Marie Guyart de l'Incarnation

Singularité et universalité d'une femme de coeur et de raison

Sous la direction de
Philippe Roy-Lysencourt
Thérèse Nadeau-Lacour
Raymond Brodeur

PUL

Marie Guyart de l'Incarnation
(Tours, 1599 – Québec, 1672)
Singularité et universalité d'une femme de cœur et de raison

Philippe Roy-Lysencourt

Thérèse Nadeau-Lacour

Raymond Brodeur

Marie Guyart de l'Incarnation (Tours, 1599 – Québec, 1672)

Singularité et universalité d'une femme de cœur et de raison

Presses de
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

Canada

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.

We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.

Conseil des arts du Canada
Canada Council for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC Québec

Mise en pages : In Situ

Maquette de couverture : Laurie Patry

Dépôt légal 4e trimestre 2019

ISBN : 978-2-7637-4581-7

ISBN PDF : 9782763745824

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

Table des matières

INTRODUCTION

Une existence hors-norme et une cohérence de vie étonnante 3
Thérèse Nadeau-Lacour

La singularité de Marie de l'Incarnation au cœur du Grand Siècle des âmes 7
Philippe Roy-Lysencourt

De la singularité à l'universalité et du cœur à la raison chez Marie de l'Incarnation 13
Philippe Roy-Lysencourt

Considérations anthropologiques et spirituelles. 17
Thérèse Nadeau-Lacour

Après vingt-cinq ans de travaux... 21
Raymond Brodeur

MARIE DE L'INCARNATION MAÎTRESSE DE VIE SPIRITUELLE

Engagement singulier, vocation universelle : la philosophie au risque de l'expérience religieuse 29
Laurent Millischer

Thérèse du Nouveau Monde ? Marie mystique à l'aulne de Thérèse d'Avila 49
André Brouillette

Marie de l'Incarnation : une intériorité de lumière 63
Hélène Michon

La pureté de cœur chez Marie de l'Incarnation et deux autres de ses contemporains, Monsieur de Bernières et le P. Louis Lallemant . . . 79
Vincent Siret

« État foncier » et « esprit apostolique ». La mystique de la nuptialité nécessairement apostolique chez Marie Guyart de l'Incarnation . . . 97
Thierry BARBEAU, o. s. b.

Marie Guyart de l'Incarnation : Défense et illustration de la « nomadité » de cœur 131
Thérèse Nadeau-Lacour

MARIE DE L'INCARNATION, FEMME D'ACTION, DE RELATION ET D'ÉCRITURE

Marie de l'Incarnation écrivaine ? 167
Isabelle Landy-Houillon

La *Relation de 1654* de Marie de l'Incarnation : de l'écriture autobiographique à l'écriture didactique 193
Amandine Bonesso

Singularity and Universality in *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation* *211*
Mary Dunn

Des récits du christianisme ancien à l'autobiographie de Marie de l'Incarnation : la fonction des récits de rêves et de visions 221
Jean-François Racine

Bâtir une nouvelle Église : projet singulier du XVII^e^ siècle ou projet actuel ? 235
Gilles Routhier

Entre tradition et créativité. La singularité des emplois catéchétiques de Marie Guyart de l'Incarnation 253
Raymond Brodeur

De Marie Guyart de l'Incarnation aux femmes « ordinaires » de la Nouvelle-France 265
Dominique Deslandres

Les Amérindiens dans la pensée et la vie de Marie de l'Incarnation 277
Philippe Roy-Lysencourt

Marie Guyart ou l'éclatante vastitude 293
Lucie Bartlett-Jeffrey

Marie de l'Incarnation et les jeunes d'aujourd'hui (témoignage) . . . 305
Jocelyne Mailloux, o.s.u.

Regard sur un colloque 311
Catherine Aubin

Biographie des auteurs 317

Remerciements

Cet ouvrage a été réalisé à la suite du colloque international « Marie Guyart de l'Incarnation (Tours, 1599 – Québec, 1672) : Singularité et universalité d'une femme de cœur et de raison », qui s'est tenu à Québec du 4 au 6 octobre 2018 grâce au soutien financier des partenaires suivants :

Le Fonds Gérard-Dion

Le Fonds Cardinal-Maurice-Roy

L'Union canadienne des moniales de l'ordre de Sainte-Ursule

INTRODUCTION

Une existence hors-norme et une cohérence de vie étonnante

Thérèse Nadeau-Lacour

Depuis plus de trois siècles, la femme à laquelle ce colloque est consacré, a été gratifiée des titres les plus prestigieux. Cela commence avec le père Dablon qui, au lendemain de la mort de Mère Marie (1672), la qualifie de « femme forte », convoquant la figure célèbre de l'Ancien Testament pour rendre justice de la personnalité d'une pionnière, de la première femme religieuse missionnaire et de la fondatrice du premier établissement d'éducation pour jeunes filles en Amérique du Nord. Comme en écho, 345 ans plus tard, le 5 juin 2017, le ministre de la Culture et des Communications du Québec, Luc Fortin, désignait très officiellement Marie Guyart, dite Marie de l'Incarnation, comme *personnage historique.* Rappelant son œuvre inaugurale, il soulignait « le rôle majeur, à la fois humanitaire et pédagogique [de] cette femme de courage et de foi » et l'inscrivait ainsi dans l'histoire, la grande Histoire.

Mais l'hommage du Supérieur des Missions en Nouvelle-France ne s'arrêtait pas aux œuvres pionnières quelque héroïques qu'elles soient ; il faisait d'abord l'éloge de la spiritualité et de la sainteté de cette âme, et cela, dans tous les états et les étapes de la vie de Marie Guyart :

> La vie de cette femme forte, telle que nous la représente Salomon, en quelqu'estat que nous la considérons, [...] estant un ouvrage du Saint-Esprit, qui s'est plu en cette âme et qui a pris plaisir de l'enrichir des dons les plus exquis de ses grâces, demande un volume entier, et un esprit plus éclairé que le mien [...][1].

1. Lettre de l'été 1672 du père Claude DABLON au père Jean PINETTE, Provincial de France de la Compagnie de Jésus, dans Marie DE L'INCARNATION, *Correspondance,* éditée par dom Guy-Marie OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, appendice XXXIX, p. 1027 (désormais *Correspondance*).

Il rejoignait en cela le père Jérôme Lalemant, son directeur spirituel pendant près de trente ans, dont le mot au sujet de sa dirigée fut rendu célèbre par Bossuet : la comparant à la Madre, il l'appelait « Thérèse de nos jours et du Nouveau Monde[2] ». C'était déjà ériger Marie de l'Incarnation en maîtresse de vie spirituelle et lui conférer une autorité doctrinale dans les débats théologiques, par exemple ceux de la querelle quiétiste qui, en cette fin de XVII[e], perturbait fortement la France, et pour laquelle ses écrits seront convoqués.

C'est ainsi qu'à travers les siècles, des éloges, tous plus prestigieux les uns que les autres, pointent chez Marie des qualités, des hauts faits, des œuvres sublimes ; mais on voit mal spontanément comment ils pourraient parvenir à dessiner le portrait d'une seule et même personne.

Qui donc est Marie Guyart de l'Incarnation ? Une femme d'action, « chef d'entreprise » confrontée pendant près de 45 ans aux « embarras des affaires » et aux affres de fondations improbables au bout du monde, femme à l'intelligence pratique et à la raison affûtée, terriblement efficace dans les affaires temporelles ? Ou bien une moniale cloîtrée dont les expériences spirituelles atteignent des sommets de la vie mystique, le cœur embrasé « d'un amour angoisseux » pour son divin époux et mue par l'Esprit Saint, « moteur grâcieux » dont elle dit qu'il « l'agissait » ?

Femme d'action et de raison ? Femme de cœur et de passion ?

Dès lors se pose la question de sa singularité non au sens de son originalité – le caractère inédit et novateur de ses œuvres en chacun de ses états, et le caractère atypique de ses expériences mystiques la mettent suffisamment en évidence –, mais de sa singularité au sens de son identité, de ce qui fait de la vie de cette femme non une suite éclatée d'activités innovantes, mais une existence unifiée et intégrée. Car force est de constater, et ce n'est pas le moindre trait de sa singularité, que sa vie toute entière manifeste une cohérence étonnante, cohérence dynamique et non statique qui participe de l'élan de vie qui l'anime.

Si pour des raisons légitimes d'analyse, il peut être nécessaire de séparer d'abord – nous le ferons dans ce colloque et dans cette

2. En fait, dans l'*Instruction sur les états d'oraison* qu'il publie en 1697, Bossuet emprunte cette expression au père Jérôme Lalemant, jésuite, qui fut, pendant de nombreuses années, le directeur spirituel de Marie de l'Incarnation en Nouvelle-France.

introduction même –, ce qu'elle appelle « son histoire extérieure », de « ce qui s'est passé dans l'intérieur », elle-même invite son fils qui « la veut entièrement connaître » à comprendre les liens nécessaires qui unissent les deux fils qui tissent la trame d'une seule et même existence. Tout se passe d'ailleurs comme si l'étude de l'un – le visible – conduisait nécessairement à l'autre – l'invisible –, et réciproquement :

> Dans le dessein donc que j'ay commencé pour vous, je parle de toutes mes aventures, c'est-à-dire, non seulement de ce qui s'est passé dans l'intérieur, mais encore de l'histoire extérieure, savoir des états où j'ay passé dans le siècle et dans la Religion, des Providences et conduites de Dieu sur moi, de mes actions, de mes emplois, comme je vous ay élevé, et généralement je fais un sommaire par lequel vous me pourrez entièrement connaître, car je parle des choses simplement et comme elles sont[3].

Commençons donc par quelques repérages « extérieurs », propres à présenter les grands traits de sa vie et de ses œuvres et le contexte dans lequel ils se sont déployés.

3. Lettre CLIII du 26 octobre 1653 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 516.

La singularité de Marie de l'Incarnation au cœur du Grand Siècle des âmes

Philippe Roy-Lysencourt

S'il est un élément singulier dans la vie d'une personne, c'est bien son *curriculum vitae* ; il n'y a rien de plus particulier, rien de plus distinctif que l'existence propre d'un être humain. Pourtant, le parcours de certains individus est si singulièrement singulier qu'il devient universel ; c'est le cas de Marie de l'Incarnation. Avant d'aller plus loin dans la réflexion, il convient donc de considérer brièvement les éléments singuliers de sa vie en s'arrêtant plus particulièrement sur ceux qui en font une femme universelle.

Marie Guyart est née à Tours le 28 octobre 1599, à l'aube du Grand Siècle des âmes. Elle est la quatrième enfant de Florent Guyart, maître boulanger, et de Jeanne Michelet. Dans l'une de ses autobiographies, elle rapporte qu'elle fut comblée de grâces mystiques dès son jeune âge. Ainsi, une nuit, alors qu'elle avait environ sept ans, elle eut un songe :

> Ayant les yeux levés vers le ciel, je le vis ouvert et Notre-Seigneur Jésus-Christ, en forme humaine, en sortir […]. Cette suradorable Majesté s'approchant de moi, mon cœur se sentit tout embrasé de son amour. Je commençai à étendre mes bras pour l'embrasser. Lors, lui, le plus beau de tous les enfants des hommes, avec un visage plein d'une douceur et d'un attrait indicibles, m'embrassant et me baisant amoureusement, me dit : « Voulez-vous être à moi ? » Je lui répondis : « Oui »[1].

L'effet que produisit cette visite fut une pente au bien et c'est ainsi qu'elle put écrire : « Le bien que je voyais, je le faisais, même

1. Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, § I, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Action sociale, 1930, p. 160-161 (désormais *Relation de 1654*).

sans me faire violence, parce que la douceur de cet attrait m'était incomparablement plus suave que tout ce que je voyais[2]. »

Toute jeune, Marie Guyart avait une grande inclination pour les cérémonies de l'Église et recevait fréquemment les sacrements. Elle écoutait volontiers les prédications et vivait même dans une semi-retraite, lisant des livres de piété et faisant oraison[3]. En 1614, elle manifesta son désir d'entrer à l'abbaye bénédictine de Beaumont-lès-Tours où l'une de ses tantes était abbesse. Cependant, cette aspiration ne correspondait pas aux desseins que ses parents avaient pour elle et ils lui proposèrent un mariage auquel elle consentit par obéissance[4]. En 1617, elle épousa donc Claude Martin, maître ouvrier en soie, qui mourut en septembre ou octobre 1619. Entre-temps, le 2 avril 1619, elle avait accouché d'un fils, prénommé Claude comme son père. Devenu bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, il laissa plusieurs écrits spirituels et fut l'éditeur des écrits de sa mère.

À la mort de son époux, Marie Guyart hérita d'un atelier au bord de la faillite. Elle le liquida après avoir remboursé les créanciers. C'est à cette époque, on est en mars 1620, qu'elle vécut une importante expérience mystique :

> […] en un moment, les yeux de mon esprit furent ouverts et toutes les fautes, péchés et imperfections que j'avais commis depuis que j'étais au monde, me furent représentés en gros et en détail, avec une distinction et clarté plus certaines que toute certitude que l'industrie humaine pouvait exprimer. Au même moment, je me vis toute plongée en du sang, et mon esprit, convaincu que ce sang était le Sang du Fils de Dieu, de l'effusion duquel j'étais coupable par tous les péchés qui m'étaient représentés, et que ce Sang précieux avait été répandu pour mon salut[5].

Le lendemain, dans l'église des Feuillants de Tours, elle fit une

2. *Relation de 1654*, § I, dans *Écrits* II, 1930, p. 162.
3. *Relation de 1654*, § I-V, dans *Écrits* II, 1930, p. 160-173.
4. Marie DE L'INCARNATION, *Le supplément à la Relation de 1654*, § 1, dans Marie DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Action sociale, 1930, p. 481-482 (désormais *Supplément à la Relation de 1654*).
5. *Relation de 1654*, § VI, dans *Écrits* II, 1930, p. 182.

confession générale à dom François de Saint-Bernard qui fut son directeur spirituel pendant un certain temps[6]. Marie s'engagea dans des pratiques ascétiques d'une grande rigueur et mena une vie semi-recluse dans une chambre au-dessus de la boulangerie de son père[7].

En 1622, elle alla aider sa sœur et son beau-frère qui possédaient une importante entreprise de transport[8]. À cette époque-là, on voulut la marier à nouveau, mais elle refusa, faisant pour elle-même vœu de chasteté[9]. Chez sa sœur et son beau-frère, elle se fit « la servante des servantes de la maison[10] », travaillant aux cuisines et au soin des malades[11]. Puis, sa sœur étant tombée enceinte après quatorze années de vie conjugale, elle seconda son beau-frère dans la direction de l'entreprise, ayant « le soin de tout le négoce[12] ». C'est alors qu'elle prononça secrètement, en accord avec son directeur de conscience, un vœu d'obéissance à son beau-frère et à sa sœur[13]. Durant cette période, elle se livra par ailleurs à des mortifications qui dépassent l'entendement[14].

En 1625, elle eut la première de ses trois grandes révélations trinitaires, révélation que les spécialistes de la théologie spirituelle considèrent comme des fiançailles mystiques. À la Pentecôte 1627, elle eut une deuxième vision trinitaire, vision durant laquelle elle fut gratifiée du mariage mystique avec le Verbe. Enfin, quelques années plus tard, le 17 mars 1631, elle vécut une dernière révélation trinitaire, certainement la plus importante des trois et sur laquelle bien des travaux restent à faire.

---

6. *Ibid.*, p. 184-185.
7. *Relation de 1654*, § VII, dans *Écrits* II, 1930, p. 187-189.
8. *Relation de 1654*, § VIII, dans *Écrits* II, 1930, p. 189.
9. *Ibid.*, p. 192.
10. *Relation de 1654*, § IX, dans *Écrits* II, 1930, p. 202.
11. Marie de l'Incarnation, *Relation de 1633*, § II, 4, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Action sociale, 1929, p. 154 (désormais *Relation de 1633*) ; *Relation de 1654*, § XXIII, dans *Écrits* II, 1930, p. 256-257.
12. *Relation de 1633*, § II, 4, dans *Écrits* I, 1929, p. 154.
13. *Relation de 1633*, § II, 9, dans *Écrits* I, 1929, p. 163 ; *Relation de 1654*, § XIII, dans *Écrits* II, 1930, p. 221.
14. *Relation de 1633*, § II, 15, dans *Écrits* I, 1929, p. 172-176.

Entre-temps, le 25 janvier 1631, Marie était entrée chez les Ursulines de Tours. Elle confia son fils aux bons soins de sa sœur Claude et de son beau-frère, chez qui il avait grandi, et le plaça en pension au collège des Jésuites de Rennes[15]. Ce fut un déchirement pour les deux. Plusieurs années plus tard, elle lui écrivit : « Il en fallut passer par là, et lui obéir sans raison parce qu'il n'en veut point en l'exécution de ses volontés absolues[16]. »

Le 25 janvier 1633, Marie de l'Incarnation fit profession religieuse[17]. Cette année-là, elle eut un nouveau directeur spirituel, le père Georges de la Haye, qui lui demanda de rédiger un texte autobiographique dont il nous reste des extraits : la *Relation de 1633*[18].

À la fin de cette même année, durant l'octave de Noël 1633, dans un songe elle vit « un grand et vaste pays, plein de montagnes, de vallées et de brouillards épais qui remplissaient tout, excepté une petite maisonnette qui était l'église de ce pays-là[19] ». Sur ce pays, « autant pitoyable qu'effroyable[20] », reposait le regard de la Vierge Marie. À partir de ce moment, elle eut en son âme « un feu » qui la « consommait » pour le salut des âmes[21]. Elle entra dans un nouvel état intérieur qui « était une émanation de l'esprit apostolique, qui n'était autre que l'Esprit de Jésus-Christ[22] ». Elle témoigna qu'elle était « toute dans les intérêts de ce divin et suradorable Maître et dans le zèle de sa gloire, à ce qu'il fût connu, aimé et adoré de toutes les nations qu'il avait rachetées de son Sang précieux[23]. » Si son corps était dans son monastère, son esprit voyageait « dans les Indes, au Japon, dans l'Amérique, dans l'Orient, dans l'Occident[24] ».

---

15. *Relation de 1654*, § XXX, XXXI, dans *Écrits* II, 1930, p. 272, 282.
16. Lettre CCXLVII du 30 juillet 1669 à dom Claude MARTIN, dans Marie DE L'INCARNATION, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 836 (désormais *Correspondance*).
17. *Relation de 1654*, § XXXVI, dans *Écrits* II, 1930, p. 296-297.
18. *Ibid.*, p. 297-298.
19. *Relation de 1654*, § XXXVII, dans *Écrits* II, 1930, p. 304.
20. *Ibid*.
21. *Relation de 1654*, § XXXVIII, dans *Écrits* II, 1930, p. 307.
22. *Relation de 1654*, § XXXIX, dans *Écrits* II, 1930, p. 310.
23. *Ibid*.
24. *Ibid*.

La signification de son songe lui fut donnée un an plus tard, dans les premiers mois de 1635 : « […] un jour étant en oraison devant le très saint sacrement […] mon esprit fut en un moment ravi en Dieu, où lui fut représenté ce grand pays qui lui avait été montré en la façon que j'ai déduite ci-devant avec toutes les circonstances. Lors, cette adorable Majesté me dit ces paroles : « C'est le Canada que je t'ai fait voir ; il faut que tu y ailles faire une maison à Jésus et à Marie »[25]. » Depuis lors, elle ne voyait « plus d'autre pays […] que le Canada, et [ses] plus grandes courses étaient dans le pays des Hurons, pour y accompagner les ouvriers de l'Évangile, y étant unie d'esprit au Père Éternel […] pour lui gagner des âmes[26]. »

Finalement, après bien des péripéties, elle reçut son obédience pour le Canada en février 1639[27]. Elle s'embarqua à Dieppe le 4 mai[28] suivant avec une religieuse de Tours, une autre de Dieppe, ainsi qu'avec Marie-Madeleine de la Peltrie qui finança les Ursulines et qui est, à ce titre, considérée comme la fondatrice temporelle du monastère de Québec. Ce départ lui fut à la fois un déchirement et une grande joie : un déchirement à cause de l'océan qu'elle était sur le point de mettre entre elle et son fils bien-aimé qu'elle savait ne plus revoir en ce monde ; une grande joie, car elle allait enfin pouvoir se donner entièrement à l'œuvre d'évangélisation.

Après une traversée extrêmement difficile[29], elles arrivèrent à Québec le 1er août 1639[30]. « La première chose que nous fîmes, écrivit Marie de l'Incarnation, fut de baiser cette terre en laquelle nous étions venues, pour y consommer nos vies pour le service de Dieu et de nos pauvres Sauvages[31]. »

À cette époque, Québec était une petite bourgade d'environ 250 colons. En attendant de pouvoir construire un monastère, les Ursulines logèrent dans une minuscule maison qui ne comportait

25. *Relation de 1654*, § XLI, dans *Écrits* II, 1930, p. 315-316.
26. *Ibid.*, p. 316.
27. *Relation de 1654*, § XLV-XLVI, dans *Écrits* II, 1930, p. 345-346.
28. dom Albert Jamet, « Introduction générale », dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, 1929, p. 34.
29. *Relation de 1654*, § XLVIII, dans *Écrits* II, 1930, p. 357.
30. *Relation de 1654*, § XLIX, dans *Écrits* II, 1930, p. 367.
31. *Relation de 1654*, § XLIX, dans *Écrits* II, 1930, p. 368.

que deux petites chambres sans meubles[32]. À peine arrivées, elles se mirent à l'étude des langues autochtones[33] afin de pouvoir déployer leur apostolat.

Marie de l'Incarnation vécut 33 ans au Canada : elle y fonda un monastère (et le reconstruisit avec détermination lorsque le premier brûla en décembre 1650), fut alternativement supérieure et économe du couvent, éducatrice auprès des Amérindiennes et des petites Françaises, confidente des missionnaires et des responsables de la colonie. Elle fut également une épistolière extrêmement prolixe et, sans en avoir la prétention, elle se fit linguiste et ethnologue : elle a écrit plusieurs dictionnaires[34] et a laissé, dans sa correspondance, des descriptions importantes sur la vie et les mœurs des Amérindiens. Ses écrits sont d'une grande richesse : son œuvre est toujours une source de première importance pour les historiens de la Nouvelle-France et elle est considérée, par plusieurs âmes en quête d'absolu, comme une maîtresse spirituelle inépuisable, ce qui donne à cette femme si singulière une dimension universelle.

32. *Ibid.*, p. 368-369.

33. *Ibid.*, p. 369-370.

34. Lettre CC du 10 août 1662 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 678 ; lettre CCXXXV du 9 août 1668 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 801.

De la singularité à l'universalité et du cœur à la raison chez Marie de l'Incarnation

Philippe Roy-Lysencourt

Ce rapide aperçu de la vie de Marie de l'Incarnation montre bien toute la singularité de cette femme née à l'aube du XVII^e^ siècle qui fut marqué, au niveau politique, par les règnes de grands rois (Henri IV, Louis XIII, Louis XIV), par des hommes et des femmes politiques de génie (Marie de Médicis, Richelieu, Mazarin, Colbert), par des littérateurs toujours lus et étudiés (La Fontaine, Molière, Racine, Corneille), par des artistes universellement admirés (Le Caravage, Rubens, de La Tour, Poussin, Le Bernin, de Champaigne, Rembrandt), par des compositeurs incontournables (Lully, Charpentier, Pachelbel), par des philosophes et des scientifiques hors du commun, parmi lesquels Descartes et Pascal pour ne nommer qu'eux, car il en sera question dans les pages qui suivent. Mais il ne faut pas oublier que ce siècle fut aussi le Grand Siècle des âmes et qu'il fut particulièrement marqué par Vincent de Paul, Bossuet, Pierre de Bérulle et… Marie de l'Incarnation, tout autant de personnages singuliers, mais d'une portée indéniablement universelle.

Singularité d'une femme du XVII^e^ siècle, mais aussi d'une femme marquée par d'impressionnantes expériences spirituelles et mystiques dès sa prime enfance, d'une ascète, d'une femme mariée, d'une veuve, mère d'un enfant qu'elle sera contrainte d'« abandonner ». Singularité également d'une femme d'affaires efficace et d'une fondatrice audacieuse, d'une religieuse cloîtrée exemplaire dans l'observance des règles de son ordre, d'une mystique que l'un de ses directeurs spirituels, le jésuite Jérôme Lalemant, appela « la Thérèse du Canada », expression reprise sous plusieurs formes similaires jusqu'à nos jours. Singularité donc d'une femme passionnée, exceptionnelle, unique, inimitable… mais universelle.

Universelle, Marie de l'Incarnation l'est d'abord dans ses ambitions apostoliques, comme nous l'avons vu dans le texte précédent. Mais elle l'est également par son rayonnement à la fois humanitaire, intellectuel, éducatif et pédagogique, apostolique, religieux, théologique et mystique. Le rayonnement universel de cette femme inspire encore aujourd'hui des historiens et des théologiens, des philosophes et des littéraires comme en témoigne le colloque dont le présent recueil produit les actes. Universalité paradoxale d'une femme cloîtrée, universalité d'une « femme forte » au sens où l'entend l'Écriture dans les *Proverbes*, où l'on voit bien que ce qui fait la force c'est à la fois le cœur et la raison :

> Qui peut trouver une femme forte ? Elle a bien plus de prix que les perles ! Le cœur de son mari a confiance en elle, et les profits ne lui feront pas défaut. Elle lui fait du bien et non du mal, tous les jours de sa vie. Elle recherche de la laine et du lin, et travaille d'une main joyeuse. (Pr. 31, 10-13)

Cette citation caractérise bien la vie apostolique de Marie de l'Incarnation, elle qui a tout donné pour l'amour du Christ. Car Marie, c'est aussi une femme de cœur, d'un cœur éperdument amoureux de son époux mystique, d'un cœur dont l'amour pour Dieu déborde surabondamment dans son amour profond des âmes, elle qui ira jusqu'à demander à Dieu de l'envoyer en enfer jusqu'au jour du jugement en échange de la conversion des âmes qui se perdent dans la vastitude du monde[1]. Le cœur de Marie, c'est aussi le cœur d'une mère aimante qui, pour l'amour de Dieu, s'est séparée de son enfant dans des conditions dramatiques et extrêmement douloureuses comme elle l'écrivit à son fils au soir de sa vie :

> Sachez donc encore une fois qu'en me séparant […] de vous, je me suis fait mourir toute vive, et que l'Esprit de Dieu qui était inexorable aux tendresses que j'avais pour vous ne me donnait aucun repos, que je n'eusse exécuté le coup. Il a fallu passer par là, et lui obéir sans raison parce qu'il n'en veut point en l'exécution de ses volontés absolues[2].

Le cœur et la raison émergent de cette citation, l'opposition du cœur et de la raison dans tout ce qu'ils peuvent tragiquement

1. Lettre XV du 26 avril 1635 à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 36.
2. Lettre CCXLVII du 30 juillet 1669 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 836.

avoir de singulier et d'universel. « Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point[3] » disait Pascal dans ses *Pensées*, indiquant par cette diaphore que ce n'est pas par la raison que l'on peut atteindre Dieu. Pour Pascal, la foi c'est « Dieu sensible au cœur, non à la raison[4] ». Mais il précisait cependant ailleurs qu'« exclure la raison » et « n'admettre que la raison » étaient deux excès[5]. Et c'est bien là le drame qui s'abat sur l'humanité à partir du Grand Siècle : fidéisme contre rationalisme ; la foi sans la raison ou la raison sans la foi. Pascal était plus subtil. Il avait bien compris que le cœur et la raison sont deux moyens d'appréhender la vérité, qu'ils ne s'excluent pas l'un l'autre, mais qu'ils ne sont pas du même ordre. Le cœur, c'est la faculté qui nous fait connaître par une intuition immédiate ; quant à la raison, elle ne fait que conclure à partir des principes premiers. Selon ce raisonnement, le cœur est donc premier et c'est par lui qu'il faut appréhender Dieu : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison[6] ». Et ceci nous ramène directement à Marie de l'Incarnation, car c'est bien ainsi qu'elle a vécu dans le Grand Siècle de la raison. Elle a cherché Dieu au-delà de la raison, mais sans rejeter cette raison qui lui faisait écrire « qu'il est raisonnable d'acquiescer aux mouvements que Dieu donne dans l'intérieur ; surtout quand il n'y a point de recherche de nous-même, mais plutôt qu'on y remarque un dépouillement entier de tout propre intérêt[7] ». Ce qui nous amène à d'inévitables considérations anthropologiques et spirituelles.

3. Blaise Pascal, *Pensées* [texte de l'édition Brunschvicg], Paris, Garnier frères, 1964, § 277.
4. *Ibid.*, § 278.
5. *Ibid.*, § 253.
6. *Ibid.*, § 278.
7. Lettre XXI du 2 octobre 1635 à dom Raymond de Saint-Bernard, *Correspondance*, p. 51.

Considérations anthropologiques et spirituelles

Thérèse Nadeau-Lacour

Étrangement, poser la question de la singularité de Marie de l'Incarnation, c'est aussi poser celle de son universalité. Trois siècles après le mot fameux de Bossuet, Jean-Paul II, en la béatifiant sous le titre marial de Mère de l'Église en Canada (1980), et François, en la canonisant sous celui, paulinien, d'Apôtre des Amériques (2014) au moment même où il publiait une exhortation sur l'évangélisation, donnaient cette femme comme modèle universel de sainteté pour notre temps.

Dès lors, paradoxalement, les deux pontifes reconnaissent à la fois le rôle spécifique, historiquement situé, de Marie de l'Incarnation dans l'histoire de son temps (la mission d'évangélisation en Amérique au XVII^{e} et la naissance de la colonie et de l'Église en Nouvelle-France) et celui de modèle universel que sa canonisation invite à lui donner en ce début de millénaire. À même la singularité d'une existence hors norme peut surgir une universalité non seulement spatiale (elle est proposée comme modèle pour tous les catholiques du monde) mais aussi temporelle (elle est modèle de sainteté pour tous les temps).

Rien de plus singulier que le mystère d'une personne ; ce qu'elle appelle son secret, Marie de l'Incarnation en raconte l'histoire dans la *Relation de 1654*, texte autobiographique strictement réservé à son fils. Mais tel est le secret des autobiographies spirituelles depuis *les Confessions* d'Augustin : elles révèlent bien plus que leur auteur ; en introduisant dans les arcanes de leur vie intérieure jusqu'au centre de leur âme, elles rejoignent le cœur de tout homme en sa substance et en ses aspirations. À même la singularité la plus secrète, se révèle l'universelle vérité sur l'homme. Ainsi en est-il des récits de Marie de l'Incarnation.

Cette universalité a peu à voir avec celle qui sera bientôt consacrée par son exact contemporain Descartes, fondée sur la seule force de l'intelligence humaine. Pourtant Marie est une moderne qui affirme la grandeur et la nécessité de la raison ; mais elle en reconnaît aussi les limites : la raison humaine n'est opératoire que dans l'ordre des choses temporelles. Hors de cet ordre, la raison est inopérante. Marie use des concepts de la modernité naissante qu'elle contribue à déployer : centralité du *sujet*, caractère déterminant de la raison, importance du libre-arbitre, rôle de l'expérience, etc. Mais alors que Descartes définit l'idée vraie comme une idée claire et distincte[1], Marie parle, pour dire son expérience, d'une « distinction et clarté plus certaine que toute certitude que l'industrie humaine pouvait exprimer[2] » ; cette distinction et cette clarté concernent l'amour de Dieu pour sa créature : ces vérités, plus certaines que les vérités construites ou découvertes par les seules forces de la raison humaine sont « sensibles au cœur », dira plus tard Pascal.

Alors que dans sa recherche de la vérité et du bien, Descartes n'a affaire qu'à lui-même, pris dans le dualisme qui oppose en lui le corps à la raison, Marie accueille très tôt dans sa vie, entre sa sensibilité et son intelligence vive – ces deux facultés qui se disputent souvent le contrôle de notre identité –, une troisième instance ou plutôt une troisième personne ! Dieu lui-même dans le Verbe incarné, un Dieu rencontré, recherché, aimé, le seul et véritable universel concret. Le moindre événement de la vie de cette femme porte, dans le récit qu'elle en fait, cette dynamique étonnante, cette triade féconde. Il suffit de rappeler un événement bien connu : après l'incendie du monastère, si Marie avait cédé à la violence des émotions ou si la raison lui avait imposé une étude de faisabilité pour décider s'il fallait partir ou tenter de rester, bref, si elle avait été soumise aux tensions dualistes de l'animal raisonnable de son exact contemporain Descartes, jamais la communauté des ursulines ne serait restée en Nouvelle-France ; il faut, dit-elle à son fils, « que la vertu [entendez non seulement les vertus humaines mais aussi la vertu théologale, de foi d'espérance et/ou

1. René DESCARTES, *Discours de la Méthode* (deuxième partie, règle 1) : « […] ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. »

2. Marie DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 68 (désormais *Écrits* II, 1985).

de charité] surmonte la raison[3] » dans les affaires qui ne sont pas seulement temporelles, a fortiori lorsqu'elles engagent un appel déjà confirmé en Église, ce qui était le cas lors de l'incendie de 1650.

Mais alors, ce qui est folie au regard du simple bon sens est vraiment raisonnable, pour la paulinienne qu'est Marie, au regard d'une autre rationalité plus fondamentale : le discernement de la volonté de Dieu, qui ne se négocie pas. Ainsi en est-il aussi de l'amour des autres dans leur altérité même, amour nécessaire d'une nécessité non rationnelle mais raisonnable selon l'ordre de l'amour dont Dieu les aime.

Peut-être n'est-ce pas le moindre des cadeaux que nous fait cette maîtresse de spiritualité et femme forte s'il en est, que de nous montrer *in vivo* qu'à vouloir associer trop fortement raison et universalité, on risque de passer à côté d'une universalité d'une autre envergure, non fondée dans la raison technicienne mais enracinée existentiellement et substantiellement dans un cœur qui ne nie pas la raison mais l'intègre.

Les nouveaux titres et reconnaissances, conférés à Marie Guyart de l'Incarnation par l'Église au seuil du troisième millénaire, invitent ses familiers et ses spécialistes à poursuivre ou à reprendre leur recherche à nouveaux frais.

Pour les amis de Marie, sa canonisation a mis officiellement l'accent sur son universalité. Dans les titres associés à la béatification et à la canonisation, l'Église ne la présente pas comme une statue à vénérer de loin, ni une auréole à faire reluire, mais davantage comme une mère, une sœur aînée qui sait interpeller ses familiers, les invitant à l'essentiel. C'est bien en cela aussi qu'elle rejoint l'homme universel et jouit d'une actualité intempestive.

À sa sœur, sa nièce, ses amies, son fils et même son évêque, nulle recette à donner ou plainte ou complainte, mais des interpellations prophétiques. Parce que jaillies de ce cœur habité par le Verbe Incarné, le Logos, elles sont, *in fine*, plus raisonnables que celles que la raison mesureuse et calculatrice a d'abord génialement échafaudées en faisant taire les appels du cœur ou en les ignorant.

3. Lettre CCLXXI de 1670 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 921.

Pour le Centre d'études Marie-de-l'Incarnation (CÉMI), le temps était venu de donner sa place à cette universalité multiforme et d'une certaine manière de délivrer ce cœur comme on délivre un message universel que nous n'avons pas écrit mais que nous nous apprêtons à découvrir dans ces rencontres et à accueillir, au risque d'en vivre.

Après vingt-cinq ans de travaux…

Raymond Brodeur

Il y a quelques années, au cœur d'un des nombreux séminaires de lecture publique organisé par le CÉMI autour d'un texte de Marie de l'Incarnation, un participant néophyte avait candidement demandé : « Mais pourquoi vous intéressez-vous donc à ces écrits ? » Spontanément, une des intervenantes avait répondu : « Mais parce que cela nous plaît ! » Cette réponse avait suscité l'acquiescement tout aussi spontané de l'ensemble des habitués de ce séminaire, lesquels venaient pourtant d'horizons disciplinaires différents.

Les vingt-cinq années de fréquentation de l'impressionnant corpus littéraire laissé par Marie de l'Incarnation ont permis aux participants des activités du CÉMI d'en saisir non seulement la richesse intrinsèque, mais aussi l'intérêt et la pertinence tant pour son époque que pour la nôtre. L'approche résolument multidisciplinaire des études entreprises dans le cadre du CÉMI a également eu pour effet de mettre en évidence la complexité des apports de cette femme dans des domaines aussi variés que l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la spiritualité et la théologie.

L'un des éléments fascinants qui se dégagent des écrits de cette femme, c'est leur capacité à interpeller ses lecteurs et même à les émouvoir. Marie de l'Incarnation n'a jamais écrit de traités doctrinaux ; elle écrit dans la discrétion, souvent pour des intimes. Quand elle prend la plume, comme elle l'écrit elle-même, elle ne sait pas d'avance ce qui va être mis sur papier. Dans la spontanéité de mots et de phrases qui suivent l'inspiration du moment, elle ne songe pas aux effets qu'ils pourront avoir sur ses interlocuteurs. Joseph Beaude parle à ce propos d'une écriture conative[1]. Marie dit qu'elle écrit un peu comme elle agit, c'est-à-dire en suivant

1. Joseph Beaude, « La mystique, langage et discours des petits », dans *Laval théologique et philosophique* n° 53, (février 1997) 1, p. 342.

l'effet de l'Esprit qui l'anime. Et ce qui est troublant, c'est que cette écriture produit chez son lecteur un effet correspondant : en lisant et en relisant ses écrits, le lecteur disponible est en quelque sorte ramené à sa propre expérience. Autrement dit, l'expérience de Marie, qu'expriment ses écrits, confronte l'expérience même du lecteur. Celui-ci ne se retrouve donc pas dans des débats théoriques ou abstraits, comme peuvent en proposer la philosophie et une certaine théologie, mais bien dans une dynamique de type heuristique où chacun a la possibilité et l'opportunité de réaliser, en dehors de tout cadre confessionnel ou dogmatique préétabli, une relecture inédite de l'expérience humaine, que ce soit celle de Marie de l'Incarnation ou la sienne propre.

Le colloque consacré à Marie de l'Incarnation, dont on présente ici les actes, parachève, comme en point d'orgue, vingt-cinq années d'études du Centre d'Études Marie-de-l'Incarnation et les écrits qui en sont déjà issus. D'aucuns pourraient encore se demander : « Pourquoi donc ces travaux sur Marie de l'Incarnation » ? Et la réponse donnée jadis n'aurait pas perdu en pertinence, tant l'intérêt de la recherche semble plus que jamais inassouvissable. Pourtant, par le thème qu'il développe, ce dernier colloque présente un intérêt d'un autre ordre que les précédents.

* * *

Au fil de son existence, le CÉMI a organisé en moyenne quatre séminaires publics par année, des journées d'études annuelles et trois colloques internationaux tenus à Québec en 1999[2], 2008[3] et 2013[4]. De plus, il a participé à un colloque

2. Raymond BRODEUR (dir.), *Femme, mystique et missionnaire. Marie Guyart de l'Incarnation (Actes du colloque Marie de l'Incarnation à l'Université Laval de Québec en septembre 1999)*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. « Religions, cultures et société »), 2001, 387 p.

3. Raymond BRODEUR, Dominique DESLANDRES et Thérèse NADEAU-LACOUR (dir.), *Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux. Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France*, Québec, PUL, 2009, 477 p.

4. Raymond BRODEUR et Gilles ROUTHIER (dir.), *Risquer un monde nouveau. 375 ans de vie et d'audace (Actes du colloque soulignant l'anniversaire de l'arrivée des Augustines et des Ursulines en Nouvelle-France, 24 au 26 septembre 2014)*, Montréal, Novalis, 2015, 355 p.

international tenu à Tours en 1999[5] ainsi qu'à des journées d'études tenues dans cette même ville et à Solesmes en 2013[6].

Les ouvrages et articles produits par le CÉMI ont levé le voile sur l'étonnante singularité de Marie Guyart de l'Incarnation : son expérience intime et vivifiante du Dieu trinitaire, sa spiritualité créative, tant dans le tracas des affaires du monde que dans le travail d'évangélisation, sa manière d'être épouse et mère de Claude, sa vigueur de femme d'entreprise, sa vocation de religieuse catéchète, missionnaire et supérieure d'une nouvelle communauté religieuse en Nouvelle-France. Dans toutes ses entreprises, Marie se révèle comme une femme de cœur et de raison habitée par une foi profonde qui l'anime sans cesse et qui la pousse à faire des choix souvent inédits et audacieux. En parcourant ses écrits, on la découvre abordant les réalités avec lucidité et intelligence, demeurant sans cesse attentive à reconnaître ce que celles-ci inscrivent en sa conscience. Par fidélité à son Seigneur, elle accepte d'être déplacée aux marges des normes et des habitudes. Il y a des nouveautés qu'elle apprend et qu'elle comprend, mais aussi des réalités qui la dépassent et qu'elle accepte néanmoins car, avec l'aide de ses directeurs spirituels, elle y reconnaît la volonté de Dieu. Les choses ne sont jamais réglées une fois pour toutes. Comme elle l'écrit si bien : c'est « l'Esprit qui me conduisait[7] » !

Par toute sa vie, Marie de l'Incarnation témoigne d'une singularité si prégnante qu'Henri Bremond prend le parti de lui consacrer une grande partie d'un tome dans son imposante histoire du sentiment religieux[8]. En apprenant à mieux connaître cette femme si bien inscrite dans son époque, on en vient à comprendre qu'elle échappe sans cesse aux limites de nos analyses.

---

5. Françoise Deroy-Pineau (dir.), *Marie Guyard de l'Incarnation. Un destin transocéanique (Tours, 1599-Québec, 1672), (Actes du colloque du GUIART à Tours, le Groupe universitaire interdisciplinaire d'action et de recherche à Tours sur Marie Guyart, 14-15 mai 1999)*, Paris, L'Harmattan, 2000, 416 p.

6. https://www.cfqlmc.org/bulletin-memoires-vives/bulletins-anterieurs/bulletin-n-36-juin-2013/quatre-siecles-de-regards-sur-marie-guyard-colloque-international-tours-13-14-mai-2013

7. Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 70.

8. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*, Tome VI, *La conquête mystique*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1926, p. 3-176.

Alors qu'on peut être spontanément ou naïvement tenté de la saisir, on s'aperçoit que c'est plutôt elle qui nous saisit et nous invite à voir plus grand que nous en faisant éclater les limites du temps et de l'espace d'une culture donnée. Dès lors, il devient nécessaire de se demander comment une femme du XVII^e siècle, si singulière en sa vie et en ses œuvres, peut avoir un tel rayonnement au-delà de son contexte culturel et de son époque.

Toutes les activités réalisées par le CÉMI et les textes qu'il a publiés entre 1993 et 2018 se sont attachés à mettre en évidence quelque aspect de la singularité de Marie Guyart de l'Incarnation. Mais aucun n'avait encore systématiquement abordé son œuvre selon une approche qui prend en compte cette étonnante singularité et l'universalité qui paradoxalement semble en surgir.

Le colloque dont cet ouvrage publie les actes avait pour objectif de commencer à relever le défi de comprendre une telle universalité surgie de la singularité comme l'indique le titre qui lui a été donné : « Marie Guyart de l'Incarnation (Tours, 1599-Québec, 1672) : singularité et universalité d'une femme de cœur et de raison. » Cet intitulé invite ainsi à une double réflexion : d'une part, l'étude toujours à poursuivre des multiples facettes de cette femme d'exception et la mise en évidence de ce qui, en elle, pourrait faire l'objet d'un enseignement aux dimensions universelles, qui transcenderait, sans les nier, les contextes historiques déterminés ; d'autre part, la recherche devenue nécessaire de l'existence et de la nature des liens entre sa singularité et son universalité, que manifeste la conjonction « et » dans le titre même du colloque.

La réflexion des conférenciers s'est déployée en deux temps principaux que les actes reprennent. Ainsi l'ouvrage est divisé en deux grandes parties suivies, en guise de conclusion, d'un regard singulier posé sur le colloque :

1) « Marie de l'Incarnation maîtresse de vie spirituelle ». Les contributions de cette section étudient d'abord Marie de l'Incarnation comme mystique du Grand Siècle des âmes et de la modernité naissante, avant de mettre en évidence plusieurs pointes émergentes de sa « doctrine » de vie spirituelle, qui font d'elle une exceptionnelle maîtresse de vie.
2) « Marie de l'Incarnation comme femme d'action et de relation ». Les réflexions de cette deuxième section concernent aussi bien Marie de l'Incarnation et la

mission que, de manière plus générale, Marie de l'Incarnation dans sa relation aux autres.

Il est à noter qu'on retrouve dans ces pages la pluridisciplinarité chère au CÉMI depuis ses origines. Les dix-sept textes de cet ouvrage portent en effet la réflexion de théologiens, de philosophes, de littéraires, de linguistes et d'historiens qui tous, chacun dans son domaine, font émerger la singularité et l'universalité de Marie de l'Incarnation femme de cœur et de raison.

Mais les intervenants du colloque, par leurs réflexions et leurs échanges, ont invité d'une certaine manière à aller plus loin, à consentir à être provoqué par la force remarquable de ses écrits, par la force et la puissance d'un témoignage dont Jean-Paul II s'était saisi au seuil du troisième millénaire, lui qui évoquait déjà, au lendemain de la béatification de Marie de l'Incarnation, cette double conjonction inspirante entre singularité et universalité : « Sœur Marie de l'Incarnation est appelée *la mère de l'Église au Canada.* Ce n'est pas seulement parce qu'elle a été historiquement la première. C'est d'abord à cause de l'orientation spirituelle de sa vie et de son action. C'est pour cela qu'il faut la suivre, aujourd'hui plus que jamais, dans les difficultés de notre temps[9]. »

9. « Discours de Jean-Paul II aux Ursulines de Marie de l'Incarnation », lundi 23 juin 1980, <https://w2.vatican.va [...]>, page consultée le 13 mars 2019.

MARIE DE L'INCARNATION
MAÎTRESSE DE VIE SPIRITUELLE

Engagement singulier, vocation universelle : la philosophie au risque de l'expérience religieuse

Laurent Millischer

Introduction : philosophie et mystique

Que peut dire la philosophie de l'expérience religieuse ? En l'occurrence, puisque la question est ici située, qu'est-ce que la philosophie peut et doit saisir de la vie mystique et missionnaire de Marie de l'Incarnation ? La question pourra étonner ou paraître inopportune. Elle s'impose pourtant, dès lors que l'on aperçoit le rapport ambivalent que la pensée philosophique entretient avec le phénomène du ravissement mystique. Les vrais philosophes, dit Platon, sont « ceux qui aiment le spectacle de la vérité[1] ». Comment pourraient-ils rester indifférents à l'expérience consistant à être uni à la Vérité, par la Vérité ? Le philosophe ne peut que ressentir une sorte de curiosité jalouse, une attirance méfiante, et même une forme de subjugation fascinée, en attente ou en arrêt, face à ce qui lui apparaît comme l'accomplissement même de son plus secret désir.

Un témoignage flagrant de cette tension nous a été donné par trois des représentants les plus radicaux des courants de pensée majeurs du XX^e^ siècle, qui ont cru bon, momentanément, de se pencher sur le sens de la vie mystique. Du côté de la *phénoménologie*, Martin Heidegger donnait en 1919, au tout début de sa carrière universitaire, un cours intitulé *Phénoménologie de la vie religieuse*, dans lequel, notamment, il se confrontait au corpus pauli-

1. PLATON, *République*, Livre V, 475 e, *Œuvres complètes*, trad. fr. sous la direction de Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 2008, p. 1642.

nien et au sens ontologique de l'engagement existentiel, ou « expérience religieuse », qui s'y dessine[2]. Du côté de la *philosophie analytique*, Ludwig Wittgenstein achevait, à peu près à la même époque, son ouvrage fondateur, le *Tractatus logico-philosophicus*, par une délimitation logique de ce qu'il nommait « le mystique », au grand étonnement, pour ne pas dire l'effroi, des logiciens auxquels ce livre était avant tout destiné. Il l'associait d'une part au fait brut de l'existence du monde et au « sentiment du monde comme totalité bornée[3] », et d'autre part, à l'ineffable comme constituant la limite même de l'ordre logique. Ainsi, écrivait-il : « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique[4] ». Enfin, du côté du *structuralisme*, le psychanalyste Jacques Lacan, en 1973, rapprochait l'extase mystique de son propre concept de jouissance. Les mystiques, disait-il, « éprouvent l'idée qu'il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà ». Ainsi, « le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien ». Il ajoutait que « c'est ce qu'on peut lire de mieux[5] », et proposait sans ambages, à un auditoire qui ne s'y attendait certainement pas, d'« y ajouter les *Écrits de Jacques Lacan*, parce que c'est du même ordre. »

Cette interrogation distante de la pensée à l'égard de la mystique révèle aussi bien une affinité naturelle qu'une réelle *inquiétude*, parce qu'elle laisse entrevoir simultanément la possibilité d'une sorte d'apothéose et d'une perte du sens propre. Y discernant la promesse d'une réalisation aussi bien que du plus grand inconfort, la philosophie s'y sent tout à la fois chez elle et en totale exclusion. La mystique serait en somme comme son « inquiétante étrangeté ». Quelle décision appelle une telle situation ?

1. Savoir du non-savoir

Pour tâcher d'éclairer ce questionnement un peu massif, commençons par préciser ce qu'il n'est pas. Il est bien évident que

2. Martin HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. fr. Jean GREISCH, Paris, Gallimard, 2012, p. 11-174.

3. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr. Gilles-Gaston GRANGER, Paris, Gallimard, « TEL », 1993, 6.44-6.45, p. 111.

4. *Ibid.*, 6.522, p. 112.

5. Jacques LACAN, *Le Séminaire XX : Encore*, Paris, Seuil, 1975. p. 70-71.

le questionnement philosophique de l'expérience mystique ne saurait être de l'ordre de l'expertise scientifique, fondée sur le savoir d'un objet parfaitement spécifié. Le devoir de tout philosophe est précisément de s'en détacher, autant que faire se peut. C'est ce qui le distingue formellement du scientifique, dont l'expertise est au contraire le devoir. Le philosophe-expert est peu ou prou une version moderne et revitalisée de ce que nos chers Grecs connaissaient sous la figure du « sophiste ». Le combat originel de la pensée contre la tentation sophistique – qui n'est pas sans difficultés, Aristote s'en était à juste titre inquiété –, constitue comme l'armature même de la philosophie authentique. On connaît la maxime éthique attribuée par Platon au maître-philosophe Socrate, résumée par la formule : « je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien[6] ». Nous pourrions traduire : la seule expertise du philosophe consiste à n'en avoir aucune. Seulement cela demande un travail considérable, qui ne s'accomplit véritablement que chez de très rares penseurs – ceux-là même qui font la grande histoire de la philosophie. De quoi s'agit-il ? D'une *déprise*. Avant toute construction systématique, ou même simplement conceptuelle, la pensée consiste d'abord à se déprendre de tout savoir propre. D'une certaine façon, c'est également par cette déprise que la philosophie constitue un « apprentissage de la mort », comme le dit Socrate dans le *Phédon* (67 e). En-deçà de la question de l'immortalité de l'âme, elle conduit à mourir aux illusions du monde, à commencer par celles du « monde propre ».

On objectera que la philosophie est une affaire de savoir. La science est sans doute aucun la fille de la philosophie. Le *philosophos* aime la sagesse. Il aime donc aussi forcément la science. Et pourtant, son exercice consiste depuis l'origine à rappeler sans cesse que tout savoir est fondé sur un non-savoir radical. C'est le sens même du mot, dont l'invention est attribuée par Diogène Laërce à Pythagore. Ce nom d'amitié (*philia*) pour la sagesse (*sophia*) aurait été choisi par lui, écrit Diogène, « […] car il considérait que nul n'est sage si ce n'est Dieu. La philosophie était trop facilement appelée « sagesse », et « sage » celui qui en fait profes-

6. PLATON, *op. cit.* : *Apologie de Socrate*, 21d : « moi qui effectivement ne sais rien, je ne vais pas m'imaginer que je sais quelque chose. En tout cas, j'ai l'impression d'être plus savant que lui du moins en ceci qui représente peu de chose : je ne m'imagine même pas savoir ce que je ne sais pas. », p. 71 ; *Ménon*, 80 d : « parlant de la vertu, je ne sais pas ce qu'elle est », p. 1064.

sion – celui qui aurait atteint la perfection dans la pointe extrême de son âme –, alors qu'il n'est que « philosophe » celui qui chérit la sagesse[7]. »

Un siècle avant Socrate, Héraclite disait déjà : « le savoir multiple n'enseigne pas l'intelligence[8] » (*polymathiè noon oû didaskeï*). Et ailleurs il affirmait, d'après Jamblique, que les pensées, ou opinions (*doxèsmata*) des hommes sont des jeux d'enfants[9]. Si la philosophie entend fonder le savoir, c'est donc d'abord parce qu'elle maintient un écart avec lui. Elle est le savoir du non-savoir. Et c'est bien là que s'inscrit son rapport ambivalent à la mystique.

Ce principe déborde largement la philosophie grecque. Il est un principe de la philosophie en tant que telle, mais que celle-ci a toujours plus ou moins tendance à oublier, ou minimiser, précisément à cause de son lien intrinsèque au savoir scientifique, qu'elle entend fonder. Rappelons d'abord l'ancrage médiéval du savoir sur la foi et la Révélation. Le principe en est établi par saint Augustin au tout début du dialogue sur *Le libre arbitre*. Toute connaissance doit s'établir sur la base d'une foi inébranlable, comme un développement et un approfondissement de cette foi : « Car Dieu nous assistera et nous fera comprendre ce que nous avons cru ; nous avons, en effet, bien conscience de nous conformer à la marche prescrite par le prophète disant : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas* (*Is 7, 9*)[10] ». Ce principe deviendra l'adage scolastique formulé par saint Anselme sept siècles après Augustin, sous les deux formes du *credo ut intelligam*, « je crois pour comprendre », ou du *Fides quaerens intellectum*, « la foi cherchant l'intelligence », qui forme le titre principal de son *Proslogion* :

> Je ne tente pas, Seigneur, de pénétrer ta Hauteur, car nullement je n'y compare mon intelligence, mais je désire entrevoir ta vérité, que croit et aime mon cœur. Et je ne cherche pas à comprendre pour croire (*intelligere ut credam*) ; mais je crois pour comprendre (*credo ut*

7. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. Jean-François BALAUDÉ, Paris, Librairie Générale Française, 1999, I, 12, p. 72.

8. HÉRACLITE, *Fragments*, texte établi, traduit et annoté par Marcel CONCHE, 4e édition, Paris, PUF, 1998, Fragment 21 (40 dans la classification Diels-Krans), p. 91.

9. *Ibid.*, Fragment 15 (70 DK), p. 76.

10. Saint AUGUSTIN, « Le libre arbitre », *Le maître – Le libre arbitre*, livre I, II, 4, Paris, Institut d'études augustiniennes, « Nouvelle bibliothèque augustinienne », 1993, p. 108.

intelligam). Car, je crois aussi que je ne pourrais comprendre si je ne croyais pas[11].

Cet adage exhibe le plus parfaitement la suspension du savoir, en tant que celui-ci n'est pas un savoir propre, mais un savoir de et par la foi. Plus proche de nous, au début du XX^e^ siècle, et face à ce qui lui apparaissait comme les deux impasses d'une forme d'identification brutale de la philosophie à la science – en l'occurrence, le positivisme d'un Comte, avec le psychologisme scientifique qui en découlait, d'une part, et l'historicisme systématique de type hégélien d'autre part –, Husserl a tâché de raviver ce travail de déprise. C'est le sens même de ce qu'il a nommé l'*épochè* phénoménologique, qui désigne la suspension de l'ensemble des représentations propres du sujet pensant qui soutiennent son adhésion naturelle au monde, y compris le monde supposément objectif construit par les sciences naturelles. Cette suspension est censée fonder la pensée phénoménologique des essences, et donc l'accès aux « choses mêmes ». Notons que Husserl introduisait cette *épochè* méthodique au nom d'un retour à Descartes, dont les *Méditations métaphysiques* démarraient par une forme de suspension épistémique, le « doute hyperbolique », qui constituait comme une première tentative, incomplète et surtout moins originelle car déjà spécifiée par la négation de la certitude, de la suspension phénoménologique[12]. Il est vrai que la perspective husserlienne conservait un attachement profond au concept de science – le titre de son article de 1911, *La philosophie comme science rigoureuse*, l'indique assez[13]. Mais il s'agissait de réorienter la notion philosophique de la science vers son sens originel, qui n'est pas celui, naturaliste, des sciences humaines. Son disciple Heidegger, dans le cours que nous avons mentionné, radicalisera les positions de son maître, affirmant tout de go vouloir « accroître cette détresse de la philosophie qui tourne toujours en rond dans des questions préalables, au point d'en faire réellement une vertu[14] ». Il faisait

11. Saint ANSELME, *Sur l'existence de Dieu (Proslogion)*, Paris, Vrin, 1992, p. 13.

12. Cf. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. Paul RICOEUR, Paris, Gallimard, (« TEL »), 1950, [53-57] p. 96-104.

13. Edmund HUSSERL, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. Marc B. DE LAUNAY, Paris, PUF, 1989.

14. Martin HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse*, *op. cit*., p. 14-15.

suivre cette déclaration du constat massif : « la science se distingue principiellement de la philosophie[15] ».

Il paraît légitime de se demander ce que tout cela peut bien avoir à faire avec notre sujet. En réalité, nous y sommes d'ores et déjà plongés au cœur. Car cette désappropriation du savoir, cette expérience d'un non-savoir fondateur en vue d'atteindre à une plus haute vérité – à la Vérité en tant que telle –, la mystique ne se contente pas de la viser, de la désirer et de tourner autour, comme la philosophie semble contrainte de s'en contenter. Elle déclare l'accomplir. Elle en fait même son point de départ. Il n'est qu'à citer Marie de l'Incarnation : « Je n'avais pas de besoin de méditer ce que j'avais à faire : l'Esprit qui me conduisait m'enseignait tout cela et me réduisait où il voulait[16]. » Toute sa « sagesse » consiste à n'avoir aucune sagesse propre, à se laisser « réduire ». Son savoir n'est précisément pas le « sien », mais lui est entièrement donné : « Ah ! il faut avouer que l'Esprit de Dieu est un grand maître ! Sans que j'eusse jamais été instruite dans l'oraison et dans la mortification, – et je n'en savais pas seulement le nom –, il m'enseignait le tout en substance, me faisant expérimenter l'une et pratiquer l'autre[17]. »

Peut-on relier cette désappropriation mystique à la suspension philosophique ? Quelle leçon la pensée, comme savoir du non-savoir, peut recevoir de la simplicité, de l'humilité et de la foi mystiques ? Avant d'engager cette discussion, il convient de souligner deux difficultés. Dans le cas présent, la déprise n'est pas seulement une question de principe, mais bel et bien de fait. Face à l'œuvre de Marie de l'Incarnation, il me faut avouer ne pas être autre chose qu'un débutant, découvrant avec timidité aussi bien l'ampleur de ce qu'il y a à y penser que l'impossibilité d'enserrer un tel *corpus* dans la seule compréhension savante. Plus encore, le contexte même de notre propos, c'est-à-dire le thème général du rapport de la philosophie à la mystique, a quelque chose qu'il faut bien qualifier d'abyssal. L'humilité y est donc non seulement nécessaire, mais encore inévitable : elle s'impose d'elle-même. Sur la base de ces trois préventions – le principe d'écart, le fait de

15. *Ibid.*, p. 19.

16. Marie DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 72. (désormais *Écrits* II, 1985).

17. *Ibid.*, p. 74.

l'ignorance et l'abyme de perplexité –, nous tâcherons donc essentiellement de poser des questions. Si celles-ci ont l'heurt d'être un tant soit peu pertinentes, alors cette communication aura peut-être une teneur philosophique, ou une « tendance » pour reprendre un terme cher à Marie Guyart.

2. Universel/singulier

Commençons par poser le problème qui est le nôtre. Nous nous interrogeons sur la singularité et l'universalité de l'expérience religieuse de Marie Guyart de l'Incarnation. Autrement dit, nous demandons ce qui peut être *pensé* de cette expérience. C'est donc là une manière de se placer d'emblée dans la perspective du rapport de la philosophie à la mystique. Notre interrogation soulève le problème, explicite, du rapport de l'universel et du singulier, et celui, plus souterrain, du rapport de la pensée à la foi. Et on ne voit pas très bien comment s'articulent entre eux ces deux couples de rapports. Examinons le premier, qui s'avère déjà passablement confus. En effet, la question du sens de la distinction de l'universel et du singulier s'apparente à un serpent de mer accompagnant toute l'histoire de la pensée philosophique. Elle apparaît dans le traité d'Aristote intitulé *De l'interprétation* (*De hermeneia*). Il y fait cette distinction, dit-il, à propos des choses, des réalités existantes, les *pragmata*, dont les unes sont universelles, les autres singulières[18]. Six siècles après, Porphyre posait cette distinction au niveau des *categoroumena*, les « prédicables »[19], c'est-à-dire des catégories de la prédication, donc au niveau strict de ce qui peut être dit des choses. C'est également ce que fera plus tard Kant, conformément à l'orientation critique de sa philosophie transcendantale, récusant toute connaissance nouménale, ou savoir de la « chose en soi », au profit de la seule connaissance phénoménale, fondée par une théorie du jugement. Dans ce cadre, la distinction universel/singulier se réduit à la tripartition logique de la quantité des jugements, qui peuvent être universels, particuliers ou singuliers :

18. ARISTOTE, *Organon, II. De l'interprétation*, 7, 17a 38-40, trad. fr. J. TRICOT, Paris, Vrin, 1984, p. 87.

19. PORPHYRE, *Isagoge*, 1, 6, cité dans ALAIN DE LIBERA, « L'universel et le singulier », *Actes du séminaire national « Enseigner la philosophie, faire de la philosophie »*, Paris, Eduscol, 2009, p. 37.

> Selon la quantité, les jugements sont *universels*, ou *particuliers*, ou *singuliers*, suivant que le sujet dans le jugement est soit *entièrement* impliqué *dans* – ou exclu *de* – la notion du prédicat, soit *partiellement* impliqué dans – ou exclu de – celle-ci. Dans le jugement *universel*, la sphère d'un concept est entièrement enfermée à l'intérieur de la sphère d'un autre ; dans un jugement *particulier* une partie du premier est sous la sphère de l'autre ; et dans le jugement *singulier* enfin, un concept qui n'a pas du tout de sphère est, de ce fait, compris simplement comme partie *sous* la sphère d'un autre[20].

Quant à la distinction proprement dite, Aristote en donnait la définition suivante : « J'appelle *universel* ce dont la nature est d'être affirmé de plusieurs sujets, et *singulier* ce qui ne le peut pas : par exemple, *homme* est un terme universel, et *Callias* un terme individuel[21] ». On voit que la position d'Aristote conserve une ambigüité : posant la distinction au niveau de la chose, il la définit au niveau du jugement prédicatif. Si la distinction paraît donc *a priori* claire, elle recèle en réalité une quantité invraisemblable de chausse-trappes. Faut-il en effet entendre cette opposition en termes ontologiques ou bien strictement linguistiques ? Autrement dit, relève-t-elle de l'ordre de la chose, du mot ou du concept ? Cette question sera notamment au cœur de la querelle médiévale des universaux, et de ses trois solutions possibles : réalisme, nominalisme, conceptualisme. Par ailleurs, de quoi parle-t-on exactement avec ces dénominations ? Faut-il distinguer singulier et individu, universel et général, particulier et singulier ? De même, comment articuler le couple logique universel/singulier avec le couple méréologique tout/partie ? Finalement, la distinction de l'universel et du singulier n'est-elle pas le simple reflet de celle, relative à la théorie de la connaissance, entre abstraction et intuition, l'universel relevant de ce qui est abstrait, et le singulier de ce qui est intuitionné ? Ce faisceau de questions disparates jalonne toute l'histoire des interprétations de la logique d'Aristote, c'est-à-dire une part pour le moins conséquente et inséparable de l'histoire de la philosophie. Comme le dit Alain de Libera, traitant de l'universel et du singulier dans la philosophie médiévale, cette question « mène à tout ou presque tout[22] ». Aussi toute la palette des interprétations possibles a-t-elle été parcourue, depuis l'oppo-

---

20. Emmanuel KANT, *Logique*, trad. fr. L. GUILLERMIT, Paris, Vrin, 1997, II, 21, p. 111.
21. ARISTOTE, *op. cit.*, p. 87.
22. Alain DE LIBERA, *op. cit.*, p. 36.

sition stricte jusqu'à l'assimilation pure et simple de l'universel et du singulier. Nous n'allons pas refaire ici cette histoire. Il n'est même pas certain qu'une telle chose soit seulement envisageable. Car l'interprétation de ce rapport relève essentiellement des usages herméneutiques découlant des orientations philosophiques fondamentales : loin de les éclairer, la manière de poser la distinction entre universel et singulier en est au contraire la plus stricte conséquence. Un exemple moderne en donnera une idée.

Ayant posé sa tripartition, Kant identifie finalement le singulier à l'universel : « Les jugements singuliers doivent, dans l'usage, être pour la forme logique, assimilés aux jugements universels ; car dans les deux le prédicat vaut du sujet sans exception[23]. » Le singulier et l'universel se rejoignent en tant que les deux portent sur des jugements absolus. Dire « Caius est mortel » est du point de vue de la logique du jugement équivalent à dire « tous les hommes sont mortels » : dans les deux cas, la véracité ne supporte aucune exception. La position kantienne consiste donc à opposer le jugement absolu, qu'il soit singulier ou universel, au jugement relatif, c'est-à-dire particulier. L'identité a donc le sens purement logique du jugement prédicatif. Chez Hegel, singulier et universel ont un sens tout à la fois logique et ontologique. Ils désignent des stades, ou des formes de la conscience, dans le processus dialectique d'effectuation de l'esprit absolu. La sphère logique est ici totalement intégrée dans une phénoménologie historique de la réalisation de l'Esprit. Ainsi, lorsqu'il dit que « le singulier est l'universel[24] », l'identité recèle un rejet du criticisme kantien, confiné à un « idéalisme subjectif[25] » centré sur les catégories du jugement. Dans la perspective hégélienne, le singulier est « la venue au jour de l'universel dans le particulier[26] ». Il s'agit d'une identité dialectique réelle, et non pas seulement logique. L'existence de l'individu singulier, en tant qu'il est une conscience historique, porte l'universel. Le singulier n'est autre que l'universel passé « dans le particulier qui n'est lui-même que l'universel

23. Emmanuel KANT, *op. cit.*, p. 111.

24. Georg Willhem Friedrich HEGEL, *Science de la logique*, trad. fr. B. BOURGEOIS, Paris, Vrin, 1994, § 118, p. 246.

25. *Ibid.*, § 33, p. 197.

26. Françoise DASTUR, « L'universel et le singulier », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2011/3 (Tome 95), p. 583.

même particularisé sous ses divers éléments[27] ». Mais à son tour, le singulier doit se nier lui-même pour se réaliser effectivement comme *soi universel*, c'est-à-dire esprit absolu. En tant qu'il est l'effectuation de l'esprit comme savoir absolu, le processus dialectique abolit et conserve à la fois le singulier dans l'universel. Kierkegaard réagira violemment contre cette absorption du singulier dans l'universel. Toute sa pensée est guidée par l'affirmation contraire de la prééminence à la fois existentielle, religieuse et antirationnelle du singulier contre le totalitarisme de l'universel rationnel, tel que l'a déployé la philosophie hégélienne. Comme l'indique Françoise Dastur, la subjectivité pensée par Kierkegaard « ne peut pas se fondre dans l'universel, comme le veut Hegel, car la singularité de l'existence individuelle ne peut être résorbée dans un absolu dont elle demeure séparée par un abîme[28] ». C'est toute la signification du rôle, à la fois désastreux, nécessaire et fondateur du péché, dont la reconnaissance est la condition de l'acceptation de la finitude, donc de l'entrée du singulier en sa propre vérité. C'est le « devenir chrétien », qui équivaut chez Kierkegaard au « devenir singulier ».

Ce trajet qui va de Kant à Hegel puis à Kierkegaard illustre le passage progressif du logique à l'existentiel. Avec ces exemples, nous voyons combien toute position sur le rapport de l'universel et du singulier déborde largement cette question, et recouvre en réalité la totalité de l'élaboration philosophique qui la soutient. Elle engage aussi bien une conception de l'être que de l'homme et de la pensée. L'histoire de l'interprétation du rapport de l'universel et du singulier est donc à peu près congruente à celle de la philosophie elle-même.

3. La question du « monde »

Devant une telle diversité d'orientations, il est tentant de ne voir que confusion. Il faut croire que la philosophie, lorsqu'elle pense seule, ne parvient pas à penser ce qui pourtant constitue son matériau propre. Car qu'est-ce autre, en effet, que l'universel et le singulier, sinon l'armature même de la pensée ? Un sujet pense.

---

27. Georg Willhem Friedrich HEGEL, *Esthétique*, I, trad. fr. C. BÉNARD, Paris, Livre de poche (« Classiques de la philosophie »), 1997, p. 174.

28. Françoise DASTUR, *op. cit.*, p. 584.

C'est un singulier orienté par l'universel. Et s'il ne pense pas vraiment, c'est-à-dire s'il ne parvient pas au-delà de la sphère de l'opinion ou de la représentation immanente, il n'est qu'un particulier s'évanouissant dans le général – ce que Kierkegaard appelle la « foule »[29], et Heidegger nomme le « On »[30], c'est-à-dire le mode impersonnel et inauthentique de l'habitation pensante de l'homme dans le monde. Ce mode consiste à refuser la responsabilité face à sa propre existence, et à se maintenir dans l'anonymat de l'impersonnel. Au contraire, l'arrachement singulier à cet anonymat du « on » est la condition existentielle d'une véritable et authentique universalité, car, comme le résume Dastur, « c'est précisément la singularité, la différence incomblable entre chaque existence individuelle qui rend tous les individus égaux, ce qui sépare chaque individu, à savoir l'existence singulière, étant précisément la seule chose qu'ils ont en commun[31] ». Chez Kierkegaard comme chez Heidegger, la responsabilité existentielle est singulière en tant qu'elle engage le soi, et universelle en tant qu'elle s'impose à tous. L'existence est une *vocation universelle* à laquelle doit correspondre un *engagement singulier*. Finalement, la véritable opposition porte sur deux modes de l'être-au-monde, distinguant deux couples d'appariés : particulier et général d'une part, singulier et universel d'autre part. La question de l'universel et du singulier serait donc en fait celle de *la pensée dans et du monde*. C'est bien pourquoi elle engage toute la philosophie.

Ce problème du monde, de ce qui constitue son être, se révèle dès l'analyse sémantique. Le terme « universel » dit précisément : « ce qui est tourné vers l'un ». Il traduit le grec *katholicos*, qui au sens littéral désigne ce qui est selon (*kata*) le tout (*holon*). Non pas le tout multiple et composé, que désigne le grec *pan*, mais le tout en tant qu'unifié. L'universel n'est pas un panoptique, mais l'Un unifiant le tout du monde. Le singulier est l'unique dans le tout du monde : unique, non pas au sens où il serait seul, mais en tant qu'il

29. Cf. Søren KIERKEGAARD, « Point de vue explicatif de mon œuvre », *Œuvres complètes*, tome XVI, Paris, Éditions de l'Orante, 1971, p. 84 : « La foule, c'est le mensonge ».

30. Cf. Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, § 27, trad. fr. E. MARTINEAU, Paris, Authentica, 1985, [126] p. 108 : « Ce sont "les autres ", comme on les appelle pour masquer sa propre appartenance essentielle à eux, qui, de prime abord et le plus souvent, « sont là » dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien. Le *qui* n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le « qui » est le neutre, le *On* ».

31. Françoise DASTUR, *op. cit.*, p. 591.

porte la marque de l'unité ; il est lui-même un « monde unifié ». Il est donc l'image, immanente au monde, de l'Un qui est l'au-delà du monde, qui le transcende en tant que ce qui lui donne son unité. Dans cette perspective, le particulier et le général ne sont pas autre chose que les versions dégradées de l'un et du tout, une fois dépossédés de la transcendance de l'unité du monde, c'est-à-dire uniquement pris à partir de la multiplicité immanente. Le général et le particulier relèvent de la vie dans le monde sans pensée du monde en tant que tel. Ils sont les deux voies de la pure mondanité, « naturelle » dirait Husserl, selon les modes objectif et subjectif. Au contraire, le singulier et l'universel relèvent de l'extraction de la pensée au-delà de cette stricte immanence mondaine, vers l'Un comme transcendance du monde. Avec cette question, la philosophie se trouve véritablement « entre deux mondes », ou plus exactement entre deux guises de l'être-au-monde : disons, entre mondanité et sur-mondanité. Comment interpréter cet entre-deux ?

Si la distinction du singulier et de l'universel nous conduit à poser celle, spécifiquement philosophique, de l'existence et du monde, alors commence à se dessiner un peu plus clairement la légitimité de la question portant sur le rapport de la philosophie à la mystique, et de manière plus générale de la pensée à la foi. La question du monde est bien le point de contact entre philosophie et religion, qui peut à l'occasion devenir un point d'achoppement. La vie chrétienne dans la vérité ne signifie-t-elle pas d'être « dans le monde sans être du monde » ? Ainsi, en Jn 17, le Christ prie pour ses apôtres : « Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde. Consacre-les dans la vérité : ta parole est vérité. Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde[32] ». Saint Paul en déduit la grande maxime chrétienne, qui est aussi bien morale que métaphysique : « Reste donc que […] ceux qui usent de ce monde [vivent] comme s'ils n'en usaient pas véritablement. Car elle passe, la figure de ce monde[33] ». Le Nouveau Testament use constamment de ce double sens : le « monde », *kosmos*, est aussi bien le tout du monde créé que le mode d'existence de l'homme déchu dans ce tout. Vivre selon le monde est

32. Jn 17, 16-18. Toutes les citations bibliques sont données depuis *La sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1956.

33. 1 Co 7, 29-31.

alors adhérer à la créature, dans sa particularité et sa généralité, en restant aveugle à l'universel qui lui donne son unité. Il s'agit de la captation mondaine des hommes ignorant Dieu. Le monde est le nom métonymique des trois convoitises[34], la domination du péché : « le Prince de ce monde est condamné[35] », dit Jésus. Et l'épître de Jacques fait de l'ami du monde, l'ennemi de Dieu[36].

Ne touchons-nous pas là au point clé de la singularité et de l'universalité de la vie de Marie de l'Incarnation ? Par son adhésion totale à cette maxime sur le monde, elle exhibe comme une explicitation concrète de tout l'esprit de l'Évangile et de ses préceptes. Avant de témoigner par la parole, Marie témoigne par sa vie. Dans sa dimension contemplative aussi bien qu'active, elle n'est que vie dans le monde sans être du monde. Au seuil du couvent, elle reçoit cette injonction intérieure : « Hâte-toi, il est temps ; il n'y a plus rien à faire pour toi dans le monde[37] ». Ce retrait du monde, dans le monde, passe par l'humiliation : quitter la mondanité, c'est aussi tuer violemment tout reste d'amour-propre. De là les pénitences et mortifications : « Hélas ! j'eusse voulu qu'on eût fait des pénitences publiques comme dans la primitive Église afin que tout le monde m'eût connue et marché sur moi avec mépris[38] ». Il fallait pour elle, en somme, ne plus être du monde, avant de pouvoir y être renvoyée et devenir, au Canada, apôtre du « nouveau monde ».

Finalement, sa vie en toutes ses facettes ne faisait qu'appliquer à la lettre l'injonction de saint Paul aux Romains : « Ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait[39]. » Cette application minutieuse trouvait son acmé drama-

---

34. 1 Jn 2, 15-16 : « N'aimez ni le monde ni rien de ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Car tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la richesse – vient non pas du Père, mais du monde ».

35. Jn, 16, 11.

36. Jc, 4, 4 : « Adultères, ne savez-vous pas que l'amitié pour le monde est inimitié contre Dieu ? Qui veut donc être ami du monde se rend ennemi de Dieu ».

37. *Écrits* II, 1985, p. 272.

38. Marie DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques,* Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 193 (désormais *Écrits* I, 1985).

39. Rm 12, 2.

tique et radicale avec ce qu'elle nomme elle-même son grand sacrifice, l'abandon du fils pour l'engagement spirituel : « J'aimais mon fils d'un amour bien grand ; c'était à le quitter que consistait mon sacrifice ; mais Dieu le voulant ainsi, je m'aveuglais volontairement et commettais le tout à sa Providence[40]. » Comment ne pas penser là au sacrifice d'Abraham ? On ne saurait mieux illustrer l'orientation intégrale du singulier vers l'universel qu'avec cet exemple de consécration intégrale à Dieu, dont tout naturalisme a été expurgé, jusqu'à surmonter les résistances de l'amour maternel. Nous pouvons reprendre les mots exacts que saint Thomas écrit à propos d'Abraham : comme le patriarche, Marie avait « sa certitude du côté de Dieu qui promettait, mais du côté de la cause humaine ou naturelle on en voyait le contraire[41] ». Le singulier, en tant que ce qui est tourné vers l'universel, c'est bien, à l'image d'Abraham, cette volonté existant dans le monde, entièrement soumise à l'être et l'un au-delà du monde, contre toutes les fausses certitudes mondaines.

C'est par cette radicalité tout apostolique de son rapport au monde que la vie si singulière de Marie de l'Incarnation devient le miroir de la vérité universelle du christianisme. Elle fut uniment religieuse, mystique et missionnaire. Elle conformait ainsi sa vie à la sainte Trinité, dont elle reçut les plus extraordinaires lumières surnaturelles. La tripartition de l'âme – mémoire, entendement, volonté[42] – ne fut-elle pas aussi celle de l'universelle vocation de l'ursuline : les vœux au Père ; l'union au Fils ; l'amour missionnaire au Saint-Esprit ?

4. Mystique et philosophie

On comprend mieux maintenant que, dans son « entre-deux mondes », la philosophie se trouve en réalité coincée entre science et mystique. En effet, la science n'est pas autre chose que le

40. *Écrits* II, 1985, p. 158-159.

41. Saint Thomas D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Romains*, trad. fr. J.-É. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Paris, Cerf, 1999, § 368, p. 202.

42. *Écrits* II, 1985, p. 122 : « 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 ».

discours rationnel induisant le général de l'étude du particulier. La mystique est l'union singulière à l'universel transcendant qui unifie le monde. Posant le concept de monde et celui d'existence, la pensée philosophique tâche de dire rationnellement ce passage du particulier au singulier, et du général à l'universel. En ce sens, la philosophie serait cet étrange discours tiraillé entre amour du savoir et désir d'union mystique à la vérité. Il ne serait d'ailleurs pas absurde de voir dans ce déchirement essentiel aussi bien la nécessité apostolique que l'échec partiel de la confrontation de saint Paul aux philosophes grecs à l'Aréopage, que rapportent les *Actes des apôtres*[43].

Une telle situation explique l'ambivalence du rapport entre philosophie et mystique. Ce problème paraît *a priori* parfaitement incongru. Que peuvent bien avoir à faire d'incorrigibles constructeurs de systèmes ontologiques et des analystes de concepts, avec ce qui se présente toujours avant tout comme une *expérience de l'ineffable* ? Ce sont là les paroles mêmes de l'apôtre Paul rapportant son propre ravissement, lors duquel, dit-il, « il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à l'homme de redire[44] ». D'ailleurs, Marie Guyart n'affirme-t-elle pas avec force cette incompatibilité de principe entre l'expérience mystique et la réflexion philosophique ? Décrivant un ravissement qui eut lieu la semaine sainte, vraisemblablement de l'année 1626, où lui fut communiquée, dit-elle, « une connaissance très vive des attributs divins », elle rappelle la teneur de son état intérieur : « Mon âme était bien éloignée de faire des *recherches curieuses* pour savoir davantage de ce Dieu, car, pour le respect, elle était comme un petit moucheron, tant elle était abaissée et anéantie en elle-même[45] ». Il n'y a aucun doute : avant de trouver un philosophe abaissé et anéanti en lui-même, tel un petit moucheron, il faudra chercher longtemps ! La modestie de Pythagore et de Socrate n'allait pas jusque-là.

---

43. Ac 17, 16-34.

44. 2 Co 12, 2-4 : « Je connais un homme dans le Christ qui, voici quatorze ans, – était-ce en son corps ? je ne sais ; était-ce hors de son corps je ne sais, Dieu le sait, – … cet homme-là fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et cet homme-là, – était-ce en son corps ? était-ce sans son corps ? je ne sais, Dieu le sait, – je sais qu'il fut ravi jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à l'homme de redire. »

45. *Écrits* I, 1985, p. 206.

Pire, comment concevoir philosophiquement la passivité essentielle à l'union mystique ? La méditation philosophique comporte bien une forme de pure réceptivité. Heidegger ne nous contredirait pas sur ce point, qui concevait la pensée comme méditation de la question de l'être : l'être y appelle l'homme à s'engager dans la pensée, répondant ainsi à sa vocation[46]. Mais il n'en est pas moins vrai que la philosophie s'accomplit comme une élaboration de ce qu'elle reçoit. Elle procède selon les lumières naturelles, qui la conduisent à *rendre raison*, pour reprendre une expression leibnizienne, fortement soulignée par Heidegger dans la perspective problématique d'une distinction de la pensée et de la philosophie[47]. La passivité de la méditation ne saurait être qu'une étape de purification de la pensée, préludant à l'élaboration conceptuelle. C'est tout le sens de l'*épochè* husserlienne. Mais la pensée est foncièrement *active*, bien qu'elle se fonde sur une passivité originelle. Au contraire, la passivité mystique procède selon les lumières surnaturelles, qui la conduisent à rendre, non pas raison, mais *amour*. Le désir de savoir y fait place au désir d'aimer : désir d'une adhérence complète de l'âme à l'Esprit qui la visite. Là encore, les paroles de Marie Guyart sont claires. Le troisième état d'oraison s'ouvre par l'injonction divine du nom d'Amour : « l'Amour est mon nom, et c'est ainsi que je veux que désormais tu m'appelles[48] ». Ce nom d'Amour sera l'unique préoccupation de cette âme en voie d'union. Lorsqu'elle décrit le huitième état d'oraison, peu après son entrée en religion, Marie insiste sur la distinction des pouvoirs de connaître et d'aimer, dont elle veut faire entendre la centralité :

> […] dans la voie par laquelle il a plu à Dieu de me mener, je n'ai jamais eu de curiosité de savoir davantage que ce qui m'était présentement manifesté ; et j'ai reconnu que c'était une notable imperfection que de souhaiter de *savoir par sa propre industrie plus que Dieu ne fait connaître*. Mais pour aimer, ce n'est pas de même. L'âme a une pente et inclination d'aimer toujours davantage. […]

---

46. Cf. Martin HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, trad. fr. Roger MUNIER, Paris, Gallimard, (« TEL »), 1966 et 1976, p. 68 : « La pensée, par contre, se laisse revendiquer par l'Être pour dire la vérité de l'Être. La pensée accomplit cet abandon. »

47. Cf. par exemple : Martin HEIDEGGER, *Le principe de raison*, trad. fr. André PRÉAU, Paris, Gallimard (« TEL »), 1962.

48. *Écrits* I, 1985, p. 156.

> j'entends parler des grâces et des lumières extraordinaires, en lesquelles, comme j'ai dit ailleurs, Dieu laisse l'âme satisfaite, et ce serait *une lourde faute que l'esprit de nature, s'y voulant fourrer, y voulût mettre du sien pour chercher au-delà de sa capacité*. Et quelquefois, cet esprit de nature est si fin qu'il abuse la partie supérieure pour suivre librement *sa pente*[49].

N'est-ce pas là une disqualification en règle de toute prétention philosophique ? La philosophie n'est-elle pas, par définition, ce désir de « savoir par sa propre industrie » ? Nous pourrions même nous risquer plus loin : finalement, Marie donnerait-elle raison ici à l'antiphilosophie dont Luther, un siècle auparavant, avait fait le terreau de sa rupture théologique ? N'allons pas trop vite.

Ce que Marie nomme l'esprit de nature ne saurait simplement signifier les lumières naturelles en tant que telles, mais une *pente* consistant à oublier leur limite. D'ailleurs, les ravissements dont elle fait état ne peuvent qu'interpeller le plus vivement tout esprit philosophique. À propos du ravissement mentionné précédemment, Marie précise, en 1633 : « Mon esprit se trouva appliqué à l'unité de Dieu, et dans cette unité il me fut montré cette grandeur immense, cette infinité adorable, son éternité sans commencement et sans fin[50] ». En 1654, elle ajoute : « De ce que j'ai dit, il est facile de concevoir que ces impressions font en l'âme un nourrissement divin et qu'elles ne sont pas d'une simple spéculation. Si l'impression est de l'Être de Dieu, les esprits ne peuvent dire que : « Ô Être ! »[51] ». L'union à Dieu est bien l'union à l'être et à l'Un qui sont l'horizon même de la pensée. Mais n'est-ce pas là l'accomplissement du désir le plus originel et le plus intime de la philosophie ? Écoutons Héraclite : « La sagesse consiste en une seule chose, à connaître la Pensée (*gnômen*) qui gouverne tout à travers tout (*pantà dia pantôn*)[52] ». Cette Pensée, le contenu de la sagesse suprême, n'appartient qu'à Dieu[53]. La philosophie est donc la participation à l'ordre divin, qui est l'ordre de la vérité. Celui-ci parle au philosophe, pour autant que celui-ci veuille bien se mettre

49. *Écrits* II, 1985, p. 169-170. Nous soulignons.
50. *Écrits* I, 1985, p. 205.
51. *Écrits* II, 1985, p. 130-131.
52. HÉRACLITE, *Fragments*, *op. cit.*, Fragment 64 (41 DK), p. 241. Traduction modifiée.
53. Cf. HÉRACLITE, *Fragments*, *op. cit.*, Fragment 17 (78 DK), p. 81.

à son écoute. Aussi la sagesse qui gouverne tout et tient l'unité de ce Tout est-elle un *discours*, le *logos*, s'adressant à l'homme dans et par la philosophie. En quoi celle-ci est bien une *vocation*. Ainsi : « Il est sage que ceux qui ont écouté, non moi, mais le *Logos*, conviennent que tout est un[54] ». Mais ce que ne pouvait savoir Héraclite, et qui fait au contraire l'essentiel du savoir mystique reçu, est que ce *Logos*, cette pensée qui gouverne tout à travers tout, est *amour*. Parce que cette union a pour principe l'amour, la pensée reste impuissante à la provoquer. Elle ne peut que se laisser entièrement conformer par cet amour. C'est sa passion. La pensée n'est pas exclue par l'union mystique, mais entièrement renouvelée. Dans une lettre à son fils de 1647, Marie décrit la voie où Dieu la mène comme « une amoureuse familiarité et une privauté intime avec une lumière intellectuelle[55] ». Dans ce renouvellement d'amour, elle ne fait plus qu'un avec l'Un : « Je me vois dans l'Un de qui je fais ce que je veux par l'empire que cet Un me donne, qui est mon amour et ma vie[56] ».

Comment, du reste, pourrait-elle condamner la pensée en tant que telle ? La passion d'amour, et même le martyre de « l'amour angoisseux », l'union à l'Un qui est l'Être, l'ineffabilité de l'expérience d'union, les lumières surnaturelles sur l'unité trinitaire et les attributs de Dieu, qui conduisent l'âme « dans ces divines ténèbres où elle est perdue[57] », et à « voir Dieu en de très claires ténèbres[58] » : toute sa spiritualité porte la marque de la théologie dionysienne. Marie ne l'a découverte qu'après coup. Elle y a immédiatement reconnu comme le miroir de sa voie, le sens mystique de toute sa vie. Elle s'en explique notamment dans une lettre de 1671 adressée à dom Claude Martin. Découvrant les livres de l'Aréopagite autour de 1630, soit cinq ans après le premier ravissement, elle en fut, dit-elle, « extrêmement consolée d'y voir les grands mystères que Dieu, par sa bonté, m'avait communiqué ». Elle poursuit avec des mots particulièrement forts, à

54. *Ibid.*, Fragment 1 (50 DK), p. 23.

55. Lettre CIX de l'été 1647 à dom Claude MARTIN, dans Marie DE L'INCARNATION, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 317 (désormais *Correspondance*).

56. *Ibid.*, p. 319.

57. *Écrits* II, 1985, p. 264.

58. *Écrits* I, 1985, p. 160.

propos des divers ouvrages de théologie qu'elle a pu avoir en main :

> De tout ce que j'en ai vu depuis en quelques-uns, je n'ai rien vu qui approche de ce que saint Denys en a dit. Ce *grand saint les surpasse tous* selon l'impression qui m'en est demeurée, et je connais bien que ce grand saint avait la lumière du saint Esprit, mais que ses paroles n'ont pu dire davantage, car en effet ce sont des choses inexplicables[59].

Or, s'il est un auteur spirituel qui, avec saint Justin, Clément d'Alexandrie et Origène – peut-être faudrait-il y ajouter saint Paul ? –, concevait la doctrine chrétienne comme rien d'autre que « la vraie philosophie », c'est bien Denys. L'illumination chrétienne est à penser comme une *théosophie*, la « sagesse sacrée » en laquelle les chrétiens sont guidés par la trinité suressentielle, dit le début du texte de la *Théologie mystique*[60]. Dans sa lettre à Polycarpe, il regrette non pas l'esprit philosophique du sophiste Apollophane, mais au contraire sa négligence à l'égard de la vraie sagesse : « […] cette science des êtres à laquelle il donne lui-même le beau nom de philosophie, et que le divin Paul appelle sagesse de Dieu, devrait élever les vrais philosophes vers celui qui est l'auteur de la nature et de la connaissance que nous en avons[61]. »

Nous y sommes : la *vraie* philosophie n'est autre que le *chemin* pensant de la mystique.

Conclusion

Tâchons de conclure. La foi ne s'oppose pas à la pensée, mais à sa captation mondaine, qui l'empêche d'adhérer à la Vérité[62]. Élevée par et dans l'amour, elle devient au contraire le sujet des

---

59. Lettre CCLXXIV, du 8 octobre 1671 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 930. Nous soulignons.

60. I, 1, 997 A. Cf. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les noms divins (V-XIII) – La théologie mystique*, trad. fr. Y. DE ANDIA, Paris, Cerf (« Sources chrétiennes », n° 579), 2016, p. 291.

61. SAINT DENYS L'ARÉOPAGITE, « Lettre à Polycarpe », *Œuvres*, trad. fr. MGR DARBOY, Paris, Maison de la bonne presse, 1845, p. 297.

62. Cf. *Écrits* II, 1985, p. 301 : « En cet état d'union avec Dieu, il est impossible de subsister en aucun dessein qui peut mettre un opposé contraire à son opération. Son opposé est de certaines pratiques actuelles où il faut que l'entendement travaille, réfléchisse... etc., sur des choses corporelles et matérielles, même en des choses fort spirituelles qui ne sont pas du degré de celles dont Dieu occupe l'âme. »

plus grands embrasements. Ainsi, Marie peut écrire, à la fin de la relation du douzième état d'oraison :

> Ces divins mystères appartenant au suradorable Verbe Incarné, la moindre pensée qui frappe l'esprit à leur égard embrase l'âme, qui voit en eux tant de vérités, de certitude et de sainteté, qu'elle n'a point besoin de raisons ni de réflexions pour en connaître davantage, parce qu'étant unie à la sacrée Personne du Verbe, elle est dans la source qui lui imprime toute vérité et la fait vivre dans ses influences[63].

La mystique n'« intéresse » pas la philosophie, comme le ferait un objet de curiosité ou d'étude. Non. Parce que la philosophie est la mise en question du monde, à partir de l'existence, la mystique est sa vérité, à laquelle elle ne peut d'abord jamais correspondre. Bernard Grasset notait que « le risque du philosophe, à trop séjourner dans les concepts, dans l'abstraction, dans l'élucidation analytique, c'est de perdre le contact vivant, intuitif et créateur avec le secret de l'être[64] ». Le témoignage mystique est un rappel, non pas à l'ordre, mais à l'être, et à son *secret*. C'est une gifle que tout philosophe doit espérer recevoir, le réveillant de sa somnolence conceptuelle pour le mettre face à la vérité de sa propre origine : le désir de contemplation, ou l'accord de l'immanence singulière avec et par l'universel transcendant. N'est-ce pas là, finalement, que réside toute la force singulière et la portée universelle de la vie mystique de Marie de l'Incarnation ? Elle inflige au monde ce camouflet inouï, à savoir que le destin de tout philosophe qui se respecte – donc, en fin dernière de tout homme pensant, si l'on admet que la philosophie n'est rien d'autre que l'attention à la pensée – que ce destin, donc, est de devenir, à l'image de Denys, un théologien mystique. N'est-ce pas de rappeler ce principe qui n'est autre que celui de la philosophie elle-même, à savoir que la vie active doit s'articuler et se conformer intégralement à la vie contemplative, ou mieux, d'en être l'expression : la parole de l'ineffable ? Mais la condition en est que la pensée, après son désarroi, et à partir de lui, se convertisse à ce qu'elle dit aimer : la Vérité, dans laquelle elle doit devenir non pas pensée de l'amour, mais amour pensant.

---

63. *Écrits* II, 1985, p. 302.

64. Bernard GRASSET, « Philosophie, poésie, mystère », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2012/1 (Tome 137), p. 87.

Thérèse du Nouveau Monde ?

Marie mystique à l'aulne de Thérèse d'Avila

André Brouillette

En quoi Marie est-elle Thérèse ? C'est la question qui se pose au lecteur de Marie de l'Incarnation qui l'entend être proclamée « seconde Thérèse » ou encore « Thérèse du Nouveau Monde ». Qu'est-ce qu'implique cette comparaison entre Marie et Thérèse, et qu'en ressort-il ?

Sainte Thérèse d'Avila (1515-1582) était décédée depuis une quinzaine d'années au moment de la naissance de Marie. De son vivant déjà, Thérèse avait atteint une grande renommée comme mystique, réformatrice et auteure. Ses écrits importants furent publiés en 1588, et dès 1622, elle était élevée sur les autels[1]. Son influence déborda rapidement les frontières de la péninsule ibérique, entre autres en direction de la France. En 1601, le livre de sa *Vie* était publié en français et quelques années plus tard, en 1604, c'est le Carmel thérésien lui-même qui venait prendre racine à Paris avant de s'étendre rapidement à travers tout le pays[2].

La comparaison de Marie à Thérèse est ancienne, puisqu'on la retrouve en 1677 sous la plume de Claude Martin, qui cite le mot d'un « grand personnage » qui aurait qualifié Marie de « seconde » Thérèse, de « Thérèse du Nouveau Monde », une expression reprise ensuite par Bossuet[3]. Henri Bremond, relatant

1. Thérèse fut canonisée en même temps que saint Ignace de Loyola et saint François Xavier, ses contemporains espagnols.
2. En 1644, on compte une quarantaine de monastères carmélitains féminins en France, dont celui de Tours.
3. Henri BREMOND, *La conquête mystique : Marie de l'incarnation – Turba Magna*, Paris, Armand Colin (Coll. « Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France », tome VI), [1923] 1967, p. 9, note 1 : « Claude Martin écrit en 1677 : « Un grand personnage … disait que notre mère est une seconde sainte Thérèse, et qu'on la peut appeler la sainte Thérèse du nouveau monde ». Bossuet reprend le mot, dans

ce pedigree, insiste pour sa part sur l'originalité française de Marie, qualifiée comme « notre » Thérèse[4]. L'impulsion initiale de comparer Marie à Thérèse était vraisemblablement motivée d'abord par le statut de cette dernière de parangon de la mystique féminine chrétienne. Au 17e siècle, comme aujourd'hui, Thérèse d'Avila apparaît comme la figure tutélaire de la vie mystique. Mais il y a plus. Malgré le siècle qui les sépare, et malgré des différences bien réelles, une grande parenté les unit. Le lecteur de Marie de l'Incarnation est d'emblée frappé par les accents tout thérésiens qu'il peut détecter.

Il existe bien sûr un lien tangible entre Marie et la spiritualité du Carmel par l'intérêt que Marie a porté aux Carmélites, arrivées à Tours au début du 17e siècle, et par sa lecture de la *Vie* de Thérèse – qui ne semble cependant pas lui laisser une grande impression[5]. Marie connaît donc Thérèse, mais n'y réfère qu'à peine. Pourtant, les parallèles sont nombreux et une connivence spirituelle profonde perce leurs écrits. Thérèse et Marie se rejoignent comme femmes, religieuses, mystiques et fondatrices. Elles eurent des liens étroits avec les jésuites. Leurs écrits, réalisés officiellement à la demande d'autorités religieuses, témoignent d'un effort de systématisation de l'expérience spirituelle à partir de leur expérience propre[6]. Une grande affinité se retrouve dans leur langage même, voire dans leur geste d'écriture[7], marqué entre autres par la

---

ses *États d'Oraison*, et après avoir lu le livre de dom Claude. » (désormais BREMOND, *Marie de l'Incarnation*).

4. BREMOND, *Marie de l'Incarnation*, p. 9-10 : « Marie est vraiment notre Thérèse, comme on l'a dit avant Bossuet, une Thérèse de chez nous, sans rien d'espagnol, de flamand, ni de germanique ; tourangelle, française de tête et de cœur, jusqu'au bout des ongles, ajouterais-je, s'il était permis de parler ainsi. »

5. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1633*, § 8, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 164 (désormais *Relation de 1633*).

6. Cette systématisation se voit entre autres dans les divers « états d'oraison » de la *Relation de 1654*, par rapport à celle de 1633. On peut comparer ces « états » aux « demeures » du *Château intérieur* de Thérèse (qui marque aussi une telle transition de systématisation dans l'œuvre de Thérèse, entre la *Vie*, dont la trame est en général plus clairement autobiographique, et le *Château intérieur* qui veut dresser, à la troisième personne, un chemin plus universel). Les descriptions de Marie sont psychologiquement plus fines, mais les écrits thérésiens sont plus pédagogiques – comme on peut le voir dans le *Chemin de perfection*, adressé à ses compagnes du monastère réformé de San José.

7. Chez Thérèse, les élans passionnés se retrouvent dans le texte, mais aussi dans le témoignage de contemporains qui soulignaient qu'elle écrivait en quelque sorte en transe. Pour sa part, Marie souligne elle-même qu'elle « écrivait ses passions

recherche constante – et son corollaire d'approximation – qui caractérise l'écriture de nombreux mystiques. Thérèse et Marie se rejoignent aussi dans le rapport étroit au Christ, la présence de locutions ou l'importance de la communion. On ne retrouve cependant pas chez Marie la véhémence et le côté théâtral d'une Thérèse[8], ou son proto-féminisme[9].

Les similitudes et les différences entre Thérèse et Marie sont nombreuses, de telle sorte qu'un portrait global demanderait une attention soigneuse. Leur cheminement propre, leur expérience singulière gagnent à être mis en dialogue pour susciter un éclairage mutuel. Mon regard est aussi singulier, puisque bien que Québécois, j'ai connu d'abord la « grande Thérèse » et c'est à l'aulne de celle-ci que j'ai abordé les écrits de Marie de l'Incarnation. Pour les deux, j'ai choisi de me concentrer principalement sur la saisie *initiale* d'une expérience intérieure telle qu'elle s'exprime dans les écrits autobiographiques : la *Vie*, d'abord, pour Thérèse, et la *Relation de 1633* en particulier pour Marie[10]. Ces deux écrits se rejoignent en ce qu'ils constituent des œuvres de nature similaire : ils ont un caractère autobiographique, furent écrits à la demande d'autorités religieuses non pour relater une histoire de péché, mais pour rendre compte d'une histoire de grâce en chacune. Ce sont aussi des œuvres qui ne se situent pas dans la pleine maturité des auteures ; on saisit en ces œuvres initiales les traits premiers d'une physionomie appelée à se déployer.

---

amoureuses pour évaporer la ferveur de l'esprit » (*Relation de 1633*, § 8, dans *Écrits* I, 1985, p. 165), des textes qui ne nous sont pas parvenus.

8. Ses éruptions en prière, par exemple dans le *Chemin de perfection* ou la *Vie*, laissent affleurer ces transports !

9. Sinon, peut-être, dans le fait d'être missionnaire *ad gentes* ou encore de remodeler sa condition de femme et mère en un être religieuse ? Thérèse, pour sa part, a explicitement bousculé certaines idées reçues sur la condition féminine, l'exemple le plus frappant étant sa tirade en faveur des femmes qui sont mal jugées par les hommes (THÉRÈSE D'AVILA, *Chemin de Perfection* (Edition de Valladolid), chapitre 3, paragraphe 7 ; un passage d'ailleurs raturé dans le manuscrit original). Elle s'en prend aussi explicitement à certains enseignements de théologiens (THÉRÈSE D'AVILA, *Vie*, chapitre 22). Note pour les œuvres de Thérèse d'Avila : plusieurs éditions différentes existent, mais elles usent généralement d'un système de référence commun en fonction du chapitre et du paragraphe. Les références sont donc ici données en fonction de cette nomenclature, et non des numéros de page.

10. Contrairement à la *Relation de 1654* dont le texte est parvenu jusqu'à nous intégralement, le texte de la *Relation de 1633* ne nous est pas parvenu comme document intégral ; le texte de la *Relation de 1633* est donc reconstitué à partir des fragments présentés en particulier dans la *Vie* que Claude Martin écrivit de sa mère.

Pour notre exploration, j'ai choisi de faire ressortir deux points de contraste intéressants entre Marie et Thérèse, parmi les nombreux éléments qui m'ont frappé à la lecture de Marie de l'Incarnation. Premièrement, la place de l'engagement apostolique dans l'itinéraire spirituel de Marie de l'Incarnation, le rôle du salut d'autrui s'inscrivant de manière très différenciée dans les œuvres initiales de Marie et de Thérèse. Deuxièmement, je me permettrai quelques remarques sur la place de la seconde Personne de la Trinité dans la spiritualité de Marie – en soi un vaste sujet – autour du Verbe caressé. Ces points de contraste permettent une mise en dialogue fructueuse entre Thérèse et Marie. Ils ouvrent aussi un dialogue entre spécialistes, puisqu'ils seront abordés sous d'autres angles plus avant dans ce livre.

Quelle est la place de l'engagement apostolique dans l'itinéraire spirituel de Marie de l'Incarnation ?

La question du salut taraude Thérèse. Elle a craint pour son salut, se remémore une jeunesse (sagement) dissipée[11] et choisit initialement le « purgatoire » de la vie religieuse[12] pour éviter pire encore. Tout au long de ses écrits, elle est consciente de son péché, déplorant le fait qu'elle soit « *ruin*[13] » (vile, misérable, pitoyable) et avait mérité l'enfer. L'éveil à sa mission de fondatrice – qui ancre l'engagement apostolique de Thérèse – s'enracine dans une vision de l'enfer[14], lieu par excellence du non-salut. Le désir de contribuer au salut d'autrui revient sans cesse dans ses écrits et s'accorde avec une conception de la participation à l'honneur du Christ, comme Époux, qui implique de partager aussi ses peines et son labeur (*trabajo*)[15]. Les étapes de la croissance spirituelle de

11. THÉRÈSE D'AVILA, *Vie*, chapitres 1 à 3.
12. THÉRÈSE D'AVILA, *Vie*, chapitre 3, § 6.
13. L'expression revient par exemple 76 fois dans la *Vie*, la plupart du temps pour qualifier la vie de Thérèse elle-même… Une telle insistance surprend beaucoup mes étudiants, surtout venant d'une sainte.
14. THÉRÈSE D'AVILA, *Vie*, chapitre 32, § 1-3.
15. L'expression espagnole « *trabajo* » qui revient constamment sous la plume de Thérèse fait écho au labeur, au travail, aux difficultés rencontrées en particulier sur le chemin de la vie avec le Christ.

Thérèse s'imbriquent dans l'évolution de son engagement apostolique, jusqu'à l'apaisement final[16].

L'évolution spirituelle de Marie de l'Incarnation a été plus précoce et explosive que celle de Thérèse. On ne trouve point chez Marie de mention d'indiscrétions de jeunesse, ou encore une médiocrité dans la vie religieuse qu'on voit chez la jeune Thérèse. dom Albert Jamet, en comparant les itinéraires de la Thérèse de la *Vie* – en 1565 – à celui de la Marie de la *Relation de 1654* note qu'au moment de l'écriture de leur ouvrage respectif, le sommet de l'itinéraire spirituel de Thérèse est par-devant elle, alors que celui de Marie a déjà été accompli 25 ans plus tôt[17]. Il ajoute que Marie « n'a plus rien de nouveau à attendre et à désirer que le progrès illimité dans la charité[18] ». Ne serait-ce pas là réduire la portée de l'itinéraire spirituel que de le limiter à l'atteinte de sommets mystiques tout en présentant son déploiement en charité comme une donnée extensible ? La dimension très incarnée des itinéraires de Thérèse et Marie, comme femmes d'action, nous invite au contraire à ce déploiement de la charité qu'on peut voir comme une croissance dans l'engagement apostolique et spirituel. Car si Marie a atteint le mariage spirituel très tôt, elle semble avoir grandi progressivement dans son désir apostolique – entre autres avec la grâce de l'esprit apostolique de 1635[19]. La comparaison de deux moments-clés dans l'itinéraire de Thérèse et de Marie permet un éclairage utile en lien avec la question du péché et du salut : respectivement,

16. Dans son dernier écrit spirituel, daté de mai 1581, Thérèse reprend les mots de l'évangéliste Jean sur le Seigneur qui fait sa demeure en l'âme (Jn 14,25), de même que l'intuition paulinienne de l'abandon du désir de mourir si par- là elle pouvait sauver des âmes encore. Sur la dimension apostolique de la spiritualité thérésienne, voir Emmanuel Renault, *L'idéal apostolique des Carmélites selon sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981.

17. « En 1565, année où elle achève sa *Vie*, Thérèse n'est entrée dans la contemplation que depuis dix ans, et son itinéraire mystique n'atteindra son sommet avec la vision intellectuelle de la sainte Trinité et le mariage spirituel, que sept ans plus tard, en 1572. Au contraire, en 1654, Marie a terminé son expérience – nous entendons par là l'expérience dont les théoriciens de la mystique ont défini et codifié les phases générales – depuis près de vingt-cinq ans. Elle a franchi toutes les étapes : elle sait qu'elle est arrivée et que, dans ce dernier état qui la conduira jusqu'à la vie éternelle, elle n'a plus rien de nouveau à attendre et à désirer que le progrès illimité dans la charité. » Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, « Préface », dans Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 25 (désormais *Écrits* II, 1985).

18. *Relation de 1654*, « Préface », dans *Écrits* II, 1985, p. 25.

19. *Relation de 1654*, § XXXIX, dans *Écrits* II, 1985, p. 198-199.

la vision de l'enfer et la vision du sang[20]. Malgré leurs titres terrifiants, ces visions furent considérées comme de grandes grâces et constituèrent des moments clés dans l'itinéraire de chacune, des invitations à aller de l'avant.

C'est à une Thérèse déjà religieuse depuis 25 ans et qui a déjà entrepris, à l'initiative du Seigneur, un chemin de conversion qu'advient, sans crier gare, une vision de l'enfer[21]. La vision est importante parce qu'elle vient rejoindre la préoccupation thérésienne pour le péché – le sien propre d'abord – tout en propulsant un itinéraire spirituel dont les avancées mystiques étaient déjà notables. Thérèse, en effet, après avoir repris la prière de récollection (*recogimiento*) avec détermination, est entrée dans les fiançailles mystiques et a eu une vision du Christ ressuscité[22]. La vision de l'enfer, présentée comme une grâce, permet à Thérèse de voir les châtiments préparés par le démon, et tout spécialement la place préparée pour elle en enfer, ce dont Dieu l'a délivrée. L'empreinte de cette vision demeurera chez Thérèse, puisqu'elle y fait allusion à de nombreuses reprises. L'impact immédiat est de faire naître en elle – alors qu'elle est tout à l'action de grâces pour sa délivrance – un désir d'éviter à d'autres d'aboutir en ce lieu. À la vision de l'enfer, Thérèse répond par l'action, d'abord en elle-même (être une religieuse plus consciencieuse, etc.), mais elle veut aller plus loin, sans savoir initialement comment aller de l'avant. Par des circonstances présentées comme providentielles, l'idée de la fondation d'un monastère nouveau émerge, avant d'être confirmée par une vision[23] et de se voir réalisée deux ans plus tard. Un épisode similaire entraînera l'inauguration d'une série de fondations[24]. L'impulsion donnée par la vision du salut personnel opéré par le Seigneur fut donc d'emblée celle d'un engagement apostolique que Thérèse déploiera comme fondatrice, réformatrice et auteure spirituelle.

---

20. Les deux se présentent comme des expériences fondatrices positives, et non comme des remontrances. Chacune procure une impulsion fondamentale et distincte.
21. THÉRÈSE D'AVILA, *Vie*, chapitre 32.
22. Respectivement en 1558 et en 1560. La vision de l'enfer se situe en août 1560.
23. THÉRÈSE D'AVILA, *Vie*, chapitre 32, § 11.
24. THÉRÈSE D'AVILA, *Livre des Fondations*, chapitre 1, § 7-8.

Pour Marie, le grand événement en lien avec le péché est la vision du sang du 24 mars 1620[25], un moment qu'elle qualifie de « conversion[26] ». Marie y fait une expérience sensible de la rédemption personnelle accomplie pour elle par le Seigneur. L'image qui s'impose n'est pas géographique, mais sacrificielle ; Marie se voit lavée dans le Précieux Sang[27], lavée de ses péchés. Cette expérience rédemptrice s'accompagne d'une conscience plus aiguë du péché – et même des petites fautes – et par conséquent de la pureté attendue d'une âme qui soit unie à Dieu[28]. L'impact de la vision se fait ainsi sentir au niveau très personnel. Le thème de la pureté sera renforcé dans un autre fragment de la *Relation de 1633*, alors que, deux ans après sa conversion, Marie a une vision de Dieu comme d'une grande mer ne souffrant d'aucune impureté. Elle réalise alors qu'il n'y a de place pour aucune impureté entre elle et Dieu. Cet accent sur la pureté parcourt le corpus de Marie, revenant sans cesse sous sa plume[29]. L'accent est donc celui d'une aspiration qui est fondée en la personne même de Dieu – prié comme « Ô Pureté[30] ». La pointe est ainsi toute personnelle, intime ; elle concerne Marie et sa relation à Dieu, et personne d'autre. L'élan n'a encore rien d'apostolique, il est tout domestique.

De fait, malgré la protestation de la *Relation de 1654* selon laquelle le salut des âmes a toujours été très important pour Marie[31], la lecture de la *Relation de 1633* laisse transparaître un souci de soi dans l'intimité d'une relation à Dieu en croissance fulgurante. L'attention aux phénomènes mystiques et à une psychologie spirituelle laisse peu de place à une préoccupation

25. L'allusion à cet évènement est faite dans la Relation de 1633 reconstituée (*Relation de 1633*, § 3, dans *Écrits* I, 1985, p. 157), de même que dans la *Relation de 1654* (*Relation de 1654*, § VI, dans *Écrits* II, 1985, p. 67s.).

26. Ce vocable qu'on trouve sous la plume de Marie souligne l'importance de l'événement dans son itinéraire ; il y a un avant et un après.

27. *Relation de 1633*, § 3, dans *Écrits* I, 1985, p. 157 ; voir aussi *Relation de 1654*, § VI, dans *Écrits* II, 1985, p. 68.

28. Marie « conçut de là une telle aversion pour les plus petites fautes, et Dieu lui imprima une si haute idée de la pureté qu'une âme doit avoir pour être digne de lui, qu'il est incroyable combien son âme devint sensible aux plus légères imperfections pour n'en point commettre. » (*Relation de 1633*, § 3, dans *Écrits* I, 1985, p. 157)

29. Voir par exemple : *Relation de 1633*, § 6, dans *Écrits* I, 1985, p. 159. La contrepartie thérésienne serait l'insistance sur la « ruindad » de sa vie, qui met en valeur l'ancrage dont elle prend distance.

30. *Relation de 1633*, § 4, dans *Écrits* I, 1985, p. 158.

31. Par exemple : *Relation de 1654*, § XXXVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 195.

pour le salut d'autrui. Marie est pourtant immergée au cœur du monde[32]. L'union envisagée, bien que réalisée en dehors du cloître, au cœur de l'activité, se veut toute domestique, alors que pour Thérèse, l'union se soudera concurremment au labeur apostolique, qui est union à la mission du Christ – le souci explicite du salut des âmes l'animant même dans sa période précédente de tiédeur religieuse[33]. La grâce de l'Esprit apostolique (Esprit de Jésus-Christ) de 1635, plusieurs années après le mariage mystique, orientera la mystique de Marie dans une dimension apostolique plus affirmée[34]. Il est intéressant de noter tant dans la vision du sang que dans la grâce de l'Esprit apostolique, quinze ans plus tard, la place centrale qu'occupe le Sang du Christ, de même que le pivot qui se réalise entre d'une part une attention plus domestique vers la pureté (pureté intérieure, Pureté de Dieu), et d'autre part la considération des âmes à sauver en toutes nations.

La physionomie spirituelle de Marie a donc cru à un rythme différent de celle de Thérèse, progressant dans la voie mystique avant d'y ajouter un approfondissement apostolique. La Marie mystique du mariage spirituel n'est pas encore mystique apostolique – à tout le moins dans la plénitude du terme[35].

En somme, une question qui mérite d'être posée est celle de considérer que bien que le mariage spirituel constitue le sommet d'un itinéraire mystique chez Marie, elle n'a pas atteint à ce moment la plénitude de sa maturité spirituelle – si l'on prend au sérieux, et non comme un simple appendice, le déploiement apostolique de Marie mystique[36].

---

32. Peut-être parce qu'elle est dans le monde y a-t-il ce besoin de distance ? Un souci pour autrui se fait jour dans l'attention charitable aux personnes que démontre Marie, mais l'attention exprimée est toute centrée sur le Christ.

33. Thérèse s'investit par exemple pour sauver un prêtre d'une situation de vie menaçant son salut à une époque où elle-même n'était qu'une religieuse tiède et convalescente (THÉRÈSE D'AVILA, *Vie*, chapitre 5).

34. Voir Pierre GERVAIS, *Marie de l'Incarnation : Études de théologie spirituelle*, Namur, Vie consacrée, 1996, p. 165.

35. Marie a cependant bien rattrapé Thérèse puisqu'on peut comparer positivement le ministère de l'ursuline à celui de la carmélite. Marie a pris soin de jeunes filles amérindiennes et françaises à Québec, alors que le ministère de Thérèse en fut un de fondations, d'écriture et d'enseignement spirituel.

36. Cette distinction entre le(s) sommet(s) d'expérience spirituelle et le déploiement d'une spiritualité en plénitude permet de penser une spiritualité riche pour les chrétiens appelés à un tel déploiement apostolique de leur suite du Christ, sans nécessairement que ce déploiement passe par des expériences extraordinaires.

Au niveau structurel, un point de convergence intéressant entre l'itinéraire apostolique de Thérèse et de Marie se dessine dans l'importance du lieu d'incarnation apostolique et son dédoublement dans l'« appel dans l'appel[37] ». Succinctement, la question du lieu physique ancre l'engagement religieux initial de Marie et Thérèse. Thérèse entre au monastère de l'Encarnación à Avila, alors que Marie intègre celui des Ursulines de Tours[38]. Mais c'est dans l'« appel dans l'appel » que la connivence devient éclatante par la cristallisation du lieu. Pour Thérèse, la vision de l'enfer qui fonde son élan apostolique sera dédoublée d'un appel à établir un lieu pour Dieu ; ce sera le petit monastère de San José, à Avila. Pour Marie, la grâce de l'Esprit apostolique sera suivie de la vision d'une chapelle en une contrée d'abord inconnue et qui se révélera être le Canada. Dans un cas comme dans l'autre, la poussée apostolique d'ordre spirituel s'accompagne d'un mouvement d'incarnation en un lieu concret qui ancrera le déploiement apostolique ultérieur.

Le Verbe caressé : Quelques remarques sur la place de la Seconde Personne de la Trinité dans la spiritualité de Marie de l'Incarnation

Notre deuxième lieu de contraste et d'articulation entre Marie et Thérèse s'inscrit dans leur traitement de la seconde personne de la Trinité. Le Christ est au cœur de l'horizon divin de Thérèse. Il prend de fait presque toute la place[39], laissant la portion congrue à l'Esprit et au Père. Même une vision importante de la Trinité est centrée presque exclusivement sur la personne du Fils[40]. Pour Marie, comme Thérèse, Dieu se révèle comme centre dont le « cœur » est le Christ. Elles sont toutes deux éminemment christo-

Gervais contraste en ce sens l'expérience de Marie dans le déploiement apostolique (marqué par les « maximes ») alors que son développement spirituel initial fut marqué par de grandes visitations (Voir Gervais, *Marie de l'Incarnation*, p. 188).

37. Selon l'expression de sainte Teresa de Calcutta.

38. Dans le cas de Marie, cette entrée se réalise, avec un délai de dix ans, suite à la vision du sang (1620). Thérèse ne relate pas d'expérience spirituelle marquante menant à son entrée en religion.

39. « *Cristo lo invade todo, absorbiendo por completo la mente de Teresa* » selon le mot de Secundino Castro (Secundino Castro, « Vivencias y manifestaciones trinitarias », in *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1985, p. 190).

40. Thérèse d'Avila, *Vie*, chapitre 38, § 17.

centriques. L'union avec la seconde personne de la Trinité, en particulier, se révèle spécialement intime pour elles, illustrée entre autres par la figure du mariage spirituel[41]. L'expérience spirituelle de Marie est ancrée fermement dans un cadre trinitaire qui contraste avec le quasi-exclusivisme christologique de Thérèse. Les mentions du Père abondent chez Marie, mais plus encore, celles de l'Esprit. L'Esprit est constamment évoqué pour son rôle dans l'expérience spirituelle, alors que Thérèse est très discrète quant au rôle de l'Esprit[42].

Cependant, le cœur même de la caractérisation de la relation à la deuxième personne de la Trinité est distinct chez Thérèse et Marie. Marie la première lance une salve qui distingue son expérience de celle de Thérèse. Mentionnant qu'en raison d'un « grand recueillement intérieur » elle ne pouvait pas même lire la *Vie* de Thérèse d'Avila, elle enchaîne en précisant que sa prière avec Jésus se fait avec Lui « dans sa divinité », et non dans son humanité[43]. Or, la question de l'humanité du Christ est centrale pour Thérèse, qui se montre même pugnace dans le chapitre 22 de sa *Vie*, s'élevant contre les avis qu'elle avait glanés chez des auteurs spirituels contemporains. Thérèse, bien évidemment, ne s'oppose pas à la divinité du Christ, mais considère que son humanité, voire sa corporalité, est essentielle à sa physionomie spirituelle. Elle traite dans son enseignement de l'utilité d'user d'images, de se représenter la Passion – bien qu'elle ait eu longtemps des difficultés à se représenter le Christ[44]. Sa conversion s'amorce vraiment à la vue d'une statue du Christ flagellé. Plus tard, le Christ lui apparaît, bien que ce soit toujours dans une vision par des yeux intérieurs (et non extérieurs). Le Christ dont la sainte humanité est si impor-

41. Le thème du mariage spirituel s'impose comme catégorie avec clarté chez Thérèse dans le Château intérieur, une œuvre tardive, bien que la mention du Christ comme « époux » soit plus précoce (p. ex. : THÉRÈSE D'AVILA, *Vie*, chapitre 4, § 3), alors que pour Marie de l'Incarnation, cette catégorie s'impose d'emblée dans la *Relation de 1633* (*Relation de 1633*, § 7, dans *Écrits* I, 1985, p. 162).

42. Pour une élucidation de cette question, voir André BROUILLETTE, *Le lieu du salut : Une pneumatologie d'Incarnation chez Thérèse d'Avila,* Paris, Cerf, 2014, chapitre 3. Thérèse est particulièrement prudente – comme Ignace de Loyola à la même époque – en raison des soupçons que soulève le courant des *Alumbrados* dans l'Espagne du 16e siècle.

43. *Relation de 1633*, § 8, dans *Écrits* I, 1985, p. 164.

44. THÉRÈSE D'AVILA, *Vie*, chapitre 9, § 6.

tante est cependant Christ ressuscité, glorifié, laissant éclater en la chair sa divinité[45].

Marie semble plutôt insister sur les lumières ou la vision intellectuelle – et non imaginative – procurée par le Christ en son expérience spirituelle. Elle utilise parfois en ce sens le terme d'« impression » plutôt que de « vision »[46]. Un texte caractéristique se trouve dans le fragment 29 de la *Relation de 1633* :

> De fois à autres, et lorsque je ne le recherchais pas, Notre-Seigneur me donnait de grandes lumières sur le mystère de l'Incarnation et sur l'union du Verbe avec l'Humanité sainte de Jésus-Christ, d'une façon si admirable qu'il m'est impossible d'en parler. Une fois surtout, durant un Carême, toute autre occupation me fut ôtée de mon esprit, et il n'y demeura que la seule vue des grandeurs et des perfections de son âme bienheureuse et des *affections amoureuses de son Cœur.* Tout cela se fit sans discours, par une simple vue et par un seul regard amoureux. Car, depuis que Notre-Seigneur m'arrêta le discours de l'entendement, il en a toujours été ainsi : il s'est fait voir à mon âme par un simple regard, sans imagination de ce qui peut tomber sous les sens, et avec une très grande pureté et simplicité[47].

L'accent plus « éthéré » de l'expérience de Marie relatée dans ses écrits est symbolisé par sa caractérisation de la deuxième personne de la Trinité comme « Verbe » – souvent dans l'absolu, parfois comme « Sacré Verbe incarné ». Dans l'extrait ci-dessus, de manière typique, le Verbe est clairement distingué de l'humanité de Jésus Christ – bien qu'uni avec cette dernière. Marie semble entée ici dans la tradition très française et contemporaine de la dévotion au Verbe incarné – dont le héraut était le cardinal de Bérulle – mais qui avait partie liée avec la dévotion à la sainte-humanité[48], aspect qu'on ne retrouve pas chez Marie.

---

45. L'humanité de Jésus-Christ ne se limite pas à la seule considération de sa vie terrestre pré-résurrection, comme le serait une quête du Jésus historique. La personne de Jésus-Christ embrasse l'expérience humaine, mais englobe aussi la dimension divine et glorifiée du Christ.

46. Pierre Gervais, *Marie de l'Incarnation,* p. 25.

47. *Relation de 1633*, § 29, dans *Écrits* I, 1985, p. 197.

48. Émile Bertaud et André Rayez, « Dévotions », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome III, Paris, Beauchesne, 1957, col. 765-766.

Pour sa part, Thérèse n'use jamais du vocable « *Verbo* » pour désigner la deuxième personne de la Trinité[49]. En fait, le mot ne semble pas encore avoir pénétré le vocabulaire théologique espagnol à l'époque. Thérèse parle de « *palabras* », de paroles, mais pas dans le sens de la Parole de Dieu personnifiée[50]. Elle perçoit aussi le Christ comme celui qui lui parle, dans la concrétude d'une parole personnelle entendue. Les locutions (*hablas*) marquent ainsi le trajet de Thérèse, tout comme de Marie. À un moment critique, le Christ s'offre aussi comme « *libro vivo* », comme livre vivant, mais il n'est pas « Verbe » ; il est d'abord Jésus, dans son humanité – et sa divinité. Thérèse est de « Jésus », alors que Marie est « de l'Incarnation ».

Cependant, autant Marie que Thérèse fait preuve d'une grande tendresse dans la qualification de leur divin Époux. Étonnamment, le champ sémantique de l'affection démontré au Christ – pourtant Verbe – est particulièrement sensuel chez Marie, plus que chez Thérèse. Dans l'extrait cité plus haut, Marie mentionne les « affections amoureuses de son Cœur [=du Christ][51] ». Ailleurs encore elle parle des « bras intérieurs[52] », d' « embrassement[53] », de « touches intimes[54] », de l' « union des cœurs[55] », de « caresser » son Amour[56]. Elle dépeint le Fils comme « le sein et la poitrine du Père[57] », dit qu'« Un jour, étant en oraison, […] je caressais le divin Jésus[58] ». Malgré la profession de non-corporéité et sa distance des visions imaginaires, Marie déploie un arsenal sensuel notable dans ses descriptions de la relation avec le Christ. Le Verbe est

49. La concordance thérésienne d'Astigarraga ne mentionne pas le vocable de *Verbo* (Juan Luis ASTIGARRAGA, *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2 vol., Roma, Editoriales O.C.D., 2000) et le dictionnaire espagnol du 17e siècle ne note pas l'expression, qui ne semble pas être encore entrée dans le vocabulaire théologique de l'époque (Sebastian de COVARRUVIAS OROZCO, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Melchior Sanchez, 1674 [dans le livre intitulé *Del origen y principio de la lengua castellana, o Romance que oy se vsa en España* par Bernardo ALDRETE]).
50. ASTIGARRAGA, *Concordancias*.
51. *Relation de 1633*, § 29, dans *Écrits* I, 1985, p. 197.
52. *Relation de 1633*, § 7, dans *Écrits* I, 1985, p. 161.
53. *Relation de 1633*, § 34, dans *Écrits* I, 1985, p. 209.
54. *Relation de 1633*, § 31, dans *Écrits* I, 1985, p. 200.
55. *Relation de 1633*, § 27, dans *Écrits* I, 1985, p. 195.
56. *Relation de 1633*, § 9, dans *Écrits* I, 1985, p. 167.
57. *Relation de 1633*, § 49, dans *Écrits* I, 1985, p. 234.
58. *Relation de 1633*, § 12, dans *Écrits* I, 1985, p. 170-171.

caressé. Cette sensualité spirituelle est à mettre en contraste avec son expérience d'absence de caresse envers son fils – bien qu'il ne s'agisse pas d'une absence d'amour[59]. Absence de caresse pour le fils dans la chair – pour préparer la séparation, abondance de caresses pour le Verbe (désincarné) – signe de l'union.

Thérèse use aussi d'un vocabulaire affectif, mais elle professe par ailleurs l'importance de la sainte humanité de Jésus. De telle sorte qu'on aboutit paradoxalement avec Marie à un *caresser sans humanité*, alors que Thérèse témoigne d'une *humanité sans caresser.*

Marie et Thérèse en conclusion : trajectoires croisées

Les trajets de Thérèse et de Marie furent très distincts, tant dans la vie que pour leur postérité. Thérèse est une grande étoile au firmament des saints catholiques, la sainte espagnole par excellence d'un siècle prolifique. Canonisée rapidement après sa mort, elle est devenue en 1970 la première docteure de l'Église catholique. Pour sa part, Marie, mère, veuve et missionnaire *ad gentes*, jouit d'une audience et d'un rayonnement plus confidentiels malgré ses qualités littéraires, spirituelles et apostoliques.

Ne se pourrait-il pas cependant que sur le fond, Thérèse et Marie se rejoignent davantage que Marie ne le soupçonnait initialement ? Entre Thérèse et Marie se fait jour une parenté sans filiation. Celle-ci provient de l'authenticité d'une expérience de Dieu – par son universalité. « Sans filiation » parce que Marie est originale, elle est elle-même. Marie ne « réplique » pas l'expérience de Thérèse ; nous l'avons vu dans l'articulation de la dimension apostolique comme dans la dénomination du Fils ; elle est singulière. Marie et Thérèse disent la singularité et l'universalité de toute expérience authentique de l'Esprit, dans une expérience inséparablement personnelle et ecclésiale.

Finalement, les trajets des deux mystiques évoquées nous font toucher à l'invitation universelle – et pressante peut-être – à une expérience spirituelle authentique qui soit personnelle. Il ne s'agit pas tant de devenir de nouvelles « Marie de… » ou « Thérèse de… », mais de croître résolument sous le regard de Dieu.

59. *Relation de 1654*, § XXXI, dans *Écrits* II, 1985, p. 167. Voir aussi *Relation de 1633*, Appendice, dans *Écrits* I, 1985, p. 283.

Marie de l'Incarnation : une intériorité de lumière

Hélène Michon

Comme tous les mystiques, Marie s'intéresse à la structure de l'âme, à son anatomie. En effet, depuis l'image célèbre de l'attelage platonicien[1], les penseurs ont cherché à représenter le monde intérieur de l'homme. Les Pères ne font pas exception et Augustin fait figure ici de référence, ayant œuvré dans une double direction : une perspective expérimentale et synthétique dans le récit des *Confessions* ; une perspective détaillée et plus théorique dans le grand traité du *De Trinitate*. À sa suite, les spirituels choisiront l'une ou l'autre voie : ainsi un Bernard est davantage dans la première optique, celle qui s'intéresse à l'espace intérieur, quand un Bonaventure ou une Thérèse d'Avila sont des exemples emblématiques de la seconde.

Marie Guyard hérite, elle aussi, de cette double perception de l'intériorité de l'âme et, contrairement à beaucoup, ne choisit pas mais embrasse les deux perspectives : *perspective de l'espace intérieur*, qui insiste sur l'unité profonde du sujet à travers les termes d'*âme* ou d'*esprit* ; et *perspective de l'architecture intérieure*, qui accorde toute son importance à la structure interne de l'âme et en détaille les puissances. Outre cette double approche, il nous semble qu'une des caractéristiques de l'intériorité chez Marie de l'Incarnation consiste à mettre en place une spiritualité de l'abaissement, de l'anéantissement aux accents proches de l'École Française et pourtant traitée différemment comme je voudrais le

1. « Supposons donc que l'âme ressemble aux forces combinées d'un attelage ailé et d'un cocher. Tous les chevaux et les cochers des dieux sont bons et de bonne race ; ceux des autres êtres sont formés d'un mélange. Chez nous d'abord, le chef de l'attelage dirige deux chevaux ; en outre, si l'un des coursiers est beau, bon et de race excellente, l'autre, par sa nature et par son origine, est le contraire du premier. », *Phèdre*, 246.

montrer : enfin, cette intériorité est nimbée de lumière, loin du *cloaque* ou du *gouffre* de Pascal mais aussi loin du *moi* compliqué et retors des moralistes. De fait, lorsqu'il s'est agi d'explorer le *fonds de l'âme,* Hermann Giguère concluait ses analyses en rappelant ces mots de Marie : le fond, cet espace de rencontre où « Dieu luit au fond de l'âme »[2].

1. Unité et distinction

Marie de l'Incarnation développe ainsi une première représentation de l'âme qui insiste sur l'unité : en effet, le *fond de l'âme*, expression courante chez les mystiques, a pu être défini comme « l'unité de l'âme, saisie intuitivement à travers l'expérience passive de l'unité de l'essence divine[3] ». Dans ses textes, notamment les deux *Relations*, Marie emploie indifféremment les termes d'âme//esprit//cœur[4], termes qui renvoient à un espace non différencié qui peut être – et qui est de fait – le lieu de Dieu :

> Là-dessus Notre seigneur me donna un si puissant attrait qu'il me semblait que je tenais mon *cœur* en mes mains lui en faisant un sacrifice. Ne pouvant faire davantage, je voyais en *esprit* l'amour que tant de saints et de saintes ont eu pour lui et tout cet amour ne

2. Lettre CCLXIII du 17 septembre 1670 au P. PONCET, dans Marie DE L'INCARNATION, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 888 (désormais *Correspondance*) : « Si les affaires soit nécessaires soit indifférentes font passer quelques objets dans l'imagination, ce ne sont que de petits nuages semblables à ceux qui passent sous le soleil […] et encore durant cet espace, Dieu luit au fond de l'âme ». « Ce fond où Dieu agit et où son divin esprit opère » *Commentaire sur la Lettre CCLXVII,* par Mgr Hermann GIGUÈRE P.H, intervention au Séminaire du CÉMI à la Faculté de théologie et de sciences religieuses le 6 mai 2016, ou encore « Une voie de l'indicible : le fond de l'âme », *Regards pluriels sur Marie de l'Incarnation*, vol. 53, numéro 2, juin 1997.

3. Fernand JETTÉ, « Fonds de l'âme », in Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Tome V, Paris, Beauchesne, 1964, p. 663.

4. À la différence de Thérèse qui marque une légère distance entre les deux termes : « Je ne comprends pas ce qu'il faut entendre par intelligence, ou esprit, ni comment ils diffèrent de l'âme ; tout cela me semble une seule chose. Parfois, cependant, l'âme sort d'elle-même comme un feu ardent qui est transformé en flammes, et qui parfois grandit avec impétuosité ; alors cette flamme s'élance très haut au-dessus du feu, mais elle n'est pas pour cela d'une autre nature ; c'est toujours la flamme du feu. », *Vie écrite par elle-même*, *Œuvres complètes*, trad. père Grégoire DE SAINT-JOSEPH, Paris, Seuil, 1949, ch. XVIII, p. 172.

me suffisait pas. Enfin mon *âme* était insatiable, voulant la plénitude de l'amour[5].

Ce qui est remarquable, outre l'unité très forte de l'âme, est l'ambivalence qui existe pour elle entre l'*esprit* et le *cœur*, point de rupture avec l'anthropologie des moralistes. En effet, pour les mystiques de l'époque antique ou médiévale, il n'y a pas vraiment de coupure entre un pôle intellectuel et un pôle affectif ou, s'il existe, les termes d'*esprit* et de *cœur* recouvrent des réalités assez larges pour les englober, sans que puisse s'instaurer un combat à l'intérieur de l'âme entre deux pôles opposés : connaissance et amour. Le XVII[e] siècle, souvent appelé *siècle de la raison*, accorde pourtant toute son importance au cœur. En effet, de François de Sales qui pose dans le *Traité de l'Amour de Dieu* « Dieu est Dieu du cœur humain[6] », – comme Marie affirme : « ô Dieu de mon cœur ![7] », à l'assertion des *Pensées* de Blaise Pascal « Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison » (fr. 680), la spiritualité du Grand Siècle semble marquée de ce sceau. En 1697, le protestant Pierre Poiret édite plusieurs grands textes spirituels du temps sous le titre : la *Théologie du cœur*[8].

Mais la notion au cours du siècle se trouve liée à l'apparition d'un conflit : distingué en premier lieu pacifiquement de l'intelligence, il devient dans la seconde moitié du siècle, le contrepoint de la raison. L'on évolue ainsi d'une délimitation stricte des pouvoirs pour certains : « le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point » fr. 680 des *Pensées*[9], à une supériorité du cœur sur la raison pour d'autres : « Quand le cœur est gagné, tout le reste se

5. Lettre VI du 27 juillet 1627 à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 10.

6. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, Livre I, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1969, p. 395.

7. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1633*, § 45, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 231(désormais *Relation de 1633*).

8. Le fait n'est pas réservé à la littérature religieuse, le cœur a également envahi la littérature morale : on connaît la formule de La Rochefoucauld « Chacun dit du bien de son cœur, et personne n'ose en dire de son esprit » (maxime 98) ou encore « L'esprit est toujours la dupe du cœur » de sa maxime 102. Enfin, il demeure, bien sûr, l'apanage de la littérature galante. La Bruyère lui consacre également un chapitre dans ses *Caractères*.

9. Notre référence aux *Pensées* est faite à l'édition de Ph. Sellier, Classiques Garnier, 1991.

corrige aisément. C'est pourquoi Dieu demande principalement le cœur[10]. »

Pour Marie, en revanche, l'anthropologie est encore unifiée et le cœur désigne, comme dans la tradition biblique ou augustinienne, toute la personne et pas seulement le pôle affectif qui viendrait corriger ou contrecarrer l'intelligence :

> J'en étois convaincue, & dans cette conviction *mon cœur était embrasé de désir d'être sans cesse rempli de ce divin Verbe*, de ce Verbe lumière, de ce Verbe qui fait un si grand jour dans les âmes, que quiconque le suit ne marche point dans les ténèbres, mais il a en soi la lumière de la vie[11].

C'est pourquoi celui-ci peut être utilisé de manière équivalente à celui d'âme ou d'esprit. Quant à l'esprit, Pierre Gervais, dans un article consacré à la mystique trinitaire, affirme : « L'esprit ne se réduit pas au seul donné de conscience […] L'esprit est ce lieu à la racine du moi où Dieu habite le croyant et lui demeure objectivement présent[12]. »

Ce n'est que par endroits que Marie distingue *âme* et *esprit* : elle reprend alors à son compte la division tripartite que l'on trouve chez saint Paul : corps, âme et esprit *(1 Th 5*, 23)[13]. Au plan de l'expérience, l'âme et l'esprit, comme le cœur, peuvent être vécus dans l'unité foncière qu'ils constituent. C'est ici le cas.

Deux mentions de séparation dans ce moi unifié doivent être mentionnées : d'une part, le *fonds de l'âme*, ou *siège* ou *cabinet* (à noter que Marie n'emploie pas celui de *sommet* ou d'*étincelle* comme si la dimension d'ascension spirituelle lui était moins familière que celle de descente en soi), qui est le lieu de Dieu et, en

---

10. Jeanne-Marie GUYON, *Le Moyen court et autres récits*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1995, p. 114 ; en 1667, un opuscule portant le titre *Le Démêlé de l'esprit et du Cœur* est publié.

11. *Méditations et retraites de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, religieuse ursuline : avec une exposition succincte du Cantique des cantiques*, Paris, Antoine Warin, 1687, p. 54.

12. Pierre GERVAIS, « Mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation », *Nouvelle Revue Théologique* 111/4 (1989), p. 497 : « 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. »

13. Voir ce qu'en dit Henri de LUBAC dans *Théologie dans l'Histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 117 et sq.

cas de ténèbres, demeure illuminé et comme un lieu séparé : « Celui qui auparavant consommait l'âme dans ses divins embrassements est Celui qui la crucifie et la divise d'avec l'esprit dans toutes ses parties, excepté en son fond où est le cabinet et le siège de Dieu[14]. »

Le fonds de l'âme, bien étudié par H. Giguère, peut être perçu comme séparé du reste de l'âme, vivant un régime à part de lumière quand tout est obscur – lorsqu'il y a ténèbres, le fond de l'âme est préservé –, mais jamais celui-ci n'apparait juxtaposé à l'âme comme cela a pu être le cas chez les mystiques les plus eckhartiens. Lorsqu'il se confond avec l'étincelle de l'âme et contient un reflet de l'essence divine, il devient, sous la plume de certains, participation même à l'essence de Dieu : il autorise par là-même la mise en place d'une mystique plus essentialiste. Ainsi s'exprime l'auteur de la *Perle évangélique*, si représentatif de cette tradition : maître Eckhart, le grand mystique du fond de l'âme : « Au reste, en ce fond l'âme est d'une telle noblesse, qu'elle ne peut être nommée d'aucun certain nom, et est par grâce en ce lieu (s'il est loisible de le dire) une même chose avec l'essence divine [15]. »

Marie évite cet écueil d'une âme scindée en deux.

Elle l'évite également, lorsqu'elle utilise, de manière très classique cette fois-ci, le lexique de la partie inférieure et supérieure de l'âme. L'épreuve apporte toujours la division mais non entre des facultés ou des puissances mais entre les parties traditionnelles de l'âme :

> La partie supérieure s'était rendue la maîtresse et il semblait qu'elle se plût de tenir le dessus, d'où elle regardait la partie inférieure dans toutes ses furies dont elle ne se mettait pas en peine, mais elle demeurait en sa paix comme en son fort. Dans cet état l'on connaît

14. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1654*, § LI, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 265 à 267 (désormais *Relation de 1654*).

15. *Perle évangélique*, livre I, ch. XXII, p. 248. À rapprocher de « Il y a quelque chose dans l'âme ; ce quelque chose est, sans pourtant posséder une essence propre ; il n'est ni ceci, ni cela, ni ici, ni là […] Ce quelque chose (dans l'âme) est, parce qu'il est dans cet autre et l'autre en lui… De cet autre (Dieu), l'âme prend toute sa vie et son être, en lui elle puise toute sa vie et son être. Car sa vie et son être sont tous deux en Dieu… C'est pourquoi l'âme est en tout temps en Dieu grâce à ce quelque chose, c'est-à-dire le fond de l'âme », ECKHART, *Predigt* 24, DW 1, p. 417, 8 à 418, 8.

> parfaitement la distinction de ces deux parties et combien elles diffèrent[16].

S'il y a combat entre les deux parties, il n'y a pas de séparation ou de scission mais distinction.

L'autre tradition qui peut, elle aussi, se prévaloir d'Augustin, et notamment du livre XV du *De Trinitate*, est celle des mystiques qui développent moins une analyse d'un espace intérieur, vaste mais conçu de manière uniforme, qu'une véritable architecture de l'âme[17]. En effet, bien avant les Demeures de Thérèse d'Avila, les XII^e^ et XIII^e^ siècles voient se multiplier les symboles architecturaux des palais ou des temples pour décrire avec minutie l'intérieur de l'âme humaine. Celle-ci n'est alors pas tant considérée dans son ensemble que dans ses parties, et le rôle, comme la place, de chaque faculté y sont longuement détaillés. Il s'agit d'architecture plus que d'anatomie car l'ensemble est précisément pensé de façon architectonique.

Marie hérite bien, elle aussi, de cette présentation différenciée des puissances de l'âme, sans que cela n'altère son unité fondamentale. Elle dit à ce propos : « 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[18] ». Dans d'autres textes au contraire, Marie détaille les puissances de l'âme de manière très classique : intelligence et volonté, mémoire et imagination, et enfin la partie sensible.

> 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[19].

---

16. *Relation de 1633*, § 31, dans *Écrits* I, 1985, p. 203. Corroborée un peu plus loin par l'affirmation : « C'est une division des deux parties qui en fait connaître la véritable distinction et combien leurs prétentions sont éloignées et différentes. », p. 333.
17. À propos de la thématique des symboles architecturaux au Moyen Âge, nous renvoyons aux pages érudites d'Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1959, p. 41-60.
18. *Relation de 1654*, § XVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 122.
19. *Ibid.* Quant à l'influence augustinienne, nous renvoyons à l'article « L'Expérience mystique de Marie de l'Incarnation et la question trinitaire aujourd'hui », Jean RICHARD, *Colloque Marie de l'Incarnation*, Québec, 3 juin 2005, p. 4, consultable sur le net.

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[20].

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[21] ».

> De la sorte les trois puissances de l'âme demeuraient dans leur centre, ou sans distinction d'opération et comme si elles n'eussent été qu'une seule puissance, elles connaissaient, aimaient, ou étaient à leur Dieu Être pur et simple[22].

L'âme épouse en quelque sorte la réalité divine faite d'unité et d'altérité. L'union, de fait, ne peut être que trinitaire :

> De là, mon esprit fut totalement uni à cette suprême Majesté par une union des trois divines Personnes, la mémoire au Père, l'entendement au Fils, la volonté au Saint-Esprit ; et comme cette incompréhensible Trinité n'est qu'unité d'essence, ainsi je demeurai unie en l'unité de l'âme, sans pouvoir faire aucun acte particulier, sinon pâtir cette application amoureuse, car les puissances étant toutes absorbées, le tout se passe au plus intime de l'âme, qui parfois est émue, comme quasi imperceptiblement, et par cette Puissance suprême, à faire des élans d'amour si subtils qu'à peine les pourrait-on exprimer[23].

---

20. *Relation de 1654*, § XXII, dans *Écrits* II, 1985, p. 139.
21. *Relation de 1654*, § XVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 121.
22. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 374.
23. Marie DE L'INCARNATION, *Lettre de conscience*, § X, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Action sociale, 1929, p. 371-372 (désormais *Lettres de conscience*).

2. Abaissement et exaltation

De même que chez Marie, la distinction des puissances n'aboutit pas à un conflit car unité et altérité cohabitent comme un reflet de la Trinité, de même, nous semble-t-il, le plus profond abaissement, anéantissement est compatible avec la plus grande exaltation, sans qu'il y ait contradiction : l'un étant même la cause de l'autre. Ainsi mesure-t-elle l'écart qui la sépare de Dieu : « Dans les entretiens et dans les familiarités que j'ai avec lui, je reconnais ses *grandeurs* et ma *bassesse* et l'inégalité qui est entre lui et moi[24]. »

L'abaissement relève d'une double cause.

a) Abaissement dû au péché :

Marie considère, d'une part, l'abaissement dû à son ou ses péchés ; ce qui caractérise la connaissance qu'elle a d'elle-même est que cette dernière est pénétrante et pénétrée du sens du péché. On se souvient que sa première expérience est liée à la vision de ses péchés, ce qu'on appelle la vision du sang :

> Un matin que j'allais vaquer à mes affaires […] les yeux de mon esprit furent ouverts en un moment, et toutes les fautes, péchés et imperfections, que j'avais commis depuis que j'étais au monde, me furent représentés en gros et en détail, avec une distinction et clarté plus certaine que toute certitude que l'industrie humaine pourrait exprimer. Au même moment, je me vis toute plongée dans du sang, et mon esprit fut convaincu que ce sang était celui du Fils de Dieu, de l'effusion duquel j'étais coupable par les péchés qui m'étaient représentés […] De voir que personnellement l'on est coupable, et que, quand l'on eût été seule qui eût péché, le Fils de Dieu aurait fait ce qu'il a fait pour tous, c'est ce qui consomme et *anéantit* l'âme[25].

On peut dire que la vie mystique de Marie de l'Incarnation commence par la vision de ses péchés, laquelle projette une lumière d'humilité sur toute sa vie. Si la vertu d'humilité est requise pour toute vie spirituelle, elle fait ici partie intégrante de sa vision du Dieu Sauveur.

> J'avais une lumière particulière qui me faisait voir *le penchant effroyable que notre nature a au péché* ; et dans cette vue, je fus saisie de

24. *Relation de 1633*, § 37, dans *Écrits* I, 1985, p. 219.

25. *Relation de 1654*, § VI, dans *Écrits* II, 1985, p. 67-68.

> crainte et de tremblement, voyant que mon âme étant encore dans un corps mortel, elle peut pécher et perdre Dieu[26].

Deux obstacles empêchent la divine lumière d'éclairer comme il se doit notre esprit :

> La première est la fausse lumière de notre esprit qui veut mêler du sien avec la lumière de Dieu. La seconde est l'affection déréglée des choses de la terre, qui s'élève comme un nuage qui empêche qu'elle ne nous éclaire et qu'elle ne nous dirige[27].

Cette affirmation nous paraît significative : le premier obstacle est donc cette fausse lumière qui vient du *moi*, mais du *moi* non en tant qu'il est pécheur mais en tant qu'il est créé. Marie retrouve ainsi une formulation qui, de l'Ecclésiaste[28] à Jean de la Croix, voit dans tout ce qui n'est pas Dieu du « *non Dieu* », qui gêne la vision d'ensemble ; le second obstacle est beaucoup plus attendu, c'est la déviation vers les choses de la terre, héritée du péché originel : un obstacle métaphysique et un obstacle moral. Or, ce qui nous semble caractéristique des mystiques, c'est de gommer la différence de nature entre les obstacles pour n'en retenir que la fonction : les deux gênent l'intrusion de la lumière divine.

Quant à l'obstacle moral du moi, d'une part, elle mène une lutte sans merci contre son moi, utilisant des formules quasi-féneloniennes de destruction de l'amour de soi : « On voit néanmoins qu'il y a toujours à détruire en nous *un certain nous-mêmes* qui est né avec nous et sans lequel nous serions déjà bienheureux en cette vie[29]. »

De fait, elle annonce les propos des moralistes, notamment d'un La Rochefoucauld, au sujet des méandres de l'amour-propre, contre lesquels seule la rectitude d'intention permet de voir clair :

---

26. Marie de l'Incarnation, *Les relations d'oraison*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 444 (désormais *Les relations d'oraison*). Dans d'autres textes, elle souligne qu'elle se voit au bord de l'abîme, aux portes de l'enfer : « Je passais d'un abîme de lumière et d'amour en un abîme d'obscurité et de ténèbres douloureuses […] », *Relation de 1654*, § LI, dans *Écrits* II, 1985, p. 265.

27. *Ibid.*, p. 450.

28. « Tout ce qui ne peut être permanent, peut être dit *vanité*, parce qu'il change. Seul, Dieu est toujours ce qu'Il était. Tout ce qui change, dans la mesure même où il disparaît, n'est plus ce qu'il était ; comparé au Créateur, tout être créé peut être dit *vanité* et pour ainsi dire compté pour rien. » *Glossa ordinaria*, P. L. 113, col. 1117-1118.

29. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 373.

« Là l'intention pure et droite servira de rempart à la corruption et aux attachements où la nature se pourrait porter ; on y trouve toutes les finesses de l'amour-propre et l'on y distingue facilement le vrai d'avec le faux[30]. »

b) Abaissement dû à la condition métaphysique

Quant à l'obstacle métaphysique d'autre part, du moi limitant, Marie dénonce une autre propension de l'âme à n'être rien, de portée plus métaphysique : elle fait alors mention non plus du *péché* mais du *vide*. On passe insensiblement alors du vide du péché au sentiment de néant proprement dit :

> […] le divin Jésus ne *remplit parfaitement que les âmes vides* ; vides, dis-je, d'elles-mêmes, des recherches de la nature, de l'attache au monde, des plus petits péchés, et même des imperfections volontaires ; et *il ne rassasie de ses biens* que celles qui sont *affamées* de Dieu et des biens de la grâce et de la vertu[31].

Il est difficile ici de ne pas penser au maître de l'École française de spiritualité dénonçant lui aussi *néant de péché* et *néant ontologique* mais dans un sens inverse :

> Le premier [néant] est le néant de l'être duquel nous avons été tirés et entre lequel et nous il n'y a qu'une paroi, et encore n'est-elle que de fange […] Le péché est un second néant, pire que le premier, néant de grâce, néant opposé à Dieu, néant résistant à Dieu. Et l'enfer est la consommation et l'établissement en ce néant misérable[32].

Marie, elle, médite chronologiquement en premier sur ses péchés puis s'arrête sur son vide intérieur et retrouve alors des accents propres à Jean de la Croix opposant le Rien au Tout :

> Alors je me trouvai si inutile et si vide de pouvoir faire aucun bien et au contraire si propre à tout mal qu'en effet *je reconnus que je n'étais qu'un vrai rien*. Non je ne le puis assez exprimer, ce recueillement intérieur me fit voir […] clairement mon néant[33].

Ou encore :

---

30. *Ibid*.
31. *Les relations d'oraison*, dans *Écrits* I, 1985, p. 448.
32. Pierre de BÉRULLE, « Œuvres de Piété », n° 227, in *Œuvres complètes,* Tome IV, texte établi par Michel DUPUY, Paris, Cerf, 1996, p. 140.
33. *Relation de 1633*, § 24, dans *Écrits* I, 1985, p. 190.

> En cette vue, j'étais le rien propre pour ce Tout ineffable, il me faisait jouir d'un plaisir indicible… *vrai anéantissement de l'âme en son Dieu* par une vraie union d'amour. Il semblait à l'âme qu'elle fût le paradis de son Dieu[34].

À partir de là, c'est toute la dynamique de la vie spirituelle qui se met en place. Il n'y a pas à s'étonner alors que l'abaissement soit proportionnel à l'élévation :

> La loi du parfait anéantissement pour n'être plus... Plus l'âme s'approche de Dieu, plus elle connaît son néant, et quoiqu'elle soit élevée à un très haut degré d'amour, elle ne laisse pas de s'abaisser à un très profond degré d'humilité[35].

Il faut dire que Dieu lui-même l'y encourage de manière très claire : « Abaisse-toi, abaisse-toi jusques au fond de l'abjection : c'est là le centre où tu trouveras ton respos[36]. »

Mais ce sentiment de rien est lui-même noyé dans celui de l'appartenance à Dieu qui est tout, comme si le dépouillement de soi était presque dans le même mouvement annihilé par la plénitude de Dieu : « Je me voyais dans la Majesté, comme un pur néant abîmé 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[37]. »

3. Intériorité de lumière : de la pureté à la clarté

Enfin, et ce sera mon dernier point, cette perception que Marie a de sa propre âme est auréolée de lumière : une lumière qui est celle de Dieu, celle qui se reflète dans son âme, celle enfin qui lui vient de sa perception du mystère, lequel est par endroits non plus du clair-obscur mais du clair seul : « Je fus éclairée d'une si grande lumière de la Divinité que mon âme ne la pouvait supporter[38]. »

Aux antipodes du *cloaque* pascalien, – exception faite du mémorial et c'est une exception notable – nous trouvons une inté-

---

34. *Ibid*., § 67, p 307.
35. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude Martin, *Correspondance,* p. 377.
36. Roger Paul Gilbert, *Marie Guyart, folie de Dieu : récit témoignage*, Montréal, Médiaspaul, 2003, p. 24.
37. *Relation de 1633*, § 67, dans *Écrits* I, 1985, p. 307.
38. *Relation de 1633*, § 40, dans *Écrits* I, 1985, p. 223.

riorité de lumière. Cette lumière est en premier celle de Dieu même, qu'il s'agisse de celle, héritée de Denys, qui voit en lui le *Père des lumières*[39] ou encore de ce que le premier attribut de Dieu chez Marie est la pureté : Dieu est pur, Il est la pureté même, il est une « mer de pureté ». Ce *Dieu lumière* explique en partie ce que note le père Cognet à propos de dom Martin :

> Il est curieux de voir que, dans son *Pasteur solitaire ou retraite pour les supérieurs* (1686), publié par dom Hesbert sous le titre de *Perfection du Chef*, il consacre tout un chapitre au Dieu lumière, sans faire la moindre allusion au thème de la Ténèbre divine, si cher cependant à tant de mystiques, à commencer par saint Jean de la Croix[40].

Sans doute est-ce là une influence directe de sa mère.

a) Dieu est lumière, mais surtout pureté

L'intériorité de Marie est assoiffée de pureté, qui provient de la pureté même de Dieu : « Dieu est pureté et il veut des âmes qui lui ressemblent en tâchant d'imiter son adorable Fils[41]. »

Cette pureté correspond, certes, à la connaissance de l'horreur du péché : « O pureté, ô Netteté, ô Dieu de mon cœur ! de quelle importance est la moindre faute[42] ! »

Et conduit à un autre attribut divin qui est la clarté : Dieu est lumière, infinie pureté, et parfaite clarté. L'âme doit tendre à cette trilogie :

> Ah ! qui est-ce qui pourra exprimer les voies de la divine pureté et de celle qu'elle demande et veut exiger des âmes qui sont appelés à la vie purement spirituelle et intérieure ? Cela ne se peut dire, ni combien l'amour est divin est terrible, pénétrant et inexorable en

39. Comme le prouve ce passage : « 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 », *Relation de 1654*, § XVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 121.

40. Louis COGNET, « dom Claude Martin et le mysticisme français », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 43, n° 140, 1957. Mémorial du XIV^e^ centenaire de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Recueil de travaux sur le monastère et la congrégation de Saint-Maur, p. 129.

41. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 374.

42. *Relation de 1633*, § 45, dans *Écrits* I, 1985, p. 231.

matière de cette pureté, ennemi irréconciliable de l'esprit de nature[43].

Cette clarté divine produit ensuite son reflet dans l'âme, laquelle devient, elle aussi, à son contact, lumineuse : « [Cette vérité] me fit voir le divin commerce qu'ont ensemble les trois divines Personnes […] mon âme était informée de cette vérité d'une façon qui me fait perdre tout mot, *elle était abîmée dans cette lumière*[44]. »

Ce qui est traditionnellement le fondement de la beauté de l'âme est le verset de la Genèse rappelant que l'homme est à l'image de Dieu ; ici, il semble que l'âme, après avoir été à l'image de son unité, soit à l'image de la lumière de Dieu.

De fait, dans les *Notes de Retraites de Dix jours* de Marie, on trouve la liste suivante des attributs divins : *Créateur, Libérateur, Sanctificateur, Bienfaiteur, Pasteur, Lumière, Amour, Époux, Consolateur, Glorificateur*. Le VI^e^ jour consacré au Dieu lumière est d'inspiration très johannique et c'est le Verbe qui est Lumière venue éclairer le monde ; le chapitre se clôt en revanche sur une médiation sur la « science des saints », qui est davantage dans la volonté que dans l'entendement et qui est plus lumière que ténèbres[45].

C'est là un point très important et frappant chez elle : la foi est lumière. C'est ainsi qu'elle désigne presque toujours la connaissance procurée par la foi, comme le mystère était chez elle plus lumineux qu'obscur : « Il s'est élevé dans mon entendement *une lumière qui lui a fait voir avec une évidence extraordinaire* l'amour excessif que Dieu porte à ses enfants[46]. »

b) Deux discours sur la foi

Il semble qu'il existe deux types de discours sur la foi chez Marie : le premier détaille le contenu. Ce sont les visions, qu'il

43. *Relation de 1654*, § LII, dans *Écrits* II, 1985, p. 267.

44. *Ibid.*, § XVIII, p. 120. Elle se voit en Dieu : « Mon âme se voyait dans ce grand Tout comme dans une glace très claire », Marie de l'Incarnation, *Le témoignage de Marie de l'Incarnation. Ursuline de Tours et de* Québec, texte préparé et publié par dom Albert Jamet, Paris, Gabriel Beauchesne, 1932, p. 148 (désormais *Témoignage*).

45. « Méditation pour une retraite de Dix jours », in *Méditations et retraites de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, religieuse ursuline : avec une exposition succincte du Cantique des cantiques*, chez Antoine Warin, Paris, 1687, p. 52 et sq. « C'est là la véritable science des saints, qui consiste à connoître Dieu & à l'aimer : *La science de salut qui opère la remission des péchez* (Luc 7, 7) ».

46. « Méditation pour une retraite de Dix jours », p. 107.

s'agisse des trois visions de la Trinité, ou de la personne du Verbe ou de l'action pénétrante de l'Esprit Saint : on perçoit alors à quel point Marie pénètre les secrets de la vie divine.

> L'état que maintenant j'expérimente […] est *une clarté toute extraordinaire dans les voies de l'Esprit sur-adorable du Verbe Incarné*, lequel j'expérimente dans une pureté et certitude être l'Amour objectif[47].

Mais il existe également un autre type de discours sur la foi, sur cette même lumière de la foi mais celui-ci résonne de forts accents eckhartiens : la lumière est en quelque sorte si aveuglante qu'elle occulte son contenu : Marie parle alors d'une foi « nue ».

> Je veux dire ce que je ne puis exprimer et, ne le pouvant exprimer, je ne sais si je le dis comme il faut. L'âme porte en son fond des trésors immenses et qui n'ont point de bornes. Il n'y a rien de matériel, mais une foi toute pure et nue, qui dit des choses infinies[48].

La double mention de « trésors immenses » et de « rien de matériel » souligne ici davantage la transcendance de l'expérience mystique que son contenu. Elle annonce les syntagmes baudelairiens pour définir l'essence de la poésie.

Peut-être les deux discours se retrouvent-ils dans l'une des rares mentions qui est faite d'une « lumière incompréhensible » toute proche alors de la nuée ténébreuse de Denys, car la lumière reste le maître mot de l'union :

> Mon âme unie à cette lumière incompréhensible, qui ne lui paroistoit pourtant que comme ténèbres, quoi qu'elle vît bien qu'elle étoit lumière, & lumière incomprehensible, immense- infinie, elle-lui disoit : ô mon grand Dieu, ce sera éternellement que je vous verray dans les splendeurs de vôtre majesté[49].

Cette foi lumineuse est déjà pratiquement vision chez Marie.

---

47. *Relation de 1654*, § LXVII, dans *Écrits* II, 1985, p. 351. Ou encore : « Avant que je fusse religieuse, les lumières que j'avais sur l'Écriture Sainte produisaient en moi une foi si vive, qu'il me semblait que j'eusse volontiers passé par les flammes pour soutenir ces vérités, car c'étaient des clartés qui avec elles portaient tous ensemble leur certitude et leur efficacité. Les passages de saint Paul, qui traitent des opérations et des effets que ces divines lumières produisent dans les âmes, me consumaient d'amour », *La Vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, p. 537.

48. dom Claude MARTIN, *La Vie de la Vénérable mère Marie de l'Incarnation*, Solesmes, [Abbaye Saint-Pierre], 1981, p. 717 (désormais *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*).

49. « Méditation pour une retraite de Dix jours », p. 106.

c) Force de l'union

Enfin, l'union d'amour elle-même devient lumière. Marie distingue, en effet, deux cas d'union : « Dans certains cas les lumières imprimées dans l'âme produisent l'amour ; dans d'autres, c'est l'amour qui engendre la lumière ; l'âme aime passivement et elle voit que c'est un Dieu qui lui fait pâtir cet amour[50]. »

On comprend dès lors que l'âme n'est plus seulement vase d'élection, mais par un curieux renversement lexical, elle devient le *Ciel de Dieu*. Ne donnons qu'un exemple : « Intime partie ou centre de l'âme, qui est la demeure de Dieu et comme son Ciel tandis que ce divin Esprit en est le maître[51]. »

Évidemment, le rapprochement avec la *Septième Demeure* thérésienne s'impose : « De même, en effet, que Dieu a son séjour dans le ciel, de même il a dans l'âme une résidence où il habite seul, en quelque sorte, un second ciel[52]. »

Elle utilise également l'expression « paradis de Dieu »[53], ce qui est assez original. C'est que l'âme est entièrement possédée

50. *Relation de 1654*, § XVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 126.

51. Méditation : « Cette immense pureté de Dieu ne peut rien souffrir de ce qui lui est opposé ; car j'ai souvent expérimenté que rien de souillé ne peut avoir entrée dans cette intime partie ou centre de l'âme, qui est la demeure de Dieu et comme son ciel, tandis que ce divin Esprit en est le maître ; et que le démon même, quoiqu'il soit un esprit très subtil et pénétrant, n'y trouve que de l'inaccessibilité. Il y a néanmoins de certaines exhalaisons d'imperfection et d'impureté spirituelle, qui proviennent de... la nature corrompue, et qui ne sont autres que ces petites malignités, ces petits gauchissements, qui, pour faire un subtil mélange avec ce qui est de l'Esprit, veulent s'insinuer en ce cabinet sacré, et semblent même y avoir plus de facilité que les démons, en ce qu'elles se couvrent d'une ombre de sainteté, de charité, de zèle, de piété, et enfin de gloire de Dieu, pour faire plus facilement alliance avec la pureté et la droiture de cet Esprit saint. Elles approchent à la vérité fort près de ce sanctuaire, MAIS EN VAIN, parce qu'en cet état habituel de l'union intime, il n'y peut rien entrer de contrefait ni d'impur », *Vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, p. 456-457.

52. THÉRÈSE D'AVILA, Septième Demeure, *Livre des Demeures*, ch. 1 : « Car à bien y songer, mes sœurs, l'âme du juste n'est rien d'autre qu'un paradis où Dieu dit trouver ses délices. Donc, comment vous représentez-vous la chambre où un Roi si puissant, si sage, si pur, si empli de tous les biens, se délecte ? Je ne vois rien qu'on puisse comparer à la grande beauté d'une âme et à sa vaste capacité. Vraiment, c'est à peine si notre intelligence, si aiguë soit-elle, peut arriver à le comprendre, de même qu'elle ne peut arriver à considérer Dieu, puisqu'il dit lui-même qu'il nous a créés à son image et à sa ressemblance. »

53. *Relation de 1633*, § 67, dans *Écrits* I, 1985, p. 307.

par Dieu : « Je ne pouvais jouir de cette grande clarté, l'âme n'étant pas à soi et ne pouvant rien que ce que cet agent voulait en elle[54]. »

Je conclus. Marie est une mystique qui, en raison même de son expérience de Dieu, fait coïncider les contraires, selon la formule de Nicolas de Cuse : en elle, l'âme peut être une et trine, enfouie et surélevée, aux portes de l'enfer et le paradis même de Dieu, ténèbres et lumière fulgurante. Ces opposés se trouvant conciliés en Dieu, ils le sont en toute âme qui s'approche de Lui. C'est peut-être ce qui donne une touche assez spéculative aux écrits de Marie de l'Incarnation, plus proche ici d'un Jean de la Croix que d'une Thérèse d'Avila. Mais le plus frappant est sans doute ailleurs, et je reprendrais ici les mots d'une commentatrice contemporaine, qui n'hésite pas à affirmer que l'œuvre de Marie

> […] est essentiellement un témoignage de sa montée vers Dieu. Dans son expérience du mystère de la Rédemption, de l'Incarnation et de la Sainte Trinité, elle avait parfaitement conscience d'être sortie d'elle-même, d'une certaine manière et d'avoir atteint des réalités transcendantes qui étaient l'objet de sa contemplation et qui étaient à l'œuvre en elle-même et dans le monde[55].

Marie, d'une certaine manière, qui est sans doute celle du ravissement de Paul, a été transportée au septième ciel et ses écrits, relations comme témoignage, portent l'indice d'un afflux de lumière, lequel s'il transcende les mots, s'y retrouve cependant manifestement exprimé. Elle est alors vraiment Marie de l'Incarnation, de Celui qui étant le verbe Incarné, est avant tout le Dit de Dieu avant d'être le non-dit.

---

54. *Ibid*., § 40, p. 224.

55. Maria-Paul del ROSARIO ADRIAZOLA, *La Connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation : la Thérèse de France et du Nouveau monde*, Paris, Éditions du Cerf ; Sainte-Foy, Anne Sigier, 1989, p. 367. Trois grâces de sainte Thérèse, p. 12. « Recevoir de Dieu quelque faveur est une première grâce. Connaître la nature du don reçu en est une seconde. Enfin, c'en est une troisième de pouvoir l'expliquer et en donner l'intelligence », Sainte Thérèse D'AVILA, *Le Livre de la Vie*, ch. XVII, § 5.

La pureté de cœur chez Marie de l'Incarnation et deux autres de ses contemporains, Monsieur de Bernières et le P. Louis Lallemant

Vincent Siret

Dans la bande dessinée *Tintin au Tibet*[1], Tintin est lancé sur les traces de son ami Tchang. Après de multiples péripéties dramatiques, les amis se retrouvent enfin et le responsable de la lamaserie, le Grand Précieux, vient à leur devant. Il dit à Tintin : « Salut à toi, ô Cœur Pur ! [la graphie avec des initiales majuscules indique qu'il s'agit d'un nouveau nom] Comme le veulent nos traditions, je te présente cette écharpe de soie. Foudre Bénie nous a dit que tu arrivais et je suis venu à ta rencontre, afin de m'incliner respectueusement devant toi. » Tintin s'étonne : « Devant moi, Grand Précieux ? …Mais… ». La vignette suivante explique : « Oui, car ce que tu as fait, peu d'hommes auraient osé l'entreprendre. Sois béni, Cœur Pur, sois béni pour la ferveur de ton amitié, pour ton audace et pour ta ténacité » et les vignettes suivantes parlent de la foi qui transporte les montagnes du capitaine Haddock et du jeune Tchang qui a su inspirer à ces deux étrangers un dévouement si fidèle[2].

1. Casterman, 1960.

2. Je ne me serais jamais permis de commencer de la sorte si des colloques très sérieux ne s'étaient pas penchés sur la théologie implicite des albums de Tintin, en particulier un colloque au Collège des Bernardins, le 18 janvier 2017 et si l'album ici mentionné, le vingtième, « n'était pas un épisode en forme d'aventure intérieure pour le reporter qui exhale le sentiment d'amitié plus fort que la mort. Toute la trame se noue autour de la foi de Tintin qui croit, malgré les éléments, que son ami Tchang est vivant. *« Dans la scène finale, les moines montent à la rencontre de Tintin qui ramène Tchang et le nomment « cœur pur », terme qui rappelle les Béatitudes, « Heureux les cœurs purs »*. [note Jean-Luc MARION] *Pour moi, on retrouve dans les personnages les*

Loin de moi l'idée de réduire Marie de l'Incarnation à un Tintin au féminin. Ces premières données néanmoins situent ce que véhicule l'idée d'un cœur pur dans un cœur droit. Elles sont plus savoureuses qu'une définition sèche de dictionnaire et ouvrent la richesse que la notion et surtout la réalité de la pureté du cœur déploie chez une mystique de l'envergure de Marie de l'Incarnation. C'est vers elle que nous tournerons d'abord nos regards avant de la rapprocher de deux autres figures spirituelles de son temps.

Dans son ouvrage *Ce que croyait Marie de l'Incarnation et comme elle vivait sa foi*[3], dom Guy-Marie Oury consacre quelques pages excellentes à la pureté du cœur. La pureté, comme le signale le moine de Solesmes « a un sens très compréhensif ». Il ne s'agit pas seulement de faute sexuelle ou charnelle, ce qui est le plus extérieur. Le regard de Marie de l'Incarnation, et cela dès le commencement, va à la racine : voir Dieu, qui est notre vocation et notre béatitude, suppose cette pureté. Ainsi s'exprime-t-elle dans une prière adressée à Don Raymond datée de 1631-1632 :

> O Chérubins savant, ô bien heureux espritz qui recevés de ce grand Dieu les iradiations et lumière qui vous le font cognoistre, et tous abismés en luy estes luy par participation, ah ! que mon désir est extrême de partisiper à vostre bien et de voir mon Espoux *d'un œuil espuré comme le vostre* ! Ah ! le moyen de vivre et d'aspirer de cognoistre chose moindre que ceste lumière ineffable don vous jouisses ! A ! de grâce, ramplissés-moy de vos lumière, et que mon entandement ne voie plus que son Dieu[4] !

---

trois vertus théologales. Tintin, c'est la charité, Milou, qui court à ses côtés et résiste aux tentations, c'est l'espérance et le capitaine Haddock, qui dit sans cesse qu'il ne viendra pas mais finit par suivre Tintin, c'est la foi !» (La Vie, 18/01/2017). Plus récemment Bob Garcia a publié *Tintin, le Diable et le Bon Dieu,* DDB, 2018. « Hergé conte l'histoire d'un homme prêt à donner sa vie pour aller sauver un ami que toutes les apparences donnent pour mort... Dès lors, qui est véritablement cet homme prêt à tout pour sauver son prochain ? C'est la lecture d'un Tintin au Tibet comme allégorie moderne et laïcisée du bon samaritain que nous souhaiterions privilégier. Car si cet album semble à peu près apolitique, il revêt une dimension philosophique et spirituelle inégalée dans les autres albums de la série. » (Eudes, GIRARD, « Une lecture de Tintin au Tibet », *Études*, 2009/7 (Tome 411), p. 77-86.

3. Guy-Marie OURY, Ce que croyait Marie de l'Incarnation et comme elle vivait sa foi, Paris, Mame, 1972, p. 94-99.

4. Lettre VIII de 1631 ou 1632 à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, dans Marie DE L'INCARNATION, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 13 (désormais *Correspondance*).

Pourquoi faut-il un œil épuré ? Dans l'épître de Paul aux Ephésiens qui par excellence est l'épître du dessein divin, nous lisons cette prière : « Que le Dieu de notre Seigneur Jésus Christ, le Père dans sa gloire, vous donne un esprit de sagesse qui vous le révèle et vous le fasse vraiment connaître [d'une connaissance amoureuse qui ouvre le mystère et pas seulement conceptuel, qui forcément comporte des limites]. Qu'il ouvre à sa lumière les yeux de votre cœur, pour que vous sachiez quelle espérance vous ouvre son appel, la gloire sans prix de l'héritage que vous partagez avec les fidèles, et quelle puissance incomparable il déploie pour nous, les croyants » (Ep I, 17-19).

En effet, nos yeux sont obscurcis de ténèbres (cf. Ep IV, 18). La lumière que Dieu donne à notre cœur[5], dont il l'éclaire, est celle de sa propre présence. Impossible d'atteindre Dieu dans son mystère, de le toucher, même à couvert, sans être illuminé par Dieu lui-même. Les yeux de notre cœur sont tâchés et bien incapables lorsqu'ils désirent contempler Dieu. Non seulement ils sont limités dans leur capacité de vision, en effet, ils sont créatures, mais encore ils sont enténébrés par le péché, deuxième source de difficulté. La pureté renvoie vers ce double aspect, et de capacité de vision, et de purification de tâche qui empêche la lumière d'entrer en nous, ou du moins qui limite l'entrée de cette lumière.

Dans une lettre à mère Françoise de Saint-Bernard, sous-prieure du monastère de Tours du 27 septembre 1644, Marie de l'Incarnation explique :

> O ma chère Mère, qu'il y a loin de nous à la pureté de Dieu, et que la purgation d'une âme qu'il veut toute pour luy et qu'il veut élever à une haute pureté est une grande affaire ! Je voy ma vie intérieure passée dans des impuretez presque infinies : la présente est comme perdue, et je ne la connois pas : elle ressent néanmoins des effets et des avant-goûts de cette haute pureté où elle tend, et où elle ne peut atteindre. Ce ne sont pas des désirs ny des élans, ny de certains actes qui font quasi croire que l'on possède son Bien : Non, c'est une vacuité de toutes choses, qui fait que Dieu demeure seul en l'âme, et l'âme dans un dénuement qui ne se peut exprimer. Cette

5. *Phôtizô* : jeter de la lumière, être transparent, éclairer, illuminer, enseigner, instruire, produire à la lumière du jour, mettre au jour.

opération augmentant, ce qui est passé, pour saint qu'il paroisse, n'est qu'une disposition à ce qui est présent[6].

L'essentiel est ici exprimé. Dieu, en effet, est parfaitement pur. C'est ce qu'a bien vu Marie de l'Incarnation : « Aimez-vous donc, et aimez-moy en *celuy qui n'est que pureté* et amour[7]. »

Et ce texte à juste titre fameux de la *Relation* de 1633 :

> […] et étant en moi-même toute hors de moi-même, il me fut montré que Dieu était comme une grande mer ; et que, comme la mer ne souffre rien d'impur, mais qu'elle le jette hors de soi-même, ainsi cette grande mer de pureté qui est Dieu ne voulait rien que de pur, rejetant hors de lui tout ce qui ressent la mort et l'impureté. Il m'instruisait par là qu'il voulait de moi une grande pureté de cœur : ce qui me donna une si grande délicatesse intérieure, que le moindre atome d'imperfection me semblait impureté et mettre un entre-deux entre ce Dieu de pureté et mon âme. Je ne voulais autre chose qu'être abîmée dans cette grande mer de pureté, de crainte d'amasser des souillures qui me rendissent indigne d'être toute à ce Dieu qui voulait de moi une si grande pureté. Cela était si fort imprimé dans mon âme que je ne faisais que dire : O Pureté ! ô Pureté ! cachez-moi en vous, ô grande mer de pureté ! Quoique je fisse la cuisine, que le tracas du ménage fût grand, que j'entendisse le bruit de plus de vingt serviteurs grossiers et mal instruits et que j'eusse le soin de tout le négoce de mon frère, tout cela ne me pouvait distraire, et il me semblait que cette grande mer eût rompu ses bornes sur moi. J'y étais toute submergée et je perdais de vue toute autre chose[8].

Ou encore un peu après :

> Alors je me suis ressouvenue des entretiens et des familiarités qu'il me permet à son égard, dans les occupations même ordinaires. Et quoique je visse actuellement ses grandeurs et mes bassesses, l'inégalité infinie qui est entre lui et moi, et qu'il est la pureté essentielle et moi le péché même, nonobstant cette vue qui me devait abattre jusqu'au néant, je me suis sentie pressée de son amour de lui dire : « O grand Dieu, ô grand Amour, quoique je ne sois que

6. Lettre LXXXVII du 27 septembre 1644 à la mère Françoise DE SAINT-BERNARD, sous-prieure du monastère des Ursulines de Tours, *Correspondance,* p. 242.

7. Lettre CXC du 23 octobre 1660 à une jeune religieuse Ursuline de Tours, *Correspondance,* p. 646.

8. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1633*, § 4, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 158 (désormais *Relation de 1633*).

> néant et péché, je veux être à vous; et quand vous me devriez envoyer en enfer, il faut que je vous aime, que je vous caresse, et que vous soyez l'entière possession de mon cœur. Je ne puis aspirer qu'à vous, ô grand Dieu, ô grand Amour[9]!

Tous ces textes manifestent que Marie de l'Incarnation perçoit bien la pureté de Dieu. Ce que nous proclamons c'est, comme dit l'Ecriture : « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas parvenu à l'esprit de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux dont Il est aimé. Et c'est à nous que Dieu, par l'Esprit en a fait la Révélation, car l'Esprit scrute le fond de toute chose même les profondeurs de Dieu » (1 Co, II, 9-10).

Dieu non seulement est parfaitement pur, mais il n'y a que Lui qui peut nous faire entrer dans sa propre profondeur. Dieu veut nous élever jusqu'à Lui, à une haute pureté, c'est-à-dire une intimité avec Lui, qui passe notre capacité, et par bonheur il vient au secours de notre faiblesse.

Quels sont les effets et les avant-goûts de cette haute pureté où l'âme tend et où elle ne peut atteindre ? La tradition spirituelle de la théologie des dons du Saint-Esprit qui s'enracine dans l'Écriture et a été développée par saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Thomas d'Aquin et bien d'autres, exprime cela en disant qu'il s'agit du don d'intelligence qui nous fait dépasser les épaisseurs de la contingence de la Révélation. Ce don d'intelligence vient au secours de notre foi, vertu surnaturelle certes, mais dont l'exercice est laissé à notre vouloir. Le don d'intelligence donne une pénétration à notre intelligence par mode de connaturalité affective. C'est lui qui est à l'œuvre dans le *sensus fidei* par exemple. Il ne s'agit pas d'une abdication de notre intelligence. En effet, Dieu est inconnaissable par excès de lumière. On ne possède pas son bien, comme le dit Marie de l'Incarnation. Dieu demeure seul en l'âme. C'est la *cogitatio fidei*. On tourne autour des mystères et on reçoit une augmentation de lumière, une pénétration qui dépasse le seul registre conceptuel. L'âme est vraiment dans le dénuement car l'intelligence tout en étant nourrie, se trouve au-delà de ses moyens naturels de connaissance que sont les

9. Marie de l'Incarnation, *Les relations d'oraison*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 486 (désormais *Les relations d'oraison*).

concepts. Elle se trouve donc dépouillée de quelque manière, et en même temps surélevée et nourrie.

Marie de l'Incarnation insiste sur la progression de cette pénétration particulière au don d'intelligence. On rejoint ce que Grégoire de Nysse écrivait : « Celui qui monte ne s'arrête jamais d'aller de commencement en commencement, par des commencements qui n'ont jamais de fin »[10].

Marie de l'Incarnation est consciente qu'en matière spirituelle, l'impureté, y compris dans des choses qui n'apparaissent pas au premier temps de la progression spirituelle ou qui peuvent paraître légers et ne pas prêter à conséquence, doit bien au contraire, retenir l'attention du progressant et surtout appelle le don de Dieu. Ainsi à sa nièce en 1646 :

> Sçachez donc encore une fois que toutes les âmes à qui Dieu veut faire de grands biens sont conduites par ce chemin. Premièrement il vous a appellée par un grand attrait intérieur, et il vous a donné ensuite de fortes impressions et des désirs ardens d'entrer dans la parfaite imitation de son fils, vous donnant l'expérience de ce que ce même fils a dit autrefois : Nul ne vient à moy si mon Père ne le tire. Il vous a donc tirée dans la solitude où il vous a parlé au cœur, par les saints mouvemens qu'il vous a donnez dans votre enfance spirituelle, où néanmoins quelque vertu qu'on ait, l'on commet beaucoup d'imperfections, comme de présomption, d'amour de propre excellence, de gloutonnie et d'avarice spirituelle : On boit tous ces défauts comme de l'eau et sans qu'on s'en apperçoive, parce que l'enyvrement intérieur offusque de telle sorte qu'on ne voit rien de mauvais : Un certain mélange des opérations de Dieu et des sentimens de la nature éblouit et fait tout voir le plus parfait du monde au jugement de la raison imparfaite ; et au fonds quoique tout cela ne soit pas coupable, n'étant pas voulu ni recherché, *ce sont néanmoins de très-grandes impuretez en matière de choses spirituelles*, et des imperfections qui rendent l'âme foible quand il faut opérer de grands actes intérieurs dans la pureté de la foy, puis qu'elle est embarrassée dans les sens. Si l'âme demeuroit toujours en cet état, elle ne feroit pas un grand chemin dans la voye de l'esprit ; Mais Dieu qui vous veut plus parfaite que vous n'êtes, vous a prévenue par un excez de sa bonté pour vous y faire avancer. Vous eussiez été trop foible pour souffrir une si grande soustraction de sa

10. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, 8ème homélie, Traduction *La colombe et la ténèbre*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965, p. 100-111.

> grâce sensible, s'il ne vous eût donné ce qu'il vous donna lorsque vous étiez devant le saint Sacrement[11].

Nous sommes bien dans l'ordre des dons, que Dieu accorde par surcroît à notre faiblesse congénitale. Notre purification est œuvre qui ne peut être laissée seulement à nos seules forces. Dans une lettre de 1648 à une amie, elle vise les obstacles qui se dressent sur le chemin de la pureté : « qui sont », dit-elle « les ennemis de la vraye pureté et de la demeure de Dieu »[12]. Comment progresser en cette pureté et demeurer aussi plus totalement en Dieu ? Elle l'explique à l'une de ses sœurs, le 26 septembre 1652 :

> Ah, ma chère Soeur, qu'il fait bon l'aimer et s'appuyer entièrement sur les soins de sa paternelle providence ! sans cet appuy où en serois-je maintenant parmi les épreuves de sa divine justice sur nous ? Mais, que dis-je, parmi les épreuves ? disons mieux, parmi ses caresses, puisque ses visites sur ses enfans, en quelque sens qu'on les puisse regarder, sont des effets de son amour. Il ne les envoye que pour produire en eux une soumission plus parfaite à ses ordres, une dépendance plus entière de son aimable providence, *une pureté de coeur plus dégagée*, un dénuement des créatures plus parfait, et une pauvreté d'esprit qui rend l'âme plus libre, et qui fait qu'elle n'a plus de vie que pour luy[13].

Dans la *Relation de 1633*, elle donne une explication de ce qui se passe au contact entre la pureté divine et nous :

> […] il me fut enseigné que telle était la pureté de la très sainte Mère de Dieu.
>
> Cette façon de voir n'était point imaginaire et il n'y avait rien de ce qui peut tomber sous les sens ; mais c'était une façon toute spirituelle et une lumière qui faisait connaître les choses plus parfaitement, sans comparaison, que ce que nous voyons des yeux du corps. Je me souviens d'avoir vu dans la *Théologie Mystique* de saint Denis une chose qui me peut aider à m'expliquer : *Voir Dieu en de très claires ténèbres*. Après cette vue, et même, à l'instant, Dieu me fit voir si clair, que la plus petite chose me semblait impureté, et j'avais une continuelle vue que rien n'approchât de mon cœur qui le pût empêcher de s'unir à son bien. Je trouvais de la faute partout, et l'Amour est si jaloux que, sans pitié, il veut que tout soit consommé,

11. Lettre CI d'octobre 1646 à sa nièce, la mère Marie de l'Incarnation, religieuse Ursuline de Tours, *Correspondance*. p. 298.

12. Lettre CXVIII de 1648 (?) à une dame de ses amies, *Correspondance*, p. 357.

13. Lettre CXLV du 26 septembre 1652 à l'une de ses sœurs, *Correspondance*, p. 493.

> et que ce cœur soit sans tache, puisque c'est le lieu où il fait ses divines fonctions[14].

Pour les personnes consacrées, il faut leur faire connaître, explique le R.P. de Charlevoix :

> […] quelle route il faut tenir pour arriver à ce qu'il y a de plus éminent dans la vie intérieure et surnaturelle, et de leur faire remarquer que souvent, c'est moins manque d'attrait et d'une vocation particulière de Dieu, si l'on n'y parvient pas, que pour ne s'être pas assez étudié à la pureté de cœur, au recueillement, à la simplicité, à l'anéantissement de tout soi-même[15].

Une vie pour Dieu. Voilà donc ce que la pureté du cœur atteint. La lettre très émouvante et extrêmement nette au père Poncet du 17 septembre 1670 précise que cette pureté substantielle, presque achevée, écarte tout signe, toute expérience mystique ressentie. Ne reste plus qu'un état foncier dans la pureté de la foi.

> Il n'y a point de visions ny d'imaginations dans cet état : ce que vous sçavez qui m'est arrivé autrefois, n'étoit qu'en veue du Canada, tout le reste est *dans la pureté [d'autres parleraient de la nudité] de la foy* où pourtant l'on a une expérience de Dieu d'une façon admirable. Voilà ce que je vous puis dire ; et je vous le dis, parce que vous le voulez : mais le secret, s'il vous plaîst, et brûlez ce papier je vous en supplie. Priez pour moy qui mérite l'oubli de toutes les saintes Ames[16].

Pour parvenir à cet état foncier l'âme passe par ce que Marie de l'Incarnation, dans la *Relation de 1633*, appelle un martyre.

> Dès le moment qu'il l'(eut) attirée à la vie intérieure, (Dieu) a continuellement retranché par des voies secrètes et pénétrantes tout ce qu'il y avait de propre dans son esprit, dans sa volonté, dans ses affections, dans ses inclinations, dans ses mouvements, afin de la mettre dans cette pureté incomparable où il l'a enfin élevée. Elle n'a jamais rien expérimenté de plus pénible ni de plus crucifiant. Car, outre que ce martyre était continuel et un ouvrage de la main d'un Dieu zélé pour la pureté, il s'agissait de mourir entièrement à elle-

14. *Relation de 1633*, § 6, dans *Écrits* I, 1985, p. 160.

15. Préface du R.P. Fr.-X. DE CHARLEVOIX à *La vie de la Mère Marie de l'Incarnation, Institutrice et première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France*, dans Marie DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 540 (désormais *Écrits* I, 1985).

16. Lettre CCLXIII du 17 septembre 1672 au P. PONCET, Jésuite, *Correspondance*, p. 888.

même et aux plus secrètes inclinations de la nature afin de passer *dans un état entièrement déiforme en son fond* et en toutes ses puissances[17].

Inspirée par les dons de l'Esprit-Saint et en particulier par le don d'intelligence, Marie de l'Incarnation a été plongée dans de grandes lumières sur le Mystère de Dieu[18].

Nous connaissons bien le triple croire que la foi nous fait poser : croire en Dieu, croire Dieu, croire à Dieu. Adhésion personnelle à Dieu et assentiment libre à toute la vérité que Dieu a révélée. Parce qu'il est juste et bon de se confier totalement en Dieu et de croire absolument ce qu'il dit, dans une totale confiance. En notre temps de très grand subjectivisme, croire se résume souvent dans un élan de confiance envers Dieu et il n'est pas rare de laisser de côté l'objet de la foi, la Révélation dans son entièreté. Croit-on d'ailleurs encore à la Révélation ? Qu'en est-il de l'obéissance de la foi ? Le contenu du mystère de la foi est relativisé, réduit à notre capacité de recevoir, on en prend et on en laisse. Alors que nous devrions accueillir la totalité du Mystère et nous laisser habiter par lui de telle manière qu'il nous dilate. Marie de l'Incarnation a eu de grandes lumières sur le Mystère de la foi, et l'authentique pureté de la foi suppose de l'accueillir, non pas selon nos filtres. La pureté justement nous purifie de toutes les idoles intellectuelles, nous fait reconnaître que la Parole de Dieu, la Révélation, a une dimension de jugement par rapport à nos idées humaines. La béatitude traditionnellement associée au don d'intelligence est la suivante : « Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu » (Mt V, 8). Ils verront Dieu et non pas l'idole formée par les idées de la mode du moment. Cette pureté-là, dans l'ordre de l'intégrité de la foi, a une grande importance pour transmettre cette même foi.

17. *Relation de 1633*, § 6, dans *Écrits* I, 1985, p. 160-161.

18. *Relation de 1633*, § 29, dans *Écrits* I, 1985, p. 197 : « De fois à autres, et lorsque je ne le recherchais pas, Notre-Seigneur me donnait de grandes lumières sur le mystère de l'Incarnation et sur l'union du Verbe avec l'Humanité sainte de Jésus-Christ, d'une façon si admirable qu'il m'est impossible d'en parler. Une fois surtout, durant un Carême, toute autre occupation me fut ôtée de mon esprit, et il n'y demeura que la seule vue des grandeurs et des perfections de son âme bienheureuse et des affections amoureuses de son Cœur. Tout cela se fit sans discours, par une simple vue et par un seul regard amoureux. Car, depuis que Notre-Seigneur m'arrêta le discours de l'entendement, il en a toujours été ainsi il s'est fait voir à mon âme par un simple regard, sans imagination de ce qui peut tomber sous les sens, et avec une très grande pureté et simplicité. »

L'œuvre de catéchèse de Marie de l'Incarnation a été, nous le savons bien, au cœur de sa vocation et Marie ne s'est pas annoncée elle-même. La pureté du cœur doit ainsi sans aucun doute être reliée à la mystique apostolique de Marie de l'Incarnation. Nous connaissons bien ce moment où Marie bute contre un obstacle :

> Mon occupation intérieure et mes poursuites continuelles avec le Père Éternel au sujet de l'amplification du royaume de Jésus-Christ dans les pauvres âmes qui ne le connaissaient point [se fortifiaient]. Une nuit, je lui représentais ce grand affaire ; par une lumière intérieure, je connus que sa divine Majesté ne m'écoutait pas, ni ne se rendait pas propice à mes vœux et instances que je lui faisais, comme à l'ordinaire, ce qui piqua mon cœur et mon esprit d'une angoisse extrême, accompagnée d'humiliation et disposition soumise à sa divine Justice, pour ce qui manquait de mon côté, car, de celui de mon Époux, je voyais l'équité, et j'eusse voulu être condamnée à souffrir toutes les peines imaginables pour être dans l'état de pureté requise pour pouvoir pour suivre ma pointe, fléchissant le cœur du Père Éternel, à ce que mon bien-aimé Époux, qu'il avait constitué Roi des nations, en fût paisible possesseur par leur conversion. Je concevais en mon âme que le Père Éternel avait agréables mes poursuites pour une si juste cause, mais qu'il manquait quelque chose qu'il voulait de moi pour être exaucée[19].

Être en état de pureté « pour suivre sa pointe ». Faut-il attendre d'être parfaitement établi dans la pureté ? Non, certes. Mais y tendre de toutes ses forces et laisser place à l'action de l'Esprit-Saint. Au sujet de sa jeunesse, Marie écrit ceci : « […] l'Esprit de Dieu me pressait que je me confessasse de toutes mes enfances. Comme j'ai dit ci-devant, il voulait de moi une pureté que je ne connaissais pas, non plus que la fin pour laquelle il la voulait[20]. »

Le père André Thiry commente : « Cette fin va peu à peu lui être révélée. Elle est double : il s'agit d'abord de l'union contemplative au sens le plus classique […], ensuite il s'agit de l'action apostolique[21]. » L'auteur a donc deux chapitres qu'il consacre l'un

19. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1654*, § XL, dans Marie DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 202 (désormais *Relation de 1654*). C'est à ce moment qu'il lui est dit qu'elle doit demander par le cœur de Jésus.

20. *Relation de 1654*, § V, dans *Écrits* II, 1985, p. 58.

21. André THIRY, *Marie de l'Incarnation, itinéraire spirituel*, Paris, Beauchesne, 1973, p. 48.

à la pureté pour l'union contemplative et l'autre à l'action apostolique.

La pureté de cœur est reprise pour une œuvre qui dépasse Marie, à savoir rendre à son Époux les âmes qui lui appartiennent car il les a rachetées dans son sang. Pour cela, Marie de l'Incarnation va connaître des périodes pendant lesquelles elle est préparée à la mission qui lui est dévolue. Préparée de telle sorte qu'elle ne s'y attache pas pour elle-même mais pour les droits de l'Époux, préparée de telle sorte qu'elle se détache de tout ce qui pouvait être un obstacle. Le père Champagne n'oublie pas de mentionner les assauts du malin esprit contre Marie de l'Incarnation dont elle sortit nettement victorieuse[22].

La pureté du cœur accompagne donc non seulement l'union avec le Seigneur, mais elle accompagne aussi toute l'action apostolique, de telle manière que cette action soit celle du Seigneur lui-même, dans et par Marie, qui se laisse totalement habiter par les droits de son Époux.

La mission de l'apôtre suppose la fermeté d'âme, non pas faite de violence mais d'endurance, sans se laisser déstabiliser. La force est nécessaire pour faire le bien et résister au mal surtout si c'est difficile ou si ça dure. Cela suppose une pureté qu'exprimait bien la devise de dom Bosco : « donne-moi des âmes, le reste, prends-le ». Marie nous montre que cette pureté est complète si nos intérêts, nos désirs, nos élans sont ceux du Christ sans aucun partage. Le don de conseil lui a fait prendre conscience des droits de Jésus sur les âmes, du désir, de la soif de ce cœur tout aimable d'être aimé et de régner dans ces âmes. Elle prend peu à peu conscience de l'étendue de la misère humaine et du péché. Sa vie spirituelle la guide vers le réalisme et la compassion. Un réalisme qui dépasse la connaissance humaine qui ne comprend pas les événements contingents, qui dépasse l'extrême pauvreté de notre connaissance du singulier et qui est mû par inspiration divine, pas nécessairement repérée comme telle toutefois. La compréhension qu'elle a du cœur de Jésus lui fait avoir un cœur miséricordieux pour la misère d'autrui (corporelle, économique, culturelle,

22. Cf. René Champagne, *Marie de l'Incarnation ou le chant du cœur,* Montréal, Médiaspaul, 2012, p. 61.

spirituelle)[23]. Le don de conseil la rend coopératrice de la Providence divine et du dessein de salut du Père : elle voit les personnes dans leur ultime vérité, ce qui la préserve de toute forme d'ironie, de cynisme ou de regard désabusé. Elle sait que le terrain sera toujours celui où poussent le bon grain et l'ivraie et que l'ivraie doit ne doit pas être arrachée avant la fin du monde, non seulement pour ne pas arracher le blé en même temps mais aussi, car, comme le commente saint Jean Chrysostome, Dieu est capable de transformer l'ivraie en bon grain.

Efforçons-nous maintenant de rapprocher ces quelques éléments sur la pureté du cœur chez Marie de l'Incarnation de deux de ses contemporains et tout d'abord le jésuite Louis Lallemant. Dans sa monumentale thèse[24], le père Tibor Bartók analyse de manière précise ce qu'il faut entendre par pureté du cœur chez le père Louis Lallemant (1588-1635) qui constitue le troisième principe de la *Doctrine spirituelle*[25].

Suivons la démonstration du père Bartók :

> L'Instructeur [le père Louis Lallemant], explique plusieurs fois, par ailleurs avec certaines modifications, en quoi consiste la purification du cœur et son ordre. Le premier niveau touche au désordre moral et consiste à purger les péchés (véniels, actuels). Suit la libération des remords de conscience (« La peine du péché »). C'est de là qu'on descend au plan plus profond des mauvaises habitudes, des passions et des affections déréglées. Pourtant, Lallemant ne se

23. On sait que Jean-Paul II a insisté sur l'option préférentielle pour les pauvres, en y ajoutant la précision : sans exclusion.

24. Tibor BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite : le père Louis Lallemant et sa Doctrine spirituelle au carrefour de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'autres jésuites antérieurs et contemporains*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2016 (désormais *Un interprète*).

25. Louis LALLEMANT, *Doctrine spirituelle,* Paris, DDB (coll. « Christus textes » 97), 2011, 480 pages. Le P. Salin mentionne dans son introduction : « le « Troisième Principe », *La Pureté de cœur,* forme un tout homogène et d'importance capitale avec le Principe suivant, *La docilité à la conduite du Saint-Esprit,* dont il ne saurait être séparé, il constitue le cœur de la doctrine de Lallemant : les deux éléments de la vie spirituelle sont la purgation du cœur et la direction du Saint-Esprit. Ce sont là les deux pôles de toute spiritualité » (p. 158). Lallemant ne cesse d'y insister : n'avoir rien dans le cœur qui soit tant soit peu contraire à Dieu et à l'opération de la grâce : pour être docile à l'action de l'Esprit, le cœur doit être parfaitement pur, établi dans une véritable « indifférence » par rapport à tout le créé, c'est-à-dire dans une vraie liberté spirituelle. » p. 20.

> contente pas de s'en défaire. Il veut mettre la hache à leurs racines, à la « corruption originelle », le *fomes peccati*, c'est-à-dire la concupiscence. Ailleurs, il préférera parler du « fond d'orgueil qui est en nous », passant ainsi de la corruption du cœur du type sensuel à une autre sorte de corruption, plus spirituelle et angélique. Après, il n'en reste que les imperfections et les faiblesses naturelles, manifestation de la « défectibilité » de l'être créé vis-à-vis de l'Être incréé, Dieu.
>
> Ce processus de purification commence donc par le registre moral des péchés, descend par la suite au niveau psychologique des affections et des attachements et veut à s'accomplir dans une profondeur ontologico-mystique. De telle façon, le paradigme de pureté de cœur suggère un programme de purification de tout l'être humain en vue de l'union divine. Favorisant davantage la vie contemplative, la pureté de cœur s'inscrit dans une vision anthropologique où la voie menant à Dieu s'interprète comme un processus de purification sans fin vers la vision béatifique[26].

Dans l'anthropologie du père Lallemant, cette purification du cœur dans toutes les composantes qui viennent d'être évoquées est « le centre de gravité »[27]. Elle rencontre le « pessimisme augustinien, propre à Lallemant comme à ses contemporains, dès avant la parution de l'*Augustinus* de Jansénius. Pessimisme qui accentue l'inertie et la corruption de la nature contre les visions optimistes du XVI^e^ siècle à propos de l'homme et de ses puissances naturelles. Pessimisme encore qui se traduit dans le constat d'une prépondérance du péché dominant le monde, et dans l'angoisse de la damnation. Notons encore que l'ancien paradigme fait aussi alliance avec la grande hantise du XVII^e^ siècle, la quête d'une pureté idéale, sans mélange, où se cache un mépris secret du corps et de tout ce qui est charnel[28]. »

Tout cela conduit, selon le père Bartók à ceci : « Mêlé aux paradigmes mystiques et à la vision pessimiste du créé, il est susceptible d'engendrer une idée de l'homme comme désordre ou impureté jusqu'au fond de son être, en l'engageant dans une lutte désespérée pour la pureté idéale et digne d'un *Deus purus*[29]. »

---

26. *Un interprète*, p. 358.
27. *Un interprète*, p. 359.
28. *Ibid.*, p. 359-360.
29. *Ibid.*, p. 361.

Bien sûr il y a des correctifs christologiques, sacramentaux, mariologiques, pneumatologiques, mystiques et eschatologiques, mais il « ne semble pas toujours tempérer l'élan excessif du désir de purification »[30].

Si l'on tente de rapprocher la doctrine spirituelle de Marie de l'Incarnation et celle du père Lallement sur la pureté du cœur, force est d'abord de reconnaître que la situation des écrits de l'un n'est pas celle de l'autre. La *Doctrine spirituelle* rassemble les enseignements donnés par le père Louis Lallemant aux Tertiaires jésuites, c'est-à-dire les jésuites du troisième an, enseignements rassemblés par les participants. Les enseignements de Marie de l'Incarnation, quant à eux, ont été écrits par elle à la demande de ses pères spirituels ou à l'occasion de sa correspondance. C'est bien la vision de Dieu, pureté essentielle, qui est la finalité des deux auteurs. Néanmoins, Marie de l'Incarnation ne semble pas marquée par le pessimisme sur la nature humaine. Elle ne veut simplement pas qu'on s'y arrête ou qu'elle fasse obstacle à la vie mystique. Chez elle, tout cela n'est pas structuré doctrinalement. L'impureté dont Marie de l'Incarnation cherche à se corriger avec le don de Dieu tout en aidant d'ailleurs les autres à se corriger, descend certes profondément au cœur de l'être humain dans ses replis les plus profonds. La situation du monde païen, dominé par le péché et s'engouffrant dans la damnation, agit comme un levier pour la mission, pas seulement théorique, certes. Néanmoins ce qui justifie la mission ultimement, comme nous l'avons déjà signalé, ce sont les droits du Christ sur les âmes, acquis par son sang.

Rien de désespéré chez la Mère de l'Église du Canada. L'idéal de pureté n'est jamais acquis mais ne relève pas d'une lutte interminable, d'une ivraie qu'on ne finit jamais d'arracher. Nous avons entendu Marie de l'Incarnation, à quelques mois de sa mort, exprimer l'état foncier dans lequel elle est, qui ne l'accable pas et qui pourtant continue ce travail jamais achevé ici-bas de purification « vers Dieu », une purification plus abandonnée. La spiritualité de Marie de l'Incarnation peut sembler plus équilibrée, comme l'est d'ailleurs sa personnalité psychologique. Si elle s'aperçoit que le travail de purification n'est jamais achevé, cela la conduit à

30. *Ibid.*, p. 363.

un renouvellement de confiance en Dieu, bâti sur une foi nourrie, solide, entière.

Passons maintenant à Monsieur Jean de Bernières, autre auteur spirituel laïc et qui a aidé Marie de l'Incarnation à partir au Canada, dont on sait qu'il a pris la responsabilité des affaires temporelles de l'établissement des Ursulines au Canada en prenant en charge les affaires de Madame de la Peltrie. Dans son ouvrage principal, publié après sa mort (1635), *Le chrétien intérieur ou la conformité intérieure que doivent avoir tous les Chrétiens avec Jésus-Christ*[31], la pureté et la pureté du cœur sont liées à l'oraison. On ne connait pas bien les influences réciproques entre Marie de l'Incarnation et Monsieur de Bernières, la correspondance entre les deux a été perdue. Monsieur de Bernières insiste beaucoup sur la nécessaire pureté d'une âme contemplative pour une vie d'oraison. Au livre second *De la présence de Dieu, et de l'abandon à sa Providence*, chapitre IV, intitulé *La présence de Dieu se voit clairement dans un intérieur épuré*, nous lisons :

> L'idée d'un miroir est tout propre à expliquer ceci : car il est vrai que Dieu se fait voir quelquefois dans le fond de l'âme, comme dans une glace bien polie, en la même sorte que le soleil, ou plutôt sa figure, se fait voir dans une fontaine d'eau bien claire. L'âme ne voit pas la face de Dieu en elle-même, cela est réservé pour la gloire, mais elle le voit plus clairement que dans les autres créatures, Dieu imprimant son visage en elle, de même comme le soleil se dépeint soi-même dans une fontaine. Mais il faut que la pureté et la paix soient très grandes dans l'intérieur, pour y conserver l'impression de cette présence : car comme la laine ternit le miroir, de même les imperfections volontaires ternissent la pureté de l'âme ; et comme la moindre émotion qui trouble l'eau de la fontaine, lui fait perdre l'image du soleil, de même les extroversions et l'épanchement vers les créatures, font perdre à l'âme la vue de cette divine présence […] à mesure que le fond de l'âme se purifie davantage, Dieu fait de plus en plus ressentir sa présence ; où il semble que les maximes suivantes servent à épurer l'intérieur, ou à se conserver dans la pureté :

31. Jean de Bernières, *Le chrétien intérieur ou la conformité intérieure que doivent avoir tous les Chrétiens avec Jésus-Christ*, Rouen, Pierre Amiot, 1661 (Désormais *Le chrétien intérieur*, cité d'après l'édition de Marseille, chez Jean Mossy, Imprimeur du Roi et Libraire, à la Canebière, 1834, Tome second).

1°. L'indifférence à tout état, à tout emploi, à toute manière de glorifier Dieu ;

2°. D'être réglé pour l'extérieur, en faire peu, et le faire avec grand intérieur ;

3°. S'établir très bien dans l'esprit de mortification, d'aimer les souffrances, l'anéantissement : ce doit être le fondement de l'intérieur ;

4°. Un grand amour vers Jésus mourant dans les opprobres de la croix ;

5°. Grand recours à la grâce, la demander souvent, y avoir une continuelle dépendance ;

6°. La mort de toutes les créatures, quelles qu'elles soient[32].

Au livre Sixième *De l'Oraison et de la Contemplation*, chapitre XVII, *De l'intime union d'amour de l'âme avec Dieu en l'oraison*, nous lisons :

> J'entre dans cette oraison sans autre préparation que celle de la pureté du cœur, ou plutôt je m'y trouve : car Dieu aime l'âme et la prévient auparavant qu'elle s'en aperçoive. Je m'y conserve et y subsiste, ce me semble, sans aucune industrie, pourvu que mon cœur soit fort aimant, la parfaite pureté, et qu'il demeure fidèlement séparé de toutes les créatures. Il me semble que notre Seigneur me fait cette miséricorde dont vous m'aiderez à le remercier et prierai sa Bonté de me donner la grâce que mes infidélités ne m'éloignent point de cet état[33].

Il ne semble pas que Jean de Bernières ait dépassé le cadre de l'oraison et de l'union à Dieu, ce qui semble bien en phase avec la Béatitudes « Heureux les cœurs purs, ils verront Dieu » (Mt V, 8). Il ne semble pas avoir relié, comme le fait Marie de l'Incarnation, la pureté du cœur et l'œuvre apostolique elle-même. Par-là, l'unité que l'on perçoit chez Marie de l'Incarnation entre la vie intérieure, qui peut s'exprimer en termes de pureté, et la mission, en toutes ses facettes, n'apparaît pas clairement chez le mystique normand.

Par la pureté du cœur, Marie de l'Incarnation unifie l'ensemble de sa vie intérieure et extérieure. En tout, elle est au service de l'Époux, accomplit son œuvre dans une disponibilité et transparence de plus en plus totale. Peut-on dire que chez elle la mission

32. *Le chrétien intérieur*, p. 55-57.

33. *Ibid*., p. 268.

apostolique est un débordement de l'oraison, de la vie intérieure ? La pureté du cœur qu'elle a cherché toute sa vie[34] lui permet d'être aux affaires de l'Époux en toute circonstance et en tout temps.

La question de l'articulation entre intérieur et extérieur ne semble pas se poser, ou tout du moins, elle ne se pose pas selon la manière classique de formuler problème. Il ne s'agit pourtant pas seulement d'une résolution pratique et de fait. La pureté du cœur lui permet de ne plus s'appartenir, d'être sans repli vers soi-même. Elle donne ce conseil à l'une de ses amies, en 1648 :

> Afin de vous rendre digne de cette pratique, il faut que vous ayez une grande pureté de cœur, laquelle consiste à ne vous point arrêter à aucunes pensées oisives, à n'avoir point de convoitise des choses de la terre, à mortifier vos passions, à étouffer les sentimens de l'amour propre, comme sont le point d'honneur, les petites vanitez, les jactances, et autres semblables défauts qui sont les ennemis de la vraye pureté et de la demeure de Dieu. Cela ne vous empêchera pas de penser aux petites affaires de votre maison ; mais il les faut faire sans empressement. Représentez-vous que Jésus vous voit, et qu'il faisoit les actions de sa vie voyagère bien d'une autre façon que vous ne faites les vôtres. Cependant il veut que vous l'imitiez. Dites-luy donc amoureusement : Mon cher Jésus, je fais cela pour votre amour, ô que je suis éloignée de votre pureté ? Vous êtes ma vie exemplaire, et cependant je ne vous imite pas en la pureté ni en la perfection que vous voulez de moy. Je m'en accuse, mon cher Jésus. D'autres fois dites-luy : mon bon Jésus, par la sainteté de vos actions, sanctifiez les miennes :je veux absolument qu'elles dépendent de vous et qu'elles soient pour vous, ô mon Jésus[35].

Elle écrit encore, à ce moment-là, en 1648, « que vos actions dépendent de vous et qu'elles soient pour vous, ô mon Jésus ». Quelques années plus tard, en 1661, dans la prière apostolique qu'elle adresse à son fils, 16 septembre 1661, elle écrira :

> Je vous rends grâces de ce que vous vous êtes voulu faire non seulement nostre vie exemplaire par vos divines vertus, mais encore nostre cause méritoire par tous vos travaux et par l'effusion de vostre Sang. Je ne veux ni vie ni moment que par vostre vie. Puri-

34. « Tout cela m'est une leçon qui m'apprend que l'on ne peut trop aimer la pureté de cœur, la retraite, le silence intérieur et extérieur », Lettre CXXXVII du 23 octobre 1651 à sa nièce, *Correspondance*, p. 431.

35. Lettre CXVIII de 1648 (?) à une dame de ses amies, *Correspondance*, p. 357-358.

> fiez-donc ma vie impure et défectueuse par la pureté et perfection de vostre vie divine, et par la vie sainte de vostre divine Mère[36].

Je ne veux ni vie, ni moment que par Votre Vie. Dans d'autres traditions spirituelles, on traduirait : donne-moi une humanité de surcroît. La pureté de cœur efface ou estompe la frontière entre Marie et Jésus. Pour reprendre la Béatitude et, s'il m'est permis de la prolonger (ou plutôt d'en déployer le sens) : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » et le feront voir.

36. Lettre CXCV du 16 septembre 1661 à dom Claude MARTIN, *Correspondance,* p. 660.

« État foncier » et « esprit apostolique ».
La mystique de la nuptialité nécessairement apostolique chez Marie Guyart de l'Incarnation

Thierry Barbeau, o. s. b.

À la mémoire de Sœur Gabrielle Noël, o. s. u.,
une grande amie de Marie de l'Incarnation

Marie Guyart présente l'exemple d'une étonnante vocation apostolique vécue à l'intérieur de l'événement du mariage spirituel. La chronologie de l'itinéraire mystique de la jeune veuve, l'engagement missionnaire apparemment distinct de l'ursuline, les épreuves intérieures de ses années canadiennes ont longtemps dérouté les auteurs, à commencer par dom Claude Martin lui-même, gratifié pourtant des confidences de sa mère – lesquelles cependant le conduisirent à bien des hésitations. En réalité, les typologies par lesquelles les théologiens de la vie spirituelle souhaiteraient vouloir rendre compte de la vocation des mystiques ne peuvent s'appliquer, par leur étanchéité et leur étroitesse, à l'expérience singulière de Marie de l'Incarnation[1]. Pas plus que son cheminement intérieur ne peut être interprété uniquement selon un déroulement chronologique préconçu, ce dernier dût-il reposer, en théorie du moins, sur l'autorité *in re mystica* des maîtres du Carmel.

Les chercheurs, toutes disciplines confondues, soulignent aujourd'hui la personnalité étonnamment unifiée de cette femme

1. Voir Charles-André Bernard, « La compénétration des types mystiques. Marie de l'Incarnation, ursuline », dans *Id.*, *Le Dieu des mystiques*, Paris, Les Éditions du Cerf (Coll. « Théologies »), T. III, 2000, p. 403-455.

au parcours par ailleurs si atypique[2]. En effet, le mariage spirituel a fait entrer Marie Guyart dans ce qu'elle désigne comme un « état foncier » et qui sera l'élément unificateur de tout son être. La double vocation unitive et active, contemplative et apostolique, ne saurait dès lors s'opposer en elle. L'expérience mystique de type nuptial que Marie de l'Incarnation est appelée à vivre sera aussi et nécessairement apostolique, sous l'action du même Esprit qui unit l'âme à Dieu dans le mystère de l'Alliance.

La présente communication se propose donc, en s'appuyant exclusivement sur les écrits de Marie Guyart, de chercher à montrer, en deux temps, comment le mariage spirituel trouve sa fécondité et sa réalisation plénière dans la vocation apostolique qui conduit à l'entière conformation au Christ ; puis à rendre compte de l'unification des deux versants unitif et apostolique du mariage spirituel et de leur articulation autour de l'élément clef d'« état foncier ». La « source » de toute une existence se laissera alors découvrir. La méthode d'investigation sera ici celle de la « science expérimentale d'amour[3] », celle-là même suivie par Marie Guyart.

1. Mariage spirituel et vocation apostolique

La vie intérieure de Marie Guyart l'a conduite par étapes[4] à ce qu'elle désigne elle-même, avec toute la tradition chrétienne – au moins depuis Bernard de Clairvaux[5] et Guillaume de Saint-Thierry[6] –, comme le mariage spirituel. Un premier ravissement trinitaire, vécu le 19 mai 1625, suivi de deux expériences analo-

2. Voir en particulier Thérèse NADEAU-LACOUR, « Marie Guyart, une femme dans tous ses états » dans Raymond BRODEUR, Dominique DESLANDRES et Thérèse NADEAU-LACOUR (dir.), *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France : Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 25-60.

3. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1654*, § XIX, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 125 (désormais *Relation de 1654*).

4. Parmi les nombreux auteurs (Henri CUZIN, Fernand JETTÉ, Joseph KLEIN, André THIRY) qui ont retracé l'itinéraire spirituel de Marie de l'Incarnation, voir en priorité le récent essai, aux pages souvent lumineuses, de Madame Thérèse NADEAU-LACOUR, *Marie Guyart de l'Incarnation. Une femme mystique au cœur de l'histoire*, Perpignan, Éditions Artège, 2015.

5. Voir Bernard DE CLAIRVAUX, Sermon 83 sur le Cantique des cantiques, § 3.

6. Voir Guillaume DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, § 95.

gues mais d'une intensité toujours plus grande dans l'union, à la Pentecôte 1627 et le 17 mars 1631, ont constitué pour Marie de l'Incarnation la préparation immédiate, puis l'entrée et la consommation dans le mariage spirituel qu'elle décrit comme un « état » définitif et permanent : « l'état d'épouse [qui] prévaut à tout[7] ».

1.1. « Devenir lui par participation ». La nature du mariage spirituel

Dans le mariage spirituel, qui est le plus haut degré d'union à Dieu auquel l'homme peut être appelé sans sortir de sa condition terrestre, Dieu et l'âme ne sont pas seulement dans la situation de deux personnes qui se sont rapprochées dans l'accord exact, idéalement au moins, de leurs volontés, mais qui vont tendre, dans une mutuelle compénétration de leurs personnes, à ne former plus qu'un, à passer à un état d'union radicalement autre, à la situation totalement nouvelle qui sera celle d'une vie véritablement commune.

Dans la *Relation de 1654*, Marie de l'Incarnation décrit ainsi l'expérience du mariage spirituel qu'il lui est donné de vivre à la Pentecôte 1627, au cours d'un deuxième ravissement trinitaire :

> [La] suradorable Personne [du Verbe divin] s'empara de mon âme, et, l'embrassant avec un amour inexplicable, l'unit à soi et la prit pour son épouse […]. 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 demeurais lui par intimité d'amour et d'union, de manière qu'étant perdu à moi-même, je ne me voyais plus, étant devenue lui par participation[8].

« Dieu s'[est] tellement emparé de [l'âme], qu'il est comme le fonds de sa substance[9] », écrit-elle encore à son fils dom Claude Martin.

---

7. Marie de l'Incarnation, *Le supplément à la Relation de 1654*, § XX, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 388 (désormais *Supplément à la Relation de 1654*).

8. *Relation de 1654*, § XXII, dans *Écrits* II, 1985, p. 138-139.

9. Lettre CCXVI du 29 juillet 1665 à dom Claude Martin, dans Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 748 (désormais *Correspondance*).

Marie expérimente que « dans les baisers de sa divine bouche, [le Verbe] la remplit de son Esprit et de sa vie[10] ». Le mariage spirituel conduit à la parfaite communication de la vie divine qui découle du « commerce d'esprit à esprit et d'esprit dans l'esprit » qui caractérise l'intimité de l'union de l'âme avec Dieu. Deux passages de la *Relation de 1654* et de son *Supplément* illustrent parfaitement la nature de l'union du mariage spirituel qui se vit dans l'« unité » et le « centre » de l'âme :

> La volonté ayant perdu son amoureuse activité, l'âme dans son unité et dans son centre, demeure, dans un amour actuel, dans les embrassements de l'Époux, le suradorable Verbe Incarné. Cet état est un respir doux et amoureux qui ne finit point. C'est un commerce d'esprit à esprit et d'esprit dans l'esprit, – je ne puis autrement m'exprimer, – qui fait que les paroles de saint Paul se vérifient, lorsqu'il dit : *Jésus-Christ est ma vie et ma vie est Jésus-Christ. Ce n'est pas moi qui vis, mais Jésus-Christ vit en moi* (Ga 2, 20).
>
> Le respir doux et amoureux qui suit l'anéantissement des puissances, se doit entendre ainsi : savoir, que comme notre vie naturelle se soutient et se maintient par la respiration, sans laquelle il faudrait mourir, ainsi l'âme, étant libre de l'opération de ses puissances, ne vit plus que de la vie de son Époux, sans quoi elle serait réduite au néant, recevant sa vie de lui dans son intime union, et elle lui respirant la même vie qu'il lui influe, et c'est ce que j'appelle commerce d'esprit à esprit et d'esprit dans l'esprit[11].

La vie que le Verbe communique à l'épouse est participation même à l'abondance et à la plénitude de la vie divine qui réside en lui[12]. L'âme vit de la vie même de L'Époux. Elle est unie à la « Vigne [voir Jn 15, 1], le suradorable Verbe Incarné, pour n'avoir de vie que par sa sève qui est son divin Esprit[13] ». Aussi, pour Marie de l'Incarnation, « le plus haut point de la vie spirituelle et la consommation des Saints », auxquels tend le mariage spirituel, consiste précisément à « n'avoir plus de vie qu'en lui[14] ».

---

10. *Relation de 1654*, § XXII, dans *Écrits* II, 1985, p. 141.
11. *Relation de 1654*, § LXVI, V, et son *Supplément*, § XVI, dans *Écrits* II, 1985, p. 349 et 384-385.
12. Voir *Relation de 1654*, § XXI, dans *Écrits* II, 1985, p. 130.
13. *Relation de 1654*, § LXVII, dans *Écrits* II,1985, p. 353.
14. *Ibid*. Marie de l'Incarnation utilise ailleurs l'image paulinienne de l'olivier sauvage greffé sur l'olivier franc (Rm 11, 24) pour exprimer la communication de la vie divine faite à l'âme (voir Marie DE L'INCARNATION, *Les relations d'oraison*, dans

En définitive, la réalité du mariage spirituel est similaire à ce qu'expérimentait l'apôtre Paul lorsqu'il écrivait dans l'Épître aux Galates (2, 20) : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. » La relation la plus étroite qui découle de l'union sponsale entre l'âme et Dieu peut être comparée, pour le fond de l'expérience décrite dans la *Relation de 1654*, à la « voie unitive » du Pseudo-Denys ; ou à ce que Jean Ruusbroec désigne comme la « vie suressentielle » (de *suressentiel* = *overweselijc*) qui est l'union d'amour, d'un amour simple et sans mode, qui rend l'âme une, en une unité d'amour, avec Dieu[15] ; ou encore à l'« union transformante » de Jean de la Croix qui est aussi l'effet de l'amour[16]. Cet état d'union où Dieu et l'âme ne sont plus seulement *unis*, mais ne font plus qu'*un*, relève de l'amour. Il se rapporte à l'ordre de l'amour, non à l'ordre entitatif, non à l'essence, ni à la nature, selon lesquels Dieu et la créature demeurent radicalement distincts[17]. Dans l'état du mariage spirituel, l'homme devient Dieu par « participation[18] » écrit Marie de l'Incarnation, et pour elle également les deux personnes ne font plus qu'une dans les « embrassements mutuels[19] » de l'amour. L'union affective du mariage spirituel

Écrits spirituels et historiques, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 438 (désormais *Les relations d'oraison*).

15. Voir Albert Deblaere, « Essentiel (superessentiel, suressentiel) », dans *DS*, T. IV/2, col. 1346-1366 : ici col. 1358-1359.

16. Pour Jacques Maritain, l'« union transformante », telle qu'elle ressort des écrits de Jean de la Croix, relève de « l'ordre de l'amour en tant qu'amour, considéré non pas dans ses constitutifs ontologiques d'essence et d'existence (alors il est considéré comme être), mais bien dans la réalité absolument propre de l'immatérielle intussusception par laquelle l'autre en moi devient plus moi que moi-même (Jacques Maritain, « Sur 'l'égalité d'amour' entre Dieu et l'âme d'après saint Jean de la Croix », *Études carmélitaines*, t. 17, vol. I, avril 1932, p. 1-18 : ici p. 3 ; texte reproduit dans Id., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer et Cie Éditeurs, 1932, ch. IX : « Todo y Nada », § 12-16, p. 733-761 : ici p. 735) ».

17. Ruusbroec écrit : « Dans l'union, nous sommes un seul Esprit et une seule vie avec lui. Nous demeurons cependant toujours des créatures, car quand bien même nous serions transformés au-delà dans sa lumière et spirés au-delà dans son amour, nous nous connaissons et nous nous sentons différents de lui (Jean Ruusbroec, *Le Miroir de la Béatitude éternelle*, 3.31 : trad. dom André Louf, *Jan van Ruusbroec. Écrits*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, T. III (Coll. « Spiritualité occidentale », 4), 1997, p. 253). » Jean de la Croix affirme pareillement : « Ce mariage spirituel entre Dieu et l'âme étant consommé, ce sont deux natures en un seul esprit et un seul amour. » (Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, couplet 22 [A 27], 3 : trad. André Bord, *Saint-Jean de la Croix. Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016, p. 790).

18. *Relation de 1654*, § XXII, dans *Écrits* II, 1985, p. 139.

19. *Ibid.*, p. 141.

s'avère être une expérience vitale. Elle ne relève pas de l'ordre physique ou métaphysique des êtres. Le Verbe « remplit l'âme de son Esprit et de sa vie[20] » précise encore Marie. Ainsi, l'union parfaite dans l'amour que réalise l'état du mariage spirituel rend véritablement possible l'identification et la participation parfaites de la vie de l'âme à la vie la plus intime non seulement de Jésus-Christ, mais de la Trinité entière.

1.2. Être « aux affaires de l'Époux ». La dimension apostolique du mariage spirituel

Dans le mariage spirituel, l'âme, qui ne se s'appartient plus à elle-même mais au Verbe, fait l'expérience de la communication des biens dont elle jouit dans l'union avec son Époux. Marie de l'Incarnation explique ainsi à dom Raymond de Saint-Bernard :

> Mon âme est à l'Amour, et l'Amour est à mon âme ; et si je l'ose dire, tous biens sont communs, et il n'y a plus de distinction du mien et du sien. L'âme voiant ainsi par un doux regard que son bien-aimé est à elle, et qu'elle est à son bien-aimé, elle se plaist pourtant d'être son escalve. Et quoy qu'elle soit riche de ses biens, elle veut tout pour luy et rien pour elle : elle veut être rien, et qu'il soit tout, et c'est en cela qu'elle trouve son contentement[21].

La possession mutuelle des personnes dans l'amour a pour conséquence immédiate une « communauté » de biens, mais aussi d'intérêts : « [L'âme] est à son bien-aimé, et son bien-aimé est à elle avec une communauté d'intérests et de biens[22] », écrit encore Marie.

L'appartenance réciproque dans l'amour implique forcément que l'âme partage aussi les « intérêts » de l'être aimé, ainsi que l'exprime avec sa clarté habituelle Marie de l'Incarnation dans la *Relation de 1654* :

> [Dans le mariage spirituel, l'âme] se voyant agrandie à cette dignité que le Verbe est son Époux et elle, son épouse, et lui dire : « Vous êtes mon moi, vous êtes mon mien. Allons, mon Époux, dans les affaires que vous m'avez commises. » L'âme n'a plus de désirs, elle

20. *Ibid*.

21. Lettre XXV de 1633-1635 (?) à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 59.

22. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 377.

> possède le Bien-Aimé. Elle lui parle, parce qu'il lui a parlé, et ce qu'elle parle, ce n'est pas son langage qu'elle parle. Elle entre dans les affaires, pour en tout et par tout, ensuite des connaissances qu'il lui en donne et communique, rechercher sa gloire, et faire qu'il règne, Maître absolu de tous les cœurs[23].

Dans l'expérience de Marie Guyart, le mariage spirituel revêt donc, de soi, une dimension apostolique[24]. Cette nécessité d'être « aux affaires de l'époux » relève de l'amour mutuel des époux, de la cohérence de leur don et appartenance réciproque.

En définitive, l'union d'amour réclame l'union des volontés, comme l'expose Marie dans son *Entretien spirituel sur l'Épouse des Cantiques* :

> Que peut-on penser de cette parole de l'Époux, qui commande de ne point éveiller sa Bien-aimée *jusqu'à ce qu'elle même le veuille* ? (Ct 3, 5) Il semble qu'il cède à sa volonté en disant : *jusqu'à ce qu'elle-même le veuille*. C'est que cette âme sainte est toute transformée en son Époux, et qu'elle s'est tellement abandonnée à son amour, que tout ce que veut son Époux, elle le veut, et tout ce qu'elle veut, son Époux le veut, car il est écrit qu'*il fait la volonté de ceux qu'il aime*. Quand donc l'Époux dit : *N'éveillez point ma Bien-Aimée jusqu'à ce qu'elle le veuille*, c'est autant que s'il disait : Ne l'éveillez point que je ne le veuille, puisque sa volonté et la mienne sont une même volonté[25].

Ainsi le mariage spirituel possède-t-il de manière indissociable, comme les deux facettes d'une même réalité, un versant contemplatif ou unitif et un versant actif ou apostolique. Il peut être qualifié à juste titre de mariage apostolique.

La forme proprement apostolique que revêt le mariage spirituel découle de la « communauté d'intérêts » avec l'Époux qui est celle du Salut et qui, pour Marie de l'Incarnation, se résume en quelque sorte au Sang que, par amour, Jésus-Christ, « le surado-

---

23. *Relation de 1654*, § XXIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 141-142.

24. Voir Thérèse Nadeau-Lacour, « Marie Guyart de l'Incarnation. Être aux "affaires de l'Époux" », dans *Au nom d'une passion. L'évangélisation dans le cœur des saints*, dir. Id., Perpignan, Éditions Artège, 2013, p. 159-172.

25. Marie de l'Incarnation, *Entretien spirituel sur l'Épouse des Cantiques aux novices de Sainte-Ursule de Tours*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 409 (désormais *Entretien spirituel sur l'Épouse des Cantiques*).

rable Verbe Incarné » son Époux, a répandu pour le salut de tous les hommes[26].

Ce thème du « Sang rédempteur », qui revient fréquemment sous sa plume[27], et auquel elle lie toujours les « intérêts » de Jésus-Christ, fait implicitement écho à l'épisode de « la vision du Sang » du 24 mars 1620, au cours duquel, en un instant, Marie Guyart se vit « toute plongée » dans le « Sang du Fils de Dieu[28] ». Cette grâce inaugurale, dans laquelle Marie fait l'expérience à la fois de son péché et du salut que lui vaut ce « Sang précieux » et qu'elle regarde comme sa « conversion[29] », marque une étape essentielle de l'itinéraire spirituel – son entrée peut-être dans la voie proprement mystique – qui devait la conduire à l'union sponsale avec son Rédempteur.

Parvenue à l'état du mariage spirituel, l'âme, dans l'union d'un amour mutuel avec le Christ, ne peut « vouloir que ce que la divine volonté veut en elle[30] ». L'union étroite au Verbe-Époux entraîne immanquablement la faculté de la volonté, inséparable de l'amour, à s'unir et à s'identifier à l'Époux-Rédempteur. Aussi, la nécessité de se donner entièrement à l'œuvre du Salut s'imposera alors à l'âme et l'investira à proportion de l'intensité de son amour[31].

L'itinéraire unitif aboutissant au mariage spirituel et l'émergence de la vocation proprement apostolique ne sont pas chronologiquement deux étapes successives de la vie de Marie Guyart,

---

26. Voir Lettre XXIV du 16 décembre 1635 à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 56.

27. Voir en particulier *Relation de 1654*, § XXXIX, dans *Écrits* II, 1985, p. 198 ; et la Lettre XV du 26 avril 1635 à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 36.

28. *Relation de 1654*, § VI, dans *Écrits* II, 1985, p. 68.

29. *Supplément à la Relation de 1654*, § III, dans *Écrits* II, 1985, p. 374.

30. Lettre CCXVI du 29 juillet 1665 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 748.

31. dom Claude écrit dans la *Vie* de sa mère : « Pour expliquer & bien concevoir le zele de ce cœur Apostolique, il faudroit avoir compris l'étenduë de sa charité incomparable : car soit que l'amour & le zele ne soient qu'une méme chose, ou que le zele soit seulement l'effet de l'amour, on doit mesurer l'un par l'autre, puisqu'on épouse & qu'on porte les interests de ce qu'on aime, à proportion que l'amour est ardent ; & qu'on aime d'autant plus ardemment, qu'on a de zele à procurer la gloire & les autres avantages de l'objet de l'amour (dom Claude MARTIN, *La Vie de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France. Tirée de ses Lettres et de ses Écrits*, Paris, Louis Billaine, 1677 : réimpression, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1981, p. 437). »

ainsi que le démontrent les passages de ses écrits qui viennent d'être cités. Si, après son départ pour le Canada en 1639, la deuxième période de son existence est entièrement consacrée à la mission, Marie parle cependant de ces nouvelles activités évangélisatrices comme des « actes effectifs[32] » de la dimension proprement apostolique inhérente à l'état du mariage spirituel. L'activité spécifiquement apostolique ne vient pas se juxtaposer, encore moins se surajouter, comme une seconde vocation, à la dimension proprement unitive du mariage spirituel. Elle s'inscrit au contraire à l'intérieur de cette dernière dont elle est la réalisation première, comme la fécondité du mariage spirituel en quelque sorte.

Ces deux versants unitif et apostolique de la même relation à Dieu sont en réalité présents à chaque stade important du cheminement spirituel de Marie de l'Incarnation qu'elle présente dans la *Relation de 1654* comme autant d'« états d'oraison ». Ainsi en est-il du « songe de ses 7 ans », qui est la toute première des grâces inaugurales, et par lequel Marie vit« le plus beau des enfants des hommes » venir à elle et lui dire : « Voulez-vous être à moi ? » et auquel elle répondit affirmativement[33]. Ce « premier état d'oraison » qui détermina toute la vie de Marie Guyart, contient déjà, à l'état d'ébauche, l'attirance envers le Verbe incarné et la familiarité de ses relations avec Dieu, la force dans les épreuves et, de manière inchoative, la vocation apostolique[34].

Le mariage spirituel, qui est l'expérience intérieure qui domine toute la vie de Marie Guyart, l'aura établie définitivement à la fois dans son « état d'épouse » et dans sa vocation d'être « aux affaires de l'époux ». Marie, qui pouvait dire avec saint Paul : « Pour moi, vivre, c'est le Christ (Ph 1, 21) », aurait pu pareillement affirmer avec l'Apôtre des nations, : « Annoncer l'Évangile […], est une nécessité qui s'impose à moi : malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile (1 Co 9, 16) ! »

1.3. « L'esprit apostolique ». La perfection du mariage spirituel

L'avènement du mariage spirituel, dont la nouveauté radicale du mode de l'union est vécue en discontinuité avec tout ce

32. *Relation de 1654*, § XLVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 241.

33. Voir *Relation de 1654*, § I, dans *Écrits* II, 1985, p. 46-47.

34. Voir ci-dessous la note 42.

qui l'a précédé et pourtant préparé, est à la fois l'achèvement de l'itinéraire antérieur de Marie Guyart – elle le présente comme un état « terminant » la « tendance » unitive[35] – et le commencement de nouveaux déploiements dans sa relation avec Dieu.

Ainsi à l'Assomption 1647, après une période de huit années de terrifiantes épreuves intérieures, Marie de l'Incarnation est envahie par une « paix et grande tranquillité[36] » au milieu même de grandes difficultés. Puis en juin 1651, elle vit un nouveau « dépouillement de l'âme », en un ultime « état de victime et vraie pauvreté spirituelle et substantielle[37] » qui semble avoir été désormais le sien jusqu'à sa mort, le 30 avril 1672. Ce « treizième état d'oraison » – le dernier exposé dans la *Relation de 1654* – est celui de l'équilibre harmonieux où Marie « expérimente » une « union très haute et très pure » avec les trois Personnes de la Trinité, un « divin commerce » incessant qui « est un air si doux dans le centre de l'âme où est la demeure de Dieu[38] » et, en même temps, « une grande patience dans les croix et une pente et une inclination entière à la paix et bénignité avec tout le monde », « un grand amour à la vocation et état auquel Dieu appelle l'âme, et disposition à tout faire et entreprendre pour l'amour de lui garder fidélité[39] ». Cet ultime état d'union, où « l'âme ne se trouv[e] avoir vie qu'en lui [le suradorable Verbe Incarné, son divin Époux], dans [son] état foncier d'amour, jour et nuit et à tout moment[40] », est aussi un état apostolique. L'« état de victime », sous l'action de l'Esprit Saint, consume Marie, en une « consommation » d'amour, en faveur de l'Église naissante[41].

À la Noël 1634, Marie de l'Incarnation était entrée dans un nouvel « état » qui « augmenta la tendance » qui l'habitait depuis l'événement du mariage spirituel – et même avant mais de manière inconsciente[42] –, « à ce que [le] sacré Verbe régnât et fût maître

35. Voir *Relation de 1654*, § XXIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 141.
36. *Relation de 1654*, § LIX, dans *Écrits* II, 1958, p. 312.
37. *Relation de 1654*, § LXV, dans *Écrits* II, 1985, p. 342.
38. *Relation de 1654*, § LXVII, dans *Écrits* II, 1985, p. 351-353.
39. *Relation de 1654*, § LXVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 355-356.
40. *Relation de 1654*, § LXV, dans *Écrits* II, 1985, p. 354.
41. Voir *Relation de 1654*, § LXVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 340-341.
42. Marie de l'Incarnation écrit à son fils : « Il me paroît que dès mon enfance Dieu me disposoit à la grâce que je possède à présent, car j'avois plus l'esprit dans les terres étrangères pour y considérer en esprit les généreuses actions de ceux qui y

absolu […] dans toutes les âmes[43] ». Elle précise dans la *Relation de 1654* :

> C'était une émanation de l'esprit apostolique, qui n'était autre que l'Esprit de Jésus-Christ, lequel s'empara de mon esprit pour qu'il n'eût plus de vie que dans le sien et par le sien, étant toute dans les intérêts de ce divin et suradorable Maître et dans le zèle de sa gloire, à ce qu'il fût connu, aimé et adoré de toutes les nations qu'il avait rachetées de son Sang précieux[44].

« L'esprit apostolique », que Marie identifie à « l'Esprit de Jésus-Christ », peut être présenté comme l'esprit du Christ qui l'anime dans le mystère de la Rédemption et qu'il communique, sous la forme d'une motion intérieure, à ceux qui collaborent à son œuvre de Salut[45]. En effet, Marie de l'Incarnation écrit encore dans une lettre adressée à dom Claude Martin :

> Le présent le plus précieux en tout, est l'esprit du sacré Verbe incarné, quand il le donne d'une façon sublime, comme il le donne à quelques âmes que je connois de cette nouvelle Église, et comme il l'a donné à nos saints Martyrs les Révérends pères de Brebeuf, Daniel, Jogues et l'Allemant, qui ont fait paroître par leurs généreux courages combien leur cœur étoit rempli de cet esprit et de l'amour de la croix de leur bon Maître. C'est cet esprit qui fait courir par mer et par terre les ouvriers de l'Évangile et qui les fait des Martyrs vivans avant que le fer et le feu les consume. Les travaux inconcevables qu'il leur faut endurer sont des miracles plus grands que de resusciter les morts. […] Ce don est une intelligence de l'es-

---

travailloient et enduroient pour Jésus-Christ, qu'au lieu où j'habitois. Mon cœur se sentoit uni aux âmes Apostoliques d'une manière toute extraordinaire : Il me prenoit quelque fois de saillies si fortes, que si les respects humains ne m'eussent retenue, j'aurois couru après ceux que je voyois portez avec zèle au salut des âmes. Je ne sçavois pas alors pourquoy j'avois tous ces mouvemens, car je n'avois ni l'espérience ni l'esprit pour les reconnoître, aussi n'étoit-il pas temps : car celuy qui dispose les choses suavement, vouloit que je passasse par divers états avant que de manifester sa volonté à la plus indigne de ses créatures (Lettre LXVIII du 1er septembre 1643 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 185). » Voir aussi *Relation de 1654*, § IV, dans *Écrits* II, 1985, p. 54-56.

43. *Relation de 1654*, § XXXIX, dans *Écrits* II, 1985, p. 199.

44. *Relation de 1654*, § XXXIX, dans *Écrits* II, 1985, p. 198.

45. Sœur Suzanne Labelle, dans *L'Esprit apostolique d'après Marie de l'Incarnation*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1968, p. 152, donne cette définition : « L'esprit apostolique est cette orientation intérieure qui pousse le chrétien à se dévouer au salut du prochain, et ceci, à l'imitation de Notre-Seigneur, car selon une formule chère à Marie de l'Incarnation, l'esprit apostolique est 'l'esprit du sacré Verbe incarné'. C'est en définitive l'esprit du Christ dans son mystère rédempteur. »

> prit de l'Évangile et de ce qu'a dit, fait et souffert notre adorable Seigneur et Maître, avec un amour dans la volonté conforme à cette intelligence. […] En cet état […], on se sent encore poussé à la pratique de toutes [les maximes] de l'Évangile, qui sont conformes à l'état où nous sommes appellez, et aux emplois où l'obéissance nous engage. […] Cette approche amoureuse du sacré verbe incarné porte dans l'âme une onction qui ne se peut exprimer, et dans les actions une sincérité, droiture, franchise, simplicité, fuite de toutes obliquitez ; elle imprime dans le cœur l'amour de la croix et de ceux de qui l'on est persécuté : Elle fait sentir et expérimenter l'effet des huit béatitudes d'une manière que sçait et que je ne puis dire[46].

« L'esprit apostolique », qui est le « don » des sentiments et des dispositions mêmes du Verbe-Rédempteur, permet seul aux « ouvriers de l'Évangile » d'affronter les conditions extrêmes de la mission du Canada, en les gratifiant d'« un amour dans la volonté conforme à [l']intelligence [des maximes de l'Évangile] ». Il conduit à « donner sa vie dans une consommation de travaux qui portent à la ressemblance de Jésus-Christ », écrit Marie dans une autre lettre à son fils où elle précise :

> Notre union n'est jamais plus éminente que dans les travaux soufferts à l'imitation et pour l'amour de Jésus-Christ, qui étoit dans le temps de ses souffrances et sur tout au point de sa mort, dans le plus haut degré d'union et d'amour pour les hommes avec Dieu son Père[47].

Cette parfaite imitation du Christ recouvre ce que, dans sa correspondance avec dom Claude, Marie de l'Incarnation appelle la « vie mixte » qui « est animée de l'esprit de celuy qui l'ordonne » et où elle affirme ne se « trouve jamais mieux en Dieu que lorsque [qu'elle] quitte [son] repos pour son amour, afin de parler à quelque bon Sauvage et de luy apprendre à faire quelque acte de Chrétien[48] ». Ainsi, ajoute-t-elle encore, « l'action émanée des sources », que sont le « don de sapience et celuy d'entendement » qui découlent de l'union à Dieu, « est une espèce d'Oraison parce qu'elle vient de Dieu et se termine à Dieu[49] ». Dieu se trouve aussi et surtout dans l'action, semble dire Marie de l'Incarnation, car

46. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 376-377.
47. Lettre CXXVIII du 30 août 1650 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 397.
48. Lettre LXVIII du 1er septembre 1643 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 187.
49. Lettre CLXXVII du 24 août 1658 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 597.

l'union se nourrit aussi des œuvres. D'ailleurs, la « vie mixte », qui lie action et contemplation, n'est pas uniquement pour elle un état de vie, comme serait celui d'un institut voué à l'apostolat, l'ordre de Sainte-Ursule ou la Compagnie de Jésus par exemple, mais aussi, quelle que soit la vocation particulière d'un chacun, le degré ultime de perfection de toute authentique union à Dieu. Marie insiste sur ce point, notamment auprès de son fils bénédictin[50].

L'expérience de Marie Guyart montre, sur le parcours de toute une vie, que non seulement la vocation apostolique ne fait pas nombre avec le mariage spirituel, mais qu'elle lui est inhérente, mieux encore qu'elle le conduit à sa pleine réalisation, à la perfection de l'union transformante, par la configuration au Christ, dont témoigne l'« état de victime et consommation continuelle[51] » dans lequel Marie de l'Incarnation est entrée dans la dernière période de son existence. Le mariage spirituel qui est partage de la vie même du Verbe incarné conduit à la conformation au Christ par l'assimilation des sentiments mêmes du Rédempteur et la participation à sa mission de Salut. Marie de l'Incarnation interprète bien ainsi cette ultime dimension de son expérience mystique lorsqu'elle explique dans le « Petit discours » qu'elle vit l'« état de victime » « à cette fin que de tout point soit accompli ce que dit saint Paul [Rm 8, 29] : Il les a faits conformes à l'image de son Fils[52] ».

Marie Guyart aurait pu reprendre encore ces autres paroles de saint Paul dans toute leur portée : « Avec le Christ, je suis un crucifié ; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi. Je ne rends pas inutile la grâce de Dieu (Ga 2, 19-21). »

Pour Thérèse d'Avila également le mariage spirituel, qui est configuration au Christ dans le mystère de la Rédemption, trouve sa fécondité dans les « œuvres » en vue du salut des hommes[53].

---

50. Voir dom Thierry Barbeau, « Contemplation et action : un antagonisme vraiment insoluble ? L'expérience de Marie Guyart de l'Incarnation transmise à son fils dom Claude Martin », dans *Quae sursum sunt sapite. Mélanges offerts à dom Philippe Dupont*, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, publication *pro manuscripto*, 2018, p. 27-47.

51. *Relation de 1654*, § LXV, dans *Écrits* II, 1985, p. 341.

52. *Relation de 1654*, § LXVI, V, dans *Écrits* II, 1985, p. 350.

53. Voir Thérèse d'Avila, *Le Château intérieur*, 7es Demeures, ch. IV. Voir dom Thierry Barbeau, « Thérèse d'Avila et Marie de l'Incarnation : une commune mystique

Ruusbroec, quant à lui, fait aussi reposer la perfection de la « vie suressentielle » sur le double mouvement de la contemplation et de l'action qui est celui de la « vie commune », ou « vie de communion / de partage » (*ghemeyne leven*)[54].

2. La source connective des deux versants unitif et apostolique du mariage spirituel

Marie Guyart a vécu l'état du mariage spirituel dans toute son amplitude. Son expérience mystique demeure indicible et, par nature, incommunicable[55]. Pourtant ses écrits la relatent avec une grande justesse, car en réalité ils participent de la même expérience : « Je confesse que je ne parle qu'en bégayant de ce qui se passe entre Dieu et l'âme […]. Et dans l'expérience de ces états d'oraison, je n'ai rien lu ni entendu de semblable […]. Cependant, m'ayant été commandé d'écrire, j'en couche sur ce papier ce que l'Esprit de grâce qui me conduit m'oblige et me permet d'en écrire[56] », reconnaît-elle. Marie possède en effet la triple « faveur » dont parle Thérèse d'Avila[57], de recevoir le don de la grâce, d'en avoir l'intelligence, et de pouvoir en parler et l'interpréter.

Les écrits de Marie de l'Incarnation non seulement décrivent avec précision l'expérience du mariage spirituel, mais en révèlent également la cohérence interne. Ils permettent d'en dégager les éléments constitutifs et de pouvoir les articuler théologiquement ; mieux encore, de saisir les connexions vivantes de ce tout organique qu'est l'être spirituel nouveau de Marie – elle se dit être

nuptiale et apostolique », conférence donnée le 15 février 2015 devant l'Association Touraine-Canada, p. 15-16, en ligne, à l'adresse : <www.touraine-canada.org/index.php/marie-de-l-incarnation/sainte-marie-de-l-incarnation-et-sainte-therese-d-avila>.

54. Voir Jean DE RUUSBROEC, *La Pierre Brillante*, 4.00. Voir Paul HENRY, « La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroec », *Recherches de science religieuse*, t. 40 (= *Mélanges Jules Lebreton*, T. II), 1951-1952, p. 335-368, et t. 41, 1953, p. 51-75.

55. Marie de l'Incarnation écrit ainsi : « Je pâtis une impression en l'âme. Ce n'est pas que je conçoive que c'est une impression pour lors ; mais je dis ainsi pour m'exprimer. C'est une chose si haute, si ravissante, si divine, si simple, hors de ce qui peut tomber sous le sens de la diction humaine, que je ne la puis exprimer, sinon que je suis en Dieu, possédée de Dieu (*Relation de 1654*, § LXVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 354). »

56. *Relation de 1654*, § XX, dans *Écrits* II, 1985, p. 128.

57. Voir THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, ch. XVII, § 5.

« changée en une autre créature[58] » – et d'entrevoir la source de son existence conformée au Christ, car comme elle l'écrit elle-même, en commençant la rédaction de sa seconde autobiographie, « il y avait un secret que je ne connaissais pas[59] ».

2.1. L'« état foncier ». L'élément clef

Le mariage spirituel a introduit l'âme dans « un certain état foncier et permanent dans lequel l'état d'épouse prévaut à tout[60] ». Dans la *Relation de 1633*, Marie de l'Incarnation rapporte avec concision ce qu'elle expérimente de cet « état foncier » qui est désormais le sien :

> Depuis ce temps-là [l'entrée dans l'état du mariage spirituel], mon âme est demeurée dans son centre qui est Dieu, et ce centre est en elle-même, où elle est au-dessus de tout sentiment. C'est une chose si simple et si délicate qu'elle ne se peut exprimer. On peut parler de tout, on peut lire, écrire, travailler, et faire ce que l'on veut, et néanmoins cette occupation foncière demeure toujours, et l'âme ne cesse point d'être unie à Dieu ; les grandeurs même de Dieu ne la divertissent point, mais sans s'y arrêter, elle demeure attachée à Dieu dans sa simplicité[61].

L'« état foncier » réside dans le « centre de l'âme » ou encore au « fond de l'âme »[62], deux expressions employées habituellement de manière distincte sous la plume de Marie – la première utilisée plutôt à propos de la présence de Dieu et la seconde, du retrait

58. *Relation de 1654*, § VI, dans *Écrits* II, 1985, p. 71.

59. *Relation de 1654*, § I, dans *Écrits* II, 1985, p. 46.

60. *Supplément à la Relation de 1654*, § XX, dans *Écrits* II, 1985, p. 388.

61. Marie de l'Incarnation, *Relation de 1633*, § 52, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 240 (désormais *Relation de 1633*).

62. Voir Fernand Jetté, « Fond de l'âme [chez Marie de l'Incarnation] », dans *DS*, T. V/1, col. 661-666 ; Hermann Giguère, « Une voie de l'indicible : le fond de l'âme », *Laval théologique et philosophique*, t. 53, 1997, p. 317-333 ; et la contribution de Hélène Michon dans ce même volume. Plus largement sur l'utilisation de cette figure de l'intériorité chez les moralistes et les auteurs spirituels français du XVII^e^ siècle, voir surtout Benedetta Papasogli, « Il 'fondo del cuore' della mistica all'etica nel seicento francese », dans *L'Antropologia dei maestri spirituali*, a cura di Charles André Bernard, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1991, p. 317-324, et *Le « fond du cœur ». Figures de l'espace intérieur au XVII^e^ siècle* [1991], trad. Claire Silbermann et Marie-Pierre Benveniste, Paris, Éditions Champions (« Lumière classique », 28), 2000 ; et Mino Bergamo, *L'Anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon* [1991], trad. Marc Bonneval, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1994.

intérieur des puissances[63], mais qui désignent chez elle la même réalité qui est celle de « la suprême partie de l'âme[64] », où se trouve « la demeure de Dieu[65] ».

L'« état foncier » se caractérise par sa « simplicité ». Pour le qualifier, Marie de l'Incarnation utilise surtout le terme, équivalent chez elle, d'« unité » : « L'âme dans son unité et dans son centre, demeure, dans un amour actuel, dans les embrassements de l'Époux, le suradorable Verbe Incarné[66] », écrit-elle, dans le « Petit discours », pour décrire l'état du mariage spirituel.

L'« unité », dont l'âme fait l'expérience dans son « état foncier », n'est autre que l'unité même de Dieu, que ce soit l'unité d'essence des trois Personnes divines ou celle de l'opération propre du Verbe dans l'événement du mariage spirituel. Dans une lettre adressée à dom Raymond, Marie de l'Incarnation relate ainsi ce qui semble être l'expérience du troisième ravissement trinitaire du 17 mars 1631 :

> Mon esprit fut totalement uny à ceste suprême Magesté par une union des trois divine Personne, la mémoire au Père, l'antandement au Filz, la volonté au Sainct-Esprit, et comme ceste incompréhensible Trinité n'est qu'unité d'esance, ainsi je demeuré unie en l'unité de l'âme, sans pouvoir faire auq'un accte particulier, sinon pâtir ceste aplication amoureuses car, les puisance estant toutes absorbée, le tout ce pase au plus intime de l'âme qui par fois est esmue quasi imperseptiblement par ceste puissance suprême à faire des eslant d'amour si suptilz qu'à peine les pouroit-on exprimer, mais que di-je ! il seroit inposible[67].

Ailleurs, Marie dit que l'âme « se [voit] dans l'unité de Dieu, au centre de son intérieur, où elle [voit] que tout ce qui [est] en Dieu [est] sans division une même chose avec lui[68] ».

---

63. Voir par exemple dans le *Supplément à la Relation de 1633*, § III, où Marie utilise conjointement les deux expressions : « Toutes les puissances furent retirées au fond de l'âme, où elles étaient toutes avec Dieu comme dans leur centre (dans *Écrits* I, 1985, p. 331). »
64. Lettre CCVIII du 18 octobre 1663 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 715.
65. *Relation de 1654*, § LV et LXVII, dans *Écrits* II, 1985, p. 288 et 352-353 ; et Lettre CCXXII du 22 septembre 1666 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 765.
66. *Relation de 1654*, § LXVI, V, dans *Écrits* II, 1985, p. 349.
67. Lettre VIII de 1631-1632 (?) à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 14.
68. *Les Relations d'oraison*, dans *Écrits* I, 1985, p. 510.

Ainsi l'« unité », qui caractérise expérimentalement l'« état foncier », est une « application » ou mieux une « participation » à l'unité de Dieu. Les puissances sont ramenées à l'unité la plus étroite au fond de l'âme, qui participe de l'unicité même de l'essence divine, et où elles se trouvent toutes avec Dieu comme dans leur centre, au plus profond de l'être personnel. Aussi les activités de l'âme vont elles aussi participer, passivement sous l'action de Dieu, de son « état foncier ». Marie parle alors d'« occupation foncière » qui « demeure toujours, et [où] l'âme ne cesse point d'être unie à Dieu[69] », de « communication foncière » et de « possession foncière[70] », de « paroles foncières[71] » et de « connaissance foncière[72] », ou encore des « vertus foncières de ses divines maximes » que son « divin Époux par ses impressions saintes opérait en [elle][73] », précise-t-elle.

Le vocabulaire utilisé par Marie de l'Incarnation pour décrire ce qu'elle expérimente n'est pas ici celui de l'extase[74], de la sortie de soi, mais de l'intégration, de la concentration de toutes les dimensions de son être en Dieu[75]. Sur le plan de la langue lui-

69. *Relation de 1633*, § 52, dans *Écrits* I, 1985, p. 240.

70. Lettre CCXXXIII du 22 septembre 1666 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 764 et 765.

71. *Relation de 1633*, § 52, dans *Écrits* I, 1985, p. 240.

72. *Relation de 1654*, § LXVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 354.

73. *Relation de 1654*, § LXI, dans *Écrits* II, 1985, p. 318.

74. La « fine pointe de l'âme » de saint François de Sales par exemple. Voir Hélène Michon, *Saint François de Sales. Une nouvelle mystique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, ch. II : « La structure de l'âme », p. 115-141, qui, par ailleurs, modifie passablement les perspectives qui sont celles de M. Bergamo, dans son étude citée ci-dessus, à la note 62.

75. Voir Albert Deblaere, « Leven 'in de grond'. De leerschool van een Vlaamse mystieke », dans *Albert Deblaere. Essays on mystical literature*, éd. Rob Faesen, Leuven, Leuven University Press (« Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium », 177), 2004, p. 49-70. L'auteur se livre ici à une étude comparative de Maria Petyt et de Marie Guyart dans leur expérience commune de la vie « foncière ». Les écrits de la mystique flamande Maria Petyt (1623-1677), tertiaire du Carmel sous le nom de Marie de Sainte-Thérèse, traitent également des fruits du mariage spirituel et de sa dimension apostolique foncière. Voir les extraits de ses œuvres publiées par le carme Michel de Saint-Augustin (*Het leven vande weerdighe moeder Maria a Sta Teresia (alias) Petyt ...*, Gand, 1683 et 1684, 4 tomes en 2 volumes), traduits par Louis Van Den Bossche, dans *Études carmélitaines*, t. 17, vol. I, avril 1932, p. 285-294. Maria Petyt écrit : « Le très pur mariage de Jésus et de mon âme m'a semblé se consommer ainsi. Unis l'un à l'autre, nous paraissons donner le jour à des enfants spirituels, par [une] conquête d'âmes […] le Bien-Aimé me donne en partage son esprit et son zèle des âmes ; afin, non seulement, que ces âmes soient

même, Madame Isabelle Landy-Houillon relève l'usage « extrêmement fréquent chez Marie de l'Incarnation des prépositions *en*, *dans*, *au fond de*, etc.[76] ». Aussi les facultés de l'âme et, partant, toutes les opérations aussi bien intérieures qu'extérieures, participent de l'unité foncière de la personne : « En cet état les emplois n'empêchent pas l'union avec Dieu, mais ils laissent toujours l'âme dans son centre qui est Dieu, et la dispose[nt] à une plus haute et plus parfaite union avec luy[77] », écrit Marie à dom Claude.

La connexion étroite entre le double versant unitif et apostolique du mariage spirituel trouve donc son fondement dans l'« état foncier » où l'âme, par l'union la plus intime, participe de l'unité même de Dieu. L'« état foncier » apparaît alors comme l'élément ou le concept clef qui, dans les écrits de Marie Guyart, permet de rendre compte de l'unicité de l'expérience du mariage spirituel.

À l'intention de son fils, Marie de l'Incarnation décrit encore avec une grande précision ce que l'« état foncier » lui donnait de vivre en son être ainsi unifié sous l'emprise de Dieu :

> [L'âme] possède enfin parfaitement [Dieu] dans son fonds, où il ne se trouve plus d'inquiétude, je veux dire plus de désir, mais une paix profonde, qui par expérience est inaltérable. Je ne veux pas dire que l'on devienne impeccable, car ce seroit une illusion de le présumer, mais on jouit de la liberté des enfans de Dieu avec une douceur et tranquilité ineffable. Les embarras des affaires, les vexations des Démons, les distractions des créatures, les croix, les peines, les maladies, ni quoique ce soit, ne sçauroit troubler ni inquiéter ce fond, qui est la demeure de Dieu, et je croy qu'il n'y a que le péché et l'imperfection volontaire qui le puisse faire. […] [Cet état foncier] concentre de plus en plus l'âme dans son Dieu

---

sauvées, mais que beaucoup d'entre elles soient unies à lui par un puissant lien d'amour et qu'elles suivent l'exemple de ses vertus (*Ibid.*, p. 286-287). » Une analyse comparative approfondie des deux expériences de Marie Guyart et de Maria Petyt (cette dernière déjà amplement étudiée par Albert DEBLAERE, *De Mystieke Schrjjfster Maria Petyt (1623-1677)*, Gand, De Koninklijke Vlaamse Academie voor Tall- en Letterkunde, Reeks VI, Nr 87, 1962 ; trad. française par Jean-Marie PIOTROWSKI, *Une mystique flamande : Marie de Saint-Thérèse (1623-1677)*, Sierre, 1994) se révélerait particulièrement enrichissante pour une meilleure connaissance de la dimension apostolique du mariage spirituel.

76. Isabelle LANDY-HOUILLON, « Marie de l'Incarnation et les jésuites : une exception culturelle ? », dans Raymond BRODEUR (dir.), *Femme, mystique et missionnaire. Marie Guyart de l'Incarnation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 69-97 : ici p. 97.

77. Lettre CCXXXIII du 19 octobre 1667 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 795.

> pour lui faire trouver un parfait repos dans une parfaite jouissance. Ces âmes ainsi avancées ont trouvé leur fin en jouissant dans leur fond de celuy qu'elles aiment ; et ce qu'elles pâtissent extraordinairement hors de ce fond n'est qu'un excez de sa magnifique bonté. Quoi qu'il arrive elles sont contentes en elles-mêmes et ne veulent rien que dans l'ordre de sa très-sainte et suradorable volonté. Si elles se trouvent engagées dans les affaires temporelles, il ne leur est pas besoin de faire tant de réflexions pour trouver des raisons ou des réponses convenables en celle dont il s'agit, parce que celui qui les dirige intérieurement leur met en un moment dans la pensée ce qui est à dire ou à faire. La façon même avec laquelle elles prennent et envisagent les choses, fait voir en elles la droiture et la direction de l'esprit de Dieu. […] Il est très-difficile à ces âmes qui jouissent ainsi de Dieu de rendre conte de leur intérieur, parce que l'état où elles sont est dans une extrême simplicité, et qu'elles y sont perdues en Dieu qui est l'unité, et la simplicité même[78].

Dans sa correspondance avec son fils, Marie écrit encore : « Dieu s'étant tellement emparé d[e l'âme], qu'il est comme le fonds de sa substance. […] C'est un état permanent où l'âme demeure calme et tranquille, en sorte que rien ne la peut distraire. Ses soupirs et ses respirs sont à son bien-aimé dans un état épuré de tout mélange, autant qu'il le peut être en cette vie […]. […] Elle expérimente ce que c'est que la véritable pauvreté d'esprit, ne pouvant vouloir que ce que la divine volonté veut en elle[79] ». L'unicité de l'« état foncier » du mariage spirituel repose donc sur l'union sans « mélange » de l'âme avec Dieu qui « est comme le fonds de sa substance ».

2.2. « Le moteur gracieux ». L'agir unificateur de l'Esprit Saint

L'unification de la personne relève plus précisément de l'action du Saint-Esprit dans l'expérience du mariage spirituel, ainsi que le donne clairement à entendre un passage de la *Relation de 1654* :

> 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

78. Lettre CCXXII du 22 septembre 1666 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 765.
79. Lettre CCXVI du 29 juillet 1665 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 748.

> 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 à lui. […] 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 […]. Mes regards à cette suradorable Majesté [le Verbe Incarné] portent ce que l'Esprit me lui fait dire, et c'est par lui que je parle, car dans ce langage de l'esprit qui regarde ce commerce, duquel sa divine Majesté veut honorer ma bassesse, je ne puis rien entièrement que par sa motion très simple[80].

Les écrits de Marie de l'Incarnation révèlent le rôle principal joué par l'Esprit Saint dans l'événement du mariage spirituel et l'émergence de la vocation apostolique de l'Ursuline. Au cours du deuxième ravissement trinitaire, à la Pentecôte 1627, Marie expérimente que le Saint-Esprit, le « moteur gracieux », « a pris possession d'elle » et donne « et la privauté et faculté à l'âme de tenir rang d'épouse » et « la fait agir de la sorte avec le Verbe[81] ». La possession de l'âme par les trois Personnes de la Trinité, dans le troisième ravissement trinitaire du 17 mars 1631, est encore l'œuvre du Saint-Esprit « qui par son opération, agi[t] en [l']âme et lui fai[t] porter les divines impressions[82] ». Dans le « songe apostolique » de la Noël 1634, le même « Esprit de Jésus-Christ », que Marie dit être ici « l'esprit apostolique », « s'empar[e] de [son] esprit pour qu'il n'eût plus de vie que dans le sien et par le sien, étant toute dans les intérêts de ce divin et suradorable Maître et dans le zèle de sa gloire, à ce qu'il fût connu, aimé et adoré de toutes les nations qu'il avait rachetées de son Sang précieux[83] ». L'Esprit alors la « porte en esprit » à travers le monde en une « course » apostolique et lui fait produire des « élans et soupirs au Père Éternel », « au sujet de l'amplification du royaume de Jésus-Christ dans les pauvres âmes qui le connaissaient point[84] ». Enfin

80. *Relation de 1654*, § LXVII, dans *Écrits* II, 1985, p. 352-353.
81. *Relation de 1654*, § XXII, dans *Écrits* II, 1985, p. 140.
82. *Relation de 1654*, § XXXIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 172-173.
83. *Relation de 1654*, § XXXIX, dans *Écrits* II, 1985, p. 198.
84. *Relation de 1654*, § XXXIX et XL, dans *Écrits* II, 1985, p. 198, 199, 200 et 202.

dans le « treizième état d'oraison » l'âme a conscience d'« agir » constamment par l'Esprit : l'« état de victime continuel […] par diverses manières [...] va consommant [l'âme] par son Saint-Esprit[85] ». Marie de l'Incarnation peut alors écrire au dernier feuillet de la *Relation de 1654* :

> Il est à remarquer que l'Esprit qui m'a si amoureusement conduite a toujours tendu à une même fin et porté mon âme à la pratique des susdites vertus [du 13e état d'oraison] et à plusieurs autres que je ne cote pas, mais toujours pour tâcher de suivre l'esprit de l'Évangile, auquel mon âme, dès le commencement, a eu un trait et une tendance continuelle dans la suite des temps, aspirant à la parfaite possession de l'esprit de Jésus-Christ, lequel y a donné la perfection qu'il lui a plu, par ses saintes opérations, en la suite des états d'oraison par où il m'a fait passer et voulu me conduire par l'excès de ses grandes et immenses miséricordes, auxquelles si j'avais correspondu, j'aurais fait de tout autres progrès en la sainteté[86].

Marie Guyart a une conscience aiguë de la « conduite » du Saint-Esprit dans sa vie. Elle utilise pour la designer des expressions particulièrement fortes. L'Esprit « [l]'agissait si fortement[87] » ; il lui « imprime[88] » une vérité ; ou encore « fait mourir [l'intérieur] par son même principe d'être inexorable en matière de pureté[89] » ; de son côté, Marie n'a pas le « pouvoir de rien faire que poussée et actuée par [le] divin Esprit » qu'elle « expérimentai[t] conduire [ses] pas et [son] action[90] ».

Le contexte dans lequel est employé le mot « esprit » ne permet pas toujours de savoir avec précision s'il doit s'entendre de la troisième Personne de la Trinité ou seulement d'une participation créée relevant de ses dons[91]. Marie de l'Incarnation utilise souvent la locution « Esprit de Jésus-Christ ». Cette dernière désigne habituellement sous sa plume une participation créée de l'Esprit incréé qui réside dans la Personne du Verbe incarné[92].

---

85. *Relation de 1654*, § LXV, dans *Écrits* II, 1985, p. 340.
86. *Relation de 1654*, § LXVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 356.
87. *Relation de 1654*, § XL, dans *Écrits* II, 1985, p. 201.
88. *Relation de 1654*, § LVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 310.
89. *Relation de 1654*, § LXVI, IV, dans *Écrits* II, 1985, p. 349.
90. *Relation de 1654*, § LXII, dans *Écrits* II, 1985, p. 325.
91. Voir les précisions données par dom Jamet, dans *Écrits* II, 1985, p. 89-90, note 1.
92. Voir Lettre CXVI du 10 octobre 1648 à mère Marie-Gillette Roland, *Correspondance*, p. 353.

Transmis à l'homme, il devient en lui principe vivant de ressemblance à Jésus-Christ et d'action en conformité avec lui. Celui qui le reçoit ne vit plus de lui-même, mais de l'Esprit même du Verbe incarné. L'« Esprit de Jésus-Christ » est selon ses diverses aspects, « l'esprit de grâce[93] », « l'esprit [des] saintes vertus[94] », « l'esprit de l'Évangile[95] », « l'esprit des maximes du Fils de Dieu[96] », ou « l'esprit apostolique[97] ». À propos de ce dernier, Marie affirme explicitement que le « Verbe incarné et crucifié [en] est la source vive ; [que] c'est luy qui le donne en partage aux âmes choisies et qui luy sont les plus chères, afin qu'elles suivent et qu'elles enseignent ses divines maximes, et que par cette pratique elles se consomment jusqu'au bout dans son imitation[98] ». Cependant l'« Esprit de Jésus-Christ » se rapporte toujours ultimement à la Personne divine du Saint-Esprit qui se communique elle-même à l'âme par l'intermédiaire de la nature humaine du Verbe incarné. Le Saint-Esprit est bien pour Marie de l'Incarnation le « moteur gracieux » qui, dans l'événement du mariage spirituel, « a pris possession d'elle », et « la fait agir […] avec le Verbe[99] ».

Non seulement le Saint-Esprit est le « moteur » de l'union, mais il est lui-même l'union. L'expérience du mariage spirituel est avant tout celle de l'union avec le Verbe-Époux. Mais le lien qui unit l'âme au Verbe incarné est l'« Esprit de Jésus-Christ » qui, encore une fois, n'est autre que la Personne divine du Saint-Esprit. Cette dernière tient, *ad extra*, pour l'âme, le même rôle qui est le sien, *ad intra*, au sein de la Trinité, celui de lien de l'amour mutuel.

Marie de l'Incarnation « expérimente que c'est le Saint-Esprit qui [la] lie au Père et au Fils[100] ». Elle décrit l'action de l'Esprit Saint qui, dans l'amour, l'unit plus particulièrement au Verbe : « Ce divin Esprit, jaloux de ce qu'il veut posséder [l'âme], la ravit à soi et, par sa divine motion, lui donne une activité amoureuse qui lui

93. *Supplément à la Relation de 1654*, § XI, dans *Écrits* II, 1985, p. 381.
94. *Relation de 1654*, § XIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 105.
95. *Relation de 1654*, § LXVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 356.
96. *Relation de 1654*, § LIX, dans *Écrits* II, 1985, p. 314.
97. *Relation de 1654*, § XXXIX, dans *Écrits* II, 1985, p. 198.
98. Lettre CXXVIII du 30 août 1650 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 396.
99. *Relation de 1654*, § XXII, dans *Écrits* II, 1985, p. 140.
100. *Relation de 1654*, § LXVII, dans *Écrits* II, 1985, p. 352.

fait chanter ses amours[101] », l'« épithalame [qui] est le retour et les revanches de l'âme vers son bien-aimé Époux[102] », écrit-elle. Et encore, l'Esprit « la meut et lui fait tenir le langage qu'il lui plaît[103] », le « langage de l'esprit qui regarde[104] » le dialogue d'amour avec l'Époux. Marie montre aussi que dans le « troisième état d'oraison », « toutes les puissances de l'âme ne veulent et n'appètent rien que d'être dans Jésus, par l'Esprit de Jésus, et de le suivre dans sa vie et dans son esprit[105] ». Et dans l'état du mariage spirituel, Dieu, qui maintenant habite entièrement l'âme, « y agit par son saint et divin Esprit qui la meut […], car elle se perd toute en lui et n'a plus d'opération que par son mouvement[106] ».

Jean de la Croix a tout dit lorsqu'il écrit que, dans l'état consommé du mariage spirituel, Dieu et l'âme « sont deux natures en un seul esprit et un seul amour[107] ». Il cite alors saint Paul : « Celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit (1 Co 6, 17). » Et il précise : « En cet état [de transformation d'amour] l'âme ne peut poser d'actes ; car l'Esprit Saint les fait tous et y meut l'âme, et pour cela tous ses actes sont divins, puisqu'elle est semblable à Dieu et mue par Lui[108]. » Ruusbroec affirme pareillement que, parvenu à l'ultime degré de l'union à Dieu, « le Saint-Esprit effectue en nous toutes nos œuvres bonnes, et nous les effectuons avec lui[109] ». L'expérience de Marie Guyart sous la conduite de l'Esprit et l'enseignement de ces deux grands témoins de la tradition mystique chrétienne coïncident entièrement.

L'Esprit Saint est non seulement le « moteur » du dialogue intérieur, mais il l'est aussi des œuvres extérieures. Le Saint-Esprit, qui est l'« Esprit de Jésus-Christ », communique ainsi à l'âme les dispositions qui la feront agir en conformité avec le Christ. Les écrits de Marie de l'Incarnation décrivent souvent l'action

101. *Relation de 1654*, § XXV, dans *Écrits* II, 1985, p. 147.
102. *Relation de 1654*, § XXII, dans *Écrits* II, 1985, p. 141.
103. *Supplément à la Relation de 1654*, § XV, dans *Écrits* II, 1985, p. 384.
104. *Relation de 1654*, § LXVII, dans *Écrits* II, 1985, p. 353.
105. *Relation de 1654*, § IX, dans *Écrits* II, 1985, p. 87.
106. *Supplément à la Relation de 1654*, § XX, dans *Écrits* II, 1985, p. 388.
107. Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, couplet 22 [A 27], 3 : trad. André Bord, *Saint-Jean de la Croix. Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016, p. 790.
108. Jean de la Croix, *La Vivre flamme d'amour*, couplet 1, 4 ; *Ibid.*, p. 906.
109. Jean Ruusbroec, *Les Sept degrés de l'amour*, 7.31 : trad. dom A. Louf, *Jan van Ruusbroec. Écrits*, *op. cit.*, T. I (« Spiritualité occidentale », 1), 1990, p. 225.

conjointe du Saint-Esprit sur les deux facultés de l'entendement et de la volonté, l'Esprit donnant à la première l'intelligence et à la seconde, la disposition à une action « conforme » à cette même intelligence, ainsi que le dit précisément Marie à propos de « l'esprit apostolique[110] ». Ainsi l'Esprit Saint révèle à l'âme le sens de l'Écriture qui devient aussi « une nourriture céleste qui [lui] donne la vie par [le même] Esprit[111] ». Lors de sa vocation religieuse, écrit également Marie : « Les passages qui traitent des conseils de l'Évangile m'étaient comme autant de soleils qui faisaient voir à mon esprit leur éminente sainteté, et en même temps enflammaient toute mon âme en l'amour de leur possession et opéraient efficacement ce que Dieu voulait de moi, selon mon état, de la pratique des divines maximes du suradorable Verbe Incarné[112]. » L'intelligence de l'Écriture, à laquelle l'âme est introduite par l'Esprit Saint, est présentée par Marie de l'Incarnation comme une œuvre d'illumination qui l'a guidée lors des étapes importantes de son itinéraire spirituel[113]. L'Esprit illumine l'intelligence de Marie, la gratifiant d'une connaissance par connaturalité, propre aux dons du Saint-Esprit – en particulier aux dons de sagesse et d'intelligence. Ce mode surnaturel de connaissance relève aussi de l'« état foncier » du mariage spirituel[114].

Le Saint-Esprit communique ses dons à l'âme. Ainsi du « don de Conseil pour tout ce qu'il voudra commettre à vos soins, de sorte que vous ne pourrez rien vouloir que ce qu'il vous fera vouloir, ny faire que ce qu'il vous fera faire[115] », écrit Marie de l'Incarnation à dom Claude Martin. Au « premier état d'oraison », elle précise que l'Esprit l'« occupait intérieurement par une force et efficacité secrète pour [la] gagner entièrement à lui[116] ». La « vertu secrète » qui lui est ainsi donnée la retient « sous les lois de l'Esprit[117] ». Mieux encore, l'âme devient un même esprit avec lui :

110. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 376.
111. *Supplément à la Relation de 1654*, § XII, dans *Écrits* II, 1985, p. 382.
112. *Relation de 1654*, § LX, dans *Écrits* II, 1985, p. 316.
113. Voir *Relation de 1654*, § LX, dans *Écrits* II, 1985, p. 314-318.
114. Voir *Supplément à la Relation de 1654*, § XX, dans *Écrits* II, 1985, p. 388. Voir Matía-Paul DEL ROSARIO ADRIAZOLA, *La Connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation*, Paris, Les Éditions du Cerf (« Patrimoines »), 1989, p. 213-289.
115. Lettre CCVIII du 18 octobre 1663 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 716.
116. *Relation de 1654*, § I, dans *Écrits* II, 1985, p. 48.
117. *Relation de 1654*, § LXVI, I, dans *Écrits* II, 1985, p. 345.

« Esprit de mon esprit, Vie de ma vie[118] ! », s'écrit Marie dans ses *Relations d'oraison*. L'âme n'agit que « actuée[119] » par l'Esprit pour tout ce que Dieu veut d'elle, aussi bien dans le « commerce amoureux » de l'union que dans les œuvres de la vie apostolique. En définitive, l'Esprit est l'« esprit vivifiant[120] » de Jésus-Christ, la vie divine elle-même que le Verbe produit en l'âme, en « une génération continuelle de sa vie et de son esprit[121] », afin que celle-ci n'ait « plus de vie [qu'en Jésus-Christ, selon le sens de saint Paul (Ga 11, 20)] par sa sève qui est son divin Esprit[122] ». L'« esprit secret, qui n'est autre que l'esprit de Jésus-Christ, et de l'Évangile, donne à l'âme purifiée une certaine participation de soy-même, qui l'établit dans une vie intérieure qui l'approche de sa ressemblance[123] », affirme encore Marie de l'Incarnation.

Esprit et Vie ne sont autres que l'Esprit et la Vie de Jésus-Christ, que le Saint-Esprit communique à l'âme en l'unissant au Verbe-Époux dans le mariage spirituel[124]. Marie de l'Incarnation fit en effet l'expérience que le Verbe, son Époux, « était comme le sein et la poitrine du Père Éternel, duquel découlait un grand fleuve et torrent de grâces qui était son Saint-Esprit, qui inondait tous les Saints et les nourrissait de sa divine vie », et de préciser : « C'était de cette vie et de cet Esprit que mon âme était nourrie[125]. »

À l'Esprit doit répondre du côté de l'âme la parfaite « correspondance[126] » (appel-correspondance qui peut être qualifié de

118. *Les Relations d'oraison*, dans *Écrits* I, 1985, p. 495.
119. *Relation de 1654*, § LXII, dans *Écrits* II, 1985, p. 325.
120. *Relation de 1654*, § XIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 106.
121. *Relation de 1654*, § VIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 77.
122. *Relation de 1654*, § LXVII, dans *Écrits* II, 1985, p. 353.
123. Lettre CXVI du 10 octobre 1648 à mère Marie-Gillette Roland, *Correspondance*, p. 353.
124. Voir *Relation de 1654*, § XXII, dans *Écrits* II, 1985, p. 141.
125. *Relation de 1654*, § XXXVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 194.
126. *Relation de 1654*, § X, dans *Écrits* II, 1985, p. 94. Marie écrit à dom Claude : « N'aiez point de volonté, laissez-vous conduire à son divin esprit ; c'est ce qu[e Dieu] demande de vous, soit pour le spirituel, soit pour les emplois extérieurs ; croiez moy je vous en supplie (Lettre CCXXXIII du 19 octobre 1667 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 795). »

« dynamique foncière[127] ») et à la Vie, « la pureté du cœur[128] » – deux réalités essentielles chez Marie –, dont la réalisation ne peut être également que l'œuvre de l'Esprit Saint.

Les rapides notations présentées ici n'épuisent pas toute la richesse de l'expérience de Marie Guyart dans les voies de l'Esprit[129], elles permettent cependant de préciser le rôle central joué par le Saint-Esprit dans l'unification du double versant unitif et apostolique du mariage spirituel. L'Esprit l'ayant « unie à la sacrée Personne du Verbe, [l'âme] est dans la source qui lui imprime toute vérité et la fait vivre dans ses influences[130] » par l'action du même « Esprit de Jésus-Christ ». Le Saint-Esprit est l'agent unique de la conformation au Christ de l'être dont toutes les facultés, intérieures et extérieures, se trouvent ainsi unifiées.

2.3. « l'Amour objectif ». La double dimension de l'amour

Dans la *Relation de 1654*, Marie de l'Incarnation utilise une expression, dont l'occurrence est unique dans l'ensemble de ses écrits, pour désigner sa relation au Verbe incarné :

> L'état que maintenant j'expérimente [le « treizième état d'oraison »] […] est une clarté tout extraordinaire dans les voies de l'Esprit suradorable du Verbe Incarné, lequel j'expérimente dans une grande pureté et certitude être l'Amour objectif, et intimement uni et unissant mon esprit au sien, et que *tout ce qu'il dit a esprit et vie* [Jn 6, 64] en moi. Surtout, mon âme expérimente qu'étant dans l'intime union avec lui, elle en est de même avec le Père Éternel et le Saint-Esprit, concevant par cette impression la vérité et certitude de ce que cet adorable Seigneur et Maître disait à ses Apôtres, dans le dernier entretien qu'il eut avec eux et son oraison à Dieu son Père ; premièrement, en répondant à saint Philippe qui lui demandait à voir son Père, disant : *Philippe, qui me voit, voit mon Père ; comme*

127. Voir Alexandre JULIEN, *Archéologie intérieure de Marie de l'Incarnation : la notion de « correspondance » dans la Relation de 1654*, Mémoire de maîtrise présenté à la Faculté de théologie et des sciences religieuses de l'Université Laval, Québec, 2011, p. 124.

128. *Relation de 1654*, § X, dans *Écrits* II, 1985, p. 93-94. Voir la communication de Vincent Siret dans ce même volume.

129. Voir l'étude ancienne déjà mais qui n'a pas été remplacée de Robert MICHEL, *Vivre dans l'Esprit : Marie de l'Incarnation*, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1975 ; ainsi que l'article plus synthétique de Maria-Paul ADRIAZOLA, « Vivre de l'Esprit de Jésus-Christ : Marie de l'Incarnation », *Nova et Vetera*, t. 53, 1978, p. 208-221 et 291-308.

130. *Relation de 1654*, § LVII, dans *Écrits* II, 1985, p. 353.

> *dis-tu, montre-nous le Père ? Ne croyez-vous point que je suis en mon Père et le Père en moi ?* [Jn 16, 8][131].

L'expression « Amour objectif », que Madame Thérèse Nadeau-Lacour qualifie de notion « quasi technique en philosophie[132] », désigne ici le Verbe-Époux vers lequel se dirige en priorité l'amour de l'épouse. Dans ses *Relations d'oraison*, Marie parle de lui comme de « l'unique désir de [son] cœur », le « seul objet de [son] amour » et « le centre où se portent toutes [ses] affections[133] ». Cependant, Marie met aussi en relation « l'Amour objectif » avec l'« Esprit suradorable du Verbe Incarné ». L'Amour qui est l'objet du désir de l'âme et l'unit au Verbe incarné est en définitive le Saint-Esprit, « cet Esprit d'amour » que « le Père et le Verbe par leur amour mutuel et réciproque produisent » et « qui leur est pareillement égal en toutes choses[134] ». Dans ses *Relations d'oraison* encore, Marie décrit ainsi ses échanges avec l'Esprit :

> Je l'entretenais amoureusement sur ses inventions admirables [« les avis et les secours que le Saint-Esprit nous donne pour conduire les âmes à la perfection »], et il versait dans mon âme de nouvelles lumières qui me faisaient voir que, procédant du Père et du Fils, il était le Dieu de bonté, et qu'étant l'amour de tous les deux, il ne se pouvait faire qu'il ne fît du bien aux hommes. Puis il me liait à lui par de nouveaux liens d'amour, qui me serraient fortement à la Divinité par jouissance dans le fond de l'âme[135].

Le « moteur gracieux », qui unit l'âme au Verbe et à la Trinité entière, est un « Esprit amoureux », un « Esprit aimable », un « Esprit Amour[136] ». Il est lui-même « l'Amour[137] ». Aussi l'unicité du mariage spirituel relèvera également, sous l'action de l'unique Esprit d'Amour, de la double dimension de l'amour de Dieu et des hommes.

En effet, si l'objet de l'amour est « Dieu seul[138] », le même amour cependant enferme en lui toutes les créatures dans

---

131. *Relation de 1654*, § LXVII, dans *Écrits* II, 1985, p. 351-352.
132. Thérèse Nadeau-Lacour, *Marie Guyart de l'Incarnation. Une femme mystique au cœur de l'histoire*, *op. cit.*, p. 133.
133. *Les Relations d'oraison*, dans *Écrits* I, 1985, p. 505.
134. *Relation de 1633*, § 34, dans *Écrits* I, 1985, p. 209.
135. *Les Relations d'oraison*, dans *Écrits* I, 1985, p. 514.
136. *Les Relations d'oraison*, dans *Écrits* I, 1985, p. 495.
137. *Relation de 1654*, § LXVI, II, dans *Écrits* II, 1985, p. 347.
138. *Relation de 1654*, § LXV, dans *Écrits* II, 1985, p. 341.

lesquelles Dieu est présent : « Mon âme avait une tendance à Dieu sans cesse. […] Je le rencontrais en toutes les créatures et dans les fins pour lesquelles il les avait créées[139] », écrit Marie de l'Incarnation. L'union à « l'Amour objectif » implique le partage du même amour que Jésus-Christ porte à l'égard des hommes, à la participation des « intérêts » même du Sauveur qui pour eux tous « a répandu son Sang », afin que ceux-ci « participent au bienfait de [la] rédemption[140] ». « Mon fond », dit encore Marie à la mère Françoise Briant de Saint-Bernard, « est de vouloir aimer par tout [l'] unique bien[141] ».

L'ensemble des écrits de Marie Guyart pourrait ici être convoqué pour montrer la double dimension d'union intérieure et d'œuvres extérieures à travers laquelle l'amour se manifeste. Marie de l'Incarnation parle à ce propos du « double esprit » que Dieu donne « pour vaquer au dedans et au dehors, en luy et pour l'amour de luy[142] ».

L'« Esprit d'Amour » conduit l'âme à sortir d'elle-même pour se donner aux autres, ainsi que l'explique encore Marie dans ses *Relations d'oraison* :

> Ma volonté ainsi embrasée de l'amour de [Dieu] qu'elle connaît si libéral en son endroit par ses divines communications, s'est sentie poussée à l'imiter autant qu'elle le pourra faire dans la faiblesse de sa nature, faisant des espèces de sorties hors d'elle-même, pour se communiquer au prochain en lui faisant du bien[143].

L'amour est diffusif de soi. Aussi le Saint-Esprit « se répand dans les âmes par l'infusion de la grâce[144] ». Dieu « ne se communiqu[e] aux âmes, d'autant qu'il se communique par la seule inclination de sa bonté et parce qu'il est amour[145] », affirme encore Marie. Le mariage spirituel trouve là sa réelle fécondité apostolique, qui est la fécondité même de l'Amour, laquelle

---

139. *Relation de 1654*, § XI, dans *Écrits* II, 1985, p. 95.
140. Lettre XXIV du 16 décembre 1635 à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 56.
141. Lettre CLXXXVI du 23 septembre 1660 à mère Françoise DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 638.
142. Lettre CLV du 9 août 1654 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 528.
143. *Les Relations d'oraison*, dans *Écrits* I, 1985, p. 428.
144. *Ibid*.
145. *Ibid.*, p. 444.

découle de l'union de l'âme avec « l'Amour objectif », l'« Esprit suradorable du Verbe incarné », cause exemplaire de tout amour.

La liaison étroite, sous l'action du même et unique Esprit d'Amour, des deux versants unitif et apostolique du mariage spirituel, qui est un « état foncier d'amour[146] », trouve son ultime fondement dans la synergie du double commandement de l'amour de Dieu et des hommes (voir Mt 22, 37-40).

Marie de l'Incarnation a vécu l'expérience du mariage spirituel non seulement dans toute son amplitude nuptiale, apostolique et « conformante », mais aussi dans toute la profondeur de l'union la plus intime avec Dieu qui se caractérise par la perception d'une certaine participation dans l'amour aux opérations des trois Personnes divines. Avec une grande justesse théologique, dom Albert Jamet définissait la vie intérieure de Marie Guyart comme « une consommation dans la Trinité, par l'union d'esprit à esprit au Verbe Incarné, sous la conduite obéie du Saint-Esprit[147] ».

L'exceptionnel corpus de ses écrits décrit avec précision combien l'état du mariage spirituel a transformé Marie Guyart de l'Incarnation en une « autre créature », où l'Amour a pris entièrement possession de son être et de son agir : « Il semble que l'Amour se soit emparé de tout : lors qu[e l'âme] luy en a fait la donation [du libre arbitre] par acquiescement dans la partie supérieure de l'esprit, où ce Dieu d'amour s'est donné à elle, et elle réciproquement à Dieu[148] », déclare-t-elle à dom Raymond de Saint-Bernard. Dans les *Relations d'oraison*, Marie énumère ainsi les dons dont Dieu l'a gratifiée :

> [La méditation du Ps 76, 12] m'a fait ressouvenir des grandes grâces et des faveurs singulières que j'ai reçues de la très sainte et très adorable Trinité : de m'avoir douée d'une âme raisonnable, anoblie par la grâce du baptême du titre et de la dignité d'enfant de Dieu, honorée de la qualité d'épouse par la grâce d'une union extraordinaire, avantagée de sa présence continuelle, favorisée de ses privautés et familiarités intimes ; et de me faire continuellement des grâces si sublimes que je ne les pourrai jamais oublier[…] Toutes

146. *Ibid*.

147. dom Albert Jamet, *Le Témoignage de Marie de l'Incarnation*, Paris, Gabriel Beauchesne éditeur, 1932, Introduction, p. XVII.

148. Lettre III du début de 1627 (?) à dom Raymond de Saint-Bernard, *Correspondance*, p. 4.

> ces faveurs, et particulièrement celle d'épouse, étaient si vivement représentées à mon esprit [en cette méditation], que je n'ai pu faire autre chose que de m'abandonner entre les bras de celui que je connaissais être mon Dieu, mon Père, mon Époux[149].

Telle est bien pour Marie de l'Incarnation la « source[150] » de toute une vie, la source dont elle entretient dom Claude dans la lettre qui accompagne l'envoi en 1654 de sa seconde Relation autobiographique, qui est celle de l'inhabitation trinitaire – auquel se réfère expérimentalement l'état du mariage spirituel –, de la demeure en elle d'un Dieu d'Amour.

Conclusion : Sous la conduite de l'Esprit d'Amour

Si le mariage spirituel est l'événement qui domine la vie de Marie Guyart, l'« état foncier », dans lequel il la fait définitivement entrer, est la clef de compréhension de l'être nouveau auquel l'a appelée la vocation d'épouse du Verbe incarné[151]. Cet état permanent, au « centre de l'âme », se définit par son unicité. Il est le « lieu » où s'opère l'unification de la personnalité parfaitement équilibrée de Marie de l'Incarnation. Ce caractère premier d'« unité » provient d'une « application », dans la « suprême partie de l'âme », de l'unicité même de Dieu – de l'unité d'essence des trois Personnes divines et de celle propre de l'opération du Verbe-Époux –, auquel l'épouse est unie le plus étroitement, par « participation », dans l'état du mariage spirituel. L'acte d'union de l'âme à Dieu peut être attribué au Saint-Esprit, qui, *ad intra*, est le lien de l'unité au sein de la Trinité. L'Esprit Saint est aussi l'« Esprit de Jésus-Christ », participation créée dans la nature humaine du Verbe incarné de l'Esprit incréé, que la troisième Personne divine communique à l'âme, conjointement en l'unissant au Verbe. Ainsi en est-il de l'« esprit apostolique », qui est une « émanation » de l'« Esprit de Jésus-Christ » – le « don le plus précieux » déclare Marie de l'Incarnation –, qui la rend participante à la mission du

149. *Les Relations d'oraison*, dans *Écrits* I, 1985, p. 460-461.

150. Lettre CLV du 9 août 1654 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 527.

151. Hermann Giguère proposait déjà, au terme de son étude signalée plus haut, « que l''état foncier et permanent' devienne comme une grille de lecture de tout l'itinéraire spirituel de Marie de l'Incarnation (« Une voie de l'indicible : le fond de l'âme », *art. cit.*, p. 333) ».

Rédempteur, auquel l'âme, dans l'état du mariage spirituel, est liée par une « communauté d'intérêts et de biens ».

Le concept d'« esprit apostolique » apparaît comme le second élément clef pour parvenir à une meilleure intelligence théologique de l'unicité du mariage spirituel. Les brefs développements qui ont été ici consacrés à cette notion essentielle sont loin d'en épuiser l'étude. Une analyse plus serrée, un rapprochement comparatif avec des auteurs, comme Jean-Baptiste Saint-Jure, suggéré par dom Jamet[152], ou encore Bérulle et Jean de Bernières-Louvigni, permettraient d'en mieux saisir le contenu. Marie de l'Incarnation qui n'emploie qu'une fois dans ses écrits l'expression propre d'« esprit apostolique » précise cependant, à l'intention de dom Claude Martin, que

> cet adorable Verbe incarné et crucifié [en] est la source vive ; [que] c'est luy qui le donne en partage aux âmes choisies et qui luy sont les plus chères, afin qu'elles suivent et qu'elles enseignent ses divines maximes, et que par cette pratique elles se consomment jusqu'au bout dans son imitation. Cet esprit saint, cette union, dis-je, dont je vous parle, n'est pas celle de la gloire, elle en est seulement un avant-goût. Et ne pensez-pas qu'elle rende toujours les travaux faciles, puis qu'elle ne redonde pas toujours dans les sens : Mais elle donne dans le fonds de l'âme une force invincible pour les supporter quelques pesans et pénibles qu'ils soient[153].

L'Esprit Saint, qui est le lien de l'unité entre l'âme et le Verbe-Époux, transmet, dans l'union même qu'il opère, l'« esprit apostolique » qui rend l'âme participante de l'« Esprit de Jésus-Christ » lequel n'est autre que celui qui anime le Rédempteur dans son désir du Salut pour l'humanité entière. Le Saint-Esprit est bien le « moteur gracieux » qui, indissociablement et concurremment, unit et agit l'âme d'une même opération. Ainsi apparaît-il comme le principe unificateur des deux versants contemplatif et actif du mariage spirituel. Aussi, sous l'action du même « Esprit de Jésus-Christ », le mariage spirituel sera nécessairement apostolique : vocation apostolique intrinsèque à l'union même avec le Verbe-Rédempteur. Sous la motion de l'Esprit qui est Amour, le mariage spirituel – qui de fait peut être aussi qualifié de mariage aposto-

152. Voir ci-dessus la note 91.

153. Lettre CXXVIII du 30 août 1650 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 396-397.

lique – relèvera tout aussi foncièrement de la double dimension, indivisible, de l'amour de Dieu et des hommes.

Dans une des pages les plus intenses de la *Relation de 1654* où Marie de l'Incarnation narre son embarquement à Dieppe, le 4 mai 1639, pour le Canada, elle décrit très précisément l'action du Saint-Esprit au moment « d'en venir aux actes effectifs » de sa vocation apostolique :

> J'expérimentai alors, que le Saint-Esprit possédait mon âme, lui donnant des motions conformes à l'acte que j'allais faire, en témoignage de l'amour que je voulais rendre au suradorable Verbe Incarné, auquel je me donnais. O Dieu ! Qui pourrait dire ce qui se passa en cette donation et à l'abandon de tout moi-même ? Je ne le saurais exprimer. De mon côté je voyais, et l'Esprit qui me conduisait en rendait témoignage à ma conscience, que je n'avais jamais rien fait de si bon cœur, et j'expérimentais que le sacré Verbe Incarné, le Roi et le Monarque de toutes les nations, aimait et agréait ma donation[154].

Marie Guyart exprime ici, en un raccourci saisissant, la conduite qui fut toujours la sienne sous la dépendance de l'Esprit. Faire un seul esprit avec Dieu est bien l'expérience foncière éprouvée par Marie, à l'instar de Paul, l'Apôtre des nations (Voir Rm 8 ; 1 Cor 6, 17 ; 12, 13 ; Eph 4, 4).

Les théologiens, tel Thomas d'Aquin[155], attribuent, par appropriation en raison de la distinction des personnes, à la troisième Personne de la Trinité le rôle d'agent dans l'union de l'âme avec la Trinité tout entière, par le don de la grâce sanctifiante, qu'est le Saint-Esprit lui-même, qui habite l'âme et que celle-ci possède. De son côté, la théologie des dons du Saint-Esprit, chez un Jean de Saint-Thomas[156] par exemple, reconnaît que par l'opération des dons l'homme est mû par le Saint-Esprit plus qu'il n'agit et ne se meut lui-même, selon ce que dit Paul dans l'Épître aux Romains (8, 14) : « Ceux-là sont fils de Dieu qui sont conduits par l'Esprit de Dieu. » Les dons du Saint-Esprit ont ainsi pour but le perfectionnement des actes, aussi bien intérieurs qu'extérieurs, qui doivent concourir en l'homme à la perfection de la charité. Ainsi le don de sagesse, qui est à la fois spéculatif ou contemplatif et pratique ou

154. *Relation de 1654*, § XLVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 241-242.

155. Voir Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I[a], q. 43, a. 3.

156. Voir Jean DE SAINT-THOMAS, *Les Dons du Saint-Esprit*, ch. II, n° 61.

actif. Selon Thomas d'Aquin encore, le don de sagesse, en raison de l'union qui s'établit entre l'âme et Dieu, a le pouvoir de diriger non seulement la contemplation, mais aussi l'action[157], de même pour les dons d'intelligence et de science[158]. Marie de l'Incarnation dit justement que « l'action émanée [du don de sapience et celuy d'entendement] est une espèce d'oraison parce qu'elle vient de Dieu et se termine à Dieu[159] ». Le don de sagesse surtout aura pleinement revêtu chez elle sa double forme contemplative et active. Enfin, par le don de conseil, dont Marie entretient aussi dom Claude dans sa correspondance[160], l'action de l'homme se laisse aussi plus facilement et plus sûrement mouvoir par le Saint-Esprit[161].

La « docilité » ou, mieux, l'« abandon » à la conduite du Saint-Esprit, auquel est étroitement associé le thème de la pureté du cœur, est le point central de l'enseignement du jésuite Louis Lallemant, consigné dans la *Doctrine spirituelle* (œuvre posthume publiée par Pierre Champion, à Paris, en 1694)[162]. Le VI^e^ Principe, une des sections les plus longues de l'ouvrage, lui est consacré et la moitié du texte traite des sept dons du Saint-Esprit et de leurs fruits, en s'appuyant principalement sur l'enseignement de Thomas d'Aquin[163]. Nos actions « portent le caractère de la ressemblance de Notre-Seigneur quand nous les faisons par son Esprit, comme ses membres, et que c'est de lui que nous recevons le mouvement qui nous fait agir comme des instruments », affirme Lallemant aux jeunes jésuites. Ainsi, ces derniers doivent-ils se « livrer à l'Esprit de Jésus-Christ et prendre de lui le mouvement et

157. Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^a^ II^ae^, q. 45, a. 3, ad 1^um^ : « Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quandam scilicet unionem animae ad ipsum habet quod non solum dirigat in contemplatione sed etiam in actione. »

158. *Ibid.*, II^a^ II^ae^, q. 8, a. 8 et q. 9, a. 3.

159. Lettre CLXXVII du 24 août 1658 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 597.

160. Voir Lettre CCVIII du 18 octobre 1663 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 716.

161. Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^a^ II^ae^, q. 52, a. 1.

162. Voir Dominique Salin, « Louis Lallemant (1588-1635) », dans *Essais sur la spiritualité française au XVII^e^ siècle*, Paris, Le Centre d'Études du Saulchoir / Cerf (« Les Cahiers », 11), 2004, p. 45-68 : ici p. 60-63.

163. Voir frère Louis-Marie Couillaud, « Les dons du Saint-Esprit dans la *Doctrine spirituelle* du père Louis Lallemant, ou saint Thomas chez les jésuites », à paraître prochainement dans la *Revue thomiste*.

l'intention », en suite de quoi, ils pourront « exécuter les desseins de Dieu et [s']appliquer à [l']action purement en vue de la volonté de Dieu », en demeurant « constamment dans la dépendance de l'Esprit de Jésus-Christ » et en lui donnant « pleinement l'usage de [leurs] facultés et de [leur] être, pour accomplir en [eux] et par [eux] les desseins de son Père[164] ». Louis Lallemant, directeur du Troisième An, dont plusieurs disciples directs et indirects partiront pour la mission de la Nouvelle-France, ne rejoint-il pas ici l'expérience de Marie Guyart de l'Incarnation dans les voies de l'Esprit ? Il invite à un nouveau regard sur cette femme dont l'existence fut modelée sous la conduite de l'Esprit d'Amour.

164. Louis LALLEMANT, *Doctrine spirituelle*, VI^e^ Principe, II^e^ sect., ch. I^bis^ : éd. Dominique Salin, *Louis Lallemant. Doctrine spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer (Coll. « Christus », 97), 2011, p. 286.

Marie Guyart de l'Incarnation : Défense et illustration de la « nomadité » de cœur

Thérèse Nadeau-Lacour

L'homme est redevenu nomade[1].

Représentez-vous que Jésus [...] faisoit les actions de sa vie voyagère bien d'une autre façon que vous ne faites les vôtres. Cependant il veut que vous l'imitiez[2].

Nous suivrons l'Époux dans les lieux aromatiques et sur la montagne des parfums[3].

Liminaire — Généalogie d'une recherche

C'est peu de dire que la vie de Marie Guyart de l'Incarnation est une suite de déplacements, aussi bien géographiques, sociaux que spirituels. Pour la décrire à son fils, elle se saisit elle-même de son existence comme d'une succession de changements qu'elle appelle des « changements d'états », signes de sa singularité la plus intime. Pourtant, en canonisant cette mystique-apôtre dans un monde en pleine mutation, l'Église invitait les historiens et théologiens à revisiter sa singularité selon une perspective d'universalité.

1. Anthony Cross, « L'homme est redevenu nomade », dans *Les Échos.fr* du 07/06/2013.
2. Lettre CXVIII de 1648, à une dame de ses amies, dans Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 358 (désormais *Correspondance*).
3. Marie de l'Incarnation, *Entretien spirituel sur l'Épouse des Cantiques aux novices de Sainte-Ursule de Tours*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 412 (désormais *Entretien spirituel sur l'Épouse des Cantiques*).

Je commençais ainsi une nouvelle visite de l'œuvre de Marie de l'Incarnation à partir du concept de changement-déplacement, lorsque, en quelques mois à peine, des convergences médiatiques ont contribué à faire entrer dans le langage courant un concept qui circulait déjà depuis quelques décennies dans les ouvrages spécialisés de philosophes, sociologues ou anthropologues de la post-modernité, essayistes de la néo-culture contemporaine, ou plus récemment chez les techniciens du numérique et chez les praticiens de l'économie mondiale : l'univers sémantique du *nomadisme* envahissait assez rapidement notre quotidien, chargé de signaler, de porter et de permettre de dire quelques-unes des mutations de notre temps. Ses promoteurs comme ses détracteurs s'entendent pour lui accorder cette fonction langagière.

Spontanément un lien se nouait entre la recherche que je venais d'entreprendre et ce qui se présentait comme un éclairage nouveau.

Ce que je croyais n'être d'abord qu'une idée de traverse quelque peu circonstanciée, est devenu un angle d'approche de plus en plus pertinent et fécond pour interroger à nouveaux frais l'œuvre littéraire de Marie de l'Incarnation et son itinéraire atypique.

Cette communication va tenter de livrer quelques éléments signifiants de l'enquête, et même une surprise et comme un renversement en fin de parcours.

Mais d'abord quelques brèves considérations sur l'état des lieux ou des non-lieux du concept de nomade aujourd'hui.

1. Le concept de nomade aujourd'hui : état des lieux ou des non-lieux

> […] la représentation que l'on se fait en Occident de ces sociétés nomades, sous la forme d'une sorte de *mobilité essentielle*, a été érigée en modèle par l'idéologie contemporaine, en particulier pour ce qui concerne le *devenir* de l'individu […], devenant la façon optimale pour l'individu de se *comporter* dans la société postmoderne[4].

4. Jean-Loup AMSELLE, « Méfions-nous de l'idéologie du nomadisme » dans *Le Monde.fr* du 24.06.2011. Anthropologue, auteur de *Rétrovolutions : essai sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010.

Nomade : un concept ré-inventé, surgi d'un lointain passé pour fédérer à la fois les tentatives de penser l'anthropologie de la postmodernité et les comportements déjà là des praticiens de la mondialisation, de la globalisation et des sociétés liquides. Ainsi, le néo-nomadisme devient une tendance lourde de la mentalité postmoderne.

En ce début de troisième millénaire, le concept de nomade s'entend en plusieurs sens, pour parler comme Aristote, d'autant qu'il est devenu un *topos* culturel qui depuis une trentaine d'années s'est peu à peu imposé aux mentalités occidentales avant de se répandre au gré des réseaux sociaux et autres instruments techniques propres au processus de mondialisation, en particulier, économique.

1.1. Les formes contemporaines du nomadisme

Il est possible de distinguer au moins cinq acceptions du mot nomade aujourd'hui, les trois dernières pouvant être regroupées sous le titre de nomadisme postmoderne.

1.1.1. Formes traditionnelles. Les dernières tribus et leurs formes ancestrales. L'étymologie de nomade renvoie aux verbes paître ou faire paître. Leurs origines remontent à 12 000 ans, au paléolithique. Nomades éleveurs de petit bétail (moutons ou chèvres) ou, selon les pays, de chevaux (dans le Caucase, par exemple) et de chameaux (les bédouins). Sous d'autres cieux, les tribus nomades étaient souvent des chasseurs / cueilleurs (amérindiens d'Amazonie). Restent encore les nomades européens, souvent appelés *Roms*.

Ils se caractérisent par leur habitat – généralement une tente – et par leurs déplacements fréquents, au rythme des saisons et de quête de nourriture pour le bétail et les familles.

Ces tribus tendent à disparaître sous la pression des États dont ils traversent les territoires à la recherche de pâturage pour leur troupeau ; ces pays cherchent à les sédentariser.

Mais leur existence fascine toujours l'imaginaire. C'est à cette fascination et à une vision quelque peu exotique ou romantique de leur mode de vie que l'on doit le succès du nom utilisé aujourd'hui pour désigner des réalités bien différentes.

1.1.2. Les nomades globe-trotters et leurs blogues : nomadisme d'aventure ou nomadisme engagé, nomadisme écologique ou humanitaire. Ce nomade est en général jeune, voyage plutôt seul qu'en groupe ou en famille, souvent en recherche de lui-même ou d'un ailleurs plus respirable que l'atmosphère épuisante des grandes villes occidentales. Ces nomades « provisoires » communiquent entre eux grâce à des blogues et autres réseaux sociaux que permettent les techniques dont il est rare qu'ils se soient totalement détachés. Certains consacrent une ou plusieurs années à cette sorte de nomadisme initiatique, de noviciat à une vie sociale plus conventionnelle ; ou bien, définitivement sans frontières, ils transforment ce mode de vie en engagement humanitaire, ou encore, épousent des professions qui leur permettent de vivre sans attache autre que leur bon vouloir (aventurier, grand reporteur). Ils peuvent appartenir en même temps à la catégorie des nomades *high tech*.

1.1.3. Des nomades high-tech, « mondialisés et connectés », « travaillant n'importe où, comme s'ils étaient chez eux[5] » ; ce nomadisme a été rendu possible par l'émergence du monde numérique. Pour ces néo-nomades, le monde entier peut être leur lieu de travail, leur centre d'affaires, pour autant qu'ils ont avec eux une liaison internet disponible, un smartphone ou une tablette. On appelle d'ailleurs ces outils sans connexion fixe des *techniques nomades*.

On les retrouve dans la quatrième catégorie :

1.1.4. Les nouveaux nomades de la mondialisation. Les nomades professionnels : contraints ou volontaires. Le nomadisme économique, engendré par la globalisation d'une économie devenue hyper-libérale qui, par exemple, déplace les ouvriers et ingénieurs de chantier en chantier. En font partie aussi, les grands gagnants de cette mondialisation : pour eux, le nomadisme de luxe est leur quotidien, pour leurs affaires comme pour leurs loisirs.

Ces nomades postmodernes sont, selon l'expression de Zygmut Bauman, « les enfants de la société liquide[6] ». La thèse de Bauman affirme que dans la société liquide, l'individu, résolu-

5. Roger-Pol DROIT, « Qu'est-ce qu'un nomade ? » dans *Les Echos.fr* du 15 septembre 2010.

6. Zygmunt BAUMAN, *La Vie liquide*, Rodez, Le Rouergue/Chambon, 2006.

ment autonome, prime sur la communauté ; il s'agit même pour « l'individu liquide » de s'en arracher dans un élan d'émancipation et d'autonomie. Il y est seulement ramené par la consommation. Tout change constamment, en d'autres termes, tout est liquide, sauf le changement qui en est le principe incontesté.

1.1.5. Le nomadisme intellectuel ou culturel et même spirituel. Les pionniers en seraient Gilles Deleuze et Félix Guattari avec la publication de *Mille plateaux* (1980), mais une autre figure s'impose, celle de Kenneth White (*L'esprit nomade*, 1987) dont on a dit que « l'œuvre était la première expression cohérente d'une vraie postmodernité[7] ». Il se réclame des poètes Baudelaire et Rimbaud mais aussi, de Nietzsche dont, un siècle plus tôt, on trouve dans *Humain, trop humain* (1878), cette étonnante confidence philosophique : « [...] en opposition avec les intelligences liées et enracinées, nous voyons presque notre idéal dans une espèce de nomadisme intellectuel[8] ». Voilà, écrit un commentateur, que « le couple nomade-sédentaire se transpose dans le registre de l'esprit. Même en habitant toujours au même endroit, certains penseurs nomadisent dans le territoire des idées, parcourent les écoles sans s'y fixer, vont et viennent d'un concept à l'autre, sans être enfermés dans aucune doctrine. D'autres, au contraire, changent physiquement de lieu, mais demeurent immobiles sur les cartes mentales[9] ».

Nous sommes loin des bédouins !

Ces trois derniers usages du mot nomade aujourd'hui reviennent en fait à un véritable détournement de sens, une sorte de prise en otage du sens originel du terme. Le mot est adopté pour son pouvoir évocateur, exotique et pour sa symbolique forte lorsqu'on se rapporte à la réalité ancestrale qu'il désigne.

Pourtant, quelque différents qu'ils soient, ces nomadismes ont en commun les caractéristiques permettant de reconnaître le

---

7. Ce jugement est de Michèle Duclos dans l'ouvrage qu'elle a consacré à K. WHITE : *Kenneth White, nomade intellectuel, poète du monde*, Grenoble, ELLUG, 2006.

8. Dans *Par-delà le bien et le mal*, F. NIETZSCHE parle du « lent avènement d'une humanité essentiellement supra-nationale et nomade » (PBM n° 242), traduction et préface de G. BIANQUIS, Paris, Aubier (« Bilingue »), 1963. Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Paris, « Le Livre de Poche », 1995, p. 457.

9. *Les Échos*, *op. cit*.

concept minimal de nomade dont ils usent soit au sens propre soit au sens figuré, symbolique.

1.2. Caractéristiques communes

Dans tous les cas on retrouve ce qui justifie l'usage du mot, y compris, si nécessaire, à propos de Marie de l'Incarnation :

1.2.1. Mobilité essentielle

Le mouvement, la marche, le changement de lieu, le voyage, le goût de parcourir de grands espaces, des vastitudes, au point qu'on a pu parler de *mobilité essentielle* ; des déplacements fréquents mais pas au hasard car il ne s'agit pas d'errance. Il ne s'agit pas non plus de trouver un nouveau lieu où s'établir qui serait de même nature que celui qu'on a quitté ; on ne cherche pas un pays où s'enraciner parce qu'il serait meilleur que celui qu'on quitte… c'est la réalité même de pays, de nation, qui est abandonné. On peut le constater depuis quelques mois avec la montée dans des pays européens de certains nationalismes, parfois appelés populismes qui, contre cette tendance au nomadisme issue de la globalisation, défendent les frontières culturelles, administratives ou historiques des nations[10].

1.2.2. La recherche d'une nourriture plus substantielle

Les déplacements des nomades, dans leurs acceptions propres ou symboliques, sont vécus comme une nécessité vitale ou décrétée telle, sorte de quête d'une nourriture la mieux ajustée aux besoins, aux désirs. P. Manent déclarait récemment que le but de ces déplacements est la recherche d'une nourriture substantielle qui donne vie, qui accroît la vie, qui donne forme et contenu à notre vie[11].

---

10. Le terme « populiste » est devenu péjoratif et pratiquement synonyme de conservateur obsolète. Voir à ce sujet les propos de Chantal Delsol dans une entrevue qu'elle accordait à Vianney Passot publiée dans *Le Figaro* du 10/3/2017.

11. Eugénie BASTIÉ, « entretien avec Pierre Manent et Jean-Claude Michéa », dans *Le Figaro* du 19 septembre 2018.

1.2.3. Un affranchissement des limites. Un imaginaire de l'illimité

Ces limites peuvent être les frontières géographiques et physiques d'un pays, ou celle d'une résidence fixe[12] ; pour les néo-nomades, ce sont aussi des frontières idéologiques, intellectuelles ou morales : il s'agit alors de s'affranchir des limites naturelles ou fixées, des systèmes de pensée, d'une culture particulière ou même, à l'extrême, des règles de la raison : plus que de multiculturalisme, il faudrait parler de transculturalisme, compagnon d'un ultra-mondialisme ou universalisme[13] ; ce que Deleuze appelait la « déterritorialisation », voire un déracinement, volontaire ou non. À la lettre, ces néo-nomades sont des êtres « hors-sol ».

Quant au néo-nomadisme intellectuel, anthropologique et philosophique le plus répandu aujourd'hui, il refuse, par exemple, les limites associées au concept de condition et même de nature humaine. À ce refus de la vérité sur l'homme, correspond un refus du réel, lorsque le réel fait obstacle à la force de son désir, plus particulièrement de son désir de pouvoir ; le plus spectaculaire de ces refus est celui des lois biologiques et des lois de parenté.

Tout cela est, bien entendu, lié à une certaine image de la liberté volontiers associée au nomadisme ; mais elle devient, chez les nouveaux nomades, refus des contraintes et détachement de ce qui peut retenir en un lieu, dans une tradition, dans des liens, y compris familiaux, affectifs, de ce qui peut empêcher de se réaliser, de se développer personnellement. Ces comportements sont vécus au nom de quelque chose de plus désirable, identifié ou qui reste à découvrir !

P. Manent va plus loin : « Nous rejetons aujourd'hui avec impatience et dédain ces déterminations naturelles et prétendons à une liberté sans règle ni raison[14]. »

---

12. M. Serres fait très justement remarquer : « Pour la première fois de l'histoire, le téléphone et l'ordinateur portatifs libèrent l'adresse du lieu. […] Absents du local, nous voici présents dans l'espace global. Promeneurs, errants ou paumés ? ». Le texte complet est disponible sur Internet à l'adresse du site Institue of human science, Spittelauer Lände 3 – 1090 – WIEN – Austria.

13. En ce sens, il suffit d'évoquer la déclaration de E. Macron à l'ONU le 25 sep. 2018 : « j'ai l'universalisme chevillé au corps ».

14. P. Manent, *op. cit.*

1.2.4. Vivre selon l'esprit de la tente et non du domicile fixe

Aucun esprit d'établissement mais, au contraire, une volonté, du moins déclarée, de quitter sa zone de confort considérée comme un frein ou une limite, pour se risquer dans de nouvelles quêtes.

Cette quête, qu'elle soit celle d'un lieu plus propice à la survie du troupeau et de ses pasteurs, qu'elle soit celle d'un pouvoir plus gratifiant ou d'un sens à la vie, suppose aussi un habitat idoine qui participe de cette mobilité. Dans les récits d'origine, il s'agit d'une tente et c'est toujours le cas pour la plupart des dernières tribus nomades ! La tente en vient même à caractériser ce mode de vie. Symboliquement, la tente se distingue de la demeure fixe, établie ; et c'est bien l'esprit d'établissement qui est rejeté par les nomades postmodernes.

Tout cela suppose pour le nomade d'être mu par un intérêt supérieur qui centre son existence, justifie et exige même cette *mobilité essentielle*, le motive et donne élan et souffle pour une marche en avant irrépressible.

1.3. Une nomadologie

Les idéologues de ce nouveau *topos néo-culturel* prétendent qu'il a vocation à devenir normatif du monde nouveau qui se met en place que, faute de mieux, on a appelé jusqu'à maintenant la postmodernité.

Car ce néo-nomadisme est en passe de se structurer grâce à ce qu'on appelle déjà une nomadologie.

Il a en effet ses idéologues, ses philosophes, ses essayistes et ses sociologues[15] ; son épistémologie, sa conception du progrès, confinant à une anthropologie de l'homme augmenté (transhumanisme).

Il a son système économique, basé sur la mondialisation et la globalisation hyper-libérale, dont un des principes est la circulation universelle de « l'énergie financière ».

---

15. Parmi les ouvrages de ces essayistes, sociologues et autres philosophes, voir par exemple : G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, éditions de Minuit, 1980 ; J. BORREIL, *La Raison nomade*, Paris, Payot, 1993 ; ou encore, J. ATTALI, *L'Homme nomade*, Fayard, 2003.

Il a son langage et ses moyens de communication, ses réseaux, grâce à l'irruption puis l'invasion du numérique qui modifie le rapport au réel.

Il a ses praticiens, bien entendu, les nomades *high tech*, les décideurs économiques et même certains politiques actuellement au pouvoir ; mais aussi chacun de nous, dès lors que nous acceptons d'être colonisé par la toile ou que nous ne parvenons pas à pratiquer, au moins temporairement, quelque éthique de la déconnection.

Il a sa morale, libertaire-libérale, hédoniste et individualiste[16].

Il a même sa spiritualité, une sorte de syncrétisme à la Paolo Coelho : écrire et vivre contre vents et marées sa « Légende personnelle »[17].

Ce nomadisme a même ses poètes, tel Frédéric-Jacques Temple : « Je suis un arbre voyageur ; mes racines sont mes amarres » (*Divagabondages*, Actes Sud, 2018).

Il a ses lignes de force et ses slogans, et, ce qui devient sérieux : il a des détracteurs.

Enfin, et ce n'est pas anecdotique, ce nomadisme a ses produits dérivés, l'exploitation commerciale dans des sous-produits de luxe (mode, cosmétique, voyages sur mesure) qui contribuent en retour, dans des milieux sociaux aisés, à créer l'atmosphère propice à son expansion.

Le nomadisme et son champ sémantique apparaissent donc comme des concepts lentement colonisateurs des mentalités contemporaines.

1.4. Un parfum !

Un des produits dérivés de luxe, inspiré par ce néo-nomadisme est un parfum, « Nomade », inventé par Quentin Bish pour

16. Dans l'article déjà cité de Eugénie Bastié, Jean-Claude Michéa va jusqu'à parler « d'une forme de société qui tend à noyer toutes les valeurs morales dans 'les eaux glacées du calcul égoïste' ».

17. Il est remarquable que P. Coelho ait voulu donner au lecteur, qui curieusement s'y arrête peu, la clé de *l'Alchimiste* en un prologue étonnant qui revisite le mythe de Narcisse.

Chloé et lancé au début de 2018. La publicité officielle de ce parfum est un pur condensé du nouvel *esprit nomade* :

> Un parfum d'audace et d'aventure… un vent de liberté. Parfum de la femme affranchie. Véritable nomade, il s'est affranchi de toute contrainte et compte bien vous inciter à dépasser vos propres limites. Qui plus est, son esprit nomade le pousse à s'adresser à toutes les femmes dans le monde. Ce parfum possède incontestablement une part d'universalité[18].

À propos de l'égérie qui le représente, on précise que « les valeurs qui la guident sont la spontanéité, l'ouverture au monde, la liberté ».

Ce texte pointe ce qui peut faire le succès de ce produit : pour en faire surgir le désir, ce texte publicitaire active dans l'être humain des ressorts universels parmi les plus profonds, les plus métaphysiques qui, à la limite, sont d'ordre spirituel : dépassement de soi, goût de la liberté, de l'illimité, affranchissement des frontières et recherche de l'universel.

Disproportion et paradoxe : on prétend combler ces nobles désirs par la senteur évanescente et nomade d'un parfum de grand prix !

Mais ce parfum nous renvoie à un autre dont l'évocation mystérieuse et passionnée a traversé les millénaires : « Tes parfums ont une odeur suave ; Ton nom est un parfum qui se répand »[19]. Un parfum dont la trace fait courir une femme, la pressant de rejoindre son bien-aimé, le Bien-aimé.

Quelle différence après tout, entre Chloé, cette femme affranchie, modèle universel d'audace et d'aventure, toute entière résumée dans un parfum qui l'attire et dont elle se revêt, et, d'autre part, l'amoureuse du *Cantique des cantiques,* universel paradigme de l'amour mystique en quête de l'unique nécessaire, à laquelle, après Bernard de Clairvaux et Thérèse d'Avila, Marie Guyart de l'Incarnation a eu l'audace de s'identifier : « Nous suivrons l'Époux dans les lieux aromatiques et sur la montagne des parfums[20] », enseignait-elle aux jeunes novices de Tours .

---

18. Page publicitaire pour le parfum « Nomade » sur le site *prime-beauté.com*
19. *Cantique des Cantiques*, 1,3.
20. *Entretien spirituel sur l'Épouse des Cantiques*, dans *Écrits* I, 1985, p. 412.

Jeune épousée du Verbe Incarné, du Verbe éternel, c'est déjà ce parfum que la *Thérèse du Nouveau Monde* convoquait pour dire l'Époux dans ce mot que la Relation de 1633 nous a gardé : il « m'est une nourriture qui me remplit sans cesse et un parfum dont mon âme est continuellement embaumée[21] ».

Nous y voici ! Nous voici avec Marie de l'Incarnation. Enfin presque !

Une dernière remarque s'impose.

1.5. Un grand absent et une hypothèse

1.5.1. Un grand absent !

Le nomadisme biblique n'apparaît pas explicitement dans les catégories énumérées plus haut.

Il existe en effet une autre acception du concept de nomade qui n'est prise en compte, ni dans sa source ni dans son sens originel, par les typologies généralement admises aujourd'hui. Pourtant cette acception rejoint les caractéristiques communes aux différentes formes de nomadismes énumérées, y compris la forme post-moderne, qui en serait, pour certains aspects, une modalité renouvelée et sous d'autres aspects, sous un certain rapport d'antisymétrie, comme la forme inversée, voire pervertie.

Néanmoins, cette autre acception du concept de nomade est évoquée par les quelques commentateurs et idéologues des néo-nomadismes, bien que souvent déformée ou parfois incomprise dès lors que le contexte et la réalité sous-jacente semblent être ignorés (aux deux sens du verbe : passer sous silence ou ne pas connaître).

On a pu dire par exemple, que les formes postmodernes du nomadisme étaient, non sans quelque ambiguïté et même contre-sens, comme la revanche d'Abel sur Caïn, faisant référence au nomadisme pastoral présent dans les récits bibliques des origines. Le fait pour l'homme de « redevenir nomade », même s'il s'agit d'un nomadisme nouveau, indiquerait bien plus qu'un changement d'époque, un changement de monde, la victoire d'Abel sur

21. Marie de l'Incarnation *Relation de 1633*, § 34, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 212 (désormais *Relation de 1633*).

Caïn, à moins que ce ne soit la victoire convoitée d'un Caïn déguisé en Abel.

La réalité à laquelle renvoie le champ sémantique du concept de *nomade* est en effet particulièrement manifestée au cœur de la Bible à des moments clés pour la vie de l'homme biblique ou du peuple de l'Alliance. Or cette réalité traverse en fait toute la tradition judéo-chrétienne et rend compte de données fondamentales sinon fondatrices du judéo-christianisme.

Vieille de plus de trois mille ans, on la trouve non seulement dans les récits des origines, non seulement dans la figure patriarcale et inaugurale d'Abraham (un semi-nomade), mais dans ce qu'il est convenu d'appeler les préfigurations du Christ, puis chez Jésus de Nazareth lui-même, dans un sens qu'il conviendra de préciser.

Dès lors, il n'est pas surprenant que cette forme de nomadisme se retrouve chez des disciples du Nazaréen, dans le Nouveau Testament et dans la tradition chrétienne, très particulièrement chez les grands évangélisateurs, ceux qui furent aussi des maîtres spirituels, au premier chef, Paul de Tarse, apôtre des nations.

1.5.2. Une hypothèse

Et c'est alors que, parmi les grands évangélisateurs, s'impose la figure de Marie de l'Incarnation. Mon hypothèse consiste à affirmer qu'on retrouve chez l'Apôtre des Amériques[22] les caractéristiques principales telles qu'elles ont été définies, communes aux usages propres et/ou figurés du mot « nomade ». Plus que cela, Marie Guyart de l'Incarnation est certainement l'apôtre-mystique chez qui cette réalité humaine et profondément spirituelle est la plus évidente et la plus clairement décrite et vécue, à une condition néanmoins : il s'agit à son sujet de parler de *nomadité* et non de nomadisme, une nomadité qui invite à un curieux renversement dans la mise en perspective du nomadisme postmoderne.

C'est maintenant ce que nous allons essayer de voir brièvement.

22. Titre sous lequel le pape François l'a canonisée en 2014.

2. Marie de l'Incarnation ou l'apologie de la nomadité

2.1. Marie, femme nomade

Dans la lettre où elle annonçait à son fils la prochaine rédaction de son autobiographie, Marie écrit :

> Dans le dessein donc que j'ay commencé pour vous, je parle de toutes mes avantures, c'est-à-dire, non seulement de ce qui s'est passé dans l'intérieur, mais encore de l'histoire extérieure, sçavoir des états où j'ay passé dans le siècle et dans la Religion, des Providences et conduites de Dieu sur moy, de mes actions, de mes emplois, comme je vous ay élevé, et généralement je fais un sommaire par lequel vous me pourrez entièrement connoître, car je parle des choses simplement et comme elles sont[23].

Or, que ses « avantures » soient visibles ou intérieures, il suffit de les suivre dans les récits qu'elle en fait dans la *Relation de 1654*, pour constater que toute l'existence de Marie Guyart de l'Incarnation semble participer de l'esprit nomade au sens que nous avons donné au terme nomade

Je distinguerais provisoirement, comme cette lettre nous y invite, « son histoire extérieure et ce qui s'est passé à l'intérieur ».

2.1.1. Les changements de son histoire extérieure. Marie, une nomade au sens quasi géographique du terme

Il est intéressant que Marie de l'Incarnation use du terme « histoire » pour désigner ses aventures extérieures. Il s'agit bien là de réalités temporelles soumises à la loi du changement, de la mobilité que le temps imprime à notre existence. Ainsi le récit permet de situer chronologiquement les nombreux changements géographiques, socio-professionnels ou plus fondamentaux, tels que les changements de noms et d'états de vie.

À la lecture de ses aventures, ce qui frappe d'abord, pour une femme du début du XVII^e^, est la quantité et la nature de ses déplacements. Au premier chef le grand déplacement qui fut plus que géographique, celui, inédit, par lequel la première femme religieuse missionnaire de l'histoire rejoint le nouveau monde où tout est à bâtir, après trois mois de traversée océane, événement dont

23. Lettre CLIII du 26 octobre 1653 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 516.

les ouvrages de référence se saisissent comme le point de repère pour dire la singularité historique du personnage.

Mais ce déplacement, quelque épique qu'il soit, n'est que le dernier d'une longue et étonnante série qui ponctuent les quarante premières années d'une existence décidemment « voyagère ». Certains de ces changements sont imposés par des événements indépendants de sa volonté mais qu'elle accueille activement et jamais ne subit ; d'autres sont le fruit de déterminations fermes de sa part. Tous cependant sont pour Marie des occasions de croissance, comme s'ils lui offraient une nourriture nouvelle propre à lui faire déployer quelque nouvel aspect de son être. Il suffit d'en énumérer quelques-uns parmi les plus évidents : que Marie Guyart, depuis son plus jeune âge ait connu de multiples déplacements, déplacements physiques, observables par son entourage, ou déplacements spirituels plus discrets et connus des seuls intimes de son âme, cela est une évidence pour quiconque est familier de ses autobiographies.

Le premier déplacement qu'elle eut à vivre n'était pas de son fait mais il dût être pour l'enfant un changement de repères sociaux significatif. Son père, Florent Guyart, probablement inquiet de quelques cas de peste qui se déclaraient dans la belle ville royale de Tours, décide de franchir la Loire et de s'installer dans les faubourgs de Tours, en campagne, à Saint-Pierre-des-Corps. Pour la petite Marie habituée à la vie animée et trépidante du quartier où Maître Florent exerçait le noble métier d'artisan boulanger, il s'agissait de tout un changement qui désinstallait le petit et premier monde de l'enfant, ses premières habitudes, ses premières amitiés.

Quelques mois plus tard, son entourage est étonné de voir l'enfant si vive passer de longues heures à l'Église, s'occuper des pauvres du quartier, puis adolescente, s'enthousiasmer pour les prédicateurs de passage à Tours jusqu'à désirer les suivre à la trace, et pour les processions en quête d'un vrai capitaine ! Ils ne connaissaient pas le songe qu'avait fait l'enfant à l'âge de 7 ans.

Puis c'est un autre déplacement, qui appartient à ces moments qui bouleversent et donnent son orientation à toute une existence. Ses parents ayant refusé de voir leur fille entrer à l'abbaye royale de Beaumont les Tours, la jeune fille consent à prendre mari : elle n'a pas 18 ans lorsqu'elle revient donc à Tours pour devenir en même temps que Madame Claude Martin, la maîtresse de maison,

en charge de ce qu'on appelait une *famille* qui s'étendait aux apprentis de l'atelier de soierie de son époux, qui trouvaient gite et couvert chez le maître. Pourtant ce qui étonne le voisinage, Marie elle-même le note dans son autobiographie, est plutôt l'engagement insolite de cette toute jeune femme dans les œuvres de charité ; elle parcourt régulièrement le quartier et la ville pour se rendre auprès des plus pauvres et souvent de ceux dont plus personne ne veut s'occuper. Ainsi, au cœur de son état de vie de femme mariée qui l'a établie, selon le beau mot en usage au XVII^e^, la pente au bien qui a suivi le songe de 7 ans continue à pousser Marie vers d'autres lieux qu'ils soient œuvres de charité ou pratiques dévotes, en quête semble-t-il d'une autre nourriture que son état de vie ne peut à lui seul lui procurer et dont elle pressent qu'elle la fait vivre ; du moins c'est en ce sens qu'elle l'évoque 35 ans plus tard.

> Tout notre voisinage était étonné et ne pouvait-on comprendre cette retraite et grande inclination que j'avais d'aller à l'église chaque jour, non plus que la grande pente que j'avais à la pratique de la vertu, surtout à la patience. Mais l'on ne voyait ce que j'expérimentais dans l'intérieur et comme la bonté de Notre Seigneur y opérait […] Je n'avais plus ni de cœur ni d'esprit que pour le bien : tant plus j'approchais des sacrements, plus j'avais désir de m'en approcher, pour ce que j'expérimentais que dedans eux je trouvais ma vie et tout mon bien ...[24].

Quelques mois seulement après la naissance du petit Claude, Marie perd son époux. À nouveau, la voilà désinstallée, puis, à la suite d'une expérience mystique qui inaugure un chemin spirituel de perfection nouveau, véritable conversion à la vie mystique, la voici déterminée à trouver un lieu où pouvoir réaliser son désir profond de solitude, de contemplation tout en continuant ses œuvres de miséricorde et prendre soin de son enfant : le dernier étage de la maison de son père est l'habitat idoine, ajusté au projet.

Pour quelques mois seulement ! Car elle décide à nouveau de partir, d'accepter de seconder dans leur entreprise commerciale sa sœur et son beau-frère et vivre chez eux, attirée par le souci de

24. Marie de l'Incarnation *Relation de 1654*, § II-III, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 49-50, 52 (désormais *Relation de 1654*).

l'autre et par le goût déjà affirmé d'une vie pauvre, prélude à quelque autre pauvreté plus substantielle.

Enfin, après dix ans dans « les embarras des affaires », pendant lesquels, néanmoins, Dieu comble, par le mariage mystique, le vœu initié à 7 ans, d'être unie au plus beau des enfants des hommes, Marie peut répondre à l'appel de son enfance, appel intérieur de plus en plus pressant : être toute à Dieu et vivre en consacrée dans le cloître des Ursulines de Tours : nouveau déplacement affectivement et naturellement déstabilisant, détachement humainement déchirant mais décidé au nom d'une nécessité plus grande et exigeante, inexorable, dira-t-elle qui, depuis le songe de 7 ans, creusait en elle le désir de cette détermination radicale.

Le cloître est maintenant sa demeure stable, où, dans la paix enfin advenue, son corps est là où est son cœur.

Pourtant la nouvelle religieuse pressent déjà qu'elle n'est mise là que provisoirement :

> J'avais outre cela quelque chose dans moi, dès que je fus aux Urselines, [qui me disait] que la divine Bonté me mettait en cette sainte maison comme en un lieu de refuge, jusqu'à ce qu'elle disposât de moi pour ses desseins[25].

Moins de trois ans après son entrée au couvent de Tours, à l'issue d'un autre songe, Marie est saisie par un élan, un souffle étrange et nouveau que nous évoquerons plus loin : « une émanation de l'esprit apostolique ».

Ses compagnes la voient s'intéresser de plus en plus aux missions et aux ouvriers de l'évangile pour lesquels elle fait prier les novices dont elle a la charge.

Nous verrons qu'un autre appel l'invite un an plus tard au grand voyage de l'outre-océan vers la Terre de la promesse divine.

Puis pendant près de cinq ans, des démarches sont entreprises pour un autre déplacement, celui du 4 mai 1639, le grand départ.

S'ensuivent les combats, les heurs et malheurs de la vie pionnière.

Comment après cela ne pas reconnaître dans cet itinéraire singulier, la *mobilité essentielle* qui définit d'abord le nomade. Dès

25. *Relation de 1654*, p. 196.

lors il est aisé de comprendre qu'il est impossible de réduire le nomadisme de Marie de l'Incarnation à l'événement de sa traversée Océane de l'été 1639. L'esprit nomade semble une constante chez Marie.

À s'en tenir à ce que ses proches pouvaient voir de l'évolution de sa vie, Marie est bien cette femme étonnante qu'aucun lieu ne semble retenir, tant elle est habitée par un élan qui toujours l'envoie ailleurs, hors d'un établissement humainement légitime mais qu'elle est incapable de désirer vraiment.

Comme le nomade, elle est habitée par une nécessité qui fait loi ! Nécessité de rechercher toujours et partout ce qui, à ses yeux, fait vraiment vivre. Mais lorsqu'elle croit l'avoir trouvé, discerné et choisi, cela même qu'elle recherche l'appelle plus loin sur un chemin radical, inédit, hors norme et parfois hors la loi, bouleversant les règles établies et les mœurs reconnues (on pense, par exemple à la clôture canoniquement infranchissable) ; et « il faut marcher d'un bon pas », dira-t-elle à sa nièce et filleule[26].

Transition

On pourrait penser que les sorties *en esprit* une fois transformées en *actes effectifs,* par l'arrivée en Nouvelle-France, c'en était fait des changements de lieu, de demeure, et que la tentation nomade aurait cessé. Car Marie est partie non pour arpenter un territoire inconnu mais pour bâtir un Monastère : sa vocation ne serait donc pas une vocation nomade. Les 40 premières années de sa vie ne seraient-elle qu'un temps de préparation à une vie définitivement établie, une vie sans retour, en Nouvelle-France ? Fin de son apparent nomadisme !

Les premiers événements vécus au Canada le démentent. Arrivée à Québec, ce qu'elle appelle son petit Louvre n'est qu'un habitat modeste et provisoire avant que le véritable monastère ne soit construit et édifié sous ses ordres sur les hauteurs de Québec. Deux ans après son arrivée, elle déménageait donc dans un lieu plus propice à l'œuvre qu'elle venait établir en Nouvelle-France, mieux adapté aux exigences vitales de ses affaires, en d'autres termes, de sa mission d'éducation et d'accueil des « sauvagesses ».

26. Lettre CI d'octobre 1646 à sa nièce, *Correspondance,* p. 302.

Nous savons comment la communauté des ursulines ainsi que les petites pensionnaires sont condamnées à quitter précipitamment une demeure ravagée par un incendie qui les laisse totalement démunies et dépendantes de la jeune colonie. La correspondance que la Mère de la colonie entretient avec la France nous apprend tous les bouleversements d'une Église et d'un pays en train de naître, d'une colonie en survie menacée de disparition pendant des années puis en expansion progressive et les effets de cette situation pionnière sur la fondatrice et sa petite communauté.

Marie aurait pu être entièrement prise par ce qu'on pourrait appeler l'esprit d'établissement, la nécessité d'assurer des fondations solides, matériellement, socialement, religieusement, culturellement, bref la nécessité de prendre fermement racine, pour faire de ce pays, aurait-on dit, « la Jérusalem des terres froides ».

De fait, la fondatrice, Mère de l'Église au Canada, ne quittera plus Québec et, dans Québec, son monastère, pendant les 33 dernières années de sa vie. Les déplacements effectués y seront spectaculaires mais rares et dramatiques, tel l'incendie dans la nuit glaciale de décembre 1650. Comme le peuple hébreu après 40 années de nomadisme dans le désert s'installait en Terre Promise, Marie après 40 années de déplacements quasi ininterrompus, s'établit résolument sur le Cap diamant : elle était entrée au paradis !

Mon hypothèse devient donc caduque. Pas vraiment !

Rien de tel, en effet, non seulement parce que chaque nouveau gouverneur, chaque nouveau supérieur de mission, chaque nouvelle religieuse, et en particulier l'arrivée du premier évêque des Amériques, apportait avec eux un puissant changement dans une communauté de taille encore modeste. Non seulement parce que chaque jour apportait un défi nouveau à relever par la supérieure qui en venait à bout grâce entre autres à une faculté d'adaptation et d'accueil de toute étrangeté, exceptionnels.

Il suffit de regarder une fondatrice toujours *de facto*, en train de déplacer des bornes ou de tenter de le faire : bornes des habitudes amenées de France, bornes des langages, bornes des modèles importés (modèles éducatifs ou modèles religieux, liturgiques, relationnels, etc.). Et, d'abord une femme toujours habitée par un élan de vie qui semble l'empêcher de jamais se croire arrivée, être parvenue au terme.

Il y avait un secret, avait-elle écrit à propos du songe de sept ans. Et ce secret dont on pressent bien qu'il est essentiel pour comprendre sa capacité à avancer, toujours tendue vers l'horizon d'un accomplissement, ce secret lui est tout intérieur.

Il faut donc aller encore plus loin ou plutôt plus profond, adopter un regard vertical. À son invitation, dépasser le visible.

2.1.2. Marie, intérieurement nomade ou la **mobilité essentielle** *de sa vie intérieure*

Dans la lettre de 1653, Marie annonçait qu'elle allait parler de ce « qui s'est passé dans l'intérieur, [...] des Providences et conduites de Dieu sur moy »[27].

L'*Index* qui accompagnait la lettre de 1653, se déploie en 63 chapitres qui annoncent en fait autant d'événements ou d'avènements spirituels dont certains infléchissent définitivement la vie tout entière de la mystique.

Pour mémoire, on rappelle ici les plus déterminants :

– Environ 1606 : le bouleversement inaugural d'un songe qui ne replie pas l'enfant sur elle-même mais initie une dynamique selon deux modalités complémentaires : d'une part, son désir de renouveler concrètement la rencontre qui l'a rendue si heureuse, ce que manifestent ses visites régulières à l'église ou elle pratique l'oraison sans le savoir, sa joie d'entendre la parole de Dieu et de la transmettre ; et, d'autre part, son souci de venir en aide au plus pauvres, qu'elle appelle une « pente au bien ».

Tout cela ira en croissant pendant son adolescence et ses deux années de mariage. Puis...

– 24 mars 1620 : l'expérience qui inaugure proprement sa vie mystique ; elle appelle ce jour sa conversion par laquelle elle devient « une autre créature mais si puissamment changée que je ne me connaissais plus moi-même »[28]. Naît alors « la tendance » au Bien-aimé. Le modèle convoqué par Marie est l'épouse du *Cantique des cantiques* dont nous avons vu qu'elle courrait à l'odeur du parfum

27. Lettre CLIII du 26 octobre 1653 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 516.

28. *Relation de 1654*, p. 71.

du Bien-Aimé. Sa relation au Verbe Incarné devient son centre, sa raison de vivre, sa vie même. Conséquence concrète : elle recherche inlassablement les lieux de sa présence comme nourriture essentielle. Deux lieux en particulier : la présence eucharistique ; autorisée à communier chaque jour, elle devient une *nomade eucharistique* : pour ne pas faire scandale, en effet, mais pour néanmoins trouver cette nourriture substantielle, elle change d'église ou de chapelle chaque jour. Le deuxième lieu de la présence du Bien-Aimé est le visage de l'autre, du pauvre. Elle devient *nomade de la charité*, recherchant, aux quatre coins de la ville, les abandonnés de la société, ce que lui reprochera plus tard son beau-frère qui craint qu'elle n'amène à la maison quelque maladie contagieuse.

– 1626-27. Deuxième vision trinitaire et mariage spirituel. Marie est laïque, aux prises avec ce qu'elle décrit comme les « embarras des affaires ». Cette jeune femme de 27 ans entre dans ce qu'elle nomme son « état foncier et permanent dans lequel l'état d'épouse prévaut à tout »[29] : l'union la plus intime avec le Verbe Incarné, le plus beau des enfants des hommes, qui lui avait demandé en songe vingt ans auparavant si elle voulait être à lui. L'union est maintenant réalisée. Fin de l'histoire : ils vécurent heureux ! Quel changement pourrait en effet être encore souhaitable ? Pourtant, ce bouleversement va engendrer un déplacement qui lui est substantiellement lié, au point qu'on peut dire que l'union à Dieu ne va pas sans ce déplacement et un déplacement qui n'en finira plus de déplacer Marie. Une nécessité nomade, contemporaine d'une angoisse amoureuse, va commencer à apparaître. Il suffit d'écouter les premières paroles intérieures de Marie après que l'union soit réalisée : « Vous êtes mon moi, vous êtes mon mien. Allons, mon Époux, dans les affaires que vous m'avez commises[30]. »

29. Marie DE L'INCARNATION *Le supplément à la relation de 1654*, § XX, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 388 (désormais *Supplément à la relation de 1654*).

30. *Relation de 1654*, p. 142.

Femme d'affaires, Marie Guyart va désormais et pour toujours être aux affaires de l'Époux. Quelles sont ces affaires ? En fait, c'est une affaire, « ce grand affaire »[31], dira Marie : le salut des âmes. Le Verbe incarné est aussi le Messie sauveur et sauveur de l'humanité. Marie est appelée par la grâce de son union à participer à la mission de son époux divin. Comme toute grande entreprise, elle possède un bureau central et en son cœur, une salle du conseil : c'est là que la confiance se creuse, que l'alliance se fortifie ; c'est là que les envois en mission et leur fécondité se décident, se font et s'accueillent. Cellule de l'âme c'est *la tente de la rencontre* dans laquelle Moïse conversait avec le Dieu des Hébreux alors nomades, c'est *la demeure intérieure* habitée par le Bien-Aimé. Dans une lettre à sa nièce et filleule, Marie lui conseille : « Faites en votre âme, comme sainte Catherine de Sienne, une solitude intérieure, que vous puissiez garder par tout, et tâchez d'y vivre de la vie de Dieu[32]. »

Quant à l'espace qui s'ouvre maintenant à son activité, c'est le monde entier ou plutôt tout être humain objet de la sollicitude divine. Sa charité peut se faire, doit se faire *nomade universelle*, car « Il est mort pour tous, mais tous ne vivent pas », répète-t-elle après Paul de Tarse, l'apôtre des nations.

À son fils, elle pourra écrire :

> Ne vous lassez point de vous tenir aux pieds du Roy de toutes les nations. *Il est mort pour tous et tous ne vivent pas encore. Hélas !* mon très cher fils, si j'estois digne de courir partout pour tascher de luy gagner quelque âme, mon coeur seroit satisfait. (…) Allons ensemble en esprit et taschons d'en rendre quelqu'un à nostre bon Maître[33].

La pédagogie divine lui révèle tout cela petit à petit grâce, entre autres, à trois déplacements spirituels.

Nous avons déjà évoqué son entrée au couvent des Ursulines de Tours. Pour la première fois peut-être de son existence sa vie est unifiée, son identité peut se déployer. Elle peut s'installer dans le cloître. Mais le propre de l'amour de Dieu est de désinstaller.

---

31. *Ibid*., p. 202.
32. Lettre CI d'octobre 1646 à sa Nièce, *Correspondance*, p. 302.
33. Lettre LXXX du 6 août 1644 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 224.

Marie est désinstallée de son couvent de Tours par le don de l'Esprit apostolique.

Moins de trois ans après son entrée au couvent de Tours, à l'issue d'un autre songe qui lui montre un grand pays brumeux et inhospitalier qu'elle n'identifie pas[34], Marie est saisie par un élan, un souffle étrange et nouveau qu'elle décrit en ces termes :

> C'était une émanation de l'esprit apostolique, lequel s'empara de mon esprit [...] Mon corps était dans notre monastère, mais mon esprit qui était lié à l'Esprit de Jésus, ne pouvait être enfermé. Cet Esprit me portait en esprit dans les Indes, au Japon, dans l'Amérique, dans l'Orient, dans l'Occident, dans les parties du Canada et dans les Hurons, et dans toute la terre habitable où il y avait des âmes raisonnables que je voyais toutes appartenir à Jésus-Christ[35].

Les superlatifs abondent pour dire l'illimité de la tâche et la puissance de l'appel.

Un an plus tard, un autre appel, un appel dans l'appel, appel mystérieux mais irrésistible entendu en oraison, l'invite au grand déplacement : « C'est le Canada que je t'ai fait voir. Il faut que tu y ailles faire une maison à Jésus et à Marie[36] » : Marie se met en route vers cette Terre promise par Dieu lui-même. Elle déplace sa tente, d'abord en pensée ; Marie devient *nomade en esprit* :

> Je ne voyais plus d'autre pays pour moi que le Canada, et mes plus grandes courses étaient dans le pays des Hurons, pour y accompagner les ouvriers de l'Évangile. Je faisais bien des stations par tout le monde ; mais les parties du Canada étaient ma demeure et mon pays, mon esprit étant tellement hors de moi (...) que même en prenant ma réfection, c'étaient les mêmes fonctions et courses dans le pays des Sauvages pour y travailler à leur conversion et aider les ouvriers de l'Évangile. Et les jours et les nuits se passaient de la sorte[37].

Nous voyons comment une cohérence précise dynamise, tend à dynamiser sa vie pour faire que son corps, son esprit et son cœur soient unis afin de répondre à un seul appel, sa vocation particulière. Lorsque cinq ans plus tard, « la chose », comme elle

---

34. Ce détail est important ! Ce peut être n'importe où ! Mais c'est quelque part où Jésus et sa mère sont présents.
35. *Relation de 1654*, p. 198.
36. *Ibid.*, p. 204.
37. *Relation de 1654*, p. 205.

l'appelle, se réalisera concrètement, elle dira qu'elle « entrait en paradis »[38].

Là encore : que désirer de plus que le paradis ? Fin de l'histoire ! Marie s'installe et devient enfin sédentaire dans la Terre de l'appel et de la promesse. C'est, du moins, ce qui se voit.

Mais le paradis n'est pas pour elle le repos éternel.

Alors qu'elle a très objectivement réussi l'audacieuse traversée transocéanique et la rencontre de peuples du bout du monde, pour le moins exotiques et déroutants dont elle a appris la langue et auxquels elle enseigne, ce qui la rend heureuse, elle continue à être habitée par ce goût d'un ailleurs sans frontières, sans limites, cette *mobilité essentielle* qui caractérise tout nomade.

De ce goût des vastitudes, de cet attrait pour un ailleurs et de sa disposition à répondre, elle en fait confidence à son ancienne supérieure et amie ; Marie a 53 ans ! :

> Vous direz, je m'assure, que je ne suis pas sage, d'avoir à l'âge de cinquante trois ans les sentimens que je vous déclare. Mais pensez ce qu'il vous plaira ; si l'on me disoit, il faut maintenant partir pour aller aux Indes, ou à la Chine, ou aux Hiroquois, afin d'en apprendre la langue et de travailler à leur conversion, me voilà prête, mon intime mère. Mais [et Marie livre alors vers le secret] je ne suis pas digne de ce bonheur ; Mon cher Jésus m'occupe à d'autres choses : Je roule dans sa volonté, je suis contente, et quelque croix qu'il m'arrive, je ne veux point sortir de ce centre. Voilà ma vocation et ma disposition[39].

Ce texte est emblématique à plus d'un titre. Il montre en même temps son ouverture à l'imprévisible de l'Esprit et sa volonté de participer où que ce soit à l'œuvre de salut. Mais ce moment de confidence est délicat. Il montre que Marie se trouve comme sur une ligne de crête où elle pourrait basculer dans l'exact opposé de la voie de sainteté dans laquelle elle s'était engagée. Le choix est entre sa volonté-propre, l'amour-propre ou « l'esprit du monde » qui, dit-elle à sa nièce, « est si glissant, qu'il se fourre dans les états les plus sublimes, et dans les actions les plus saintes »[40] et l'amour de la volonté de Dieu, parfois plus difficile à accueillir. La

38. *Ibid*., p. 242.

39. Lettre CLI du 18 septembre 1653 à la mère Françoise de Saint-Bernard, *Correspondance,* p. 507.

40. Lettre CCXLV du 20 octobre 1668 à sa nièce, *Correspondance*, p. 831.

lettre montre à quel point la disposition foncière de Marie consiste à revenir à son centre, sa relation intime avec Dieu, lieu de discernement et enracinement de son agir, lieu de sa joie. Ce qu'elle recherche avant tout n'est pas son intérêt propre mais celui de son Époux divin, ou, plutôt, l'intérêt de Dieu est devenu son intérêt propre. Sa mobilité n'est pas essentielle parce qu'elle l'a décrétée comme essentielle ; sa « mobilité » n'est essentielle qu'en fonction de sa source : la mission du Fils de Dieu à laquelle elle participe par son union.

Et que dire de l'autre confidence qui livre, à son fils, le tout de sa vie spirituelle, lorsqu'elle lui révèle que depuis plus de 35 ans[41] elle est fidèle au fil des jours à une longue prière qu'elle a composée, qui commence ainsi :

> C'est par le cœur de mon Jésus ma voye, ma vérité et ma vie que je m'approche de vous, ô Père Éternel. Par ce divin cœur je vous adore *pour tous ceux* qui ne vous adorent pas ; je vous aime pour tous ceux qui ne vous aiment pas ; je vous adore pour tous les aveugles volontaires qui par mépris ne vous connoissent pas. Je veux par ce divin cœur satisfaire au devoir de tous les mortels. *Je fais le tour du monde pour y chercher toutes les âmes racheptées du Sang très-précieux de mon divin Époux* : Je veux vous satisfaire pour elles toutes par ce divin cœur. *Je les embrasse toutes pour vous les présenter par luy*[42].

À sa propension à faire le tour du monde, Marie ajoute ici une prétention à une action de portée universelle que ne limitent pas les vastitudes canadiennes, ni les rivières ou fleuves tourangeaux. Sa pratique même est donc marquée du sceau de cette universalité qui ne dépend pas d'elle mais du don qui lui est fait de participer au salut universel apporté par son Époux-Messie.

Transition

Et il ne s'agit pas là d'un caprice. Ce déplacement aux quatre coins du monde, récurrent, quotidien, répond à une nécessité, à une exigence qui accompagne d'ailleurs tous les textes que nous venons de citer. Cette nécessité a animé toute « sa vie voyagère » à

41. Elle écrit en 1661 ; elle renvoie donc à l'époque où jeune femme laïque, elle travaillait chez son beau-frère.

42. Lettre CXCV du 16 septembre 1661 à dom Claude MARTIN, *Correspondance,* p. 659.

travers la fidélité à une dévotion qui en manifeste le cœur ; son départ de France n'y a rien changé.

Il est temps de nous arrêter à cette nécessité, non dans ses manifestations apparentes ou confiées à ses proches, comme nous l'évoquions depuis que Marie nous a rejoints, mais dans sa source, sa raison d'être, sa substance même. Quelle est vraiment cette nécessité dans laquelle il est tout à fait possible de reconnaître les accents structurant du nomadisme et que les commentateurs de ses formes ancestrales ou post-modernes, appellent *mobilité essentielle* ?

Le concept d'état d'oraison aide à reprendre cette question.

2.1.3. Les états d'oraison et les changements d'états spirituels

Le concept *d'état d'oraison* est une trouvaille géniale de Marie : la clé qui permet de comprendre Marie comme *nomade intérieure*.

En octobre 1646, elle écrit à sa nièce : « Si Dieu vous aime vous passerez par des changemens d'états spirituels [...] souvenez vous toujours que l'intention de Dieu est de vous y sanctifier[43]. »

Les changements d'états sont bien les déplacements les plus importants, puisqu'ils régulent toute la vie extérieure et intérieure de la mystique et surtout, le lien qui les unit. Mais ces changements sont des grâces reçues.

L'état d'oraison, c'est-à-dire, de la relation d'amitié entre Dieu et Marie, dépend de deux facteurs : le don que Dieu fait des changements d'état successifs et la disponibilité de Marie à accueillir et à correspondre à cette grâce. Cette disponibilité suppose une disposition foncière à faire la volonté de Dieu.

Dans une lettre de 1653, elle écrit : « Je roule dans sa volonté (de mon Jésus), je suis contente, et quelque croix qu'il m'arrive, je ne veux point sortir de ce centre. Voilà ma vocation et ma disposition[44]. »

Cette disposition à rouler dans la volonté de son divin sauveur et maître, je l'appelle *nomadité*. Elle est centrale, straté-

43. Lettre CI d'octobre 1646 à sa nièce, *Correspondance*, p. 299.

44. Lettre CLI du 18 septembre 1653 à la mère Françoise de Saint-Bernard, *Correspondance*, p. 507.

gique. Elle conduit chez Marie jusqu'au cœur de son identité, qu'elle appelle son *centre*.

Alors Marie, *nomade orante* peut, réellement, faire le tour du monde chaque soir pendant près de 40 ans « pour y chercher toutes les âmes racheptées du Sang très précieux de mon divin Époux [...] Je les embrasse toutes » dit-elle dans sa prière dite apostolique.

Elle jouit de la même disposition que tous les ouvriers de l'Évangile, auxquels, de ce fait, elle peut se sentir unis. La nomadité est la disposition permanente qui fait les apôtres, les missionnaires, les évangélisateurs, qu'ils le soient en courant « par terre et par mer » aux quatre coins du monde ou qu'ils le soient « en esprit » et...en vérité.

La nomadité est la disposition correspondant à l'emprise de l'Esprit apostolique[45].

Marie se fait (est faite) *nomade apostolique* ; il s'agit là, substantiellement, de son état foncier d'épouse. Ainsi, la nomadité appartient à la nuptialité comme disposition nécessaire pour que l'Épouse participe à l'acte rédempteur de son époux. Mais elle appartient à la nuptialité en tant que le mariage mystique est aussi œuvre de l'Esprit et de la Trinité toute entière : ce que montre magnifiquement la troisième vision trinitaire qui est singulière à l'expérience spirituelle de Marie.

Aussi la nomadité ne se décrète pas. La liberté qui la caractérise n'est pas l'indépendance de l'âme. Elle est au contraire et paradoxalement le fruit de la docilité à l'Esprit qui est « principe de la vraie liberté[46] », dit Marie, du consentement à être séduit par l'Amour qu'est Dieu. De Paul de Tarse, on a pu dire qu'il a été séduit avant d'être envoyé aux nations (Benoit XVI). Peut-être la maîtresse de vie spirituelle qu'est Marie renvoie-t-elle chacun de ses familiers à une seule question : Par qui ai-je consenti à être séduit ?

45. Voir dans ce même ouvrage le texte remarquable de dom Thierry Barbeau sur l'Esprit apostolique.

46. L'expression se retrouve aussi bien chez Marie de l'Incarnation que chez le célèbre père Louis Lallemant, formateur des jésuites en France, en particulier de la plupart des futurs martyrs canadiens.

2.2. Nomadité de cœur. Nomadité enracinée

La nomadité est bien une nomadité *de* cœur et non une nomadité *du* cœur.

Elle prend sa source dans le cœur au sens biblique de *centre*, et non, bien entendu, de la sensibilité épidermique. Mais le cœur, lui, n'est pas nomade. Il est paradoxalement enraciné. Marie le découvre dans une retraite, peu de temps avant son départ pour la Nouvelle-France :

> Je veux donc demeurer éternellement plantée et enracinée en vous, parce que c'est vous qui êtes le véritable et le parfait Amour. Par ce moyen je serai remplie de votre Esprit, je serai remplie de votre amour, je serai remplie de votre sève, je veux dire, de votre grâce, qui me fera produire les fruits que vous demandez de moi[47].

On peut donc parler de *nomadité enracinée* quel que soit le caractère oxymorique de l'expression. L'enracinement est requis pour que cette disposition soit réellement présente, vivante, active et féconde Ainsi, nomadité et enracinement sont aussi nécessaires l'un que l'autre. La nomadité n'est pas la négation d'un enracinement mais son fruit nécessaire. Pourquoi ? Parce qu'il s'agit d'un enracinement dans l'Amour et que le propre de l'Amour n'est pas le repliement sur soi mais la propension au don.

La sortie hors de soi vers l'autre est donc inhérente à la dynamique de l'Amour dans lequel la nomadité est enracinée. À nouveau, Marie est très proche de Paul et du verset de l'épître dans laquelle il exhorte les Éphésiens à être enracinés dans l'amour-charité, dans l'Amour qu'est Dieu (Ep. 3, 17).

Ainsi, cette disposition est essentiellement relationnelle et permet de réaliser le double commandement de l'amour : amour de Dieu et amour des autres.

La mise en œuvre de la nomadité est directement liée à sa rencontre de l'amour de Dieu, aussi peut-on dire que dès sa première rencontre avec le Verbe Incarné, le plus beau des enfants des hommes, fut-ce en songe, Marie a été habitée par cet élan, ce dynamisme. Celui qui est à l'origine de ce dynamisme est aussi celui qui l'attire. Dans son commentaire, Claude Martin affirme

---

47. Marie de l'Incarnation *Les relations d'oraison*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 456 (désormais *Les relations d'oraison*).

que sa mère n'a jamais cessé de « courir après les parfums » du Bien-Aimé depuis le songe de 7 ans !

Ainsi, à la question de savoir dans quel terreau se fait concrètement l'enracinement de la disposition que nous avons appelée *nomadité*, Marie répond : dans son centre, c'est-à-dire dans la relation avec celui qui l'a séduite. Cette relation est proprement l'oraison, au sens thérésien du terme : le commerce d'amitié avec celui dont on se sait aimé. Aussi, lorsque Marie parle des états d'oraison, elle pointe la dynamique par laquelle la qualité de cette oraison s'approfondit, grandit. Ce qui explique l'importance des changements d'états qui ne coïncident pas nécessairement avec les changements de sa situation sociale ou géographique mais avec des déplacements intérieurs, proprement spirituels même s'ils transforment la manière de vivre ce que Marie appelle « les affaires temporelles », explique-t-elle à sa sœur. À ces changements d'état dont la source n'est pas elle, correspondent trois temps : l'attente jusqu'à « l'amour angoisseux » ; l'accueil et le consentement, puis la « correspondance » active à la grâce qui conduit peu à peu à la conformation au Christ.

Ce dynamisme qui est celui d'un chemin de sainteté ne peut cesser qu'avec l'ultime rencontre qui donne vie éternellement. Aussi à la fin de sa vie, dans une lettre à une amie religieuse à Tours, Marie de l'Incarnation confie : « quant à la sainteté, j'y vais à pas plomb[48] ». Mais elle continue néanmoins de marcher, nomade jusqu'au bout de son chemin de sainteté !

2.3. Nomadisme postmoderne et nomadité ?

Dans une lettre célèbre adressée à son fils, Marie de l'Incarnation l'invite à la vigilance. L'obstacle principal dans le développement intégral de la personne à la suite du Christ, en d'autres termes, l'obstacle principal sur le chemin de sainteté, n'est pas le fait d'être aux prises avec les embarras des affaires, avec un « agenda surbooké », dirions-nous aujourd'hui ; l'obstacle principal n'est pas non plus dans les limites inhérentes à la nature humaine, dans notre « chétivité » ; l'obstacle principal est intérieur ; il est notre propension à nous préférer nous-mêmes et nos projets,

48. Lettre CCLXI du 2 septembre 1670 à la mère Renée DE SAINT-FRANÇOIS, *Correspondance*, p. 879.

plutôt que Dieu, à être dans une logique de l'amour-propre au lieu d'être dans une logique de l'Amour, dans une logique de prédation plutôt que dans une logique du don, dans une logique de pouvoir plutôt que dans une logique d'hospitalité.

En prenant au sérieux ce critère de discernement, la comparaison avec le nomadisme postmoderne est une cause déjà jugée et sans appel.

Certes, les ressemblances entre le nomadisme postmoderne et la nomadité guyartienne sont apparemment nombreuses, autant de traits communs qui se retrouvent chez l'un et l'autre et qui ont d'ailleurs justifié l'usage du terme dans les deux cas : une même propension aux déplacements physiques, intellectuels ou spirituels, qui qualifient leurs itinéraires ; une quête de nourriture plus substantielle qui fait vivre, un certain goût du dépassement des limites, une recherche qui s'inscrit sur un horizon d'universalité et enfin l'exigence pour le nomade postmoderne comme pour la nomade Marie Guyart d'un *centre,* existentiellement déterminant, d'où jaillit la mobilité en tant que nécessité. Et c'est à ce dernier niveau qu'une différence fondamentale apparaît, grâce en partie à l'insistance de Marie de l'Incarnation sur la nature de ce centre qui est la raison d'être des déplacements. Cette différence concerne donc le principe décisif à l'origine de leurs déplacements nomades, de leur mobilité. Il faut aller jusqu'à ce lieu décisionnel pour comprendre que la fracture entre eux est radicale, au sens propre de ce mot. D'un côté, en usant des termes de Marie de l'Incarnation dans sa *Correspondance*, le principe à l'origine de tous les déplacements de « sa vie voyagère » est non seulement son amour de Dieu, mais l'Amour même qu'est Dieu dans lequel elle est enracinée et qui détermine son état foncier. Le propre de l'Amour est d'être diffusif de soi ; dans la foi et l'expérience spirituelle qui est celle de Marie, l'Amour est la vie même de Dieu, l'universel concret, pourrait-on dire. Par contre, dans l'idéologie du néonomadisme, la mobilité qui en est une caractéristique majeure au point d'être qualifiée d'essentielle, trouve sa source dans un individu qui se représente détaché de toute contrainte et de tout enracinement, et dont la seule dévotion est le culte d'un moi dont il s'imagine qu'il peut être tout-puissant, auto-suffisant et indifférent à tout ce qui ne peut servir la réalisation d'appétits que les

succès de la technique lui permettent d'envisager comme illimités[49].

Ainsi, malgré toutes les ressemblances que nous pouvons trouver entre l'homme nomade tel que les théoriciens du nomadisme postmoderne le déterminent et la nomadité foncière que nous avons mise en évidence chez Marie de l'Incarnation, il y a entre eux cette faille, parfois subtile, celle qui sépare une œuvre originale de sa contrefaçon ; ou plutôt, il y a entre eux une sorte de rapport d'anti-symétrie. D'un côté, dans la perspective du néo-nomadisme, l'intelligence humaine n'y a affaire qu'à elle-même, sans instance reconnue de validation ou d'évaluation externe ; l'absence ou le refus de vérités morales communes pour un homme qui est la seule mesure de lui-même, permet ainsi au culte du moi de se déployer sans contrôle ni limite, pour autant qu'il dispose des progrès exponentiels de la technique afin de satisfaire ce qu'il estime être son besoin vital. De l'autre côté, la perspective guyartienne présuppose un être humain relationnel enraciné dans l'intersubjectivité, qui, à même des limites reconnues et consenties, sait par expérience que la seule nourriture propre à étancher sa soif d'absolu est l'union avec un Dieu d'amour ; il sait aussi que, à même la réalisation de cette union, surgira l'exigence d'aller vers les autres, également aimés par ce Dieu qui lui donnera la grâce d'accueillir leur radicale différence et de construire avec eux des relations de qualité. Marie de l'Incarnation affirme, comme le nomade post-moderne, qu'il faut refuser l'esprit d'établissement. Mais, contrairement à lui, elle exhorte, décidément paulinienne, à un enracinement dans le seul terreau, celui de l'Amour qu'est Dieu, qui permet à la chétivité humaine de porter des fruits de qualité, des fruits de charité. Cette nomade, d'une nomadité enracinée, libère du grand enfermement sur soi et de la vaine illusion de la toute-puissance, tout en donnant la clé d'une mystérieuse fécondité.

La conception insulaire de l'homme de la postmodernité fait que le grand absent de l'idéologie nomadiste postmoderne est justement l'autre en son altérité, au profit d'un individualisme

49. Pierre Manent parle « d'un imaginaire de l'illimité, qui est au principe de la mondialisation […], de la libération et de l'accélération de tous les flux, comme il est au principe des rêveries sottes et cruelles du transhumanisme » dans *Le Figaro* du 19 sept. 2018.

dont les seules limites sont celles que le monde de la technique lui impose encore. L'univers des « auto », auto-suffisance, auto-transcendance, auto-nomie, est dénoncé aujourd'hui par le pape François qui pose ce constat terrible dans *Laudato'si* : « L'humanité postmoderne n'a pas trouvé une nouvelle conception d'elle-même qui puisse l'orienter, et ce manque d'identité est vécu avec angoisse. » (nº 203)

Pour le nomadisme postmoderne, l'obstacle est le réel, le corps, la chair, la terre. Qu'importe ! Il suffit de se passer des limites biologiques (théorie du genre), des limites de la nature mortelle (transhumanisme), des limites de la raison (relativisme), des limites de la terre (culture hors-sol), etc. Mais l'obstacle le plus redoutable est aussi à l'intérieur de l'homme lui-même, dans le lieu du cœur où s'exprime le besoin irrépressible de sens, de bonheur, d'absolu. Qu'importe ! Il suffit de verrouiller l'accès à l'intériorité et de combler le vide par l'artifice d'émotions de plus en plus fortes ! Ce simulacre de bonheur devient alors tragiquement virtuel, inexistant, désespérant[50]. Car l'homme postmoderne, comme toujours, est en quête de vrai bonheur ; et d'une certaine manière, jusqu'en ses contrefaçons, le nomade exprime cette quête.

Alors des globe-trotteurs partent sur les routes. Il leur suffirait, comme les Mages d'Orient qui, eux aussi se firent nomades, ou même comme le Rimbaud de *Ma bohème*, de lever les yeux pour contempler les étoiles et parmi elles, celle qui brille pour eux d'un éclat particulier.

Peut-être est-ce pour laisser une chance à quelque Universel concret, à une plus Grande Raison[51], que Nietzsche, le philosophe dont se réclame l'homme nomade de la postmodernité, a instillé dans la phrase qui pourtant inspire l'homme postmoderne une

---

50. Dans une entrevue, le biologiste et psychanalyste Jean-Guilhem Xerri, affirme : « l'homme [contemporain] fait violence à sa propre nature ! Extérieure, environnementale et intérieure. À cela s'ajoute une société hédoniste, consumériste, techniciste et sans transcendance… Tout cela aliène notre équilibre intérieur, nous entretient dans l'illusion que le bonheur est extérieur dans une quête infinie de technologie et de consommation. Or le bonheur réside en notre intérieur » (Jean-Guilhem Xerri, « Notre âme n'a pas changé. Ce qui la perturbe, oui », entrevue réalisée par Jean-Marie Guénois, publiée dans *Le Figaro* du 30/03/2018).

51. Voir à ce sujet les réflexions de Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir,* Paris, P.U.F., 2010, p. 22-23.

petite fissure qui laisse place à ce qu'on appelle en peinture un *repentir* : une correction qui tout à coup bouleverse le tableau et en convertit le sens, et qui, dans la foi chrétienne s'appelle une *conversion* : « [...] En opposition avec les intelligences liées et enracinées, nous voyons *presque*[52] notre idéal dans une espèce de nomadisme intellectuel[53] ».

La brèche ouverte par ce « presque » laisse entendre que la cause n'est pas encore entendue ; elle laisse place à la possibilité de ne pas sombrer dans le relativisme, une chance peut-être à une autre rationalité qui ne serait pas celle, froide et réductrice de la techno-science, à une intelligence qui se laisserait habiter par l'Amour, le Logos du quatrième évangile, le Verbe peut-être dont Marie Guyart voulut porter le nom !

Encore faut-il que l'homme se souvienne qu'il a un « idéal » ou mieux qu'il est hanté par un indestructible besoin d'absolu et qu'il reconnaisse sans désespérer son impuissance à le combler ! Encore faut-il que des âmes, « de petites âmes », dit Marie de l'Incarnation, que leurs limites ne désespèrent ni ne condamnent, accueillent la grâce qui les fera témoigner, à même leur chétivité, de la beauté et de la joie d'être enfants de ce Dieu qui les a aimées le premier. Alors ces petites âmes, parmi lesquelles la grande mystique se reconnaît, embrasées de l'amour de Dieu, deviennent prophètes et le monde peut être réanimé.

3. De la singularité à l'universalité. Perspectives

Aujourd'hui encore, l'aventure guyartienne en appelle à un autre ordonnancement, une autre logique, une autre raison, en révèle la nomadité comme disposition fondamentale, qui, parce qu'elle s'enracine dans le creuset vital d'une intériorité habitée, peut intégrer cœur, corps, raison selon une cohérence dynamique ouverte à d'imprévisibles rencontres.

La nomadité de cœur est une disposition bien réelle et non une idéologie. Elle est une ouverture à l'imprévisible et non une suite d'études de faisabilité.

---

52. C'est nous qui soulignons.

53. Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain,* Paris, « Le Livre de Poche », 1995, p. 457.

Elle présuppose la nécessité de l'altérité au nom même du caractère relationnel de l'être humain face à l'individualisme narcissique du nomade post-moderne.

Elle participe à une universalité qui n'est ni abstraite ni décrétée puisqu'elle est garantie par l'union au Dieu-trine.

Elle assume le rêve de l'homme pour le dépassement, et son goût de l'illimité. Marie de l'Incarnation parle des trésors immenses qui n'ont pas de bornes, ceux de la grâce que la nomadité permet d'accueillir ; et elle reproche à son fils de vouloir poser des bornes à l'Esprit en imposant à Dieu son propre souhait d'une vie qu'il aurait voulue toute et seulement contemplative.

En tout cela Marie de l'Incarnation n'a qu'un modèle dont elle parle souvent à son fils : le Christ Jésus, le Verbe Incarné, qu'elle aime reconnaître comme sa « cause exemplaire »[54].

Faut-il aller jusqu'à dire que, par cette disposition foncière que nous avons appelée nomadité, Marie entre dans une logique de conformation au Christ ? Il faudrait alors oser parler de *la nomadité du Verbe Incarné* ! Marie a cette audace. Par deux fois, dans une lettre à une amie et au cœur de la prière apostolique, elle parle de « vie voyagère » pour qualifier l'existence du Verbe Incarné[55]. « Jésus [...] faisoit les actions de sa vie voyagère bien d'une autre façon que vous ne faites les vôtres » dit-elle à une amie. Et elle ajoutait, résumant le programme de toute vie chrétienne : « Cependant, il veut que vous l'imitiez[56]. »

Disposition de la sortie de soi vers les autres pour le salut des âmes, la nomadité serait proprement celle de la double kénose de l'Incarnation et de l'acte Rédempteur.

En même temps, une des caractéristiques de la nomadité est d'animer le dynamisme de la marche en avant comme recherche indéfectible d'une nourriture substantielle et du service de l'autre.

---

54. Par exemple dans la lettre LXXXI du 30 août 1644 à son fils dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 227.

55. Il est intéressant de noter que, dans une entrevue déjà citée, à la question que lui posent les journalistes du journal *La Croix* : « Les chrétiens peuvent-ils porter un regard singulier sur ces défis (les défis de la postmodernité) ? », Jean-Pierre Guillebaud répond : « Oui, sans aucun doute. Les chrétiens ont la joie d'être dépositaires de l'Incarnation ».

56. Lettre CXVIII de 1648, à une Dame de ses amies, *Correspondance*, p. 358.

« Je roule dans la volonté de mon Jésus » disait Marie. Mais, en cela, ne reprend-t-elle pas le mot du Maître, lorsqu'il répond aux disciples qui lui proposent de se nourrir, après sa rencontre avec la femme de Samarie : *ma nourriture est de faire la volonté de mon Père*. Et n'est-ce pas dans ses nuits de prière, dans cette intimité mystérieuse, où il rejoint l'Amour du Père, que le Messie enracine sa mission ?

Allons, Allez, demande-t-il à ses amis, les désinstallant tout en leur imprimant son propre élan, son propre souffle[57]. Le Fils de l'homme qui a nul lieu où poser sa tête, même pas une tente, est aussi celui qui demande à ses disciples au moment de les quitter pour sa Passion, de devenir *demeure* du Dieu-trine afin de porter des fruits qui demeurent.

Mais alors, la nomadité, que nous avons mise en évidence dans la vie de Marie de l'Incarnation avec toute la singularité et le mystère que comporte une telle existence, cette nomadité prendrait tout à coup, à la lumière de sa Cause exemplaire une dimension universelle.

Disposition centrale du disciple du Christ, jointe à l'humilité et à la docilité à l'Esprit qu'elle requiert, la nomadité de cœur apparaît surtout comme une composante essentielle de ce que Marie de l'Incarnation appelle indifféremment, l'esprit apostolique, l'esprit de Jésus-Christ et même l'esprit du christianisme[58], celui-là même dont émerveillée, elle constatait les bienfaits dans le cœur des néophytes et des petites sauvagesses, celui qui coulait dans ses veines et lui imprimait sa vie : *sève*[59] dans le sarment pour quelque mystérieuse mais bien réelle fécondité !

57. Voir dans les évangiles : Mt. 26, 42-46 ; Mc. 1, 29-39 ; Mc. 4, 35-41 ; Mc.14, 39-42 ; Jn, 4.

58. Lettre XCIX du 7 octobre 1646 à une Dame de ses amies, *Correspondance*, p. 293.

59. Marie reprend plusieurs fois l'image de la sève pour parler de l'Esprit-Saint et de la Vie de Dieu dans le cœur de l'homme qui accueille la grâce. Par exemple, dans *la Relation de 1654*, p. 353, elle écrit : « Ce passage me signifiait […] l'importance qu'il y a d'être unie à notre divine Vigne, le suradorable Verbe Incarné, pour n'avoir de vie que <par sa sève> qui est son divin Esprit, et que c'est le haut point de la vie spirituelle et la consommation des Saints, que de n'avoir plus de vie qu'en lui, selon le sens de saint Paul. »

MARIE DE L'INCARNATION, FEMME D'ACTION, DE RELATION ET D'ÉCRITURE

Marie de l'Incarnation écrivaine ?

Isabelle Landy-Houillon

Les réflexions qui suivent sont nées d'une rencontre, celle de l'ouvrage *Marie de l'Incarnation ou le chant du cœur* du père René Champagne[1] et d'une image récente de Marie (2018) la représentant une plume à la main avec cette mention : « Marie de l'Incarnation écrivaine ». Si ce « chant du cœur », manifestation la plus souvent silencieuse de la joie intérieure, s'est traduit en mots dans un ensemble de textes désormais à la disposition du lecteur, alors le double anachronisme de « Marie écrivaine » – la fonction et la féminisation de la fonction – peut légitimement, après la question posée par l'auteur : « Marie de l'Incarnation, que l'Église a déclarée bienheureuse au Ciel, fut-elle heureuse sur terre ? » en susciter une autre : cette joie, comment l'a-t-elle écrite, inscrite à sa manière dans la langue, dans sa langue ? Question d'autant plus justifiée qu'elle-même a revendiqué, non sans orgueil, ce qu'on n'appelait pas encore l'« originalité » de son écriture : « Je n'ai jamais rien lu ni entendu de semblable[2] ». Comment enfin des écrits majoritairement « de circonstance », en dehors des Lettres (« elle n'a rien écrit de son propre mouvement », comme le rappelle son fils dom Claude Martin[3]), deviennent-ils l'objet d'un questionnement contemporain comme celui de Danièle Sallenave[4], hommage apparemment aussi inattendu que celui de Julia Kristeva s'enflammant pour Thérèse d'Avila[5] ? Quelques éléments de réponse peuvent être apportés par une lecture moins spirituelle que

1. René CHAMPAGNE, *Marie de l'Incarnation ou le chant du cœur*, Montréal, Médiaspaul, 2012.
2. Marie DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 128 (désormais *Écrits* II, 1985).
3. dom Claude MARTIN, *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation,* Solesmes, [Abbaye Saint-Pierre], 1981, « Préface » p. V (désormais *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*).
4. Danièle SALLENAVE, *L'Amazone du Grand Dieu*, Paris, Bayard, 1997.
5. Julia KRISTEVA, *Thérèse mon amour,* Paris, Fayard, 2008.

critique, qui mettrait à profit l'apport des 40 dernières années dans le domaine des sciences humaines, en particulier histoire des textes et des idées, littérature, linguistique, etc., permettant ainsi une recontextualisation pluridisciplinaire et historique des écrits avec, pour notre part, une prise en compte de l'évolution de la langue et du goût ainsi que de la lente émergence au XVII[e] siècle des deux notions de « littérature » et d'« auteur », sinon d'« autrice » et d'improbable « écrivaine ». On notera ici que les récents *Actes* du colloque 2015 sur Thérèse d'Avila[6] ont pu montrer l'intérêt de ce type d'approche philologique et largement stylistique pour des textes spirituels vieux de plusieurs siècles, sans compter qu'une lecture littérale, voire naïve, peut également ne pas être sans mérite.

Mais d'abord, embrayant sur la dernière citation de R. Champagne : « Elle mourut avec une joie qui demeura peinte sur son visage[7] », il nous faut revenir au titre même de l'ouvrage *Marie de l'Incarnation ou le chant du cœur* qui apporte déjà une réponse implicite – et positive – à la question du bonheur éventuel connu par Marie durant sa vie terrestre. Entre croix et joie jaillit ce « chant du cœur » qu'une lecture grammaticale de la conjonction *ou* impose comme équivalent du premier terme, Marie, comme si ce chant suffisait à résumer, presque à identifier la personne tout entière par une sorte de métonymie métaphorique dont Claude Martin, dans *La Vie*[8], semble désireux d'atténuer la hardiesse : « Il semblait que ce fût le fond de l'âme qui chantât, non qu'il chantât en effet mais […] ». Au reste Marie s'est elle-même expliquée sur cette façon de dire les choses, non par le truchement de l'imagination ni des sens, mais directement, spirituellement. C'est bien en effet spirituellement que chante l'Épouse en son Epithalame, véritable cantique dans ce temple de l'âme, concert, harmonie, « solitude sonore » (Jean de la Croix), exultation du corps et de l'âme, psalmodie euphorisante des offices, autant de modes d'expression les plus immédiats de la joie, celle qui irrigue le *Cantique des cantiques* comme aussi son propre texte : « Lorsque je mis les pieds en la chaloupe, il me sembla entrer en Paradis […], je chantais en moi-

6. J.-E. de ENA et M.-L. HUET (dir.), *Le monde est en feu !*, Colloque du V[e] centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila, Toulouse, éd. du Carmel, 2017.

7. *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, p. 736.

8. *Ibid.*, p. 129.

même les miséricordes d'un si bon Dieu[9] ». Guidant son lecteur dans le déchiffrement d'un destin fixé depuis l'enfance, R. Champagne dégage par des futurs prospectifs les perspectives de bonheur qu'il ne définit pas autrement : « Ce rêve deviendra fécond », « ce rêve qui lui apportera le bonheur », actualisation de cette « pente au bonheur » qui ne peut cependant éviter les entorses ni les obstacles : le chapitre intitulé « Québec de nuit » n'a rien d'une publicité touristique puisqu'il doit sa dominante nocturne aux obscurités qui entourent le travail apostolique en Canada et surtout à l'interminable « Voyage au bout de la nuit » de Marie, dans le silence du fils et plus encore de Dieu, contrastant avec la divine familiarité vécue en terre tourangelle. Au sortir de ce clair-obscur aimé des baroques, entre paradis et enfer, ouverture à l'autre et désintégration du moi social, Marie enfin, devenue tout autre par l'approfondissement de sa « conversion », peut chanter la sollicitude divine pour le « néant et la poussière de la terre » d'un chant de plus en plus intériorisé à mesure que s'installe en elle l'heureuse passivité de l'âme investie par l'Esprit du Verbe incarné. Cette « douceur », si elle n'est pas un autre nom du bonheur, n'est-elle pas un signe indéniable de sa présence dans l'intime du cœur ?

En tout état de cause les conditions sont remplies pour une lecture exorcisante des éléments, décryptage paradoxal qui fait d'une croix une joie, cette mystérieuse alchimie opérant grâce à la typologie créatrice d'archétypes exemplaires et mémorables, et comme tels pourvus de vertus salvatrices. C'est ainsi que l'incendie du monastère, les missionnaires torturés, comme le tremblement de terre de 1663, chaque catastrophe renchérissant sur l'autre dans la sublimité des enjeux et l'approfondissement de la perspective eschatologique, rapprochent Marie de François, de Job[10], jusqu'au prototype du divin Crucifié, « union douce et amoureuse qui est déjà la béatitude commencée dans une chair

9. *Écrits* II, 1985, p. 242.

10. Noter que l'on trouve dans la *Correspondance* deux versions de cette typologie ayant Job comme objet : « Le bon Job » dans la lettre du 1er septembre 1651 adressée à un Jésuite, tandis que, dans la lettre du 3 septembre à son fils, on rencontre « la nudité d'un Job ». Marie connaissait-elle la condamnation d'Ignace de Loyola concernant l'usage de la paronomase ? « Est coupable et à éviter la comparaison des hommes encore vivants (si louables soient-ils) avec les saints et bienheureux comme lorsqu'on dit : celui-là est un autre François » ? (*Exercices spirituels*, Règles, Paris, Seuil, 1982, p. 152)

mortelle[11] », « béatitude au présent[12] » dont le sexe et la condition cloitrée de Marie devaient en principe l'écarter. À défaut le martyre intérieur et la posture de victime rachetant les péchés du monde donnent tout son sens à l'épisode sismique relaté dans les lettres de 1663 où, dans un climat d'apocalypse, s'affiche encore ce renversement paradoxal des valeurs : « Je ressentais une émotion qui me pressait de chanter quelque chose de grand pour louer Dieu et le bénir d'un accident qui menaçait tout le monde de sa ruine[13] ». On notera qu'une version profane de ce type de comportement magnanime est proposé à la même époque par Descartes dans une lettre à Élisabeth du 18 mai 1645 : « Ces grandes âmes ont de la satisfaction en elles-mêmes de toutes les choses qui leur arrivent, même des plus fâcheuses et insupportables et cette épreuve qu'elles font de leur force leur est agréable ». Resterait cependant l'abandon de l'enfant, la première et dernière croix, la plus rétive sans doute à se laisser transmuer en autre chose qu'elle-même, si on ne la met pas au compte d'une « incohérence divine » (selon l'expression de R. Champagne), elle-même intégrée au grand dessein de la Providence : « N'êtes-vous pas bien aise que je vous ai abandonné à sa sainte conduite[14] ? », à quoi dom Claude ne répond que par une dénégation déguisée en question dilatoire : « Vous me demandez si nous nous verrons encore en ce monde[15] ? ». Toutefois les deux visées apparemment inconciliables de la mère et du fils finiront par se confondre au terme d'une douloureuse asymptote dans l'expression des dernières volontés de Marie : elle demandait « qu'on fît seulement savoir à son fils qu'elle l'emportait en son cœur dans le paradis[16] » où « nous aurons une éternité entière pour nous voir et nous conjouir en lui ».

Si donc les dissonances sont convertibles en chant du cœur, si le premier *oui* de la petite fille trouve sa résolution musicale dans

11. Lettre CXXVIII du 30 août 1650 à dom Claude MARTIN, dans Marie DE L'INCARNATION, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 397 (désormais *Correspondance*).
12. Thérèse NADEAU-LACOUR, « Le Bonheur des mystiques », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 120 (2007), p. 55-70.
13. Lettre CCVIII du 18 octobre 1663 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 715.
14. Lettre CCXLVII du 30 juillet 1669 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 836.
15. Lettre LXVIII du 1er septembre 1643 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 187.
16. *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, p. 732.

le « chant du cygne[17] » de la dernière lettre de Marie à son fils, alors l'évidence de la joie devient cohérence du discours :

> L'existence heureuse est celle qui, déjà écoulée, est rétroactivement saisie comme ayant été significative et joyeuse, et peut être anticipée comme ayant à être significative et joyeuse. Car la joie n'est pas un événement passif qui nous enfermerait dans l'instant présent, mais un acte dynamique de la conscience qui peut transposer le présent sur le passé et le prolonger vers l'avenir. Le bonheur est la forme et la signification d'ensemble d'une vie qui se considère réflexivement elle-même comme comblée et significative[18].

On ne saurait mieux analyser que ne le fait Robert Misrahi dans ces lignes à claire portée herméneutique, le double processus mémoriel et réflexif à l'œuvre dans l'écriture autobiographique, mais il semble bien que ce soit l'ensemble des écrits « littéraires » de Marie qui relève de ce dynamisme de la joie car tous, d'une façon ou d'une autre, en fonction de leur appartenance générique, qu'ils soient narratifs ou épistolaires, parlent de l' « Histoire de mon âme » ou plus exactement consignent l'intériorisation croissante de la joie, la transformation du sujet au contact du divin ainsi que la lente inhabitation du Verbe incarné jusqu'au « fond du cœur ».

Une vue cavalière, au sens technique du XVII^e^ siècle, de l'œuvre de Marie de l'Incarnation permet en effet d'y discerner la cohérence d'un long et continu[19] dévalement vers ce Dieu qu'elle n'a pas eu à chercher puisqu'elle l'a d'emblée désigné par cette exclamation inaugurale : « Ah ! Voilà Notre-Seigneur ! », tout à la fois cri de joie et signe de reconnaissance. La même « tendance au bonheur » justifie le haut degré d'une écriture volontiers superlative, qui retrouve l'ancienne acception du mot « tendance » pour jouer de l'équivoque étymologique inclination/inclinaison, inclination amoureuse/inclinaison de la pente, tandis qu'à l'image de la ligne pentue empruntant la linéarité du langage humain et sa

17. *Ibid.*, p. 80.

18. Robert MISRAHI, *Le bonheur, essai sur la joie*, Paris, éd. Cécile Defaut, 2011, p. X.

19. « Il y a près de cinquante ans que Dieu me tient en cet état […] ». Voir dans la lettre CCLXVII du 25 septembre 1670 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, l'ajout de la variante 19, p. 899 et dom Guy-Marie OURY, *Marie de l'Incarnation*, Tours, Mémoires de la Société Archéologique de Touraine, 1973, t. II, p. 561.

nécessaire successivité[20] s'ajoute celle d'une double horizontalité, l'une spatiale et géographique, l'autre temporelle et durative que vient traverser « la plus haute verticalité » transcendante du divin, ordonnatrice de l'œuvre tout entière : « Ô profondeur, ô hauteur infinie[21] ! », autre exclamation à l'orée cette fois de la Correspondance, ce « bruit de tous les infinis » comme dirait Victor Hugo, qui prolonge son écho sonore jusque dans l'intériorité la plus extrême, là où « Dieu luit au fond de l'âme[22] » : « Ô grand abîme, ô grand abîme ! »

À cette radicale et « souveraine architecture » s'ajoute désormais un second facteur de cohérence avec l'omniprésence, certes attendue dans un texte autobiographique, de la première personne du singulier, celle qui assume la totale responsabilité énonciative de ce qui est dit, en l'occurrence, et malgré les traverses, la joie d'être l'Élue de Dieu : une subjectivation constante du propos et, pour reprendre à Stendhal le néologisme que Valéry lui a déjà emprunté pour parler de Descartes[23], un « égotisme » que l'auteur du *Rouge et le noir* analyse lui-même en termes philologiques : « Cette effroyable quantité de Je et de Moi […]. On pourrait écrire, il est vrai, en se servant de la troisième personne Il […]. Oui, mais comment rendre compte des mouvements intérieurs de l'âme ? [24] » ; en effet quel substitut pour celle « qui doit rendre compte de la conduite de Dieu sur elle » ? Égotisme foncier donc, morphologiquement nécessaire et fondateur du texte, en dépit du paradoxe également fondateur d'un Moi réduit au Rien face au Tout de la divine Majesté, parole pourtant constamment adressée, implicite et masquée dans les deux Relations, explicite et marquée dans la Correspondance, dans l'un et l'autre cas situation de dialogue comme désactivée, pour le lecteur moderne, par le silence accidentel du destinataire, mais cadre interlocutif propre à intégrer le

20. « Je vis en un moment ce qui ne se peut dire ni écrire qu'en donnant un temps ou un intervalle successif pour passer d'une chose à une autre ». Lettre CCLXXIV du 8 octobre 1671 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 928.

21. Lettre I, fin 1626 (?) à dom Raymond DE SAINT BERNARD, *Correspondance*, p. 1.

22. Lettre CCLXIII du 17 septembre 1670 au P. PONCET, *Correspondance*, p. 888.

23. « La vraie Méthode de Descartes devrait se nommer l'*égotisme* », dans « Une vue de Descartes », Études philosophiques, *Variété*, Œuvres, Gallimard, (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1959, t. 1, p. 839.

24. STENDHAL, *Œuvres intimes*. *Vie de Henri Brulard*, Paris, Gallimard, (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1955, p. 40.

plus intime des dialogues, ce continuel entretien avec Dieu : « Je lui parle de tout comme à mon grand ami[25] », colloque ininterrompu, à peine troublé parfois par le tracas des affaires qui font « de petits nuages semblables à ceux qui passent sous le soleil[26] », si bien que l'on pourrait concevoir pour les textes de Marie de l'Incarnation une analyse de type conversationnel qui prendrait en charge l'ensemble des emboitements successifs de ces structures interlocutives.

Dialogues donc ou fictions de dialogues où la première personne envahissante peut littéralement submerger l'épaisseur textuelle de la narration et du narré, lui-même à double étage : en témoigne cette insolite explication de texte du *Cantique des cantiques* auprès des novices de Tours : « Prêchez-nous un peu, sœur Marie. Dites-nous ce que c'est à dire : « qu'il me baise du baiser de sa bouche […] ? » Sans autre cérémonie je commençai par ce premier mot qui m'emporta dans une suite, en sorte que n'étant, dès ce mot, plus à moi-même, je parlai fort longtemps, selon que l'amoureuse activité me possédait[27] ». Du même coup on comprendra que cette modalisation constante du discours, affective et personnalisée, interdise à Marie de l'Incarnation toute écriture « moraliste », laquelle se proposant, comme on sait, d'étudier l'Homme en général, la nature humaine et ses différents « caractères » ou mœurs, exclut par avance le Je, sauf à des fins purement auctoriales comme on en trouve par exemple dans la « morale » de certaines *Fables* de La Fontaine ou chez La Rochefoucauld et La Bruyère, parangons de l'écriture moraliste au XVII^e^ siècle. Marie n'écrit pas un traité sur la joie ni d'autres « propos sur le bonheur » après 20 siècles d'interrogations sur le sujet ; c'est pourquoi on ne rencontrera pas chez elle de *nous* ni de *on* indéterminés, anonymes, universels, généralement inscrits dans des formes brèves telles que la maxime ou la sentence[28]. Par ailleurs, on sait que l'énoncé

25. Marie DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 346 (désormais *Écrits* I, 1985).

26. Lettre CCLXIII du 17 septembre 1670 au P. PONCET, *Correspondance*, p. 888.

27. *Écrits* II, 1985, p. 175.

28. Marie de l'Incarnation n'est pas Simone Weil dont l'ouvrage *La Pesanteur et la Grâce*, paru à titre posthume en 1947, se présente comme une suite de fragments, telles les *Pensées* de Pascal. Elle souhaitait être absente de son œuvre et toucher à l'universel par des énoncés proches de la sentence. Voir aussi Isabelle LANDY-HOUILLON, « Réflexion et art de plaire, quelques modalités de fonctionnement dans les Lettres

doxal peut aussi se rencontrer, à titre de topos argumentatif ou ornemental, au sein de contextes plus larges et on rappellera ici le traitement éditorial que fit subir aux lettres de Saint-Cyran son ami de Port-Royal Arnauld d'Andilly, prélevant sur le texte épistolaire du maître un volume d'*Instructions chrétiennes* qui paraîtra de façon autonome en 1672. Une démarche de ce type serait difficile chez Marie de l'Incarnation qui ne pratique pas volontiers, comme on vient de le voir, l'aphorisme détachable qui s'imprimerait dans la mémoire et dicterait une conduite. Marie de l'Incarnation n'est pas mémorisable, elle n'enseigne rien dans ses écrits autobiographiques, tout au moins directement. Elle n'est pas en possession d'un savoir porteur de vérité et son « petit discours », explicitement introduit et clos comme une parenthèse, n'est donné qu'à titre d'éclaircissement « de mes propres expériences ». La meilleure preuve en serait la longue Addition[29] que greffe dom Claude au Neuvième état d'oraison, consacrée à ce qu'il appelle les « sentences » de sa mère dont il veut faire « un petit recueil ». Or ces sentences qui n'ont en soi rien de « sentencieux » au sens moderne du terme, sont ou bien, le plus souvent, des passages de l'Écriture sainte qui lui viennent à l'esprit à titre de « citation » comme elle le dit elle-même, ou bien des fragments de lettres avec de brèves résurgences de la première personne : « Mes tentations, disait-elle, m'ont été des instructions », ou bien encore des formules insensiblement modifiées par dom Claude qui en change cependant la portée : dans la lettre du 18 octobre 1654 Marie répond à son fils qui a évoqué les tentations dont il est le siège : « Tous les saints ont passé par là pour être saints […]. Il n'est pas possible de vivre longtemps dans la vie spirituelle sans passer par ces épreuves », ce qui devient sous la plume de dom Claude la « sentence » suivante : « Il n'est pas possible de vivre longtemps dans la vie spirituelle sans passer par de grandes épreuves » ; là où Marie réconfortait son fils par un rappel de ce qu'il savait déjà, ce même fils énonce une vérité générale par simple substitution de déterminant (*ces* devient *des*) et ajout de l'adjectif *grandes*. Or précisément Marie de l'Incarnation ne prétend nullement à la généralité et ne se présente pas comme spécimen de l'« humaine condition » ; elle ne se pose pas en exemple et il n'y a rien en soi

de Mme de Sévigné », *Entre philologie et linguistique, Approches de la langue classique,* Paris, Garnier, 2012, p. 385.

29. *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, p. 236.

d'altruiste dans sa démarche qui est, rappelons-le, une démarche d'écriture, même si, indirectement, sa conduite et ses paroles peuvent guider celles et ceux qu'elle côtoie vers la sainteté[30]. C'est de la même démarche que procède l'attribution du titre *Retraites* donné par dom Claude aux écrits de sa mère qu'il publie en 1682 : dans sa Préface aux *Relations d'oraison* dom Jamet note significativement que « le titre *Retraites* est trop général […]. Il lui sera donc préféré celui qu'elle-même [Marie] aurait choisi : *mon oraison* ou *notes sur mon oraison*[31] ; témoin cette remarque éclairante de Marie (il s'agit des merveilles de Dieu) : « cette merveille est commune à tous […] mais je la tiens pour un bienfait inestimable pour moi ; et je regarde ce Fils comme s'il m'était donné uniquement et comme s'il était singulièrement né pour moi. Ainsi il est mien, c'est mon Tout ».

Pourtant l'accumulation des marques de la première personne et de l'exception qui sonne l'orgueilleuse profession d'un « égotisme » assumé, ne doit pas faire oublier la joyeuse litanie d'un bonheur paradoxal qui, loin d'exclure l'Autre, l'intègre nécessairement dans le désir apostolique « d'œuvrer pour le salut des âmes ». En sorte que non seulement l'égotisme de Marie, comme cautionné par l'union foncière avec le Verbe, ne se voit pas lésé par un projet altruiste et charitable, mais il trouve son compte à la réalisation d'un tel projet, si enviable « qu'il n'y a personne sous le ciel qui puisse jamais mériter la possession d'un bien si inestimable que d'être choisie de Dieu pour un si haut dessein[32] ». C'est donc par l'activité missionnaire d'un *Je* épris de Dieu et des hommes qu'est introduit dans le schéma énonciatif évoqué plus haut le *il* de l'altérité, la troisième personne, l'absent du discours, l'exclu de l'interlocution mais celui dont on parle, en l'occurrence les sauvages et sauvagesses, futurs chrétiens, bons néophytes qui, avec leurs familles et leurs mœurs, envahissent l'espace épistolaire et fournissent la matière de lettres résolument ethnographi-

30. *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, p. 242. À propos du rapport maître/disciple qui double le rapport mère/fils, il convient de rappeler ici qu'« on échappe au cadre de la relation pédagogique grâce à la stricte réciprocité par les partenaires de l'échange » (Nathalie Freidel, « Mme de Lafayette et Ménage : naissance d'une muse moderne », *XVII^e siècle*, Paris, PUF, n° 280, 2018, p. 498), et cela d'autant plus que le fils est devenu homme d'Église. Voir la lettre CCLXXIV du 8 octobre 1671 : « Si j'étais auprès de vous […] je vous prendrais pour mon directeur ».

31. *Écrits* I, 1985, p. 416.

32. Lettre XI du 20 mars 1635 à dom Raymond, *Correspondance*, p. 24.

ques : « ce n'est pas le lieu de parler des nouvelles de France, il faut vous entretenir de celles de Canada[33] ». À défaut d'enseigner, les lettres de Marie de l'Incarnation renseignent. La première personne s'efface alors pour laisser place au récit, non sans se trahir parfois par des modulations affectives (adjectifs axiologiques : les *pauvres* Hurons, les *malheureux* infidèles), récit dans lequel se laisse entendre la parole sauvage, directement ou indirectement rapportée. L'une et l'autre se rejoignent cependant dans l'irruption des quelques lignes en algonquin qui ouvrent joyeusement la lettre du 4 septembre 1640, explicitement présentées comme une « saillie », exercice ludique, suffisant toutefois pour attester la parfaite étrangeté de cet idiome pour des oreilles indo-européennes[34]. « Vous rirez peut-être de ce qu'à l'âge de cinquante ans je commence à étudier une nouvelle langue mais il faut tout entreprendre pour le service de Dieu et le salut du prochain ». Une fois encore le projet spirituel oriente cette avidité « tout à la fois profane et grammairienne[35] » qui pousse Marie dans la jubilation de l'apprentissage : « Quand j'étudie la langue […] j'y trouve des douceurs si divines […] que cette étude enlève mon esprit plus que ne font les plus sublimes lectures[36] », « mon étude m'était une oraison, écrira-t-elle plus tard, qui me rendait suave cette langue qui ne m'était plus barbare[37] ».

Dans la version que donne la *Vie* de ce fragment, dom Claude a remplacé *suave* par *douce* : pourquoi ? Dans quel but cet échange de vocables sémantiquement très proches ? dom Claude avait ses raisons et elles n'étaient pas seulement d'ordre linguistique, mais force est de constater que l'apparat critique des éditions modernes des textes de Marie de l'Incarnation présente un tel nombre de corrections (voir par exemple Lettre CXCV, p. 658) tant syntaxiques que lexicales qu'on en arrive à se demander si la mère et le

33. Lettre LXV du 29 septembre 1942 à la mère Ursule DE SAINTE-CATHERINE, *Correspondance*, p. 159.

34. On pourra s'en faire une idée en feuilletant la *Grammaire algonquine* du père Louis NICOLAS, jésuite, datée de 1675 et rééditée par Diane DAVIAULT, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1994. Voir aussi la mention faite par Marie du père NICOLAS et de ses « écrits des langues sauvages », lettre CCXXX, p. 788.

35. Danièle SALLENAVE, *op. cit.*, p. 108.

36. Lettre LVIII du 29 septembre 1942 à la mère Ursule DE STE-CATHERINE, *Correspondance,* p. 140.

37. *Écrits* II, 1985, p. 258.

fils parlaient tout à fait la même langue. En outre de quel droit toucher au texte d'une « écrivaine » ? Et qu'est-ce qu'une religieuse « écrivaine » du XVII^e siècle pour les lecteurs de son époque et de la nôtre ?

Après l'essai de caractérisation synchronique en termes de modalités largement énonciatives, il faut maintenant, si l'on veut apprécier la part d'originalité stylistique de Marie de l'Incarnation et confronter ses choix aux pratiques de son temps, revenir à la diachronie pour interroger l'état de langue qu'elle a pu connaître et pratiquer en Touraine, naguère terre royale, réputée pour la pureté de son parler et la qualité de son enseignement du français pour les étrangers de passage. C'est en effet cette langue des premières décennies du XVII^e siècle que Marie exportera telle quelle, inopinément figée et fixée en 1639, date de son départ au Canada où elle vivra jusqu'à sa mort un isolement, une insularité linguistique presque totale, comme en témoigne la remarquable stabilité de son écriture dans l'ensemble de son œuvre. Elle est en effet restée à l'écart et en dehors des évolutions qui, loin d'elle, vont sensiblement modifier la physionomie de l'idiome à un moment – clé de son histoire qu'on appellera plus tard « Français préclassique » : période indécise qui voit, avant la réglementation des années 1640 – 1650 (en 1635, création de l'Académie Française, et, en 1647, *Remarques sur la langue françoise* de Vaugelas), l'essor de la variation individuelle, encouragée par une effervescence créatrice, un optimisme langagier typique de la Renaissance qui mesure la qualité d'une langue à l'étendue de son matériel verbal, idéalement « copieux », riche en vocables où voisinent latinismes, mots anciens et néologismes, dérivés à suffixes multiples, etc.

Une étude consacrée à un corpus non littéraire de récits de voyages[38] entre 1603 et 1636 auxquels pourraient facilement s'ajouter les écrits de Marie de l'Incarnation, faisait apparaître, parmi les traits significatifs de cet état de langue préclassique, le cas très fréquent des couples de substantifs coordonnés par *et*, binômes synonymiques ou « approchants » invitant à mesurer la différenciation sémantique des termes en présence ainsi que la

38. Voir dans Bernard COMBETTES (dir.), *Évolution et variation en français préclassique*, Paris, Champion, 2003, l'ensemble des articles consacrés par le GEHLF (Groupe d'Étude d'Histoire de la Langue Française) à un corpus de récits de voyages allant des *Voyages* de Champlain (1603) aux *Relations* de 1632 et 1636 des pères Le Jeune et Brébeuf.

variation syntaxique qui affecte la répétition ou l'effacement de l'article. On ne reviendra pas ici sur le lexique déjà largement étudié de la joie[39], jouissance et réjouissance, félicité et paradis, béatitude et plénitude, délices et jubilation, félicité et bonheur, vérité et certitude, nudité et pauvreté, nudité et désappropriation, pureté et simplicité, etc., si ce n'est pour y souligner, outre le souvenir du *Cantique des cantiques* et du *Nouveau Testament*, la proximité avec la tradition de la poésie amoureuse volontiers pétrarquisante du XVI^e^ siècle, largement exploitée dans la poésie baroque du premier XVII^e^ siècle, religieuse ou profane[40]. Plus précisément il faudrait aussi relever le jeu sur les assonances (béatitude et plénitude), sur l'étymologie (vocation et état auquel Dieu « appelle » l'âme), sur l'archaïsme (fruition et consolation), sur l'opposition mot populaire/savant (pollu/profané), etc. Mais on retiendra en dernier lieu la variation lexico-syntaxique qui oppose « avec une joie et satisfaction » à « centre de ma félicité et de mon bonheur », variation qui suscitera en 1647 une des plus virulentes remarques de Vaugelas exigeant dans tous les cas la répétition de l'article et de la préposition : « Je ne vois presque personne avoir tant soi peu de soin de bien écrire qui manque à une loi si connue et si établie […], il n'y a que les écrivains insupportables qui fassent une faute si grossière[41] ». Voilà donc Marie de l'Incarnation condamnée *in absentia* par Vaugelas qui n'aurait pas davantage épargné le père Le Jeune ni quelque autre de ses collègues ; ce n'est donc pas là qu'il faudra chercher l'originalité de Marie de l'Incarnation, sans préjuger toutefois du rôle éventuellement joué par ces groupes de mots dans l'économie générale de la phrase, comme on le verra plus loin.

Concernant un autre aspect du lexique plus spécifiquement dévolu à l'écriture de l'aventure spirituelle de Marie de l'Incarnation, il faut d'abord rappeler la critique habituellement faite aux auteurs mystiques et rapportée par Jean-Joseph Surin dans sa

39. Thérèse NADEAU-LACOUR, « Le bonheur des mystiques », *op. cit.*, p. 55.

40. Cf. la remarque de dom JAMET sur le « maniérisme » et l'« affectation » supposés d'un fragment des « Relations d'oraison » (*Écrits* I, 1985, p. 508). Voir aussi Jean ROUSSET, *Anthologie de la poésie baroque française*, Paris, Armand Colin, t. 1, 1968, « Introduction ».

41. *Op. cit.*, p. 474-475.

Guide spirituelle (1661)[42], selon laquelle ces auteurs useraient de « termes et allégories tout à fait extravagantes, de mots extraordinaires », griefs qui seront repris sans surprise à la fin du siècle par Bossuet condamnant les mystiques « grands exagérateurs[43] » et créateurs d'hyperboles, mais qui rappellent tout autant, quoique dans des circonstances historiques différentes, les invectives du père Bouhours, jésuite, bel esprit, grammairien et parisien, continuateur de Vaugelas en matière de répression linguistique et grand pourfendeur d'écrits jansénistes dont la traduction de *l'Imitation de Jésus-Christ* par M. de Saci (1668), ce dernier accusé d'avoir créé « de méchants mots négatifs » (incorrompu, inconvertible, indévotion, désaveuglé), pourtant « régulièrement allongés et respectueux de l'analogie[44] ». Dans les deux cas on retrouve la même défiance à l'égard du « nouveau » (ou ce qui est parfois à tort estimé tel), du « moderne », du néologisme spirituel ou linguistique, ce dernier condamné par Vaugelas à titre de barbarisme : « Il n'est permis à qui que ce soit de faire de nouveaux mots, non pas même au Souverain[45] ». Marie n'a pas besoin de faire de nouveaux mots, elle reprend essentiellement la grande tradition de l'écriture sacrée depuis l'Aréopagite, dont la lecture recommandée par dom Raymond dès 1625 l'a sans nul doute marquée plus qu'une autre : « Ce qui lui [mon esprit] était montré auparavant par une véritable affirmation, il ne le pouvait plus voir que dans la négation, comme un abyme sans fond, impénétrable, et incompréhensible[46] », d'où « l'incompréhensibilité[47] » de l'hôte qu'elle abrite, Dieu et ses voies « inscrutables » pour un esprit « immortifié » et une âme sujette aux « incorrespondances[48] ». Comme on le voit, l'écriture apophatique du sublime dont hérite Marie de l'Incarnation passe par la négation morphologique du lexique qu'on opposerait facilement

42. Jean-Joseph SURIN, *Guide Spirituel pour la perfection*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 244-260.

43. Le mot « exagérateur », absent du Furetière mais attesté par Littré chez Guez de Balzac et Voltaire, n'est donc pas un néologisme parodique de Bossuet comme pourrait l'imaginer un lecteur moderne.

44. Dominique BOUHOURS, « La langue française », *Entretiens d'Ariste et Eugène*, Paris, 1671, éd. B. Beugnot et G. Declercq, Champion, 2003.

45. VAUGELAS, *op. cit.*, Préface XI.

46. Lettre I, fin 1626 (?) à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 1.

47. *Écrits* I, 1985, p. 439 ; voir aussi Jean CHRYSOSTOME, *De l'incompréhensibilité de Dieu*, Paris, éd. Pierre Maréchaux, Rivages poche (« Petite Bibliothèque »), 2000.

48. *Écrits* II, 1985, p. 311.

aux mots préfixés superlatifs (suradorable, suréminent[49]), morphologie inverse et symétrique également héritée. L'adjectif « indicible » semblerait devoir intégrer, comme « ineffable », le même paradigme s'il ne jouissait d'un statut particulier par l'absence de terme positif correspondant, ce qui empêche de le considérer comme préfixé. Mais si, conformément à l'étymologie, l'adjectif apophatique par excellence « indicible » dénie à toute autre forme d'expression la moindre chance d'approcher la réalité de l'expérience mystique[50], c'est qu'il est en lui-même à la fois le signe de cette réalité aux limites du langage et le substitut de tous les autres signes possibles que n'a pas retenus le sujet parlant, lui-même implicitement présent dans ce terme métaénonciatif qui dit l'impuissance à dire et donc l'inutilité de la néologie.

Dans le même ordre d'économie lexicale, on retiendra la figure traditionnelle de l'oxymore chargée de traduire par le rapprochement de termes contradictoires (clair-obscur, obscure clarté, claire ténèbres) une réalité ambiguë qui participe de deux signifiants et significations opposés pour laquelle n'existent pas de signes appropriés. Confiance est donc accordée au lecteur pour que fasse sens pour lui cette « contrariété », recensée depuis la rhétorique antique comme ornement du discours à titre de « pointe », vaine devinette sans solution lexicale, très prisée par la poésie baroque religieuse et amoureuse du premier XVII^e^ siècle : « Je suis en telle inquiétude / Que je meurs de ne mourir pas[51] ». Marie de l'Incarnation hérite donc de schémas oxymoriques, images verbales du fonctionnement dialectique de la pensée occidentale déjà présent dans le *Sermon sur la Montagne* comme chez Jean de la Croix. Il s'agit alors pour elle de traduire un « itinéraire subjectif », un « parcours intérieur », un « temps spirituel », une « nouveauté » impossible à dire par un mot « parce qu'elle n'est pas une chose ou un élément supplémentaire de la vérité » qui aurait besoin d'un signe pour la désigner, autrement dit « la consi-

49. *Ibid.*, p. 241, 385 et passim. Voir aussi Lettre CCXXXIV du 30 octobre 1667 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 798.

50. « Je me réjouis de la Majesté de Dieu et de ce qu'il est si grand qu'on n'en peut parler comme il faut », *Écrits* I, 1985, p. 211.

51. Martial DE BRIVES, « Les soupirs d'une âme exilée », dans Jean ROUSSET, *Anthologie de la poésie baroque française*, t. 2, Paris, Armand Colin, 1968, p. 210.

gnation d'un nouvel état du devenir personnel qui n'a de sens que par rapport à une expérience antérieure de la même vérité […][52] ».

L'originalité de Marie de l'Incarnation dans le traitement de l'oxymore serait sans doute à chercher moins dans le fait d'avoir transformé une figure lexicale jouant sur la juxtaposition « pointue » des contraires en une figure syntaxique qui intègre ce cliché disjoint dans le cadre plus large de la phrase simple à double volet « Ne suis-je donc pas bien riche dans ma pauvreté de voir le Tout de mon Néant » (*Écrits*, I, 366) ou de la phrase double à segments parallèles « Cette langueur est sa force et cette mort est sa vie » (*Écrits*, I, 226), que d'avoir fait de cet oxymore une figure argumentative qui s'inscrit dans l'ensemble de ses textes (dont les lettres qui prolongent la *Relation* de 1654 sur près de vingt ans) et en assure de façon récurrente la structure dramatique : « Vous avez été abandonné de votre mère […] Cet abandon ne vous a-t-il pas été utile ? », « Qui eût jamais cru que la divine Majesté vous eût fait naître pour des charges si honorables […] ? C'est assurément parce que je vous ai abandonné » (Lettre, été 1647). On voit ici comment l'oxymore initial si dérangeant « utile abandon », aisément recomposable quoique distendu, résume en quelque sorte la double position de la mère et du fils puisque, par un effet de dialogisme bakhtinien[53], il semble que les deux termes en présence relèvent chacun d'une double énonciation : l' « utilité », implicitement contestée par dom Claude, est à mettre au compte de l'énonciatrice Marie, responsable de cette estimation, tandis que l'« abandon » relève de deux points de vue opposés, à savoir celui de l'épistolière Marie qui a abandonné, et celui de son destinataire dom Claude qui a été abandonné ; c'est toute l'équivoque de la syllepse sur le mot « abandon », pourvu d'un double sens actif et passif comme on le voit ici. Le même argument est repris ailleurs au sein d'une rhétorique plus élaborée : « Si je vous ai abandonné dès votre enfance […], Il vous a richement pourvu […], vous avez donc beaucoup gagné en me perdant et mon abandonnement

52. Michel De Certeau, « "Mystique" au XVII[ème] siècle », dans Henri de Lubac, *L'Homme devant Dieu : mélanges offerts au père Henri de Lubac*, t. II : Du Moyen Âge au Siècle des lumières, Paris, Aubier, 1964, p. 287.

53. Mikhaïl Bakhtine, *Poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1970. Voir à ce propos Gilles Siouffi, « Racine au risque de la clarté française », dans Delphine Denis (dir.) *L'Obscurité, langage et herméneutique sous l'Ancien Régime*, Paris, Academia Bruylant, 2007, p. 233-246.

vous a été utile » (Lettre CLV, 8 août 1654). Le jeu oxymorique sur le couple perdre/gagner réapparait peu après : « Moi, pareillement […], vous ayant volontairement perdu, je me suis trouvée avec vous dans le sein de ce Dieu […] », la double vocation du fils et de la mère se résolvant un peu plus loin dans le même mot « abandon », familier aux mystiques de l'époque[54] : « À votre sujet […] la peine que le sentiment naturel avait de cet abandonnement […]. Mais à mon égard, mon cœur fondait de joie par l'abandon au Père » (Lettre CCXI,16 août 1664). La variante suffixée « abandonnement » ne semble avoir d'autre fonction que d'éviter ici la répétition du mot « abandon », objet désormais d'une triple syllepse : actif/passif/pronominal (x abandonne/x est abandonné par/x s'abandonne à). N'est-ce pas là une « admirable théologie grammaticale[55] » ?

Mais plus que la virtuosité verbale que met ici en œuvre la variété des aménagements de l'oxymore, c'est l'efficacité représentative et expressive de cette figure qui doit être soulignée ici dans la mesure où elle se trouve traduire au plus près la vision du monde tel que le vit Marie, monde « contrarié », scindé entre attachement et détachement, humilité et héroïsation, égotisme et altruisme, etc., mais monde réconcilié dans l'unité d'un destin subi aussi bien que choisi. Précisons toutefois que la question n'est pas de savoir si, dans les exemples précédemment cités, l'efficacité de la figure ne serait pas en réalité l'efficacité de l'artifice et du sophisme, séduisant sinon persuasif, ce qui introduirait une critique des intentions toujours incertaine, mais bien de constater seulement comment pour un prosateur et à la différence du poète, c'est la phrase et non le mot, la syntaxe plus que le lexique, qui ouvre le plus largement l'espace de la discursivité dans lequel peut s'inscrire le paysage intérieur propre à chaque écrivant[56].

---

54. Voir Jean DE BERNIÈRES, *Le Chrestien intérieur ou la conformité intérieure que doivent avoir* les *chrestiens avec Jésus-Christ*, livre III, ch. 13, Paris, 1662, et aussi Isabelle LANDY-HOUILLON, « La présence de Jean de Bernières dans les écrits de Marie de l'Incarnation et de son fils dom Martin », dans *Rencontres autour de Jean de Bernières, 1602 – 1659*, Paris, Parole et silence, 2013, p. 115.

55. Michel MESLIN, *L'Expérience humaine du divin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, p. 397.

56. Voir l'introduction de l'ouvrage de Pierre-Alain CAHNÉ, *Un autre Descartes, le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980.

Si donc le lexique ne semble pas devoir apporter d'élément significatif en matière d'originalité stylistique chez Marie de l'Incarnation, tant est prégnant l'héritage de la tradition « littéraire » pour l'écriture de la spiritualité au XVII[e] siècle, c'est cette unité qu'on n'appelle pas encore « phrase » à l'époque[57] qu'il convient d'examiner maintenant. À ce propos on rappellera seulement ici que la dénomination de l'unité syntaxique appelée « période[58] » contient étymologiquement le mot grec désignant le chemin (*odos*), circuit, parcours de mots, lequel trouve un achèvement sémantique et rythmique avec le point final. À ce titre une comparaison de Marie de l'Incarnation avec le modèle contemporain du *Discours de la Méthode* (1636) peut être éclairante.

Chez Descartes en effet la période est souvent associée à la « méthode » qui partage avec la période la même idée du « chemin » particulièrement bienvenue au seuil de l'autobiographie que constitue la première partie du *Discours.* Il s'agit alors pour le philosophe de retracer par cet « exercice » non pas « spirituel[59] », mais intellectuel, son « itinerium mentis », son cheminement intérieur, histoire de sa pensée insatisfaite jusqu'au « choix », hors du doute et de l'erreur, de la « table rase » et du *Cogito* fondateur[60]. Rien de tel chez Marie de l'Incarnation. D'abord parce que le choix existentiel (et non intellectuel) se situe chez elle non pas à la fin mais au début de son parcours. L'évocation du rêve inaugural intervient à la première page du Premier État d'oraison de la Relation de 1654 et quoique la petite fille de 7 ans ne perçoive pas encore le sens du « secret », le « Oui » du consentement déjà nuptial est l'expression du choix qui, d'emblée acquis même si le mot n'est pas prononcé, donne l'orientation générale de son parcours terrestre. Il n'y a pas chez elle de quête de soi ni de véritable croisée

57. Voir Jean-Pierre SEGUIN, *L'Invention de la Phrase au XVIII[ème] siècle*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1993. La « phrase » désignait à l'époque de Marie de l'Incarnation une locution, « façon de dire ».

58. Le terme « période » n'a ici aucune connotation particulière d'emphase ni de rhétorique purement ornementale.

59. Voir la communication de Christian BELIN « Exercice biographique et tradition spirituelle » présentée au séminaire de P. Dandrey, Paris-Sorbonne, 20 février 2018.

60. René DESCARTES, *Discours de la méthode*, présentation par Laurence RENAULT, Paris, GF Flammarion, 2016. Voir en particulier p. 34, la succession des 12 propositions introduites par « que », concernant les différentes matières enseignées, tour à tour rejetées par Descartes jusqu'au dernier « et enfin que » qui boucle la période et clôt un pan de vie.

des chemins, tout ce qui suivra ne sera que l'expérience initiale amplifiée, éclairée, approfondie, même si cette unité fondatrice ne saurait nier l'écueil crucifiant des choix ultérieurs imposés par le premier (monastère, abandon de l'enfant, aventure canadienne). Quant à la « méthode », elle suppose pour son exercice le recul de la réflexion et une maitrise de soi incompatibles avec la ferveur, l'envahissement intérieur par la présence divine dont Marie est l'objet ; elle se dit incapable d'écrire par méthode, « l'état où Dieu me tient ne le permet pas[61] », et la pratique de l'oraison se dérobe également à ce type de contrôle : « Je vous dirai en passant, écrit-elle à son fils, que cela ne se fait pas par méthode mais par l'Esprit de grâce qui domine […] », et la suite de la phrase mime par son rythme les intermittences de l'âme : « tantôt / puis / tantôt / puis / ensuite / après cela / et enfin / […]. Mais qui pourrait nombrer […][62] ! »

Entre choix et méthode, l'examen du tour concessif « encore que…toutefois », respectivement traité par Descartes et Marie de l'Incarnation, permet sans doute d'aller plus loin. En effet, si pour Descartes, pesant le pour et le contre au seuil du *Discours*, cette structure caractéristique de sa prose a pour fonction d'affaiblir voire d'« invalider l'objection qui pourrait se dresser sur la voie qu'il a choisie pour la recherche de la vérité[63] », la signification de ce tour n'est pas tout à fait la même chez Marie qui ne cherche pas tant à désactiver la première partie du système (introduit par « encore que ») qu'à affirmer l'antagonisme existentiel qui résume la situation de la créature face au Créateur : « Nous devons non seulement reconnaître notre vileté et misère ains aussi l'excellence et la dignité de nos âmes », écrit François de Sales[64], dont Marie adopte les termes mêmes, notant comment la possède « une humilité généreuse qui n'attendant rien de soi et attendant tout de Dieu compense le néant et la boue de sa vanité par un intime sentiment

61. Lettre CLV du 9 août 1654 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 526.

62. Marie DE L'INCARNATION, *Le supplément à la relation de 1654*, § XI, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 381 (désormais *Supplément à la relation de 1654*).

63. René DESCARTES, *Discours de la Méthode*, p. 31, « Car … encore que …, je ne laisse pas de […] ». Voir P.-A. CAHNÉ, *op. cit.*, p. 295.

64. FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*, « Entretiens spirituels », Paris, Gallimard, (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1969, p. 1272. *Ains* signifie *mais*. Le mot sera condamné par Vaugelas à titre de « barbarisme » archaïque.

de sa grandeur qui lui dit qu'il ne faut pas demeurer là » ; il s'agit donc bien de confirmer l'équilibre inconfortable sur lequel repose la condition humaine, mais plus encore pour l'Élue de Dieu[65] de rappeler de quel côté penche en définitive la balance puisque cette grandeur qui, joignant la hardiesse à la force, donne « un courage à tout surmonter et à tout faire[66] ». Au total, comme le dit si bien François de Sales, « ce petit reculement de confusion ne se fait que pour mieux sauter et s'élancer en Dieu[67] ». C'est ce que fait Marie, c'est ce que fait sa phrase[68].

En effet, le type de structure phrastique majoritairement retenu dans les *Écrits* spirituels s'élance dans un jaillissement de mots, s'étire, prolongé par des coordinations en *et* auxquelles s'accrochent des relatives avec une prédilection pour *lequel*[69], d'un maniement plus souple que le relatif simple *qui* du fait de sa variation morphologique, ensemble où la suite des séquences ménage des rapports étroits entre addition, consécution et conséquence, chaque « état » marquant une étape dans ce processus de la transformation de l'être pénétré de divin, une phrase enfin qui tournoie : « l'on ne sait ce qu'on est, et si l'on est, parce qu'on est perdu dans cet océan d'amour[70] », qui descend dans la verticalité intérieure jusqu'à Dieu tapi dans le centre de l'âme. On a là le déploiement d'une parole stagnante qui chemine sans parcourir, qui creuse et cherche sur place au plus profond de soi ce qui est trouvé depuis toujours : « Cette façon d'être m'est continuelle, et je n'en sors point, si ce n'est que quelque nouvelle lumière m'en retire pour un peu de temps, et tout aussitôt je me retrouve au même état[71] ». Mais d'autre part, cette même parole « stagnante », par la succession horizontale des mots et l'investissement nécessaire de la durée qu'elle suppose aux fins de l'expression humaine, active

---

65. « Encore que tu sois le néant et le rien, toutefois tu es toute propre pour moi », *Relation de 1654*, p. 173.

66. *Ibid*. p. 161.

67. *Op. cit*., p. 1022.

68. « S'il m'eût fallu en rendre compte [de l'union avec Dieu], cela m'eût fait voler pour me relancer encore en lui. » *Écrits* I, 1985, p. 225.

69. *Écrits* II, 1985, p. 356. À propos de cette liberté d'écriture, voir Roger DUCHÊNE, *Mme de Sévigné ou la chance d'être femme*, Paris, Fayard, 1982. Les femmes, en échappant à l'enseignement des collèges réservé aux garçons, échappent en même temps à la pratique de la rhétorique et de la « période » cicéronienne.

70. *Écrits* I, 1985, p. 210.

71. *Ibid*., p. 241.

la maturation spirituelle de l'écrivante jusqu'au surgissement du performatif noté par l'adverbe détonateur « maintenant » (« l'état que maintenant j'expérimente[72] »). C'est là exactement que convergent et fusionnent le récit au passé (imparfait de l'indicatif) du passé vécu, et le présent de l'écriture performative au présent de l'indicatif qui trouve son achèvement dans la dernière phrase de la *Relation* : « Je finis ces cahiers le 4e jour d'août, peu après avoir fait les exercices spirituels. » La *Relation* de 1654 est en soi une expérimentation, un exercice spirituel.

À l'opposé, hors syntaxe, on opposera l'exclamation traditionnellement rattachée dans la rhétorique classique à l'« actio », c'est-à-dire la théâtralisation du discours où l'intonation, le rythme, les ruptures énonciatives se prêtent particulièrement chez Marie de l'Incarnation à l'écriture du sublime (*Exclamations et Élévations*[73]), en l'occurrence l'extase et le ravissement de l'âme. Cette modalité spécifique du discours dénote, comme on sait, non pas un certain type de relation entre le locuteur et son destinataire (comme dans l'interrogation ou l'injonction par exemple) mais l'expression de la seule affectivité du sujet parlant face à l'irruption du divin lors du « martyre d'amour » qui accompagne le mariage spirituel. Portée par la mélodie de son intonation, scandée par les apostrophes et les interjections (« Hé ! Ha ! Oh ! Ô mon Dieu ! »), épithalame ou cantique intérieur[74], l'exclamation, plus fréquente dans les premiers écrits que dans la *Relation* de 1654 plus éloignée des faits, est cependant donnée dès 1633 comme « parole foncière », non seulement parce qu'elle exprime la conjonction essentielle de Dieu et de l'âme et du centre[75], mais aussi parce que, sous sa forme la plus réduite verbalement, elle est aussi la plus proche du cri originel, de l'exhalaison première, du souffle créateur, en deçà du langage et mieux que lui, jusqu'au « respir » lui aussi tronqué, privé de son suffixe (respiration), mais tout

72. *Écrits* II, 1985, p. 361.

73. *Écrits* I 1985, p. 383. Le *Traité du sublime* traduit de Longin par Boileau fut édité en 1674 (Boileau, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1966, p. 333).

74. *Ibid.*, p. 130. On peut rappeler ici les antiennes « O » de l'Avent chantées dans les monastères depuis le 8e siècle et mises à nouveau en musique au XVIIe siècle (1690) par Marc-Antoine Charpentier (*Salut de la veille des O et les 7 O suivant le Romain* : « O salutaris hostia » etc.

75. *Écrits* I 1985, p. 240.

proche du soupir[76] et par là du silence : « son cœur était également éloquent[77]. » Paradoxalement en effet, cette « simplification » du discours est notée par l'épanouissement redondant du polyptote[78] autour de la racine *spirare* qui assure morphologiquement le passage du récit au métalangage, comme en témoigne ce début de lettre à son fils : « Mes oraisons ne sont autres que ces mots : mon Dieu, mon Dieu, ô mon Dieu. J'espère que sa Bonté me fera expirer en ces mots […]. J'ai dit en ces mots, je dirai mieux en ces respirs […] et je ne sais comme il faut dire quand il est question de parler des choses aussi nues et aussi simples que celles-ci[79] ». Entre le « respir », l'expiration, la respiration, il y a place pour « l'Esprit de Grâce » qui oblige et permet d'écrire (« l'Esprit qui me fournit ce que j'ai à dire[80] »), et pour clore le polyptote, place à l'inspiration qui fait l'écrivain.

Écrivain ou écrivaine ? Précisons tout de suite que nous ne reviendrons pas ici sur la question des femmes qui écrivent à l'époque classique[81], question qui recoupe à la fois l'histoire de la langue, des mentalités et des institutions comme celle de la fonction « auteur » et de l'accès des femmes à la sphère publique et à la création, tous aspects largement traités ces 30 dernières années[82].

En revanche il semble que le cas de Marie de l'Incarnation mérite qu'on replace la question sur le plan purement littéraire. On rappellera donc d'abord qu'être écrivain suppose, comme le précise le Furetière, d'être publié et par conséquent d'avoir eu un lectorat, c'est-à-dire une postérité, fût-elle proche ou lointaine. Boileau déjà à la fin du XVII[e] siècle notait qu'« il n'y a que l'approbation de la postérité qui puisse établir le vrai mérite des ouvrages

76. Soupir : dérivé de *sub-spirare* latin.

77. *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, p. 129.

78. Figure de répétition qui consiste à utiliser des mots dérivés d'un même radical.

79. Lettre CCXLIII du 16 octobre 1668 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 826.

80. *Écrits* II, 1985, p. 128, 132.

81. Molière les appelle « auteurs » dans *Les Femmes savantes* (1672) et Mme de Genlis (1746-1830) écrit *La Femme auteur* (1825).

82. Signalons en particulier l'article d'Aurore ÉVAIN, « Histoire d'*Autrice* de l'époque latine à nos jours » dans *SÊMÉION*, n° 6, *Femmes et langues*, Université Paris-Descartes, 2008. On rappellera également l'ouvrage de Linda TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715)*, Paris, Champion, 1993, ainsi que celui d'Alain VIALA, *Naissance de l'écrivain*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, particulièrement intéressant pour la distinction auteur/écrivain et la lente émergence des concepts d'auteur et de littérature.

[…]. Le gros des hommes à la longue ne se trompe pas sur les ouvrages d'esprit[83] ». Et pour paraphraser Boileau, il s'agit de savoir pour nous en quoi consiste l'attrait qui nous fait encore lire Marie de l'Incarnation.

Marie a eu la chance d'être lue, appréciée et éditée par son premier et plus proche lecteur, son fils dom Claude Martin, bénédictin, qui de fait l'a consacrée auteur[84] (ou autrice) puisqu'il est établi qu'elle aurait fait œuvre créatrice en dépit de l'affirmation maintes fois réitérée par la mère et rappelée par le fils dans la préface de *La Vie* (p. V) : « Elle n'a rien écrit de son propre mouvement mais par l'ordre de son supérieur qui le lui a commandé […]. La répugnance […], les conditions avec lesquelles elle a consenti […], les précautions qu'elle a apportées pour que ces papiers ne fussent communiqués à d'autres qu'à celui pour lequel elle les a écrits […] ». Autant d'arguments avancés pour disculper par avance Marie de tout soupçon d'orgueil pour celle qui ne fait qu'obéir à l'Esprit de Dieu. En effet, dans un siècle augustinien comme le XVII^e^, l'écriture est suspecte car elle a partie liée avec le plaisir d'écrire et la concupiscence. Comme Bossuet qui lira pourtant Marie avec admiration, comme Nicole, comme Pascal et Malebranche, le corps ecclésiastique condamne une activité qui favorise la contemplation de soi et l'éloigne de la Vérité[85]. Marie de l'Incarnation occupe de ce point de vue une position singulière à plusieurs titres. D'abord elle s'est en quelque sorte dégagée de toute responsabilité « littéraire » puisqu'elle en a chargé celui au nom de qui elle écrit, son directeur[86], et par-delà l'inspiration divine, l'« enthousiasme »[87]. D'autre part, au vu des conditions extrêmes dans lesquelles elle a réécrit après l'incendie ce qu'elle avait entrepris de consigner, on peut la croire lorsqu'elle affirme : « Lorsque j'ai pris la plume pour commencer, je ne savais pas un

83. BOILEAU, Réflexion VII, dans « Réflexions critiques », *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1966, p. 523.

84. Le sens premier de « auteur » est : celui qui a créé ou produit quelque chose (Furetière).

85. « Les tentations de la Correspondance » étudiées par Agnès COUSSON à partir de l'exemple d'Angélique de Saint Jean, religieuse à Port-Royal, montrent bien comment écrire peut signifier pécher. (*XVII^e^ Siècle*, 2009, n° 244, p. 493-509).

86. Voir le prologue de la *Relation* de 1654 : « M'ayant été commandé de celui qui me tient la place de Dieu […] », (*Écrits* II, 1985, p. 45).

87. Au sens étymologique du terme.

mot de ce que j'allais dire, mais en écrivant, l'Esprit de Grâce qui me conduit m'a fait produire ce qu'il lui a plu[88] ». Enfin, elle a demandé le secret absolu : « Je ne désire pas que qui que ce soit en ait la communication et la connaissance que vous[89] », ce qui entraîne l'interdiction, pour un tiers éventuel, de les faire passer du privé, voire de l'intime, au public en les diffusant. L'idée même d'une copie demandée par son directeur à la Mère de saint Athanase ne manque pas de la « mortifier beaucoup[90] ». Il n'y a pas lieu ici de mettre en doute sa sincérité : « Le secret, s'il vous plait, et brûlez ce papier, je vous en supplie[91] ». Pourtant les événements en décideront autrement et, après 400 ans, on lit encore Marie de l'Incarnation.

Sa prose le mérite-t-elle ? Boileau rappelait que les grands écrivains sont admirés « parce qu'ils ont comme fixé la langue par leurs écrits, ayant atteint le point de perfection que j'ai dit[92] » ; or nous avons vu plus haut combien la langue pratiquée par Marie de l'Incarnation est encore en pleine évolution avant la réglementation mise en œuvre par Vaugelas et ses continuateurs parmi lesquels on compte le père Bouhours dont les œuvres majeures sont exactement contemporaines de l'entreprise éditoriale de dom Claude (1675-1677). « Les fonctions d'un éditeur ne sont pas toujours aussi bornées qu'on le pense ordinairement. Jaloux du succès d'un ouvrage posthume qu'il publie, il doit se représenter sans cesse ce qu'aurait fait l'auteur lui-même si celui-ci avait eu le temps d'y mettre la dernière main [..][93] ». L'auteur de ces lignes, le chevalier Perrin, éditeur de Mme de Sévigné en 1754, pourrait être aussi bien Claude Martin écrivant dans sa préface à *La Vie* (1677) : « Quant au style, j'avoue qu'il n'est pas des plus polis et qu'il n'ap-

88. Lettre CLV du 9 août 1654 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 526.

89. Lettre CLXII du 27 septembre 1654 à dom Claude MARTIN, *Correspondance,* p. 548. Rappelons cet emploi de « que » restrictif après une négation, signifiant à l'époque « sinon ». Voir Nathalie FOURNIER, *Grammaire du français classique*, Paris, Belin, 1998, p. 242.

90. Lettre CLVII du 12 août 1654 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 532. On est loin de Mme de Sévigné étalant sa fausse modestie devant son cousin Bussy désireux de faire imprimer quelques lettres de sa cousine dans ses Mémoires qu'il destine au Roi : « Toute mon espérance, c'est que vous les avez raccommodées ». (*Correspondance*, édition Roger Duchêne, t. 3, p. 60.)

91. Lettre CCLXIII du 17 septembre 1670 au P. PONCET, *Correspondance,* p. 888.

92. BOILEAU, *op. cit.* p. 524.

93. Voir dans la *Correspondance* de Mme de Sévigné la « Note sur le texte », t. 1, p. 768.

proche pas de la délicatesse des ouvrages d'aujourd'hui qui par le seul agrément des discours et des paroles font une douce violence aux esprits pour se faire lire ». C'est pourquoi le texte de Marie, comme celui de Mme de Sévigné, sera corrigé, mis au goût du jour[94], et nous savons l'importance des corrections apportées par dom Claude dont le relevé fournirait la table des matières d'un nouveau Vaugelas[95]. Cela suffirait-il pour faire que Marie de l'Incarnation ainsi « raccommodée » devienne un auteur classique qui franchisse les siècles ?

En toute rigueur, si pour être classique il faut satisfaire aux trois exigences du « placere, docere, movere », Marie ne remplit pas ces critères. Plaire, mais à qui ? Aux « délices de son cœur[96] » ? À Dieu ? La question n'est pas là. Enseigner ? En dehors des cours dispensés aux novices de Tours et plus tard des rudiments apportés aux petites françaises et « sauvagesses » du pensionnat de Québec, elle s'est interdit de sortir de son rôle de pédagogue, ferme et bienveillant auprès de son fils, du fait d'une part du secret exigé, et d'autre part du caractère exceptionnel qu'elle percevait dans la conduite de Dieu sur elle et qu'elle ne saurait imposer ni même proposer à un autre. Quant à émouvoir, l'amertume des commentaires ultérieurs de dom Claude sur les événements dramatiques de son enfance présentés par sa mère laisse bien des doutes sur l'éventuelle efficacité d'un plaidoyer qui mettait pourtant en avant, avec véhémence, mais non sans sincérité, des arguments fondés sur la pitié qui sont encore discutés de nos jours[97]. Alors, pourquoi nous, littéraires, la lisons-nous toujours avec plaisir ?

---

94. En ce qui concerne Marie de l'Incarnation, le « goût du jour », à la fin du siècle se caractérise essentiellement aussi par une extrême défiance à l'égard des mystiques (voir les rapports entre Bossuet et Mme Guyon, ou entre Bossuet et Fénelon). C'est pourquoi dom Claude Martin atténuera ou occultera nombre d'expressions de sa mère comme en témoigne, par exemple et comme nous l'avons noté plus haut, l'effacement fréquent du couple « suave / suavité » au profit de la « douceur », moins spécifiquement marqué.

95. Voir Isabelle LANDY-HOUILLON, « Marie de l'Incarnation et les jésuites : une exception culturelle ? », dans Raymond BRODEUR (dir.), *Femme, mystique et missionnaire, Marie Guyart de l'Incarnation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 69-97.

96. Il s'agit des « jolies séminaristes de trois nations […] Ce sont les délices de nos cœurs ». Lettre CCLXII du 12 septembre 1670 à la mère Cécile DE SAINT-JOSEPH, *Correspondance*, p. 883.

97. Voir Marie-Florine BRUNEAU, « Le sacrifice maternel comme alibi à la production de l'écriture chez Marie de l'Incarnation », *Études littéraires*, 27 / 2 (1994), p. 67-76, https://doi.org/10.7202/501082ar.

D'abord parce qu'au plaisir qu'elle éprouve à écrire répond le plaisir que nous avons à la lire. Très tôt elle a noté chez elle « la facilité de s'énoncer » qui traduit des dons exceptionnels pour le langage sous toutes ses formes, fantasmé, parlé, écrit, qu'il soit familier ou barbare. Si elle parle de tout et sans cesse à Dieu, c'est intérieurement, avec une clarté, une hardiesse et une conscience de la valeur des mots qui confirme le bien-fondé de la formule proposée par Véronique Wiel : « De l'impossibilité d'être auteur à la possibilité de l'écriture[98] », qui illustre à merveille la posture délicate dans laquelle se trouvent nombre de femmes à l'époque classique comme en témoigne l'exemple de Mme de La Fayette, longtemps contrainte à l'anonymat, même pour un roman court (*La Princesse de Clèves*) qui échappait au grand genre du roman héroïque dévolu aux seuls auteurs masculins. Non seulement Marie de l'Incarnation aime écrire, et se regarder en train d'écrire, et ainsi donner d'elle-même une représentation naturellement orgueilleuse que confirme l'emploi constant du métalangage, mais l'écriture lui permet de sauter l'étape de l'oralité pour passer directement du contenu mental à sa traduction par l'écrit. Ainsi, chantant les louanges de Dieu, elle sent le bouleversement de son état intérieur, tel qu'elle prend la plume immédiatement pour « évaporer la ferveur de l'esprit. » Elle qui, « amatrice de silence », parle si peu aux autres, déploie avec gourmandise les ressources de sa langue pour expliquer qu'elle ne trouve pas les mots pour dire ce qui ne peut être dit : aporie bien connue des mystiques, mais qu'elle résout avec la joie de la redondance et la pleine conscience qu'« elle dit toujours quasiment la même chose ». Pourrait alors se profiler le spectre de la répétition, honnie de la rhétorique classique, accusée par les doctes de négligence et d'incurie. Or il se trouve que la psalmodie, le chant, la litanie usent du souffle inlassablement répété[99] qui permet la vie et qui préfigure dans l'état intermédiaire du « corps pensant », la forme naturellement rythmique de l'oralité et de la phrase qui en serait l'image, selon l'esthétique classique qui veut que l'on écrive comme l'on parle. Il en résulte, dans cet échange régulier de souffle, d'aspiration, d'ex-

98. Véronique WIEL, *Écriture et philosophie chez Malebranche*, Paris, Champion, 2004, p 235.

99. Voir Paul CLAUDEL, « Lettre à l'abbé Bremond sur l'inspiration poétique », *Positions et propositions*, dans *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade » 179), 1965, p. 48.

piration et d'inspiration, la perception, pour nous lecteurs modernes, de notre « voix intérieure qui, disciplinée pendant toute la durée de la lecture à suivre le rythme d'un Balzac, d'un Flaubert, voudrait continuer à parler comme eux[100] ». C'est cet aspect éminemment poétique qui nous pousserait presque à chanter quelques versets de Marie de l'Incarnation.

Si Marie de l'Incarnation est un jour Docteur de l'Église à l'exemple de Thérèse d'Avila, sa voix portera effectivement jusqu'aux extrémités de la terre comme elle s'en sentait la force, mais rien dans ses textes « littéraires » ne laisse entendre qu'elle ait eu de tels desseins puisqu'elle a précisément affirmé le contraire en exigeant de son lectorat le plus intime, le secret. Le reste est aux mains de la postérité et c'est là peut-être la signature posthume de l'écrivaine.

100. Marcel PROUST, « À propos du style de Flaubert » (1920), *Chroniques*, Paris, Gallimard, 1927, p. 204-205.

La *Relation de 1654* de Marie de l'Incarnation : de l'écriture autobiographique à l'écriture didactique

Amandine Bonesso

Les écrits autobiographiques de Marie Guyart de l'Incarnation ont longtemps été englobés dans les discours hagiographiques de plusieurs religieux qui, tout en alimentant une littérature dévote, ont mis en relief le rôle que l'Ursuline joua dans la fondation de l'Église catholique en Nouvelle-France et au sein de la spiritualité mystique en France. Dans l'ensemble des recherches qui ont été réalisées à partir d'horizons disciplinaires différents sur le parcours de la moniale, se distinguent quelques études qui se soucient de mettre en relief les qualités littéraires de son œuvre[1], ce qui nous amène à reconsidérer Marie de l'Incarnation en tant qu'auteure et non plus seulement en tant que missionnaire et mystique exemplaire. C'est dans cette perspective que nous allons nous pencher sur la *Relation de 1654*[2], l'autobiographie spirituelle que la religieuse rédigea à la demande de son fils, dom Claude Martin, et que celui-ci fit paraître dans *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation* (1677), en la fondant avec d'autres écrits de sa mère et avec sa voix de biographe.

Cet ouvrage composé à quatre mains s'inscrit dans la tradition de l'écriture sur commande à laquelle de nombreuses religieuses se plièrent tout particulièrement dans le cadre de leur direction spirituelle. Cette pratique ancienne se redéfinit, se

1. Cf. Alessandra Ferraro, Isabelle Landy-Houillon, Patricia Smart, Laura Verciani.

2. Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Action sociale, 1930, p. 151-476 (désormais *Écrits* II, 1930).

normalisa et se répandit à l'époque moderne comme l'une des stratégies contreréformistes de renouvellement disciplinaire religieux et social. Dès la fin du Moyen Âge, cet accompagnement spirituel, fondé sur la confession et sur une relation de confiance entre le directeur et son dirigé, devint également la pierre angulaire de tout parcours mystique[3]. C'est dans le but de déceler des formes de déviance par rapport à la foi et de guider les pénitentes dans les chemins d'union avec Dieu que les directeurs de conscience leur demandaient de rendre compte des mouvements de leur âme à l'oral et à l'écrit, sous forme de notes, de relations, de journaux intimes, de lettres et d'autobiographies. Dans le milieu monastique féminin, ces écrits, qui relevaient tout d'abord de la *cura animarum*, pouvaient également entraîner la sanctification de leurs auteures. Les confesseurs recueillaient et s'appropriaient les textes de leurs dirigées pour créer un récit hagiographique censé attester leur sainteté en vue d'édifier la communauté chrétienne par leur exemplarité et, éventuellement, de faire avancer leur cause de béatification et de canonisation. Grâce à l'expérience mystique, les moniales eurent accès assez tôt à un espace d'expression privilégié dans le domaine de la culture[4]. L'écriture mystique, comme le signale Linda Timmermans, s'avérait un instrument de libération et d'émancipation intellectuelle féminine[5], mais il n'en demeure pas moins que cet acte créatif n'était guère autonome. Il se réalisait tout d'abord dans la contrainte, puisque les religieuses recevaient l'ordre d'écrire, et puis il passait par le crible spirituel et formel de l'homme d'Église qui l'avait commandé pour entrer dans la sphère publique[6].

Parmi les écrits sur commande que Marie de l'Incarnation rédigea tout au long de sa vie, la *Relation de 1654* constitue une pièce à part, étant donné qu'elle fut conçue pour répondre à la requête du fils de l'Ursuline. Même si le père Jérôme Lalemant, qui dirigeait la moniale à ce moment-là, approuva sa rédaction, ce

3. Gabriella ZARRI (éd.), *Storia della direzione spirituale*, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 5-13.

4. Jean-Pierre ALBERT, *Le sang et le ciel : les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, p. 360.

5. Linda TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*, Paris, Honoré Champion Classiques, p. 600.

6. Cf. Barbara DIEFENDORF, Elizabeth GOLDSMITH, Nicholas PAIGE (1998), Elisabeth RAPLEY.

texte franchit les frontières du domaine de la direction spirituelle. Néanmoins, il n'était pas rare que l'on demandât à une religieuse, dont les vertus mystiques étaient reconnues, d'écrire son autobiographie spirituelle dans la perspective de préparer sa biographie[7]. Marie de l'Incarnation était installée à Québec depuis quelques années, lorsque Claude, qui était entretemps entré chez les Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, commença à lui demander ses « papiers » de conscience[8], sans lui avouer son projet biographique. Au fil de plus de dix ans, dom Claude Martin ne cessa de renouveler sa requête, qu'il qualifie d'« innocente industrie[9] » dans la préface de sa biographie, pour que sa mère l'exauçât. L'une des lettres d'accompagnement de la *Relation de 1654* révèle que cette « industrie » se tourna en un chantage affectif et spirituel qui finit par engendrer un sentiment de culpabilité chez sa mère[10]. La révélation du cheminement intérieur de Marie de l'Incarnation devait remédier aux abandons subis par son fils – l'un à son entrée chez les Ursulines de Tours et l'autre au moment de son départ pour le Canada –, de même qu'elle devait permettre à la religieuse de s'acquitter de son devoir éducatif à l'égard d'un fils, et d'un religieux, qui avait besoin d'être soutenu dans son perfectionnement. Les raisons qui furent à l'origine du récit autobiographique de 1654 s'écartent sensiblement de celles qui amenèrent la religieuse, une vingtaine d'années plus tôt, à sonder et à décrire son itinéraire spirituel. Au début de sa vie religieuse, Marie de l'Incarnation avait été accablée par un état d'incertitude spirituelle qui l'encouragea, en 1633, à se confesser au père Georges de la Haye et à lui adresser, à sa demande, une relation. Alors qu'en 1633 la religieuse prit la plume pour soulager ses peines et pour s'assurer de correspondre aux grâces dont Dieu l'honorait, en 1654, elle retraça son parcours intérieur pour se justifier à l'endroit de son

7. Nicholas Paige, « Enlightened (II) literates : Problems of Gender and Authority in Early Modern Devotional Writing », dans *Rethinking Cultural Studies 2 : Exemplary Essays*, Charlottesville (VA), Rookwood Press, (« Studies in Early Modern France » 7), 2002, p. 123.

8. Lettre LXVIII du 1er septembre 1643 à dom Claude Martin, dans Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 184 (désormais *Correspondance*).

9. dom Claude Martin, *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, Solesmes, [Abbaye Saint-Pierre], 1981, p. XV (désormais *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*).

10. Lettre CLV du 9 août 1654 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 525.

fils et pour lui servir de modèle dans sa pratique de perfection[11]. D'ailleurs, Marie de l'Incarnation envisagea d'envoyer à dom Claude Martin un compte rendu où la reprise autobiographique et spirituelle est empreinte d'une intention hagiographique.

Marie de l'Incarnation interpréta son parcours à l'aune de la production hagiographique qu'elle put lire dans sa vie. La *Relation de 1654* ne fait que reproduire un modèle littéraire qui traverse le genre hagiographique et les genres connexes de l'autobiographie et de la biographie spirituelles. Dans cet ouvrage, le discours mystique – centré sur les extases, les grâces reçues de Dieu et les moments de défaillance spirituelle – se mêle à une narration autobiographique qui reproduit les étapes essentielles de l'itinéraire vers la sainteté. Il s'agit, par exemple, du récit de l'expérience de conversion, de la prise de conscience précoce de la vocation religieuse, de l'empêchement et du retardement de l'entrée au couvent ou de l'abandon de toute sorte de loisir au profit de pratiques de charité, de dévotion et d'ascèse. En conformant l'histoire d'une individualité au modèle de la vie des saints, la *Relation de 1654* affiche un désir d'exemplarité que dom Claude Martin accentue dans sa *Vie*. Dans les « Additions » qui complètent et suivent les longues citations tirées des écrits de sa mère, le religieux éclaircit et met en relief les événements biographiques et spirituels dignes de contribuer à l'édification de son public, tout en mettant en œuvre un discours apologétique visant à prouver la sainteté de la moniale. La volonté d'offrir la vie de sa mère en tant que modèle à suivre prend part à la production pédagogique que l'Église contre-réformiste encourageait à l'époque, en se définissant comme la contrepartie pratique d'ouvrages plus théoriques, méthodiques et prescriptifs, tels que l'étaient les manuels de piété et de méditation, les guides spirituels ou les traités théologiques.

En tout cas, l'exemplarité que dom Claude Martin met en avant dans sa biographie se trouve déjà inscrite à la source, dans le récit autobiographique dont Marie de l'Incarnation lui fit part. Tout témoignage d'une expérience d'union avec Dieu possède, d'après Jean Ladrière, « une valeur d'instruction, d'édification et

11. Voir à ce propos Alessandra FERRARO, « Dal discorso mistico all'autobiografia : le *Relations* (1633-1654) di Marie de l'Incarnation », in Rita LIBRANDI (dir.), *Lingue e testi delle riforme cattoliche in Europa e nelle Americhe (secc. XVI-XXI). Atti del convegno internazionale di Napoli, 4-6 novembre 2010*, Firenze, Cesati, 2012, p. 405-417.

d'appel. […] Il agit en quelque sorte sur ceux qui le reçoivent de manière inductive : il produit en eux une certaine disposition à s'avancer à leur tour dans la voie qui conduit aux états décrits[12] ». La *Relation de 1654* dépasse cette « valeur d'instruction » impliquée dans la fonction testimoniale du texte, car elle se fait enseignement explicite en mettant en œuvre un véritable discours didactique qui a ses racines dans l'expérience pédagogique et apostolique de la religieuse. C'est ce que nous allons essayer de dégager en examinant, tout d'abord, l'agencement énonciatif et discursif de l'autobiographie et, ensuite, le rôle que joue l'intertextualité biblique.

Dans la *Relation de 1654*, le premier indice d'une intention didactique se repère sur le plan de l'énonciation, lorsque l'Ursuline met en œuvre une variation d'instance narrative, en passant du mode subjectif qui régit l'ensemble du texte à un mode plus objectif. Marie de l'Incarnation structure son autobiographie en soixante-huit articles qui retracent chronologiquement les grâces reçues de Dieu à partir de son enfance. Elle opte pour un récit ultérieur à la première personne où son « moi » se décline en une série de pronoms atones, des « je » qui incarnent et réunissent plusieurs sujets. Il s'agit, pour commencer, du sujet de l'énonciation, celui qui annonce son projet narratif tout au début du texte (« je commencerai mon obéissance[13] »), qui le clôt (« Je finis ces cahiers le 4e jour d'août[14] »), qui anticipe ou évoque ses énoncés (« comme je le dirai ci-après[15] », « comme j'ai dit ci-devant[16] ») et qui commente son parcours (« Maintenant que j'ai plus de connaissance […], je reconnais que[17] », « Maintenant, je ne puis comprendre comme je pouvais faire[18] »). À cette représentation de la narratrice, qui est ancrée dans le présent de l'écriture, se superposent le sujet de l'énoncé qui évolue au fil de la progression narrative (« J'avais

12. Jean Ladrière, *L'articulation du sens : discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, p. 81.
13. *Écrits* II, 1930, p. 159.
14. *Ibid.*, p. 466.
15. *Ibid.*, p. 373.
16. *Ibid.*, p. 251.
17. *Ibid.*, p. 169.
18. *Ibid.*, p. 263.

environ vingt-cinq ans[19] », « Venant à être plus grande[20] », « Le mois de juin 1651 […] je fus remise[21] ») et le sujet mystique qui s'anéantit en devenant l'objet de l'action divine (« Notre-Seigneur permit que je passasse[22] », « l'état que sa divine Majesté me faisait porter[23] », « L'Esprit de grâce qui me possédait[24] ») et en disparaissant en Dieu (« n'étant plus moi, je demeurai lui par intimité d'amour et d'union[25] »). La subjectivité mystique ne saurait cependant se borner aux pronoms personnels sujets ou compléments à la première personne.

La dépossession de soi que suppose la relation intime avec Dieu se réalise dans l'appréhension d'un espace intérieur que le « je » ne peut pas représenter. Lorsque la narration cède la place à la description des expériences spirituelles, Marie de l'Incarnation s'affranchit de ce pronom – trop flou – pour reproduire le plus méticuleusement possible les opérations divines en elle-même. L'intervention de la grâce l'amène tout d'abord à différencier ce qu'elle ressent dans son « corps » et dans son « âme », terme qui se double des substantifs « esprit » et « cœur », et ensuite à découvrir, selon la formule de Mino Bergamo, son « anatomie[26] » intérieure. L'Ursuline esquisse la topographie de son âme en adoptant la terminologie que la spiritualité française du XVII^e^ siècle a hérité de la tradition mystique aristotélico-thomiste et rhéno-flamande, en passant par le modèle salésien[27] : ainsi distingue-t-elle la « partie inférieure/sensitive » de l'âme, siège de l'« imagination », la « partie supérieure » qui est structurée en « puissances » – à savoir la « mémoire », l'« entendement » et la « volonté » – et enfin le « fond/centre de l'âme » où se produit l'expérience unitive. La narratrice, tout en se désignant à travers ces substantifs de l'intériorité, n'altère pas le statut subjectif de son récit car elle pourvoit ces termes d'adjectifs possessifs à la première personne.

---

19. *Ibid*., p. 226.
20. *Ibid*., p. 168.
21. *Ibid*., p. 449.
22. *Ibid*., p. 224.
23. *Ibid*., p. 418.
24. *Ibid*., p. 309.
25. *Ibid*, p. 252-253.
26. Mino BERGAMO, *L'anatomia dell'anima : da François de Sales a Fénelon*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 37.
27. *Ibid*., p. 41.

Marie de l'Incarnation bouleverse cependant l'énonciation, lorsqu'elle met en scène un sujet à la troisième personne entièrement dépourvu des marques possessives ; en d'autres mots, elle cesse de parler de son âme pour ne parler que de l'âme tout court. Voici, à ce propos, un passage tiré du X^e^ article :

> J'avais quelquefois un sentiment intérieur que Notre-Seigneur Jésus-Christ était proche de moi, à mon côté, lequel m'accompagnait. […] En cet état tout ce qui se passe en l'âme est plus spirituel et abstrait. Dieu fait expérimenter à l'âme qu'il la veut tirer du soutien de ce qui est corporel, pour la mettre dans un état plus détaché, et dans une pureté par où elle n'a pas encore passé ; qu'elle a été soutenue en quelque manière par les sens, qui étaient remplis de l'exubérance qui rejaillissait de l'Humanité sainte de Notre-Seigneur[28].

La narratrice objective son récit autobiographique en enchaînant « l'âme » sur le « je », de même qu'elle l'actualise, étant donné que les formes verbales du présent remplacent les formes du passé, tout en s'embrouillant. Il est évident que Marie de l'Incarnation se réfère encore à elle-même, malgré la distance que comporte la troisième personne. Néanmoins, cette transition énonciative universalise ou, mieux, transpose didactiquement l'expérience personnelle : en dépouillant son discours des marques de la subjectivité et de l'historicité, la moniale permet au lecteur de s'identifier à l'âme présentée dans le texte, voire de se reconnaître dans l'état de conscience décrit. Grâce à ce procédé énonciatif, Marie de l'Incarnation met en relief les expériences de son parcours censés être utiles à ceux qui s'acheminent dans les voies de Dieu.

Le didactisme de la *Relation de 1654* ne se limite pas aux tentatives timides que représentent ces écarts énonciatifs. Les états de conscience que la moniale décrit deviennent souvent le prétexte pour une digression manifestement didactique. En général, la démarche objectivante et actualisante de l'expérience vécue constitue la charpente d'un discours à la fois explicatif et persuasif, tel que nous pouvons le constater dans la suite du X^e^ article :

> Ô mon Dieu ! *qu'il y a d'impuretés à purger* pour arriver à ce terme auquel l'âme, esquillonnée de l'amour de son souverain et unique Bien, a une tendance si ardente et si continuelle ! *Cela n'est pas imagi-*

28. *Écrits* II, 1930, p. 205-206.

> *nable, non plus que l'importance de la pureté de cœur* en toutes les opérations intérieures et extérieures qui est requise, car *l'Esprit de Dieu est un censeur inexorable* et, après tout, *l'état dont je parle n'est que le premier pas*, et l'âme qui y est arrivée en peut déchoir en un moment. Je frémis quand j'y pense, et *combien il importe d'être fidèle*.
>
> *Il est vrai que la créature ne peut rien de soi* ; mais lorsque Dieu l'appelle à ce genre de vie intérieure, *la correspondance est absolument requise* avec l'abandon de tout soi-même à la divine Providence, supposée la conduite d'un directeur, duquel elle doit suivre les ordres à l'aveugle, pourvu que ce soit un homme de bien […]. […] Il conduit l'âme à la vraie simplicité qui fait les saints. J'ai voulu quelquefois inculquer à des novices, avec qui j'avais à converser, ce point, afin de les rendre simples et candides, ne voyant rien qui les pût avancer ni disposer d'avantage à de grandes grâces, et enfin dans les voies de Dieu[29].

Marie de l'Incarnation, en évoquant la phase de purification qu'elle vécut au début de son parcours, se laisse aller à une exhortation véhémente dont le style relève plus de l'oralité que de l'écrit. Elle apostrophe le Tout-Puissant, qui devient à la fois le destinataire et le garant de ses propos, pour s'exclamer sur la quantité d'imperfections qui empêchent l'âme de s'élever et pour égrener une série de sentences qui cherchent à convaincre son lecteur de l'importance de la « pureté de cœur » et à l'instruire sur la façon d'y parvenir, c'est-à-dire en s'abandonnant à la volonté divine par le truchement d'un directeur de conscience. Dans la conclusion du paragraphe, la moniale corrobore sa posture didactique en validant ses assertions par la référence à son rôle d'enseignante.

En lisant ce passage, nous avons l'impression d'entendre la voix de l'Ursuline prêchant devant un public. Nous ne saurions lire cette saillie de mots sans la rapprocher de sa manière de parler. D'après le témoignage de dom Claude Martin, la moniale s'exprimait habituellement par maximes. Voici ce que relate le Bénédictin, dans l'une des « Additions » de sa *Vie*, juste avant de reproduire une longue liste des sentences de sa mère : « La mère de l'Incarnation parloit peu […] ; & quand la nécessité l'obligeoit de dire quelque chose, c'étoit en peu de mots & en des termes si

29. *Écrits* II, 1930, p. 207-208. C'est nous qui soulignons.

sentencieux & si remplis de sagesse qu'on avoit raison de dire qu'elle ne parloit que par sentences[30]. »

Au fil des articles de la *Relation de 1654*, les procédés didactiques se peaufinent progressivement. Marie de l'Incarnation, en plus de contribuer au perfectionnement de son lecteur par ses remarques de sagesse spirituelle, tend à structurer ses digressions de manière systématique. Dans le XIX^e^ article, par exemple, la narratrice ressent la nécessité d'éclaircir le récit de la révélation qu'elle reçut sur le mystère de la Trinité en distinguant les différentes manières dont Dieu se communique à l'âme :

> Il est vrai aussi que les lumières qui viennent de Dieu, – car je distingue ce qui est *purement lumière* ou *lumière et amour tout ensemble*, de ce qui est *purement amour* par un trait de Dieu qui d'un coup ravit l'âme, – que *ces lumières*, qui sont pour informer l'âme et l'établir dans les vérités divines, sont tellement accomplies en la chose qui sera montrée pour lors à l'âme, qu'il ne lui demeure aucun doute, ni n'a nulle curiosité d'en savoir davantage, ayant en l'esprit le respect qui l'arrête suavement ; mais c'est mieux de dire qu'elle est satisfaite. […] *Pour celles qui sont de lumière et amour* tout ensemble, l'amour prenant toujours, l'on ne pense point à <voir>, mais à aimer toujours davantage et être concentrée en Celui qu'elle aime. *Ce que j'appelle purement amour*, c'est lorsque Dieu tout d'un coup se laisse posséder à l'âme, où il lui permet par son attrait une communication très intime. Or, en cet état, elle n'appète que jouir ; ce lui est assez de savoir par une science expérimentale d'amour qu'il est dans elle et avec elle et qu'il soit Dieu[31].

Ce passage nous révèle que Marie de l'Incarnation remet en cause son langage en doutant qu'il ne soit compréhensible pour son lecteur. Elle tient à préciser, en effet, le sens du mot « lumière », étant donné sa nature polysémique. Ainsi structure-t-elle sa digression explicative en deux parties : dans les premières lignes du paragraphe, elle présente son sujet, c'est-à-dire la classification de la communication divine en « purement lumière », « lumière et amour » et « purement amour », et dans la suite, elle décrit chaque phénomène, de sorte que la description des effets de ces manifestations dans l'âme apprend au lecteur à reconnaître et à juger de la nature des lumières qu'il pourrait expérimenter.

---

30. *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, p. 236.
31. *Écrits* II, 1930, p. 238-239. C'est nous qui soulignons.

Dans l'ensemble des exposés systématiques que Marie de l'Incarnation enchâsse dans sa narration, le passage le plus emblématique est sans aucun doute le « petit discours[32] », tel que la moniale l'appelle, que constitue le LXVI[e] article. Comme nous le lisons dans l'article précédent, où la religieuse décrit « l'état de victime » que Dieu lui fit expérimenter à partir de 1651, cette digression est issue d'un questionnement autour de l'efficacité expressive de l'auteure. En croyant s'être exprimée « avec obscurité[33] », Marie de l'Incarnation synthétise en cinq étapes analeptiques, qui correspondent à cinq paragraphes numérotés, l'ensemble de son parcours spirituel en lui ôtant toute marque de la subjectivité et toute référence aux circonstances biographiques. Dans ce récit, le pronom « je » ne renvoie qu'au sujet de l'énonciation : il apparaît pour signaler le début de son discours (« Je dirai donc[34] »), pour revenir sur ses propos (« J'ai dit que[35] », « Et je le répète[36] »), pour s'expliquer sur un choix lexical (« En cette mort, que j'appelle ainsi au regard des choses spirituelles[37] »), pour justifier son raisonnement (« en ce point je n'en fais qu'un article[38] »), pour s'excuser d'une antanaclase (« C'est un commerce d'esprit à esprit et d'esprit dans l'esprit – je ne puis autrement m'exprimer[39] ») et pour légitimer l'ensemble de sa digression (« Il m'a fallu faire ce petit discours de mes propres expériences, pour, en quelque façon, donner à entendre »)[40]. Marie de l'Incarnation s'éclipse de son texte, en tant que personnage, en ayant encore une fois recours à la stratégie de l'objectivation et de l'actualisation du discours. La narratrice se centre sur « l'âme » dans la perspective de cerner et de décrire les phases de son élévation, à savoir l'anéantissement de la partie inférieure et des puissances, l'avènement de l'« état de victime », la résistance à cet état et, enfin, le « sacrifice de la victime » et l'état de « pureté d'esprit substantielle et spirituelle ». Cet effort de synthèse n'est conçu qu'à l'intention du lecteur que la moniale

32. *Écrits* II, 1930, p. 452, 461.
33. *Ibid.*, p. 451.
34. *Ibid.*, p. 452.
35. *Ibid.*, p. 455.
36. *Ibid.*, p. 460.
37. *Ibid.*, p. 455.
38. *Ibid.*, p. 458.
39. *Ibid.*, p. 459.
40 *Ibid.*, p. 461.

interpelle, d'ailleurs, lorsqu'elle emploie le pronom « nous » (« Mais ce n'est pas tout, nous ne sommes qu'au premier pas[41] ») et qu'elle formule des questions pour accrocher son attention (« Ensuite de cette opération si crucifiante pour des puissances si nobles, qu'arrive il ? Penserait-on qu'elles puissent ainsi demeurer fixes et arrêtées et comme mises au rang des morts ?[42] »). Grâce à l'organisation du discours en cinq points récapitulatifs et assez concis, cet abrégé facilite la tâche du lecteur car il lui permet de retenir l'essentiel de l'itinéraire spirituel, en lui épargnant de s'appliquer à un travail de généralisation et de déduction tout au long de l'autobiographie.

Les procédés énonciatifs et discursifs que nous venons de mettre en lumière indiquent clairement que les récits des expériences vécues par Marie de l'Incarnation se transforment en enseignement. La reprise autobiographique se présente aux yeux de la religieuse comme l'occasion d'instruire son prochain et de le guider dans les voies de Dieu, ce qu'elle a pratiqué, par ailleurs, tout au long de sa vie en catéchisant les élèves et les novices des Ursulines de Tours et de Québec. Ainsi le didactisme de la *Relation de 1654* trouve-t-il probablement un écho dans les méthodes pédagogiques que Marie de l'Incarnation a adoptées pendant ses cours et dont nous conservons une trace grâce au catéchisme qu'elle rédigea lorsqu'elle fut sous-maîtresse des novices à Tours[43]. Les définitions, les classifications, les récapitulations, les sentences et les conseils qui s'intercalent dans sa reconstruction autobiographique calquent les stratégies discursives de ce texte didactique que dom Claude Martin a publié sous le titre d'*École sainte*[44]. Ces deux ouvrages présentent, de plus, une autre analogie : le recours à la citation biblique.

Laura Verciani, dans son étude consacrée à l'écriture autobiographique de la moniale, interprète l'intertextualité biblique dans la *Relation de 1654* selon une perspective mystique, en affirmant

41. *Écrits* II, 1930, p. 455-456.

42. *Ibid*., p. 458.

43. dom Guy-Marie Oury, *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval; Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, p. 240-241.

44. Les analogies que l'on peut repérer en comparant l'écriture de la *Relation de 1654* et de ce catéchisme risquent toutefois d'être imprécises car, contrairement à l'autobiographie spirituelle, nous ne disposons pas d'une copie de la version originale du catéchisme.

que ce procédé textuel représente une stratégie de compensation par rapport au *topos* de l'indicibilité de l'expérience mystique[45]. D'après cette chercheuse, l'emploi du langage de la révélation répond, chez Marie de l'Incarnation, à la nécessité de suppléer à un vide textuel : la citation biblique sert à remplacer la description des effets des opérations divines dans l'âme, de même qu'elle inspire un discours permettant à l'auteure de parler d'elle-même à partir du contenu sacré. Tout en partageant cette interprétation, il nous semble que le recours à la citation biblique dans la *Relation de 1654* revêt également une fonction didactique qui est redevable du rôle que l'Écriture sainte joua dans l'expérience pédagogique et l'écriture didactique de la moniale.

Marie de l'Incarnation a enchâssé dans sa *Relation de 1654* presque une centaine de passages tirés de l'Écriture sainte, ce qui témoigne de la familiarité que la religieuse entretenait avec ce texte. Comme elle le précise dans son autobiographie, c'est pendant son enfance qu'elle eut accès à cette parole sacrée au moyen de la prédication. Elle narre que les mots qu'elle entendait proférer par les hommes d'Église « découlaient comme une liqueur[46] » en elle, en créant une « abondance[47] » intérieure qui devait ressortir d'elle par paroles intérieures, lorsqu'elle se recueillait en oraison, ou par paroles extérieures, lorsqu'elle répétait à son entourage le contenu des prédications. Dans la suite du récit, nous découvrons que l'impétuosité qu'engendraient ces mots chez la jeune Marie demeura pendant sa vie religieuse. La moniale rapporte qu'elle fit de l'Écriture sainte l'une de ses lectures privilégiées, sous le conseil de son directeur de conscience[48], tout en avouant qu'elle en pénétrait le sens grâce à la science infuse de Dieu et non pas par le biais de l'étude. C'est ce qu'elle souligne formellement même dans les éclaircissements sur son autobiographie que dom Claude Martin lui demanda : « Les connaissances que Notre-Seigneur m'a données sur l'Écriture sainte ne me sont pas venues en la lisant, mais dans l'oraison[49]. »

45. Laura VERCIANI, *Marie de l'Incarnation : esperienza mistica e scrittura di sé*, Firenze, Alinea, 2004, p. 151-158.
46. *Écrits* II, 1930, p. 168.
47. *Ibid*., p. 169.
48. *Ibid*., p. 303.
49. *Ibid*., p. 492.

Comme la connaissance scripturaire et l'écriture n'étaient pas du ressort des religieuses, Marie de l'Incarnation met en œuvre dans la *Relation de 1654* une rhétorique de l'humilité qui cherche à dissimuler aussi bien ses facultés intellectuelles que son acte créatif. En plus d'évoquer les révélations que Dieu lui accordait sur l'Écriture sainte, elle renonce à l'auctorialité de son texte[50]. Celui-ci existe parce que son directeur le lui a commandé et que Dieu lui a inspiré ce qu'elle doit écrire, comme elle le formule explicitement à la fin du XXI[e] article : « je n'écris qu'en esprit humilié. Il n'y a que la seule obéissance qui me soutient et l'Esprit qui me fournit ce que j'ai à dire[51] ». Il faut lire cette rhétorique en fonction de la société de l'époque qui refusait de reconnaître les capacités intellectuelles des femmes et qui interdisait aux religieuses de prêcher la parole de Dieu ou d'avoir un accès direct à l'édition. Cette mentalité nourrie des préceptes de saint Paul, qui empêchait les femmes de s'exprimer à l'Église[52], ne s'opposait cependant pas au rayonnement de la parole féminine. Selon Thomas M. Carr, il y avait une certaine résistance à ces interdits chez les mystiques, chez les abbesses et au sein des congrégations séculières[53]. Il en allait de même chez les Ursulines, même après la véritable application de la règle tridentine sur la clôture en France, aux alentours des années 1630, qui devait limiter la catéchèse publique de ces religieuses et, donc, distinguer la prédication de l'enseignement, autrement dit l'exercice de la parole réservé aux hommes d'Église dans les espaces publics de l'activité apostolique des religieuses qui se réalisait désormais au profit des jeunes filles et des nonnes dans l'espace privé du cloître[54]. Ainsi que le signale Linda Lierheimer, les Ursulines défiaient malgré tout cette distinction de genre car elles continuaient à instruire un public mixte à

50. Alessandra Ferraro, *Une voix qui perce le voile : émergence de l'écriture autobiographique dans la Relation de 1654*, *Ponti/Ponts : langues, littératures, civilisations des pays francophones*, vol. 9, 2010, p. 66.

51. A. Ferraro, « Une voix qui perce le voile… », p. 246.

52. Corinthiens 14, 34-35, Tite 2, 3-5.

53. Thomas M. Carr, « Les Abbesses et la Parole au dix-septième siècle : les discours monastiques à la lumière des interdictions pauliniennes », *Rhetorica : A Journal of the History of Rhetoric* 21 (2003), p. 1-23.

54. Linda Lierheimer, « Preaching or Teaching ? Defining the Ursuline Mission in Seventeenth-Century France », in Beverly Mayne Kienzle and Pamela J. Walker (ed.), *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 1998, p. 212-226.

l'église de leur couvent ou au parloir, ce qui constituait une nécessité spécialement dans les contextes missionnaires, comme dans le cas de Marie de l'Incarnation, où la clôture devait s'assouplir en raison de la priorité de l'évangélisation des autochtones.

Alors qu'à Québec l'enseignement de Marie de l'Incarnation franchit le cloître, à Tours, il demeura à l'intérieur des murs du monastère. Dans la *Relation de 1654*, la religieuse laisse entendre qu'à l'époque de son noviciat elle partageait ses connaissances surnaturelles de la Bible avec ses consœurs et qu'une fois celles-ci lui demandèrent d'expliquer, ou mieux, de prêcher[55] l'incipit du *Cantique des cantiques*, à savoir « Qu'il me baise du baiser de sa bouche ». Il paraît que tout en commençant à commenter ce verset, l'Esprit saint s'empara de l'âme de la novice pour lui faire produire un discours d'une certaine longueur. Cette révélation inspira probablement la conférence qu'elle donna, devenue sous-maîtresse des novices, sur le *Cantique des cantiques* et qu'elle transcrit ensuite à la demande d'une consœur, comme le suggère dom Guy-Marie Oury[56]. Dans ce commentaire, qui est paru sous le titre d'*Exposition succincte du Cantique des cantiques* dans le volume des *Retraites de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation* édité par son fils[57], la religieuse sélectionne et reproduit une série de versets qu'elle paraphrase et interprète jusqu'à achever son texte sur une exhortation à la « charité parfaite[58] » qu'elle adresse à un public de religieuses, tel que le suppose l'emploi réitéré du pronom « nous ». Cette pratique de la citation-explication est également à la base de son catéchisme, un texte qu'elle compose en suivant les directives et les citations bibliques du catéchisme du concile de Trente et du cardinal Bellarmin[59]. Comme l'indique dom Claude Martin dans la préface de l'*École sainte*, le catéchisme romain « a pu encore luy fournir les passages de l'Écriture qu'elle rapporte ; quoyqu'il s'en trouve dans le Livre qu'elle ne cite pas, et qu'elle en cite d'autres

55. *Écrits* II, 1930, p. 289.

56. dom Guy-Marie OURY, *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, p. 234-235.

57. dom Claude MARTIN, *Retraites de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, religieuse ursuline : avec une exposition succinte du Cantique des cantiques*, Paris, L. Billaine, 1682, p. 230-248.

58. *Ibid.*, p. 247.

59. *Écrits* II, 1930, p. 307.

qui ne se trouvent pas dans le Livre[60] ». Le catéchisme de Marie de l'Incarnation constitue donc le résultat d'une écriture sur canevas à laquelle elle apporte tout de même une originalité toute personnelle.

La *Relation de 1654* fait ressortir la facilité avec laquelle la religieuse maîtrisait les passages de l'Écriture sainte. Néanmoins, l'intertextualité biblique n'y a pas tout à fait la même fonction que dans les écrits didactiques de l'Ursuline car les citations bibliques représentent principalement, comme dans toute autobiographie spirituelle, des arguments d'autorité censés cautionner l'orthodoxie de l'itinéraire spirituel relaté[61]. S'il est vrai que, dans une perspective mystique, les passages scripturaires apparaissent dans la *Relation de 1654* pour valider le parcours retracé et compenser l'incommunicabilité de l'expérience spirituelle ; selon une perspective didactique, ces fragments rapportés deviennent des sujets d'enseignement que l'expérience narré éclaircit. En d'autres mots, le contenu et le récit autobiographiques illustrent la citation en offrant au destinataire une clé de lecture pour le langage dont l'exégèse ne devrait être faite que par un ministre du culte.

Cette illustration peut se réaliser de manière explicite, comme nous le constatons dans le XX^e^ article, lorsque la moniale décrit l'une des communications intimes avec son Bien-Aimé dans l'état de « tendance amoureuse[62] » précédant le mariage mystique. Marie de l'Incarnation reproduit ce colloque intérieur en rapportant les paroles prononcées par son âme, un passage tiré du *Cantique des cantiques* (2. 9) : « *J'entends la voix de mon Bien-Aimé ! Voilà qu'il regarde ! Il est derrière la muraille, il me regarde à travers le treillis*[63] ». Cette citation se substitue aux mots personnels que Marie de l'Incarnation aurait pu employer pour évoquer la manière dont son âme ressentait la présence divine. La religieuse se soucie d'expliquer, cependant, le sens de ce verset, comme elle l'aurait fait

60. Marie de l'Incarnation, *L'École sainte ou Explication familière des mysteres de la foy : pour toutes sortes de personnes qui sont obligées d'apprendre, ou d'enseigner la doctrine chrétienne*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, imprimeur & libraire ordinaire du roy., 1684, f. 10v.

61. Frank Bowman, « Le statut littéraire de l'autobiographie spirituelle », dans *Le Statut de la littérature : mélanges offerts à Paul Bénichou*, Genève, Librairie Droz S. A., 1982, p. 327.

62. *Écrits* II, 1930, p. 241.

63. *Ibid*., p. 242.

devant une classe de novices : « Or, est-il que dans la signification, la chose se passe de la sorte : cette muraille et ces treillis sont la grande distance d'entre Dieu et l'âme en ses grandeurs et sa créature en sa bassesse, et, nonobstant quoi, il en est si passionné qu'il en veut faire les approches[64] ». Ainsi la moniale ne fait-elle que rendre accessible au lecteur le langage métaphorique de l'Écriture sainte à travers une image spatiale plus simple : la « muraille » et le « treillis » deviennent la « distance » séparant les grandeurs divines de la bassesse humaine.

Dans d'autres passages de la *Relation de 1654*, la citation biblique ne fait pas l'objet d'un discours explicatif, tel que nous venons de le voir. Dans le XV^e^ article, par exemple, Marie de l'Incarnation rend compte des tentations qui l'accablèrent après avoir prononcé les vœux privés de pauvreté, d'obéissance et de chasteté, lorsqu'elle vivait encore dans le siècle. Elle relate que, tout en ayant cherché secours auprès de son directeur de conscience, ses tentations ne se dissipaient pas et qu'elle réussit, enfin, à les supporter seulement grâce à l'intervention divine. La religieuse conclut ce récit en citant la Deuxième épitre aux Corinthiens (3, 5, 1, 3) : « Tout cela fait bien voir que *nous ne pouvons pas de nous-mêmes que comme de nous-mêmes, et que toute notre force ne vient que de Dieu, Père des miséricordes*[65] ». Marie de l'Incarnation étaie son récit à travers cette citation qui met en évidence les limites propres à l'être humain, l'impuissance qui ne devient puissance qu'à travers le soutien de Dieu. Toutefois, les circonstances biographiques narrées illustrent le fragment scripturaire – selon l'intention formulée par l'introduction citationnelle « Tout cela fait bien voir que » – en présentant au lecteur un exemple concret et l'une des réalisations possibles de cette sentence.

La même logique s'applique à un verset de l'Évangile d'après Saint Mathieu (10, 37) rapporté dans l'article XXXI. À la fin de cet article, qui retrace les épreuves que Marie de l'Incarnation dut surmonter au début de sa vie religieuse à cause de son enfant, la narratrice évoque la force intérieure qui l'aida à se soustraire de ses devoirs de fille, lorsqu'elle abandonna son père âgé pour entrer au couvent : « Moi, qui voulais obéir à Dieu, ayant d'autre part trois sœurs dans le monde capables de l'assister s'il en eut eu besoin, je passai par-dessus toutes les tendresses de la nature,

64. *Écrits* II, 1930, p. 242.

65. *Ibid.*, p. 226.

appuyée sur les paroles de Notre-Seigneur : *Qui aime son père et sa mère plus que moi n'est pas digne de moi*[66]. » Dans ce cas, la citation sert à prouver la légitimité d'un comportement qui était socialement blâmé à l'époque, tandis que le récit de ce même comportement concrétise et interprète à travers l'exemple le sens du verset.

La transposition didactique des expériences spirituelles que Marie de l'Incarnation envisage pour un lecteur à instruire confèrent à la *Relation de 1654* un cachet original, même s'il ne s'agit pas tout à fait d'une nouveauté. Au XVI^e^ siècle, sainte Thérèse d'Avila adressait déjà ses écrits à ses consœurs pour les convier au perfectionnement. Néanmoins, la posture didactique de Marie de l'Incarnation se veut révolutionnaire, par rapport à l'exemple de la Carmélite, dans la mesure où l'Ursuline n'interpelle pas un public féminin, celui qu'elle avait le droit d'instruire selon les injonctions pauliniennes. La *Relation de 1654* réalise, en fait, une double transgression concernant son destinataire. Même si le directeur de conscience figure à plusieurs reprises dans le texte comme le destinataire de l'ouvrage, Marie de l'Incarnation rédigea cette autobiographie spirituelle pour consoler et édifier son fils. Les échanges épistolaires entre la mère et le fils nous montrent que le destinataire de l'ouvrage apparaissait aux yeux de la moniale comme un homme d'Église qu'elle respectait et qu'elle considérait presque comme son directeur de conscience, puisqu'elle se confessait à lui par lettres. Toutefois, ce correspondant, qui s'acheminait dans la voie mystique, ne cessait de lui parler de ses troubles de conscience et de lui poser des questions d'ordre spirituel. Le dessein didactique de la *Relation de 1654* se construisit autour de dom Claude Martin, mais également autour d'un destinataire à l'image du bénédictin car Marie de l'Incarnation devait imaginer que son manuscrit circulerait, selon les pratiques de l'époque, dans l'entourage religieux et dévot de son destinataire et, donc, en dehors de l'espace où pouvait s'exercer l'enseignement féminin. L'écriture didactique que la *Relation de 1654* intègre permet à la religieuse de s'émanciper de l'espace de l'enseignement – celui qu'elle a occupé avec son commentaire du *Cantique des cantiques* et son catéchisme – pour s'approprier l'espace de la prédication dont elle était exclue. Ainsi ce texte rejoint-il l'expérience apostolique canadienne de la moniale en tant que forme de résistance aux distinctions de genre de l'époque.

66. *Écrits* II, 1930, p. 282.

Singularity and Universality in *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation*

Mary Dunn

Who was Marie de l'Incarnation? We know the basics: She was a mystic, an Ursuline, a teacher, a mother. We know she founded a school for indigenous girls, served as superior of her community several times over, made a name for herself among the seventeenth-century colonial elites. We know she was a woman of deep faith, a woman of intense prayer, a woman with a richly developed sense of interior spirituality. We know, too, that she had a head for business, a plethora of energy, and a talent for languages — enough of a talent, anyway, to compose a catechism in Iroquois and compile a dictionary in Algonquin. We know that Marie, even as a child, inclined toward religious life, that she hadn't wanted to marry, that she only acquiesced out of obedience to the wishes of her parents. We know that she rejoiced when her husband died, left her only son to enter the convent, and never looked back.

We know these things — or think we know them — because, to the boon of historians, Marie and her contemporaries left behind a robust body of documentary evidence. I don't need to list for those of you gathered here the extensive catalog of Marie's own extant written works: her *Relations of 1633* and *1654*, the catechetical *École Sainte*, the *Entretien spirituel sur l'Épouse des Cantiques*, and hundreds of letters addressed to a diverse array of recipients both in and beyond Canada. In addition to these first-person sources, moreover, a variety of secondary sources attests to the facts of Marie's life, including fragments of colonial correspon-

dence, the *Jesuit Relations*, and *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, a biography of Marie penned by the son she had abandoned to enter religious life and published in 1677. This relative wealth of testamentary documentation makes the task of knowing about Marie de l'Incarnation fairly straightforward — at least in comparison with those other more ancient greats of Christian history whose life stories are darkened by the long shadow of Christianity's past.

And yet, as much as this well-stocked reservoir of sources enables us *to* know about Marie, it also conditions *what* we know about Marie — obscuring some facts, enhancing others, foregrounding some details, eclipsing others, favoring some interpretations, discouraging others. There are, to be sure, things we know about Marie with a great deal of certainty : we do know, with a great deal of certainty, that she was a mystic, an Ursuline, a teacher, a mother. But much else of what we think we know about Marie is shrouded in *un*certainty, inflected by the genre of the sources we have, shaded by their particular purposes, angled to the demands of their intended audiences. And much of what we know — or think we know — about Marie is given to us by Claude's *Vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*. I find, I must admit, some poetic justice in this, some symmetrical harmony between cause and effect, some sort of cosmic kismet, for Claude, after all — that abandoned son who came crying outside the convent gates begging that his mother be given back to him — never stopped craving the kind of proximate intimacy that the *Vie*, in the end, afforded him. In the end, Claude got his mother back, for *La Vie* — his hagiographic paean to his mother, fleshed out and supplemented by his own recollections — is ground zero for any scholar wanting to know about Marie de l'Incarnation.

I want to focus my comments here on the kind of knowing *La Vie* enables — on questions of epistemology ; on questions not about what we know, but how we know ; and on the relationship between hagiography as a way of knowing and history. This, then, is a meditation on method.

***

Much of what we know — or think we know — about Marie is conditioned by the genre, purpose, and intended audience of *La Vie*. This is, by itself, a rather banal and boring point to make. It's certainly no secret — nor is it news — that the form of a text shapes

its content, that style determines substance. Indeed, nowhere are these most rudimentary lessons of literary analysis more obvious than in the case of hagiography. A notoriously rigid genre, hagiography hews to a rather narrow set of conventions in telling the story of the saint in imitation of Christ. The stories of saints are stories of *alteri Christi* — other Christs who imitate (albeit imperfectly) the original thing. Saints' lives (or *vitae*) are not immune, to be sure, from the pressures of time, but the standard of sanctity has always been — and remains — closely tethered to the Christological paradigm. The purpose of hagiography, after all, is as much apology as edification — as much an argument in defense of an individual's sanctity as a lesson for the faithful on the way to salvation and the practice of Christian virtue.

Put differently — and in terms of the theme of this colloquium — hagiography is driven by a powerful impulse toward universality. There is, ultimately, but one hagiographic narrative. All saintly *vitae* are, in the end, just variations on the gospel story like so many infinitely refracted reflections of the one and only Christ. Thus it is that Claude tells Marie's story in the *Vie* as the story of sacrifice akin to Christ's own, the story of a loving mother whose painful decision to abandon her only son for religious life was nothing short of crucifying. Thus it is, too, that Claude writes his mother into being as a reluctant bride, an obedient daughter, an eventual widow grateful for the opportunity, finally, to satisfy her hunger for conventual life. Is there any other way to tell the story of a saint?

But the lives of the saints aren't just exercises in universality. To be sure, there's a lot of "recycling" going on in the lives of the saints: themes, motifs, even the literal words of evangelical scripture recur repeatedly in hagiographic narratives — as do themes, motifs, and passages from historically anterior *vitae*, for second-best to inscribing the subject as an *alter Christus* was inscribing the subject as an *alter sanctus*. Claude likens his mother more than once in the *Vie* to Teresa of Avila, the Carmelite mystic who had been canonized as the paradigmatic example of Counter-Reformation female sanctity just fifty-five years before.

Giving form and substance to the lives of the saints, however, is not just an impulse toward universality, but an equally powerful and no less apparent impulse toward singularity. No one *vita* is exactly like another. The particular details — details of time, place,

and personality — that distinguish one saint from another manage, without fail, to puncture the stereotyped veneer of hagiographic convention. Included in *La Vie* are details (poignant and searing) of Claude's efforts to capture the attention of his mother after she entered religious life, of Marie's arduous journey across the Atlantic, of the fire that razed the Ursuline monastery in Quebec in 1650 — details that Claude interprets, to be sure, within the universalizing framework provided by the hagiographic tradition, but details whose singular color and texture add depth to the portrait of sanctity.

I am by no means the first to recognize that this dynamic between universality and singularity marks the lives of the saints. Aviad Kleinberg put it this way : the hagiographer, he wrote, "had to produce just enough hagiographical commonplaces to convince the reader of his subject's sanctity and enough neutral and unconventional material to convince the reader of the writer's sincerity"[1]. Charged with the task of negotiating between the countervailing demands of fidelity to form and fidelity to fact, hagiographers like Claude walked the fine line between imitation and innovation, between liming the saint as *alter Christus* and letting the saint speak for herself. Hagiography, we've known for generations now, is not history. Hagiography, to be sure, contains nuggets of historical data, to be mined by determined historians like so much stone from a quarry. But ever since Hippolyte Delehaye, we've known that whatever else hagiographers were doing — edifying the faithful, promoting the saint, sanctifying themselves — they weren't writing history.

Or were they ? In the space that remains to me, I want to try and narrow the gap between hagiography and history, reflecting not just on the ways in which hagiography reveals the traces of history, but also on the ways in which history itself admits of hagiographic dimensions. Since at least the turn of the twentieth century, it has been something of a scholarly commonplace — at least within the context of the secular university — to distinguish history from hagiography, as a thesis from its antithesis. History and hagiography are related, to be sure, but primarily in a system of binary opposition : History is objective, neutral, original,

1. Aviad M. KLEINBERG, *Prophets in Their Own Country : Living Saints and the Making of Sainthood in the later Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 54.

truthful. Hagiography, subjective, didactic, derivative, unreliable. As in any binary system (as Jacques Derrida taught us), a "violent hierarchy" governs the relationship between history and hagiography. History is better, hagiography worse ; history reliable, hagiography suspicious. Indeed, as a way of knowing, history's epistemological superiority is imprinted in the very architecture of the modern university : ever heard of a department of hagiography ?

For generations now, however, historians have been turning to hagiography as an invaluable source of evidence about the hazy Christian past. Historians trained in the historical-critical method have become adept at sifting the facts embedded within hagiography from the fiction, separating that part of hagiography Delehaye deemed "biographical" from those other parts deemed mere "panegyric" or "moral lesson"[2]. They have become experts at distinguishing those parts of saintly *vitae* that report singular details about times and places gone by from fabrications designed to conform the saint to the universal model of Christ. And the yield of this approach has been bountiful. Much of what we know, for example, about Merovingian France comes from hagiography. Thanks to the abundance of saintly *vitae*, we've been able to fill out our understanding of church reform, monastic life, and social norms and practices in the Carolingian era. We've been able to glean singular details about life in seventeenth-century New France — its politics, its struggles, its nuanced dynamics — from *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*. So hagiography is helpful to the historian as a reservoir of data about the distant past.

Traditionally, historians who have adopted this approach to hagiography have tended, as Paul Fouracre puts it, to "plunder" the sources, "discarding from [saintly *vitae*] those elements they regarded as incapable of providing sure contemporary witness", like accounts of miracles or those parts of the story that are very clearly just applications of universal conventions[3]. But miracles and conventions, rhetorical flourishes and mimetic phrases have

2. Hippolyte DELEHAYE, *The Legends of the Saints*, trans. Donald ATTWATER, New York, Fordham University Press, 1962, p. 54.

3. Paul FOURACRE, "Merovingian History and Merovingian Hagiography", *Past and Present* 127 (May 1990), p. 5.

historical significance, too. These, Fouracre reminds us, reveal, like nothing else, the thought-world of the hagiographer and his audience. What we can learn, historically, about the mentalities of the past from hagiography makes of saintly *vitae* invaluable tools for the reconstruction of (again, Fouracre here) "the semiological system" which structured the lived world of both author and audience[4]. That is to say, as much as those singular details of the *Vie* tell us about what happened and when in seventeenth-century New France, those more universalizing features of the *Vie* illuminate how such historical events were perceived, experienced, and lived phenomenologically. Thus, the epistemological value of hagiography is double.

So, hagiography can teach us a lot about history — about the who, the what, the when, and the where, but also about the how and the why of the distant past. I want to suggest, however, that hagiography can do more than this. A meditation on the method of hagiography can teach us a lot about not just the historical past, but the historian's present — that is to say, about the practice of history as a way of knowing, about the epistemological dimensions of the historical discipline itself.

Much of my work, at least lately, has been at the intersection of history and hagiography. I have, of course, done quite a bit with *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation* and, more recently, with Paul Ragueneau's *Vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin* in the context of early modern French hagiography more broadly. And so, I have had plenty of opportunity to reflect lately on the relationship between hagiography and history, on the relationship in particular between reading hagiography and writing history. And it seems to me that, in the end, the distance that separates the two genres — the hagiographical and the historical — is not as vast as we think.

Just how objective, neutral, original, and truthful is history, anyway? If postmodernism has taught us anything, it has drummed in the lesson that there is "no view from nowhere". It's not as if the historian can somehow hover, transcendent above her subject, perceiving and reporting on the things as they really are. Scholars of religion like Jodi Bilinkoff (*Related Lives*) and Catherine Mooney (*Gendered Voices*) have brought this lesson to bear with

4. P. FOURACRE, "Merovingian History and Merovingian Hagiography", p. 5.

great insight on medieval and early modern hagiography, illuminating the ways in which saintly *vitae* bear the imprint of their authors at least as much as their subjects[5]. But the historian, too, like the hagiographer, comes to her subject from a particular moment in time, from a particular place, with a particular set of analytical tools and a particular (quite limited !) range of questions appropriate to her discipline. Coming to her subject from this unique point on the coordinate grid, the historian necessarily apprehends the subject only partially. More to the point, perhaps, the historian, like the hagiographer, necessarily apprehends the subject as a reflection, in an important sense, of herself. History writing is as susceptible to the sort of analysis that Bilinkoff, Mooney, and others have capably imposed upon *saintly vitae* as hagiography. What I mean here is that history writing is never just about the bare naked "things in themselves" — not even ideally — but always and ineluctably about things as they are filtered through the partial and prejudiced perceptions of the historian. I came to Marie de l'Incarnation and *La Vie* in the first place because her willingness to abandon Claude for religious life so grated against everything I knew about motherhood from my own experience and in the context of my own time and place. The questions I asked of Marie and *La Vie*, then, were questions rooted in the discipline of history, to be sure, but questions that reflected and carried with them my quite specific interests and concerns. Thus it is that the Marie who emerges from the pages of my published research is almost a composite figure — the sum of those singular details I could discern about Marie from the sources and the universal models, norms, and patterns I imported from my own world[6].

So, history as a way of knowing is not objective, not neutral. Nor is it original. Lest we labor under the illusion that the discipline of history is unencumbered by master narratives of the sort

5. Jodi BILINKOFF, *Related Lives : Confessors and their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, and Catherine MOONEY (ed.), *Gendered Voices : Medieval Saints and their Interpreters*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999. See also, Emma ANDERSON, *The Death and Afterlife of the North American Martyrs*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, p. 53-97 and Allen GREER, *Mohawk Saint : Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, New York, Oxford University Press, 2005.

6. Mary DUNN, *The Cruelest of All Mothers : Marie de l'Incarnation, Motherhood, and the Christian Tradition*, New York, Fordham University Press, 2016, 224 p.

that structure hagiography, we would do well to remind ourselves just how difficult it is to think against the grain of the historiographic tradition. Put differently, the generalizing tendencies of hagiography are characteristic of historiography, too. It's not just the hagiographic tradition that constrains the imagination, but the historiographic tradition, too. How tempting it is, for example, for the American scholar to filter her subject through the prism of freedom and autonomy. How tempting it was for me to read the abandonment and Marie's entry into religious life as a rebellion against the demands of motherhood and the mandate of remarriage. The American master narrative exerts more power over the way we do history in the modern, secular university than we might think, urging us to read agency as resistance, to interpret obedience as oppression, to equate self-realization with liberation. Yes, hagiography is a profoundly mimetic genre. But history is, too. We're only just beginning to admit to the myriad of ways in which traditional historiography has checked the kinds of stories we tell, and to find fresh ways of looking at and accounting for the past. Put differently, the generalizing tendencies of hagiography are characteristic of historiography, too. And they should be, for history without universality would be irrelevant, just as hagiography without singularity would be in-credible.

None of this makes me despair about history as a way of knowing. My point here is not to denigrate history, but rather to elevate hagiography. My point, writ large, is to chip away at that rigid wall that segregates history from hagiography and to call into question the characterization of history as hagiography's antithesis. Hagiography is not history's bastard half-brother. It is not a second-rate resource for knowing about the past — a genre we entertain because we have no other option. My point is not simply that, its hagiographic biases notwithstanding, Claude's *Vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation* furnishes to the historian priceless data of inestimable historical value. Rather, more broadly and more provocatively, my point is that as hagiography *La Vie* is not qualitatively different than historical sources of a more secular pedigree. History and hagiography are epistemological peers.

Both history and hagiography necessarily traffic in knowledge that is subjective (not objective), interested (not neutral), and mimetic (not original) — but not, I think, untrue. Singularity and universality circulate throughout both genres, allowing both

history and hagiography to tell a truth much bigger than the truth told by facts about people, places, and events (although this smaller kind of truth is told, too). History, like hagiography, tells the truth about how we perceive our world and why. History, like hagiography, encodes between the lines and in the background of its texts who we (hagiographers and historians alike) are, too. History, like hagiography, is a medium not so much for telling the stories of the past but a mechanism for the inscription of the past itself. We've learned, over the last century, to become sophisticated critics of hagiography, to contextualize what hagiographers were writing about the saints within their strange and particularly Christian horizons, and to subject hagiography itself to analysis as historical artifact. If we take these lessons and apply them to the ways in which we read history — not just histories written in the past, but contemporary histories, too — we might cultivate our capacity for self-criticism, attentive to the ways in which, in spite of ourselves, we import into the secular histories we write our own universal archetypes and patterns, archetypes and patterns that at once enable us to know and at the same time, in spite of ourselves, condition *what* we know.

Des récits du christianisme ancien à l'autobiographie de Marie de l'Incarnation : la fonction des récits de rêves et de visions

Jean-François Racine

Les récits du Nouveau Testament débutent par un rêve, celui de Joseph dans l'Évangile selon Matthieu. Ce rêve est suivi peu après de plusieurs autres, par exemple celui des mages, celui de la femme de Pilate toujours en Matthieu et celui de Paul qui rêve de l'homme macédonien dans les Actes des Apôtres. À ces rêves s'ajoutent de nombreuses visions, par exemple la vision de l'Esprit sous forme de colombe lors du baptême de Jésus, celle de Paul en 2 Corinthiens sans oublier la pléthore de visions dont est constituée l'Apocalypse. Cette abondance de rêves et de visions dans le Nouveau Testament remplit en quelque sorte la promesse faite par le prophète Joël (Jl 3,1) rappelée par Pierre lors du discours de la Pentecôte :

> Il se fera dans les derniers jours, dit le Seigneur,
> que je répandrai de mon Esprit sur toute chair.
> Alors vos fils et vos filles prophétiseront,
> vos jeunes gens auront des visions
> et vos vieillards des songes. (Ac 2,17 BJ)

L'autobiographie de Marie Guyart de l'Incarnation débute elle aussi par un rêve[1]. Comme dans le cas des récits du Nouveau Testament, rêves et visions émaillent la suite du récit de la vie de Marie. En fait, des 68 sections que comptent le manuscrit, 11

1. Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Action Sociale, 1930, p. 129-476 (désormais *Écrits* II, 1930).

sections racontent ou font allusion à des rêves, à des visions ou à une quelconque expérience mystique. Il s'agit d'un ratio d'à peu près 1 section sur 7, soit près 16 % des sections.

Cet essai met en relation une sélection de rêves et de visions présents dans l'autobiographie de Marie et une sélection de rêves et de visions présents dans le Nouveau Testament. Dans le dernier cas, je me permettrai d'ajouter le *Pasteur d'Hermas* à cette collection d'écrits du christianisme primitif[2]. Le *Pasteur d'Hermas* est un texte du début du deuxième siècle. Il fut donc rédigé à la même époque que les écrits les plus tardifs du Nouveau Testament. Certains l'ont d'ailleurs inclus dans le Nouveau Testament comme indique sa présence dans un manuscrit majeur de la Bible datant du quatrième siècle[3]. Le pari que je fais avec cette corrélation est que ces textes du christianisme ancien illuminent certains aspects de l'autobiographie de Marie et que ceux-ci illuminent à leur tour quelques aspects de ces récits du Nouveau Testament. En d'autres mots, ma question est de voir comment certains aspects d'un texte aident à percevoir certains aspects d'un autre texte quand nous lisons ces textes en parallèle.

Avec ces corrélations, j'espère montrer que comme dans le cas des personnages du Nouveau Testament et du *Pasteur d'Hermas*, les rêves et visions de Marie Guyart jouent un rôle capital dans la direction que prend sa vie. À la différence toutefois des personnages du Nouveau Testament, Marie, comme Hermas dans l'œuvre éponyme, est explicite sur l'aspect émotionnel des visions et rêves qui affectent la conduite de sa vie. À la différence aussi des personnages du Nouveau Testament bénéficiant de

2. J'utilise ici l'édition réalisée par Michael W. HOLMES, trad. & éd, *The Apostolic Fathers : Greek Texts and English Translations*, 3e éd., Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2007, p. 328-527.

3. Il s'agit du *Codex Sinaiticus*, un manuscrit de toute la Bible chrétienne, une rareté au quatrième siècle, conservé à la British Library de Londres. Le *Pasteur d'Hermas* est à la toute fin du manuscrit, précédé de la lettre de Barnabé, un autre écrit qui n'est pas non plus compté parmi les écrits du Nouveau Testament. Pour en savoir plus sur le *Pasteur d'Hermas* et sur le *Codex Sinaiticus*, voir par exemple Clayton N. JEFFORD, Kenneth J. HARDERAND et Louis D. AMEZAGA Jr., *Reading the Apostolic Fathers. An Introduction*, Peabody, MA, Hendrickson, 1996, p. 134-158 ; D. C. PARKER, *Codex Sinaiticus : The Story of the World's Oldest Bible*, London, British Library ; Peabody, MA, Hendrickson, 2010.

rêves et de visions qui sont tous des hommes à une exception près – la femme de Pilate (Matt 27, 19) – Marie Guyart est une femme[4].

Avant de plonger dans le vif du sujet, je fais quelques remarques sur les limites de ma contribution, de mon expertise et explique quelques choix que j'ai faits. D'abord sur les limites de mon expertise. Mon champ d'études concerne les textes du Nouveau Testament et de la littérature chrétienne du deuxième siècle. Ma connaissance de l'œuvre de Marie de l'Incarnation est beaucoup plus limitée.

Deuxièmement, depuis 2014, je m'intéresse aux récits de rêves et de visions dans la littérature biblique et péri-biblique. Cet intérêt a commencé au cours d'une discussion du groupe d'herméneutique de la Catholic Biblical Association of America dont mon collègue Richard Bautch, de St. Edwards University au Texas et moi avons assumé la direction pour un peu plus d'une dizaine d'années. De fil en aiguille, notre groupe commença à parler des rêves et des visions et de la difficulté qu'ont les interprètes à naviguer dans ce type de récits. À la fin de la discussion, le groupe résolut d'allouer les rencontres des trois années suivantes à ce sujet. Comme dans la plupart des cas dans nos domaines d'étude, le résultat de ces discussions est de générer peu de réponses et beaucoup de nouvelles questions.

Je mentionne quelques fruits de ces discussions. Premièrement, si dans l'entendement populaire, le rêve est conçu comme étant particulier à l'état de sommeil et la vision à l'état d'éveil, les récits bibliques, péri-bibliques ainsi que la littérature gréco-romaine se jouent souvent de cette distinction. Je cite un exemple provenant des Actes des Apôtres : « Or pendant la nuit, Paul eut

4. Le rêve de la femme de Pilate est unique à bien des points de vue dans le Nouveau Testament : Il s'agit du rêve d'un personnage féminin. Comme dans le cas des mages, ce personnage est anonyme et n'est pas juif. Comme dans le cas des mages aussi, l'origine du rêve n'est pas mentionnée. Toutefois, à la différence des mages qui reçoivent une instruction par rêve, la femme de Pilate ne mentionne aucun message mais insiste sur sa réaction émotive – la souffrance – qui résulte du rêve. À la différence aussi des autres rêves de personnages dans l'Évangile selon Matthieu, l'impact de son rêve sur la direction que prend le récit n'est pas clair. La femme de Pilate réitère l'innocence de Jésus et demande à son mari de ne pas se mêler des affaires de Jésus. En lavant ses mains (Mt 27,24) et en déclarant qu'il est innocent de ce sang, on pourrait penser que Pilate suit l'avis de son épouse, mais cela est discutable considérant la disparité qui existe entre les diverses interprétations de ce passage.

une vision » (Ac 16:10 BJ). Compte tenu que le sommeil est une activité commune durant la nuit, on peut penser qu'il s'agit ici d'un rêve. La terminologie de l'autobiographie de Marie peut pareillement être équivoque lorsqu'on y lit : « À mon retour, je ne fus pas plus tôt sur ma couche – je n'avais pas de chandelle – qu'il se présenta à mon imagination un spectre horrible[5]. » S'agit-il ici d'un rêve ou d'une vision ? Difficile à dire et je suggère qu'il n'est pas nécessaire de trancher. De plus, et c'est ma seule référence aux études psychologiques sur le sujet, une meilleure connaissance des cycles du sommeil humain a permis de comprendre qu'il y a plusieurs zones intermédiaires entre l'état d'éveil et de sommeil profond, les rêves se produisant durant la phase de sommeil paradoxal qui dure une vingtaine de minutes. Les études sur le sommeil indiquent indirectement que de strictes distinctions entre visions et rêves ne sont pas vraiment utiles[6].

Dans un autre ordre d'idées, les rêves et les visions empruntent des formes très diverses dans la littérature biblique et péri-biblique. Les nomenclatures existantes, je pense ici à celle établie par Leo Oppenheim, s'appliquent difficilement à tous les récits de rêves et visions que recèle la littérature biblique et péri-biblique[7]. John Moxon a lui aussi récemment établi une classification pratiquement exhaustive des visions et des rêves rencontrés dans la littérature du Proche-Orient ancien et la littérature gréco-romaine. Il confesse néanmoins que la complexité et l'ambivalence de certains de ces récits posent un défi insurmontable à ses tentatives de classification[8]. On remarque néanmoins que dans les récits, les rêves et visions jouent un rôle extraordinaire, pour emprunter les

5. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1654*, § XXXV, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Action sociale, 1930, p. 294 (désormais *Relation de 1654*).

6. Pareillement, je ne fais pas de distinction entre rêve et songe, le dernier terme étant utilisé par Marie de l'Incarnation dans son autobiographie. Les définitions trouvées dans les dictionnaires français pour chaque terme ne permettent pas de déceler de sens propre à un des termes qui le différencierait de l'autre. De plus, des langues comme l'anglais (dream), l'allemand (traum), l'espagnol (sueño) et le grec (onar) n'ont qu'un seul mot là où le français en a deux.

7. Leo A. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East : With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, Transactions of the American Philosophical Society 46/3, Philadelphia, American Philosophical Society, 1956.

8. John R. L. MOXON, *Peter's Halakhic Nightmare : The "Animal" Vision of Acts 10, 9-16 in Jewish and Graeco-Roman Perspective*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, vol. 432, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 362–453.

mots de mon collègue Richard Bautch, c'est-à-dire que même si l'ordinaire demeure, ils ajoutent un extra qui permet à une situation ou à un individu d'aller plus loin. Généralement associés au monde du divin dans la littérature biblique et péri-biblique, les rêves et les visions correspondent aussi à la façon dont Dieu agit dans cette littérature, bousculant souvent certaines catégories sociales.

Troisièmement, je mentionne ce que je laisse de côté dans cette étude : je ne m'intéresse pas ou peu au contexte historique et à son impact sur le genre littéraire utilisé par Marie Guyart. D'autres spécialistes ont amplement traité de ces questions et je crois qu'ils l'ont tellement bien fait que je n'ai pas besoin de refaire leur travail[9]. Je ne m'intéresse pas non plus à la question de l'historicité des rêves et visions du personnage de Marie Guyart tel qu'il est construit dans la *Relation de 1654*. J'adopte la position d'un lecteur docile lorsque je parcours les pages de cette autobiographie et accepte par conséquent tout ce qu'elle dit comme étant exact même si cela ressemble peu à ma propre expérience de la réalité quotidienne. Je sais néanmoins par expérience que dès qu'on commence à raconter un de ses rêves, on le modifie, intentionnellement ou non, pour en faire une histoire à peu près cohérente bien que les rêves se plient difficilement à nos concepts de cohérence et de linéarité. Enfin, je ne me préoccupe pas des aspects psychologiques et physiologiques des rêves et visions de Marie Guyart. Pour conclure, ma perspective est de laisser le texte être un texte qui peut être comparé à d'autres textes peu importe que ces autres textes aient été rédigés en d'autres temps, en d'autres lieux, en d'autres langues.

9. Voir entre autres les monographies suivantes : Françoise DEROY-PINEAU, *Marie de l'Incarnation : Marie Guyart, femme d'affaires, mystique, mère de la Nouvelle-France : Tours, 1599-1672*, Montréal, Fides, 1999 ; Dominique DESLANDRES, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^e siècle, 1600-1650*, Paris, Fayard, 2003 ; Mary DUNN, *The Cruelest of All Mothers : Marie de l'Incarnation, Motherhood, and the Christian Tradition*, Catholic practice in North America, New York, Fordham University Press, 2016 ; Anya MALI, *Mystic in the New World : Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, ("Studies in the history of Christian thought", vol. 72), Leiden, New York, Brill, 1996 ; Elizabeth C. GOLDSMITH, *Publishing Women's Life Stories in France, 1647-1720 : From Voice to Print*, Aldershot, Ashgate, ("Women and gender in the early modern world"), 2001, p. 12-41 ; Natalie ZEMON DAVIS, *Women on the Margins : Three Seventeenth-Century Lives*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995, p. 63–139.

1. Première corrélation : le premier rêve de Joseph dans l'évangile selon Matthieu, le rêve de sept ans et le rêve du « grand et vaste pays »

Immédiatement après avoir donné la généalogie de Jésus, l'Évangile selon Matthieu entreprend de raconter sa naissance. « Marie, sa mère, était fiancée à Joseph : or avant qu'ils eussent mené vie commune, elle se trouva enceinte par le fait de l'Esprit Saint. Joseph, son mari, qui était un homme juste et ne voulait pas la dénoncer publiquement, résolut de la répudier sans bruit. » (Mt 1,18b-19 BJ) En prenant la décision d'annuler ses fiançailles avec Marie, Joseph prend une décision normale parfaitement en accord avec la Torah[10]. En le qualifiant de juste, le texte signifie en effet qu'il est un bon juif, respectueux de la Torah. La Torah permet justement de rompre les fiançailles dans un tel cas. En faisant autrement, Joseph irait à l'encontre de cette pratique légale. L'Évangile montre aussi que Joseph fait preuve d'humanité : il ne veut pas humilier Marie et décide de consommer la rupture sans bruit. En fait, selon le livre du Deutéronome, une dénonciation publique pourrait mener à la lapidation de Marie[11].

Si nous ne connaissions pas le récit et qu'on nous demandait de le compléter à partir des informations disponibles jusqu'à maintenant, nous pourrions spéculer qu'après cette rupture, Marie donnera naissance à un enfant illégitime. Marie et Jésus seront par la suite dans une situation sociale délicate à moins qu'ils ne meurent prématurément. Joseph, de son côté se sera vraisemblablement mis en quête d'une autre fiancée. Il est difficile d'imaginer à quoi ressemblerait l'évangile selon Matthieu s'il devait mettre en scène un enfant illégitime d'une mère non mariée.

C'est ici qu'intervient le rêve qui va changer la trajectoire des événements :

> Alors qu'il avait formé ce dessein, voici que l'Ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ta femme : car ce qui été engendré en elle vient de l'Esprit Saint ; elle enfantera un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés ». (Mt 1, 20-21 BJ)

10. Voir par exemple Nb 5, 11-31 et Dt 22, 13-27.

11. Dt 22, 20.

L'élément visuel du rêve de Joseph est réduit au minimum. L'ange donne simplement une directive à Joseph qui n'a nul besoin de discerner quel peut être le message du rêve. Le texte donne l'impression qu'à son réveil, Joseph applique immédiatement cette directive.

Dans le cas présent, le rêve de Joseph transmet un message en provenance du divin qui autorise à dévier d'une certaine pratique sociale. Fort de l'assentiment de Dieu, Joseph n'a donc pas à craindre d'être considéré comme un délinquant. De ce premier rêve de l'Évangile selon Matthieu, je retiens donc deux aspects : ce rêve change la trajectoire que prenaient les événements et donne la permission de passer outre certaines normes sociales.

Ces deux aspects sont pertinents lorsqu'on examine le rêve qu'a Marie aux environs de sept ans et celui du « grand et vaste pays » qu'elle fera à Tours une fois Ursuline. Du rêve des sept ans, Marie conclut que son effet fut de lui donner un penchant pour le bien[12]. Rien n'indique que sans ce rêve, Marie serait devenue une personne malfaisante, mais il est significatif qu'elle considère que ce rêve l'ait définitivement orienté vers le bien aussi tôt dans sa vie et que sa narration, comme celui du premier rêve de l'évangile selon Matthieu serve de point de départ à l'autobiographie. De façon similaire, le rêve du « grand et vaste pays[13] » donne l'impression d'avoir donné une autre direction à la vie de Marie, Ursuline au monastère de Tours. N'eût été ce rêve, on peut imaginer Marie passant le reste de ses jours au monastère de sa ville natale. C'est à partir de ce rêve que les choses vont se mettre progressivement en place pour son départ vers le Canada. Comme c'est le cas du rêve de Joseph, le rêve du « grand et vaste pays » et plus particulièrement son interprétation autorisent Marie à se voir ailleurs qu'au monastère de Tours, dans un pays où la présence des femmes n'est pas quelque chose qui va de soi. Je note ici, qu'à la différence du rêve de Joseph, Marie note l'émotion produite par ses rêves. Dans le cas du rêve des sept ans, elle mentionne le ravissement que son cœur en ressentit[14]. (*Écrits* II, 1930, p. 161) Concluant le récit du rêve du « grand et vaste pays » elle écrit :

12. *Relation de 1654*, § I, dans *Écrits* II, 1930, p. 161.
13. *Relation de 1654*, § XXXVII, dans *Écrits* II, 1930, p. 304.
14. *Relation de 1654*, § I, dans *Écrits* II, 1930, p. 161.

> Je me réveillai, portant en mon cœur une paix et douceur extraordinaire qui me dura quelques jours, m'unissant à Notre-Seigneur et à l'amour de la très sainte Vierge. Je ne savais néanmoins ce que voulait dire ce qui s'était passé et qui m'avait laissé une si grande impression et de tels effets en mon âme : le tout était un grand secret pour moi[15].

Rien de tel avec Joseph, le récit ne mentionne aucune émotion provoquée par le rêve. Il est vrai qu'à l'époque de Marie s'est développée dans le catholicisme ce que Krister Stendahl a appelé la conscience introspective occidentale[16], un phénomène que ne manifestent pas les personnages du Nouveau Testament, bien que quelques versets plus loin en Matthieu, le texte mentionne qu'Hérode est troublé par la question des mages concernant le lieu où se trouve le roi des Juifs qui vient de naître (Mt 2, 3). On est toutefois loin d'un examen introspectif des émotions d'Hérode.

2. Deuxième corrélation : le rêve de Paul concernant l'homme macédonien, la vision de Pierre et la vision du « grand et vaste pays »

La deuxième corrélation met en conversation deux passages des Actes des Apôtres et la vision de Marie du « grand et vaste pays ». Le premier passage est le rêve de Paul d'un homme macédonien ainsi que son interprétation. Dans le récit, ce rêve se produit peu après la rupture avec Barnabé, qui avait été son compagnon pendant un bon moment. C'est aussi la première fois que la narration se fait à la 1ère personne du pluriel dans les Actes, peut-être pour accentuer le fait que Paul est toujours membre d'une équipe malgré le départ de Barnabé[17].

---

15. *Relation de 1654*, § XXXVII, dans *Écrits* II, 1930, p. 305-306.

16. Krister STENDAHL, « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West », *Harvard Theological Review* 56, 1963, p. 199-215.

17. Le passage de la narration à la troisième personne à la narration à la première personne a été expliqué de diverses manières. Par exemple, une explication traditionnelle serait que l'auteur ait ici un témoin oculaire. On a aussi suggéré qu'il utilise comme source le récit d'un témoin oculaire dans ce passage. Une autre suggestion serait que l'auteur passe à dessein de la narration à la troisième personne à la narration à la première personne pour ajouter de la diversité. Ce procédé littéraire est également utilisé par Flavius Josèphe qui est toutefois un témoin oculaire de quelques-uns des événements qu'il consigne. J'adopte ici la position de William Campbell que je considère être la plus satisfaisante par rapport au reste de Luc-Actes et la plus riche au point de vue du sens. *The "We" Passages in the Acts of*

Or pendant la nuit, Paul eut une vision : un Macédonien était là, debout, qui lui adressait cette prière : « Passe en Macédoine, viens à notre secours » ! Aussitôt après cette vision, nous cherchâmes à partir pour la Macédoine, persuadés que Dieu nous appelait à y porter la Bonne Nouvelle. (Ac 16, 9-10 BJ)

Le rêve de Paul se produit à Troas, en Asie Mineure. On l'appelle à se rendre en Macédoine ce qui implique une traversée par bateau. C'est l'interprétation hâtive de ce rêve qui attire cependant mon attention. En effet, le texte donne l'impression que peu de temps s'écoule entre le rêve et son interprétation. Qui plus est, dans l'Évangile selon Luc et les Actes des Apôtres, les messagers divins sont normalement des anges plutôt que des êtres humains[18]. Enfin, on interprète le secours demandé par l'homme macédonien comme une demande pour recevoir la Bonne Nouvelle. Cet épisode ne mentionne aucun temps de discernement pour interpréter le rêve. En ont-ils vraiment compris le sens ?

Ce n'est pas le cas de la vision qu'avait eue Pierre quelques chapitres plus tôt. Vers midi, après être monté sur la terrasse de la maison où il loge pour prier, Pierre a la vision d'une grande nappe qui descend vers lui. Dans cette nappe se trouvent toutes sortes d'animaux. Une voix lui dit : Immole et mange ! Pierre résiste à cette demande en répliquant qu'il n'a jamais rien mangé de commun ni d'impur. La scène se répète trois fois et Pierre donne la même réponse (Ac 10, 9-16). À ce moment, les envoyés du centurion Corneille arrivent pour ramener Pierre avec eux. (Ac 10, 17-25) Dans une vision précédente, un ange avait ordonné à Corneille d'aller quérir Pierre sans lui en expliquer la raison. Pierre se met donc en route avec les émissaires de Corneille ignorant la

the Apostles the Narrator as Narrative Character, (" Studies in Biblical Literature, 14 "), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2007. Campbell remarque en effet que les personnages principaux du troisième évangile et les Actes des Apôtres sont entourés de collaborateurs. Par exemple, Jésus est accompagné des Douze de même qu'un nombre indéterminé de disciples (Lc 10, 1 ; 19, 37) dont des femmes (Lc 8, 2-3). Dans les premiers chapitres des Actes, Pierre et Jean forment équipe (Ac 3, 1-4, 22 ; 8, 14-25). Barnabé et Paul prennent ensuite la relève (Ac 13, 1-15, 41). La perspective qui émerge de ces associations est que le christianisme primitif n'est pas un « one-man show » mais plutôt un mouvement où le leadership s'exerce de manière collégiale.

18. Pensons à l'ange Gabriel qui apparaît successivement à Zacharie (Lc 1, 11-20) et à Marie (Lc 1, 26-38) ; à l'ange au mont des Oliviers (Lc 22, 43-44, la tradition textuelle de ces versets est néanmoins contestée), à Jésus s'adressant à Paul sur la route de Damas (Ac 9, 5), à l'ange apparaissant à Corneille (Ac 10, 3), à celui apparaissant à Pierre (Ac 12, 5-9) et enfin celui apparaissant à Paul pendant la tempête sur la Méditerranée (Ac 27, 23-24).

signification de sa vision. Il s'agit d'un scénario où Corneille et Pierre ont besoin l'un de l'autre pour comprendre le sens de leur vision respective. En arrivant chez Corneille, Pierre déclare que Dieu lui a montré qu'il ne faut considérer personne comme commun ou impur. (Ac 10, 28) La vision de Pierre concernait des animaux et non des êtres humains. Comment en est-il venu à comprendre qu'elle s'applique à des êtres humains ? Le récit ne le dit pas. Pierre a toutefois eu le temps de discerner le sens de sa vision en cheminant pendant deux jours avec les envoyés de Corneille.

Dans l'autobiographie, à la fin du récit de la vision du « grand et vaste pays », Marie avoue qu'elle ne savait pas ce que voulait dire cette vision. Avec le temps, à l'aide de son directeur spirituel[19] et d'une autre vision[20], elle a progressivement compris ce que ce rêve pouvait signifier[21]. À la différence de Paul et de ses compagnons, elle n'a pas immédiatement tiré des conclusions au sujet du sens de ce rêve ni ne s'est mise en route comme eux.

L'arrivée de Paul et de ses compagnons en Macédoine réservait quelques surprises. Un homme macédonien avait appelé Paul à l'aide. C'est plutôt une femme d'affaires, Lydie, originaire de la région qu'ils venaient juste de quitter, qu'ils rencontrent à leur arrivée. Elle connaît déjà quelque chose du Dieu que Paul annonce et c'est plutôt elle qui va aider Paul et ses compagnons en leur offrant le gîte et le couvert. (Ac 16, 15) De la même manière, le Canada réservait bien des surprises à Marie et l'aide ne se donnait pas à sens unique.

À la différence de la vision de Pierre, du rêve de Paul et des rêves de Joseph dans l'Évangile selon Matthieu pour qui rêves et visions se déroulent dans leur espace quotidien, le rêve du « grand et vaste pays » de même que le rêve des sept ans se produisent dans des espaces qui ne sont pas familiers à Marie. De plus, à la différence des rêves et visions de tous les personnages du Nouveau

19. *Relation de 1654*, § XL, dans *Écrits* II, 1930, p. 313-315.

20. *Relation de 1654*, § XLI, dans *Écrits* II, 1930, p. 315-316.

21. Il est néanmoins curieux qu'on lise dans la section XL de l'autobiographie : « je n'avais jamais su qu'il y eût un Canada au monde » (*Écrits* II, 1930, p. 313) alors qu'elle écrit dans la section précédente : « Cet Esprit me portait en esprit dans les Indes, au Japon, dans l'Amérique, dans l'Orient, dans l'Occident, dans les parties du Canada et dans les Hurons ... » (*Écrits* II, 1930, p. 310). Comment Marie peut-elle dire plus tard dans la section XL qu'elle ignorait l'existence du Canada alors qu'elle dit que l'Esprit la portait en esprit dans tous ces lieux dont le Canada ?

Testament hormis le narrateur de l'Apocalypse, Marie se trouve toujours dans ces endroits avec une compagne qui n'est pas nommée et qui n'échange pas de paroles avec elle. Il serait tentant de prétendre que ces deux aspects symbolisent ou préfigurent quelques aspects de la vie de Marie, mais il est préférable de ne pas tirer des conclusions basées sur si peu de données et de voir comment Marie elle-même interprète ces aspects. En fait, Marie ne dit rien du lieu non familier et de la compagne qui figure lors du rêve des sept ans. Par contre, le « grand et vaste pays » qu'elle visite en rêve est rapidement associé au Canada tant par le père Dinet[22] que dans une révélation subséquente[23]. Quant à la compagne de ce deuxième rêve, Marie l'associe plus tard à Madame de la Peltrie[24]. Ces deux aspects rapprochent l'autobiographie de Marie du *Pasteur d'Hermas*. Hermas visite lui aussi nombre de lieux non-familiers et il lui est donné un compagnon dans la deuxième partie de l'œuvre – le Pasteur – qui lui sert toutefois de mentor[25]. Le *Pasteur d'Hermas* est le lieu de la prochaine corrélation.

Pour conclure cette deuxième corrélation, j'insiste sur la période de discernement qui suit la vision présente chez Pierre et Marie pour comprendre le sens d'une vision et sur la différence entre la situation décrite dans la vision et la réalité du terrain. Je note aussi que ces deux épisodes des Actes des Apôtres ne disent rien, ou à peu près rien, de l'impact émotionnel qu'elles ont sur les personnages – Pierre est simplement perplexe – alors que l'autobiographie de Marie est explicite à ce sujet.

---

22. *Relation de 1654*, § XL, dans *Écrits* II, 1930, p. 313.

23. Marie décrit les termes de cette révélation par les termes : « mon esprit fut en un moment ravi en Dieu, où lui fut représenté ce grand pays qui lui avait été montré en la façon que j'ai déduite ci-devant avec toutes les circonstances. Lors, cette adorable Majesté me dit en ces paroles : « C'est le Canada que je t'ai fait voir ; il faut que tu y ailles faire une maison à Jésus et à Marie » » (*Écrits* II, 1930, p. 315-316). Il est difficile de savoir s'il s'agit ici d'une vision mais l'aspect visuel est mentionné explicitement.

24. *Relation de 1654*, § XLVI, dans *Écrits* II, 1930, p. 346 : « Dès que je l'eus envisagée, je me souvins de cette dame que j'avais vue être ma compagne pour le grand pays qui m'avait été montré. L'ingénuité et douceur de son visage me fit connaître que c'était elle, quoiqu'elle n'eût pas les mêmes habits qu'elle avait lors ».

25. Curieusement, lors de sa première rencontre avec le pasteur qui a lieu lors d'une vision, celui-ci reproche à Hermas de ne pas le reconnaître, ce qui est normal puisqu'il ne l'a jamais rencontré. Hermas raconte ensuite qu'en le regardant de plus près, il le reconnaît aussitôt (Herm. Vis. 25, 1-4).

3. Troisième corrélation : la vision de la construction de la tour d'Hermas et la vision des croix de Marie

Dans le dernier tiers de son autobiographie, Marie raconte ce qu'elle qualifie d'« occupation imaginaire » : il lui semblait être dans une rue ou ville toute neuve où elle voyait un grand bâtiment[26]. De tous les rêves et visions racontés dans l'autobiographie, c'est cet épisode qui ressemble le plus à de la littérature onirique où les éléments changent de forme ou d'identité. En effet, en y regardant de plus près, Marie s'aperçoit que l'édifice était construit avec des personnes crucifiées qui tenaient toutes une croix. Alors qu'une telle vision pourrait provoquer de la terreur, Marie commente plutôt qu'elle trouvait cette vue si belle et ravissante qu'elle ne pouvait en détourner son regard et conclut que cette expérience a fait une grande impression sur son esprit et lui a procuré un amour de la croix qui a perduré.

Me tournant vers le *Pasteur d'Hermas*, je remarque qu'Hermas a une vision comparable, deux fois plutôt qu'une[27]. Il s'agit de la construction d'une tour qui se trouve à être l'Église, dont les pierres sont sélectionnées ou rejetées une par une d'après leur aspect. Les pierres symbolisent les membres de l'Église. Certaines pierres ont besoin d'être taillées ou examinées à nouveau pour faire partie de la construction. Hermas raconte en effet de telles visions dans le menu détail, capable de lasser le lecteur le mieux disposé[28]. À chaque fois, un personnage de la vision l'aide à interpréter ce qui se déroule sous ses yeux. À la différence de la vision de Marie concernant les personnes crucifiées, les visions d'Hermas ne sauraient provoquer la terreur puisqu'elles utilisent un langage allégorique : ce sont des pierres et non des personnes qui servent à construire la tour. Dans la première narration de la construction de la tour, c'est une vieille dame, identifiée comme l'Église, qui explique à Hermas qu'il assiste à la construction d'une tour qui est elle aussi l'Église. Ai-je oublié de vous mentionner qu'il s'agissait de littérature onirique ? Les instructions de la vieille dame ont une intention didactique : Hermas doit retenir quelles sont les conditions pour être sélectionné ou rejeté lors de la construction de la

26. *Relation de 1654*, § XLVI, dans *Écrits* II, 1930, p. 348-349.

27. Herm. Vis. 13-15 ; Sim. 81-86.

28. Particulièrement dans la réitération de la construction de la tour en Herm. Sim. 81-86.

tour et les communiquer aux membres de sa communauté. Même si Hermas se révèle généralement être une boule d'émotions à travers l'œuvre, il n'est ici qu'un truchement de la vieille dame pour instruire la communauté, un herméneute comme l'annonce son nom. Cette vision ne donne pas l'impression d'affecter son attitude envers l'Église.

Le point commun entre ces deux visions est facile à identifier. Dans les deux cas, on y décrit un édifice fait d'êtres humains. L'expérience de Marie se distingue de celle d'Hermas par son aspect affectif qui perdure dans le temps.

Conclusion

Dans ces trois corrélations, on remarque que les rêves et visions de Marie suscitent une réaction émotive dont les effets perdurent. Dans certains cas, ces expériences peuvent même changer le cours que sa vie aurait autrement pris et la font se considérer autorisée à entreprendre des projets normalement irréalistes pour une femme de sa condition. Il est aussi significatif que Marie, une femme, ait des rêves et des visions. En effet, à une exception près – la femme de Pilate – les personnages de la littérature biblique et péri-biblique qui ont des rêves et des visions sont tous des hommes, un phénomène qui pousse à se demander si les mots du prophète Joël repris par Pierre à la Pentecôte : « vos jeunes gens auront des visions et vos vieillards des songes » (Jl 3, 1 ; Ac 2, 17 BJ) incluent hommes et femmes. Dans l'antiquité gréco-romaine, le rêve et la vision sont des moyens par lesquels l'humain et le divin peuvent entrer en contact[29]. Du point de vue de cette littérature aux vues patriarcales souvent bien affirmés, les rêves et visions de Marie la placeraient dans la même ligue que ces personnages qui sont en contact étroit avec le divin. Enfin, Marie prend aussi le temps de discerner ce que signifient ces expériences. Dans ce sens, il n'y a pas de dichotomie entre raison et émotion chez Marie : Les émotions ressenties lors de telles expériences la soutiennent dans la planification ordonnée de sa vie.

29. À ce sujet, voir par exemple, Patricia Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity : Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994, p. 51.

Bâtir une nouvelle Église : projet singulier du XVII[e] siècle ou projet actuel ?

Gilles Routhier

Dans ses écrits, Marie de l'Incarnation évoque à plusieurs reprises la « nouvelle Église » qu'elle contemple en Nouvelle-France[1]. Elle utilise cette expression 61 fois, ce qui est loin d'être négligeable[2]. Il me faut ajouter que cette conscience d'être en présence d'une « nouvelle Église » ne lui était pas propre, mais était partagée par d'autres figures en Nouvelle-France. On la retrouve, notamment, chez François de Laval, me contentant ici de ne donner qu'un lieu où on la trouve, soit dans l'Acte de fondation de son séminaire, en mars 1663 :

> À ces causes, considérant qu'il a plû à la Divine Providence nous charger du soin de l'Église naissante du *Canada*, dit la *Nouvelle-France* ; et qu'il est d'une extrême importance dans ces commencements de donner au clergé la meilleure forme qui se pourra pour perfectionner des ouvriers, et les rendre bien capables de cultiver cette nouvelle vigne du Seigneur, en vertu de l'autorité qui nous a été commise, nous avons érigé et érigeons dès à présent, et à perpétuité, un séminaire pour servir de clergé à cette nouvelle Église, qui sera conduit et gouverné par les supérieurs

1. Voir notamment Lettre XLV du 4 septembre 1640 à la mère Jeanne-Françoise Le Vassor, Supérieure de la Visitation de Tours, Lettre LVIII du 15 septembre 1641 à la mère Ursule de Ste-Catherine, Supérieure des Ursulines de Tours, Lettre LXVI du 29 septembre 1642 à Mademoiselle de Luynes, Lettre CXXVIII du 13 août 1650 à dom Claude Martin, Lettre CXXIX du 17 septembre 1650 à dom Claude Martin, dans Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, 1071 p. (désormais *Correspondance*).

2. On retrouve 58 occurrences de l'expression dans la *Correspondance*, c'est dire que l'on retrouve l'expression tout au long de sa vie et pas seulement à l'une de ses étapes, et 3 dans la *Relation de 1654*.

que nous ou les successeurs évêques de la Nouvelle-France y établiront[3].

Plus fréquemment, il parlera d'« Église naissante », expression qui revient de très nombreuses fois sous sa plume. Il se la représente à partir du modèle de l'Église des Actes des Apôtres, sans doute influencé en cela par Henri de Bernières dont il s'inspire dans la promotion de la désappropriation qu'il met au cœur du partage fraternel qu'il désire voir fleurir dans son « Église naissante ».

Probablement que, si l'on élargissait l'enquête, on retrouverait la même expression sous la plume des missionnaires jésuites qui lui étaient si proches[4]. De plus, on peut observer que la référence à l'Église primitive, qui se retrouve dans les mêmes textes[5], est fréquente à l'époque. Il ne s'agit donc pas d'un trait original à Marie de l'Incarnation. Elle partage ce sentiment avec d'autres personnes de la colonie.

Toutefois, sauf dans sa lettre CLXXI à la mère Ursule de Sainte-Catherine, où elle parle de « l'édification de cette nouvelle Église »[6], je n'ai pas trouvé d'indication claire qui permettrait de dire qu'elle a le projet de « bâtir une nouvelle Église » en Nouvelle-

---

3. Henri TÊTU et Charles-Octave GAGNON, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec,* vol. 1, Québec, Imprimerie générale A. Côté et Cie, 1887, p. 44-45.

4. On ne la retrouve pas cependant sous la plume de Catherine de Saint-Augustin.

5. À titre d'exemples, on trouve des références à l'Église primitive dans la lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 94 : « Il semble que la ferveur de la primitive Église soit passée dans la nouvelle France et qu'elle embrase les cœurs de nos bons Néophites, de sorte que si la France leur donne un peu de secours pour se bâtir de petites loges dans la bourgade qu'on a commencée à Sillery l'on verra en peu de temps un bien autre progrez. […] » et dans la lettre XLV du 4 septembre 1640 à la mère Jeanne-Françoise LE VASSOR, Supérieure de la Visitation de Tours, *Correspondance*, p.104 : « Cette docilité est commune à tous, aux hommes et aux femmes, aux grands et aux petits : car il est très-vrai que depuis que nos Sauvages sont régénérez par les eaux du saint Baptême, ils entrent dans une simplicité d'enfant, en sorte que nous voyons la vérité de ces paroles de notre Seigneur : Ils seront dociles à l'Esprit de Dieu. Joignez à cet esprit de simplicité celui de la ferveur, car nous voions dans notre primitive Église, le zèle et l'ardeur de la primitive Église convertie par les Apôtres. »

6. Lettre CLXXI de l'été 1656 à la mère Ursule DE SAINTE-CATHERINE, *Correspondance*, p. 574. Voir aussi la lettre CCXXXV du 9 août 1668 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 800 : « Pour les filles Françoises il ne nous faut point d'autre étude que celle de nos règles : mais enfin après que nous aurons fait ce que nous pourrons, nous nous devons croire des servantes inutiles, et de petits grains de sable au fond de l'édifice de cette nouvelle Église. »

France, ce qui est plus manifeste, on le comprend, chez François de Laval. Je ne conclurais pas trop hâtivement, d'un extrait fort connu de son autobiographie, une vision datant des premiers mois de 1636, repris dans l'iconographie, « C'est le Canada que je t'ai fait voir ; il faut que tu y ailles faire une maison à Jésus et à Marie », qu'elle avait la conviction d'être appelée à bâtir ici une nouvelle Église. On a plutôt l'impression qu'elle observe ou contemple le surgissement de cette réalité inédite, ce qui serait plus en phase avec l'approche mystique qui la caractérise et son caractère visionnaire qui lui permet de discerner des réalités spirituelles qui échappent au regard d'un grand nombre.

Je n'ai pas l'intention ici de commenter les textes de Marie de l'Incarnation où elle emploie l'expression « nouvelle Église », mais de m'appuyer sur son évocation de cette « nouvelle Église » pour réfléchir à une question qui nous importe, à savoir si nous ne sommes pas, aujourd'hui, malgré les trois siècles qui nous en séparent et du contexte tout à fait différent dans lequel nous nous retrouvons, en présence d'un défi semblable à celui qu'a dû affronter Marie de l'Incarnation au XVII^e^ siècle, à savoir « bâtir une nouvelle Église ». Bien sûr, je ne me détacherai pas complètement des passages de sa correspondance où elle évoque cette nouvelle Église, notamment pour voir comment elle envisageait cette édification, mais sans m'y limiter.

Mon exposé comportera deux versants qui me sont suggérés par le titre : d'une part, évoquer brièvement l'édification d'une nouvelle Église, au XVII^e^ siècle, avec ce que cela signifiait et la manière suivant laquelle elle envisageait cette entreprise, et, d'autre part, considérer le défi qui est le nôtre aujourd'hui, « bâtir une nouvelle Église » dans un tout autre contexte. Auparavant, toutefois, je dois faire un bref excursus pour exprimer ma réserve à parler de « nouvelle Église », au moins dans la situation actuelle.

Dans son allocution à la curie romaine, le 22 décembre 2005, le pape Benoît XVI soulignait qu'une « herméneutique de la discontinuité risque de finir par une rupture entre Église préconciliaire et Église postconciliaire. » Il rappelait alors que « l'Église est, aussi bien avant qu'après le Concile, la même Église une, sainte, catholique et apostolique, en chemin à travers les temps. » Il n'y a donc pas une Église de l'avant et une Église de l'après Concile ; le Concile renouvelle plutôt la figure de l'Église ou la

forma ecclesiae[7]. De même, aujourd'hui, il ne faut pas prétendre que nous construisons une « nouvelle Église » qui en remplacerait une autre qui se meurt. Si la figure de l'Église est sans cesse appelée à se renouveler, il ne s'agit pas d'une autre Église, coupée du passé, mais d'une figure ecclésiale renouvelée. Benoît XVI nous engageait plutôt à adopter une « « herméneutique de la réforme », du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église, que le Seigneur nous a donné ; c'est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche ». Je serai d'autant plus réservé à parler de « nouvelle Église » dans la situation actuelle, que cette expression est utilisée par Mgr Lefebvre pour désigner l'Église postconciliaire. Je n'en prendrai pour exemple que sa lettre adressée à Jean Madiran, le 29 janvier 1988, dans laquelle il écrit : « Nous serons désormais de plus en plus contraints d'agir en considérant cette nouvelle Église conciliaire comme n'étant plus

7. Sur le concept de "*forma ecclesiae*" aujourd'hui largement utilisé ou de modèle ou de style de christianisme, voir Giuseppe ALBERIGO, « "Forma ecclesiae" dans l'humanisme chrétien, en particulier chez Nicolas de Cusa », *Istina* 19 (1974), p. 111-129 ; Gianni AMBROSIO, « Forme di cattolicesimo nella postmodernità. Limiti e chances di un "cattolicesimo fragile" », dans *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2005, p. 61-87 ; Luca BRESSAN, « Quale forma di Chiesa per l'evanglizzazione oggi ? Nuova evangelizzazione e riforma della Chiesa », dans Convegno, Facoltà teologica dell'Emilia-Romagna. (dir.), *Teologia dell'evangelizzazione : fondamenti e modelli a confronto. Proceedings of the conference held in Vatican City, Nov. 7-28, 2012*, Bologna, Dehoniane, 2014, p. 293-307 ; *Id.*, « Transmissione della fede ? Ministero ecclesiastico e forma religiosa nelle'età secolare », dans Giuseppe ANGELINI (dir.), *Una fede per tutti : forma cristiana e forma secolare*, Milano, Glossa (« Disputatio » 24), 2014, p. 157-175. Paolo CARRARA, « *Forma ecclesiae*. Per un cattolicesimo di popolo oggi : "per tutti" anche se non "di tutti" », Thèse en cotutelle de doctorat, Québec/Milan, Université Laval/Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 2016 ; Severino DIANICH, « Dall'atto del "vangelo" alla "forma ecclesiae" », dans *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, p. 95-141 ; Ghislain LAFONT, « La trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance », dans *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2005, p. 151-174 ; Ulderico PARENTE, « Circa la plausibilità dell'elaborazione di un modello di Chiesa alla luce della storia della Chiesa », dans *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesia*e, p. 143-149 ; Roberto REPOLE, « Quale Chiesa per l'uomo che abita la postmodernità ? », dans *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae* ; Giuseppe RUGGIERI, « Evangelizzazione e stili ecclesiali : *Lumen Gentium* 8,3 », dans *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, p. 225-256 ; Bruno SEVESO, « Un "corpo per la fede". Forme del cristianesimo », dans Giuseppe ANGELINI (dir.), *In gesti e parole : la fede che passa all'atto*, Milano, Glossa (« Disputatio » 23.), 2013, p. 9-64 ; Léandre SYRIEIX, *La* forma ecclesiae *comme langage*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 2017.

catholique[8]. » Pour Mgr Lefebvre et les personnes appartenant à cette nébuleuse, depuis Vatican II, il existe une « nouvelle Église », une Église moderniste, qui a sa liturgie, ses nouveaux dogmes, ses nouveaux prêtres et qui n'est plus dans la tradition et la succession apostolique. Il s'agit d'une Église néo-protestante et néo-moderniste créée à la suite d'une hérésie et d'un schisme. Bien sûr, on comprend qu'ici, l'expression « nouvelle Église » n'a pas le même sens que celui que donne Marie de l'Incarnation à cette expression.

Il importait de faire cette clarification, d'une part, pour éviter les malentendus qui peuvent naître à la suite d'une comparaison entre deux périodes de l'histoire. Les mêmes mots ne recouvrent pas toujours les mêmes réalités. D'autre part, cette clarification éclaire peut-être encore davantage le sens de l'expression chez Marie de l'Incarnation qui vivait, elle aussi, dans une période de réforme de l'Église, réforme initiée par la tenue d'un concile.

1. Une « nouvelle Église » en Nouvelle-France

La lecture des écrits de Marie de l'Incarnation où elle parle de la nouvelle Église me conduit à envisager deux perspectives complémentaires : la nouvelle Église est d'abord et avant tout comprise à partir des personnes, régénérées par la grâce et qui ont changé d'état. Elle est comprise à partir de ces pierres vivantes. À cette première perspective s'en ajoute une deuxième, la nouvelle Église conçue comme l'Assemblée de ceux qui sont conformés au Christ.

Quoi qu'il en soit, lorsqu'elle parle de la nouvelle Église, Marie de l'Incarnation met en avant des personnes : les missionnaires jésuites, les « dévots et des dévotes Sauvages », « nouvellement régénérées et lavées dans le Sang de Jésus-Christ » et elle-même. La nouvelle Église que Marie contemple et dont la contemplation lui ravit le cœur et lui « donne de l'admiration et de

8. http://lacriseintegriste.typepad.fr/weblog/1988/01/lettre-de-mgr-lefebvre-%C3%A0-jean-madiran.html. On verra aussi le texte que Mgr Lefebvre publie le 21 novembre 1974, soit quelques jours à peine après la visite apostolique ordonnée par la commission de cardinaux instituée par Paul VI pour traiter du problème posé par la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X.

la dévotion tout ensemble »[9], est faite de personnes dont l'âme est remplie d'un esprit nouveau. La nouvelle Église, n'est pas d'abord une assemblée, ni même une organisation. Elle la voit dans les membres du Christ, dans ceux et celles conformés par le Christ et l'Esprit, régénérés par le baptême d'eau ou le baptême du sang qui fait passer à un nouvel état.

Il nous faut entrer plus avant dans la contemplation de Marie de l'Incarnation, car il s'agit véritablement d'une contemplation, en profondeur, de ce qui surgit dans la Colonie, fruit du travail de Dieu et qu'elle voit ou contemple, termes qui revient fréquemment sous sa plume[10].

1.1 La nouvelle Église construite à partir d'un changement d'état qui s'opère dans les personnes

Pour elle, d'abord, la nouvelle Église est le fruit de l'œuvre de Dieu qui conduit des personnes à « changer d'état ». Comme elle l'écrit, « si l'âme ne s'efforce de le faire, Dieu le fait luy-même, et se rend inexorable à la nature, pour la réduire à cette mort, qui par une espèce de nécessité l'élève à une sainteté éminente[11]. »

Ce changement d'état, elle l'observe aussi bien chez les « ouvriers de l'Évangile[12] » ou chez « ceux qui la cultivent[13] », qu'en elle-même ou chez les Sauvages.

Commençons par ces derniers : « on y voit [dit-elle] un esprit tout nouveau ». « J'y remarque [écrit-elle encore] une confiance en Dieu, une foy, une ardeur qui donne de l'admiration et de la dévotion tout ensemble. Ils sont toujours prests à donner leur vie pour

9. Lettre LVIII du 15 septembre 1641 à la mère Ursule de SAINTE CATHERINE, *Correspondance*, p. 139.

10. « […] ils sont dans une candeur d'enfant, qui fait voir que ce sont des âmes nouvellement régénérées et lavées dans le Sang de Jésus-Christ », Lettre LVIII du 15 septembre 1641 à la mère Ursule DE SAINTE CATHERINE, *Correspondance*, p. 139.

11. C'est bien l'affaire de Dieu, lettre LXII du 30 août 1642 à la mère Agnès DE S. PAUL, *Correspondance*, p. 151 : « c'est ce qui me fait craindre estre la cause et retardement des affaires de Dieu dans sa nouvelle Église ».

12. Lettre CCLXVII du 25 septembre 1670 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 896.

13. Lettre CCLIV d'octobre (?) 1669 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 869.

Jésus-Christ[14]. » Ce changement d'état est un fruit de l'Esprit donné au baptême.

Ce changement d'état, elle le voit également en elle-même : « Pensez-vous, ma très-aimée Mère, qu'il ne faille pas changer d'état pour entrer dans les véritables sentimens de ces fonctions Apostoliques de notre nouvelle Église ? Il le faut sans doute. » Elle précise sa pensée au sujet de la nature de ce changement d'état : « Pour bien goûter la vocation du Canada, il faut de nécessité mourir à tout[15] ». Ce changement d'état conduit, dans le cours de la vie, à l'achèvement du mystère pascal ou à la poursuite, jamais achevée, de la conformation au Christ. Cela passe par « l'anéantissement de [s]es malices[16] ».

Ce changement d'état, elle le contemple également chez les ouvriers de l'Évangile, en particulier les missionnaires jésuites. La lettre CXXIII est éloquente à ce sujet :

> Mais le présent le plus précieux en tout, est l'esprit du sacré Verbe incarné, quand il le donne d'une façon sublime, comme il le donne à quelques âmes que je connois de cette nouvelle Église, et comme il l'a donné à nos saints Martyrs les Révérends pères de Brébeuf, Daniel, Dogues et l'Allemant, qui ont fait paroître par leurs généreux courages combien leur cœur étoit rempli de cet esprit et de l'amour de la croix de leur bon Maître. C'est cet esprit qui fait courir par mer et par terre les ouvriers de l'Évangile et qui les fait des Martyrs vivans avant que le fer et le feu les consume. Les travaux inconcevables qu'il leur faut endurer sont des miracles plus grands que de resusciter les morts. Pour venir au particulier, je vous dis

14. Lettre LVIII, *op.cit.*, p. 139. On trouve de nombreux passages qui vont dans le même sens, lettre XLV du 4 septembre 1640 à la mère Jeanne-Françoise Le Vassor, *Correspondance*, p. 104 : « car il est très-vrai que depuis que nos Sauvages sont régénérez par les eaux du saint Baptême, ils entrent dans une simplicité d'enfant, en sorte que nous voyons la vérité de ces paroles de notre Seigneur : Ils seront dociles à l'Esprit de Dieu. Joignez à cet esprit de simplicité celui de la ferveur, car nous voions dans notre primitive Église, le zèle et l'ardeur de la primitive Église convertie par les Apôtres ».

15. Lettre LVIII du 7 septembre 1640 à une Ursuline de Tours, *Correspondance*, p. 114.

16. Lettre LXII du 30 août 1642 à la R. mère Agnès de S. Paul, *Correspondance*, p. 151. On verra aussi la lettre LXVI du 29 septembre 1642 à Mademoiselle de Luynes, *Correspondance*, p. 177 : « Ah, Mademoiselle, que Dieu veut un grand dénuement dans les âmes qu'il a appellées en sa nouvelle Église. Il veut, dis-je, d'elles une si grande dépendence de sa pure providence que pour jouïr d'une parfaite paix, elles doivent être disposées d'agréer de moment en moment les dispositions de ses desseins sur elles. »

> que c'est un présent parce qu'il ne s'acquiert pas dans une méditation : Il peut néanmoins arriver que Dieu le donne à une âme qui aura été fidèle en quelque occasion de conséquence pour sa gloire, et même en une petite faite avec un parfait amour de Dieu et une entière haine de soy-même[17].

Dans les trois cas, un élément est constant : « la haine de soy-même », « l'anéantissement de [s]es malices », le « don de la vie pour Jésus Christ », bref l'amour de la croix, ce que François de Laval aurait appelé la désappropriation. Je pose cet élément, sans élaborer davantage, puisque j'aurai à y revenir plus tard. La nouvelle Église existe à partir des personnes qui ont fait ce passage à un nouvel état. La nouveauté n'est pas, dans ce cas, principalement dans le fait qu'une communauté chrétienne surgit là où il n'y en avait pas, mais dans le fait que des personnes deviennent des pierres vivantes d'un édifice spirituel.

1.2 La nouvelle Église comme rassemblement de ces personnes transformées (ou conformées au Christ)

La nouvelle Église est également conçue comme le rassemblement de ceux qui ont été régénérés par l'eau du baptême ou le martyr[18]. L'expression « nouvelle Église » fonctionne alors comme une désignation de ce rassemblement qui peut s'observer dans la colonie ou de cette réalité sociale émergeante constituée par le groupe des convertis[19]. L'expression pourrait être remplacée par le

---

17. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 376.

18. Voir par exemple, la lettre LXVI du 29 septembre 1642 à Mademoiselle DE LUYNES, *Correspondance*, p. 172.

19. Voir aussi la lettre LXXIII du 30 septembre 1643 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 199 : « Vous devez à présent avoir reçu les lettres que je vous ay écrites du mois de juillet dernier, par lesquelles je vous faisois un petit récit de ce qui s'est passé cette année dans notre nouvelle France, et dans la nouvelle Église de Jésus-Christ. » On peut ajouter la mention dans les lettres LXXVIII de 12 août 1644 à la mère Marie-Gillette ROLAND, *Correspondance*, p. 214 ; CX de l'été 1647 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 323 ; CXV de l'été 1647 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 323 ; CXVIII du 30 août 1650 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 394 ; CLIV du 2 octobre 1655 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 557 ; CLXI du 24 septembre 1654 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 542 ; CLXV du 15 septembre 1655 à la mère Angélique DE LA CONCEPTION, *Correspondance*, p. 555 ; CLXXIX du 13 octobre 1660 à la mère Ursule DE STE CATHERINE, *Correspondance*, p. 643 ; CLXXXIII de septembre-octobre 1659 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 613 ; CLXXXVI du 23 septembre 1660 à la mère Françoise DE S BERNARD, *Correspondance*, p. 636 ; CXCII du 2 novembre 1660 à dom Claude MARTN, *Correspondance*, p. 648 ; CXCV

terme Église, simplement. On fait on ajoute un qualificatif qui permet de la caractériser et de la distinguer de celle que l'on a connu en Europe. Il s'agit d'une réalité « nouvelle », réalité étonnante en raison à la fois du caractère récent, peut-être inattendu, voire inespéré de son surgissement (c'est le premier sens du mot nouveau), de son état natif, et de son étrangeté ou de sa singularité par rapport à ce que l'on connaît jusque-là en Europe, dans le fait qu'il s'agit d'une Église faite principalement d'indigènes et vivant la vie chrétienne souvent dans la forêt et dans le cadre de la vie nomade. Ce deuxième sens est courant à partir de 1647.

Quoi qu'il en soit, cette « nouvelle Église » est l'œuvre de Dieu. Certes, des ouvriers la cultivent, mais elle demeure une œuvre de l'Esprit. J'en veux pour preuve ce passage de la lettre CCXXXV que Marie de l'Incarnation adresse à son fils : « Mon très-cher Fils, ce que nous faisons en cette nouvelle Église est veu de Dieu et non pas des hommes[20]. » Elle est entre les mains de Dieu : « Puis que je vous mande tous les ans les grâces et les bénédictions que Dieu verse sur cette nouvelle Église, il est bien juste aussi que je vous fasse part des afflictions qu'il permet luy arriver[21]. » Au-delà ou en deçà des contingences historiques – les guerre iroquoises, par exemple – Marie de l'Incarnation propose toujours une compréhension de ce qui arrive en le situant dans le dessein de Dieu. En somme, elle est conduite à une intelligence intérieure de ce qui arrive en ce pays et dans cette nouvelle Église :

> Vous me parlez d'une vie cachée ; qu'en diray-je, ma très-chère et bien-aimée Sœur, puisqu'elle est cachée, et qu'il est très-difficile de

---

du 16 septembre 1661 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 658 ; CXVI du 15 septembre 1661 à Guillaume Audouart de S. Germain, *Correspondance*, p. 655 ; CCI du 10 août 1662 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 681 ; CCVII de septembre-octobre 1663 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 710 ; CCIX du 23 octobre 1673 à mère Marie-Alexis du Boschet, *Correspondance*, p. 718 ; CCXIII du 19 août 1664 à mère Angélique de la Conception, *Correspondance*, p. 734 ; CCXXIII du 16 octobre 1666 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 767 ; CCXXVII du 5-28 août 1667 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 780 ; CCXXXVI du 9 août 1668 à la supérieure des Ursulines de Dijon, *Correspondance*, p. 805 ; CCLI du 1e octobre 1669 à la mère Cécile de Saint-Joseph, *Correspondance*, p. 851, CCLIV d'octobre 1669 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 862 ; CCLXV du 21 septembre 1670 à la mère Cécile de Saint-Joseph, *Correspondance*, p. 892 ; CCLXVI de 25 septembre 1670 à Mgr Victor Le Bouthillier de Rancé, *Correspondance*, p. 894, CCLXVII du 25 septembre 1670 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 896.

20. Lettre CCXXXV du 9 août 1668 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 803.

21. Lettre CX de l'été 1647 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 323.

> parler de ce qui ne paroît pas ? Dans ce païs et dans l'air de cette nouvelle Église, on voit régner un esprit, qui ne dit rien qu'obscurité. Tous les événemens qui nous arrivent sont des secrets cachez dans la divine providence, laquelle se plaît d'y aveugler tout le monde de quelque condition et qualité qu'il soit[22].

Si cette nouvelle Église est comblée par Dieu[23] et fait des progrès[24], si elle est l'objet d'émerveillement et d'action de grâces, elle est aussi sujette à des revers et à des reculs.

2. Actualité de ce propos

Comme lecteur des écrits de Marie de l'Incarnation aujourd'hui, je ne suis pas simplement curieux de savoir ce que pensait Marie Guyart au sujet de la nouvelle Église, non plus que simplement intéressé par ce qu'elle a voulu dire en son temps. L'acte de lecture produit du neuf et le processus de réception qui assimile ce qui nous est donné conduit à en faire notre bien propre. Lus dans notre contexte, que nous donnent-ils à penser sur la question de la nouvelle Église ? C'est cela lire. Aussi, cette mystique du XVII[e] siècle m'a beaucoup donné à penser. Je me contenterai ici de ne relever que cinq points.

2.1 Interprétation proprement spirituelle et théologique de ce qui arrive à l'Église

Nous disposons aujourd'hui de plusieurs analyses, diagnostics et interprétations de ce qui arrive à l'Église du Québec. D'emblée, j'affirme que ces analyses, diagnostics et interprétations sont

---

22. Lettre CXVI du 10 octobre 1648 à la mère Marie-Gillette ROLAND, *Correspondance*, p. 352.

23. Voir la lettre CXIV du 10 septembre 1648 à une dame de ses amies, *Correspondance*, p. 348 : « […] en attendant celui de la Relation, que vous trouverez toute pleine des bontez et des miséricordes de Dieu qui ne cesse de répandre ses grâces sur cette nouvelle Église, laquelle par ce moien multiplie tous les jours ».

24. Lettre CCLXVI du 25 septembre 1670 à Mgr Victor LE BOUTHILLIER DE RANCÉ, *Correspondance*, p. 894 : « […] je vous diray, Monseigneur, que cette nouvelle Église fait tous les jours de nouveaux progrez, par le grand zèle, et par les fatigues continuelles des Révérends pères jésuites qui sont répandus dans tous les endroits de cette Amérique Septentrionnale. La Colonie Françoise s'augmente aussi tous les jours, et ces grands bois qui n'étoient habitez que de bêtes Sauvages, commencent à se peupler de Chrétiens ».

nécessaires. Autrement, on ne se donne pas les moyens d'agir. Du reste, Marie de l'Incarnation ne décroche jamais de la réalité et ne se réfugie pas dans un autre monde. Elle voit les ravages que provoque l'eau de vie, les guerres entre Hurons et Iroquois, le mauvais exemple donné par les « canailles », suivant son expression :

> Il est vrai qu'il vient ici beaucoup de monde de France, et que le païs se peuple beaucoup. Mais parmi les honêtes gens il vient beaucoup de canaille de l'un et de l'autre sexe, qui causent beaucoup de scandale. Il auroit été bien plus avantageux à cette nouvelle Église [ajoute-t-elle] d'avoir peu de bons Chrétiens, que d'en avoir un si grand nombre qui nous cause tant de trouble[25].

Cependant, elle interprète spirituellement (chrétiennement et théologiquement) ce qui se passe. C'est précisément une lecture théologique de la situation présente – conjointe avec des analyses d'ordre sociologique, organisationnel et culturel – dont nous avons besoin aujourd'hui.

Cette contribution indispensable de la théologie au devenir du catholicisme ou de l'Église est attendue. C'est bien là le devoir de la théologie : « parler de toutes choses en les référant à Dieu » ou, comme l'entend Thomas d'Aquin, *sub ratione Dei*[26]. Le travail de l'ecclésiologue, à la différence de celui du sociologue, n'est pas d'interroger les facteurs socio-culturels qui déterminent les évolutions actuelles. Il a à parler de ces choses en les référant à Dieu. Il s'agit là non seulement d'un travail risqué, mais d'une contribution essentielle. Il faut apprendre à le faire.

2.2 La place du martyre dans la vie de l'Église

Une lecture rapide et superficielle de la correspondance de Marie de l'Incarnation pourrait conduire au soupçon de masochisme. On buterait sur son éloge de « l'amour de la croix de leur bon maître[27] » qu'elle observe chez les jésuites, sa recherche de « l'anéantissement de ses malices[28] » et de « la haine de soy-

25. Lettre CCLIV d'octobre 1669 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 863.
26. Voir Jean-Yves Lacoste, « Théologie », *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, col. 1126.
27. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 371.
28. Lettre LXII du 30 août 1642 à la mère Agnès de S. Paul, *Correspondance*, p. 151.

même[29] ». On pourrait être conduit à y déceler un goût pour l'autodestruction et un goût morbide du martyre.

Nous avons situé l'ensemble de ces propos dans le cadre du changement d'état qu'entraîne la régénération baptismale (d'eau ou de sang) et qui rend une personne conforme à « l'esprit du sacré Verbe incarné[30] ». Seuls « une intelligence de l'esprit de l'Évangile et de ce qu'a dit, fait et souffert notre adorable Seigneur et Maître, avec un amour dans la volonté conforme à cette intelligence[31] » permettent de comprendre ces propos.

De plus, il faut tempérer l'impression laissée d'une exaltation frénétique du martyre. D'une part, c'est le don de la vie qui conduit au renoncement de sa propre vie qui est mis en avant et non le martyre. D'autre part, cette « désappropriation » ou cet « anéantissement » se fait dans la durée et ne se ramène pas à un acte héroïque. Ce qui est en jeu, c'est la fidélité dans le service. C'est dans la fidélité dans le service, au jour le jour, que se réalise l'anéantissement des malices et la désappropriation de soi : « Mère, obtenez moy de la bonté divine la grâce de la persévérance et de la fidélité à ma vocation à son service dans cette nouvelle Église[32] . »

À ses yeux, il n'y a pas de nouvelle Église possible sans cette fidélité. La lettre CXXIV où elle déplore le retour en France de deux sœurs hospitalières est assez éloquente à ce sujet :

> Deux de nos mères hospitalières de la maison de Dieppe s'en retournent en France. L'une n'est ici que de l'année dernière, l'autre y est depuis six ans. La première a une grande infirmité dont elle ne peut être soulagée en ce païs, et l'autre ne s'y peut accommoder sans y devenir infirme. O que la persévérance est une chose précieuse. Priez Dieu qu'il me la donne et à mes chères sœurs, et qu'il nous envoye plutôt la mort qu'après avoir mis la main à la charrue, nous soyons si lâches que de regarder en arrière : C'est à dire qu'après nous être consacrées à son service dans cette nouvelle Église arrosée du sang de ses fidèles serviteurs nous allions chercher une vie plus douce et plus commode à la nature. La mère Marie de saint Joseph est toujours infirme mais elle est toujours

29. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 371.

30. *Ibid*.

31. *Ibid*.

32. Lettre XLV du 4 septembre 1640 à la mère Marie-Gillette ROLAND, *Correspondance*, p. 108.

> courageuse. Madame sa mère, et Messieurs ses parens ont fait tout leur possible pour la faire retourner en France : Nos mères de Tours n'y ont rien épargné de leur part ; mais elle a fait réponse à tous qu'elle aimeroit mieux vivre de la sagamité des Sauvages, et ensuite mourir mille fois, s'il étoit possible, que de faire un coup si lâche contre sa vocation, et contre la fidélité qu'elle doit à Dieu pour conserver une vie si foible et si fragile. Il est vray qu'il pourroit arriver tels accidens, que non seulement nous, mais encore tous les François seroient obligez de quitter le païs ; en ce cas il faudroit baisser la tête pour nous soumettre aux ordres de la divine Majesté : Mais nous espérons qu'elle n'a pas fait cette nouvelle Église pour la détruire : nos ennemis nous menacent, ils sont puissans, mais notre Dieu l'est plus qu'eux[33].

Je suis tenté de faire un rapprochement avec l'ample et la profonde réflexion sur le martyre développé par Christian de Chergé, dans un pays où la notion de martyre était dévoyée[34]. Pour lui, le véritable rendez-vous et le véritable lieu de la rencontre de Dieu est l'aujourd'hui et non le jour rêvé où il serait appelé à poser un geste d'éclat, ce jour où, dans l'instantané, il pourrait devenir un héros. C'est chaque jour et à chaque instant qu'il faut aller jusqu'au bout, et la durée met à l'épreuve la fidélité. « Aller jusqu'au bout », ne renvoie donc pas, pour les moines de Tibhirine, à un acte héroïque situé à la fin du parcours. Dans l'expression « Aller jusqu'au bout », tout le poids est mis sur la préposition « jusqu'à » qui indique le chemin à parcourir, la distance ou le temps qui nous sépare de ce terme, plutôt que sur le « bout », le dernier moment qui conclurait un parcours par un exploit héroïque.

La durée renvoie à la vie quotidienne, au labeur de chaque jour « trouvant son expression aussi bien dans les écrits, le chant, l'architecture et l'art que dans la saine gestion des domaines », […] plutôt qu'à un témoignage dans le sang versé qui ne peut être qu'exceptionnel[35] ». Réfléchissant sur le martyre, Christian de

---

33. Lettre CXXIV du 23 octobre 1649 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 384.

34. Voir Gilles Routhier, « Les martyrs d'Algérie ou le 'martyre de l'amour' au quotidien », dans Teresa Okure, Jon Sobrino et Felix Wilfred (dir.), *Repenser le martyre. Enjeux historiques et spirituels*, Paris, Bayard, 2008, p. 59-80 (repris en italien : « Il 'martirio dell'amore' o il martirio nel quotidiano », *Rivista del Clero italiano* », XCI, 11 (2010) p. 751-765).

35. Chapitre du 12 décembre 1995.

Chergé écrira : c'est dans le « goutte à goutte » que la vie est donnée, que le sang est versé[36]. L'état monastique, mais toute vie chrétienne en définitive, se définit par la durée, la régularité, le quotidien : « le pas à pas, le goutte à goutte, le mot à mot, le coude à coude…. Et cela qu'il faut recommencer, en vie régulière, chaque matin, encore dans la nuit, et cela qu'il faut continuer de ruminer, de corriger, de discerner, d'attendre surtout[37] ».

La durée renvoie aux vertus indispensables que doit développer le « martyre d'amour », au premier chef, la patience, la constance, la ténacité et la persévérance dans la stabilité[38]. La charité « dans la patience de la stabilité et de la persévérance » apparaît comme « notre façon de « participer aux souffrances du Christ », notre « martyre », qui devait être un « martyre d'amour »…[39] ». Par-dessus tout, durer dans le quotidien, surtout dans des situations apparemment sans issues, requiert une espérance bien enracinée, fondée en celui qui nous précède, qui est devant, une espérance qui voit « plus loin que l'horizon barré par la menace de mort »[40]. Mais durer au quotidien renvoie aussi à l'humilité[41] ou à la simplicité, à la vie cachée faite de prière et de travail, au mystère de l'Incarnation, au temps ordinaire de Jésus à Nazareth et du chrétien au cours duquel l'homme est formé[42].

Marie de l'Incarnation ne dit pas autre chose, en parlant des pères Jogues, Brébeuf, etc. « C'est cet esprit [écrit-elle] qui fait courir par mer et par terre les ouvriers de l'Évangile et qui les fait des Martyrs vivans avant que le fer et le feu les consume[43]. »

2.3 La fragilité et la vulnérabilité comme note de l'Église

Ce dont Marie de l'Incarnation a une vive conscience, c'est de la fragilité et de la vulnérabilité de la nouvelle Église. Ce qui a été

36. Voir le chapitre du 16 décembre 1995.
37. Homélie du Samedi Saint 1994 : « Le 'martyr' de l'espérance ».
38. Voir les chapitres du 12 décembre 1995, du 13 février et du 20 février 1996.
39. Dernier chapitre, celui du 16 mars 1996.
40. Homélie du Samedi Saint 1994.
41. La mention de cette vertu apparaît déjà dans le chapitre du 12 décembre 1995.
42. Voir le chapitre du 9 janvier, mais aussi celui du 23 et du 30 décembre 1995 et du 4 janvier 1996. Le 13 février, il parlera de « la fidélité aux choses ordinaires ».
43. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 371.

édifié dans le sang des martyrs peut être balayé en quelques mois et l'édifice qui a été construit peut s'effondrer comme un château de carte. Malgré les progrès qu'elle observe, elle ne cesse de parler de la menace qui peut rayer d'un trait et détruire proprement ce qui a été patiemment édifié. Sensible au nombre et au progrès, elle vit avec le sentiment que tout cela est fragile.

Cela parle sans doute à l'Église du Québec qui, après un temps de précarité et de vulnérabilité, a bâti en dur et a cru que toutes ses constructions avaient pour elles les promesses de la vie éternelle ; elle voit aujourd'hui réduit à presque rien ce qui faisait jadis son orgueil. Cela l'amène à méditer sur la pauvreté de l'Église qui, à la suite du Christ, doit cheminer dans la pauvreté et la persécution, comme le souligne *Lumen gentium* 8 :

> Le Christ a accompli son œuvre rédemptrice dans la pauvreté et la persécution ; ainsi l'Église est-elle appelée à prendre la même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut. Le Christ Jésus, « possédant la nature divine...s'est anéanti lui-même en prenant la nature de l'esclave » (Ph 2, 6) et pour nous « s'est fait pauvre, de riche qu'il était » (2 Co 8, 9). Telle est aussi l'Église ; et même si elle a besoin de ressources humaines pour remplir sa mission, elle n'est pas établie pour rechercher la gloire terrestre, mais pour prêcher, même par son exemple, l'humilité et l'abnégation. Le Christ a été envoyé par le Père « pour évangéliser les pauvres...guérir les cœurs brisés » (Lc 4,18), « chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19, 20). De même l'Église entoure tous ceux qu'afflige l'infirmité humaine ; bien plus, elle reconnait dans les pauvres et en ceux qui souffrent l'image de son Fondateur pauvre et souffrant, elle s'emploie à soulager leur détresse et veut servir le Christ en eux.

Ainsi, la pauvreté serait peut-être appelée à devenir une note de l'Église, c'est-à-dire un trait qui permet de distinguer l'Église authentique. On sait que les notes de l'Églises, que l'on ramène traditionnellement à quatre (l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité), se sont adjointes progressivement aux formulaires de profession de foi. Si les notes de sainteté et de catholicité se retrouvent presque systématiquement dans les divers formulaires et sont présentes dès l'origine, les notes d'apostolicité et d'unité sont intégrées plus tardivement aux professions de foi. Ce n'est que progressivement, et en raison des contextes et des circonstances et de l'évolution historique de l'Église, que s'ajoutent les notes d'apostolicité et d'unité. Dans le contexte actuel, la note de pauvreté pourrait être adjointe aux quatre notes classiques.

2.4 Nouveauté de la figure de l'Église

Marie de l'Incarnation était en présence d'une réalité inédite, d'une part, par le fait qu'elle n'était pas en présence d'une Église à réformer (comme cela était le cas en France), mais aussi, d'autre part, par le fait que des sauvages (étymologiquement ceux qui habitaient la forêt) on faisait des chrétiens. De plus, elle observait la naissance de formes inédites de vie chrétienne qui devait se vivre en forêt et dans la condition nomade. Cela est très suggestif, aujourd'hui, alors que le danger est de nous laisser complètement absorber par l'Église à réformer et à réorganiser, ne prêtant pas suffisamment attention à l'Église naissante ou émergeante[44], incapables aussi d'imaginer que les « barbares », c'est-à-dire, au sens premier du terme, ceux qui parlent un autre langage, puissent devenir chrétiens. Si le christianisme passe aux barbares, comme cela a été le cas dans les premiers siècles chrétiens et à d'autres moments de l'histoire de l'Église, cela signifie qu'il devra trouver de nouvelles formes et de nouveaux langages.

2.5 Conversion des cœurs et réformes institutionnelles

Nous avons identifié deux manières de parler de la « nouvelle Église » chez Marie de l'Incarnation. La première la présente à partir des membres régénérés de cet organisme, des membres qui sont passés, non sans violence, à un autre état. Ils sont conformés au Maître. L'autre manière est de considérer l'assemblée qui réunit en un édifice spirituel ces membres régénérés. Ce qui est en vue, même s'il s'agit d'un édifice spirituel, c'est ce groupe social distinct, repérable, dans la société.

Cela renvoie à deux discussions que j'évoquerai à peine : l'oscillation entre une réforme qui procéderait de la conversion des cœurs et des mentalités et une autre qui procéderait de la réforme des figures institutionnelles et des pratiques. Posés comme deux termes exclusifs d'une alternative (soit… soit…), la discussion de ces perspectives ne peuvent qu'engendrer un débat oiseux et stérile. Rejeter dans la sphère pré-juridique la question de la réforme de l'Église serait trahir l'enseignement des conciles du

44. Sur l'Église comprise comme émergente, voir Gilles ROUTHIER, « Ricominciare : la Chiesa comme relatà emergente », dans *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi,* Einaudi, 2013, p. 316-325.

deuxième millénaire, pour me limiter à ceux-ci, à commencer par celui qui a fait date, le concile de Trente. Plutôt que de choisir entre l'une ou l'autre de ces perspectives, il s'agit plutôt de discerner à quel endroit il convient de placer le curseur à tel ou tel moment de la vie de l'Église. Suivant qu'elle se soit trouvée en France (avec une Église à réformer) ou en Canada (en présence d'une nouvelle Église), Marie de l'Incarnation a probablement déplacé le curseur. De plus, il s'agit d'arriver à conjoindre les deux perspectives.

L'autre débat, aussi stérile que le premier, lorsqu'on s'applique à réfléchir dans le cadre d'un schéma binaire, c'est d'opposer la sainteté de l'Église et le péché des fidèles.

L'historien John W. O'Malley a identifié plusieurs termes utilisés par les conciles pour parler de la réforme de l'Église : « *corrigere*, *emendare*, *meliorare*, *recreare*, *regenerare*, *renovare*, *reparare*, *restituere*, *revocare*[45] ». Pour sa part, le concile Vatican II utilise plusieurs concepts : rénovation, conversion, purification, réforme, etc.[46], comme en fait foi ce passage du décret sur l'œcuménisme : « tous examinent leur fidélité à la volonté du Christ par rapport à

45. Voir « "The Hermeneutic of Reform" : A Historical analysis" », *Theological Studies* 73 (2012), p. 517.

46. Sur la question du renouveau, de la rénovation ou de la réforme de l'Église dans les textes conciliaires, il faut lire, en plus de *Unitatis redintegration* 4 et 6 auxquels nous reviendrons, les articles 8 et 15 de *Lumen gentium* et l'article 43, paragraphe 6 de *Gaudium et spes* dont nous reproduisons ici les passages essentiels :
« Mais tandis que le Christ « saint, innocent, sans souillure » (He 7,26) n'a pas connu le péché (2 Co 5,21) mais est venu seulement expier les péchés du peuple (cf. He 2, 17), l'Église, qui renferme en son sein les pécheurs, qui est sainte et, en même temps, doit toujours être purifiée, recherche sans cesse la pénitence et le renouvellement. » (*Lg* 8)
« Et pour obtenir cette unité la Mère Église ne cesse de prier, d'espérer et d'agir. Elle exhorte ses fils à se purifier et à se renouveler, afin que l'image du Christ resplendisse, plus nette, sur le visage de l'Église. » (*Lg* 15)
« Bien que l'Église, par la vertu de l'Esprit-Saint, soit restée l'épouse fidèle de son Seigneur et n'ait jamais cessé d'être dans le monde le signe du salut, elle sait fort bien toutefois que, au cours de sa longue histoire, parmi ses membres, clercs et laïcs, il n'en manque pas qui se sont montrés infidèles à l'Esprit de Dieu. De nos jours aussi, l'Église n'ignore pas quelle distance sépare le message qu'elle révèle et la faiblesse humaine de ceux auxquels cet Évangile est confié. Quel que soit le jugement de l'histoire sur ces défaillances, nous devons en être conscients et les combattre avec vigueur afin qu'elles ne nuisent pas à la diffusion de l'Évangile. Pour développer ses rapports avec le monde, l'Église sait également combien elle doit continuellement apprendre de l'expérience des siècles. Guidée par l'Esprit-Saint, l'Église, notre mère, ne cesse d'exhorter ses fils à se purifier et à se renouveler, pour que le signe du Christ brille avec plus d'éclat sur le visage de l'Église » (*GS* 43, 6)

l'Église et entreprennent, comme il le faut, un effort soutenu de rénovation et de réforme» (*UR* 4[47]). Il ne faut donc pas opposer, mais conjoindre des réalités qui sont complémentaires et s'appellent.

Conclusion

On ne peut transposer directement en plein XXIe siècle la réflexion de Marie de l'Incarnation sur la nouvelle Église. Celle-ci est enracinée dans un contexte et est tributaire de circonstances historiques qui ne sont plus les nôtres. Il ne s'agit pas d'une réflexion anhistorique et abstraite, mais d'une réflexion ancrée dans une histoire. Ceci dit, le défi qui est le nôtre aujourd'hui peut comporter des similarités avec le défi qu'elle a eu à relever il y a bientôt quatre siècles. Aussi, ces réflexions donnent à penser et peuvent encore inspirer aujourd'hui. On retiendra qu'il ne peut y avoir de nouvelle Église sans personnes profondément renouvelées. On retiendra encore que la nouvelle Église demeure une réalité fragile, faible et vulnérable, sujette à des oppositions et à des revers. Enfin, on retiendra qu'elle est l'œuvre de Dieu et que seule la contemplation nous permet de voir ce bourgeon ou cette tige qui s'élance.

47. On pourrait poursuivre par ces lignes tirées du même numéro: «En effet, bien que l'Église catholique ait été enrichie de la vérité révélée par Dieu ainsi que de tous les moyens de grâce, néanmoins ses membres n'en vivent pas avec toute la ferveur qui conviendrait. Il en résulte que le visage de l'Église resplendit moins aux yeux de nos frères séparés, ainsi que du monde entier, et la croissance du royaume de Dieu est entravée. C'est pourquoi tous les catholiques doivent tendre à la perfection chrétienne; ils doivent, chacun dans sa sphère, s'efforcer de faire en sorte que l'Église, portant dans son corps l'humilité et la mortification de Jésus, se purifie et se renouvelle de jour en jour, jusqu'à ce que le Christ se la présente à lui-même, glorieuse, sans tache ni ride.» (*UR* 4) Voir encore ce passage où les termes rénovation et réforme se voisinent: «Attendu que toute rénovation de l'Église consiste essentiellement dans une fidélité grandissante à sa vocation, c'est là certainement la raison qui explique le mouvement vers l'unité.» (*UR* 6)

Entre tradition et créativité. La singularité des emplois catéchétiques de Marie Guyart de l'Incarnation

Raymond Brodeur

Quand on connaît les qualités entrepreneuriales de Marie de l'Incarnation, on n'est pas surpris et on ne peut pas s'empêcher de sourire lorsqu'on lit dans son autobiographie de 1654, à propos de la charge de catéchiste qu'on lui a confiée auprès des jeunes novices : « Pour lors je faisais cela deux fois la semaine, à vingt ou trente sœurs qui se trouvaient au noviciat à ce sujet, près de trois ans que je fus en cet emploi[1]. »

Comment décrire un tel emploi ? Pour faire bref, on peut dire qu'il s'agit d'un travail qui cherche à mettre en œuvre ou à favoriser, chez les destinataires, un acte catéchétique, c'est-à-dire l'émergence d'un écho à une Parole de Dieu que produit l'Esprit Saint chez une personne. Le présent exposé se subdivise en trois questions : quelle était la formation catéchétique singulière de cette « employée » qu'était Marie de l'Incarnation, comment travaillait-elle à catéchiser ses interlocutrices et quelles sont les caractéristiques particulières que l'on peut dégager de l'héritage de production catéchétique qu'elle a laissé ?

1. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1654*, § XXXVIII, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 195 (désormais *Relation de 1654*).

1. Quelle était sa formation catéchétique ?

Chercher à comprendre la formation catéchétique d'une personne est une réalité fort complexe dans la mesure où une telle formation est toujours inscrite dans un contexte socioculturel particulier et dépend grandement du tempérament et des vertus des personnes concernées. Pour Marie, cette formation se situe au tournant du XVII[e] siècle, au lendemain du concile de Trente. C'est une époque de mise en place de nombreuses initiatives inédites vouées à l'œuvre catéchétique, dont la fondation de la communauté des pères de la Doctrine chrétienne, avec César de Bus et la multiplication de confréries et de communautés religieuses, tant féminines que masculines, dont les Ursulines, vouées entre autres à l'instruction religieuse. Ce n'est pas encore l'époque de la publication des catéchismes diocésains officiels qui seront imposés par les évêques pour être seuls enseignés dans leur diocèse[2]. C'est important, en raison de la place que cela laisse à la créativité.

Par rapport à la jeune Marie Guyart, au temps où elle ne savait pas encore ce qu'était faire oraison, elle fut éduquée dans une famille croyante. Dès les premières années de sa vie, elle trouvait beaucoup de bonheur à participer aux célébrations de l'Église et elle se rassasiait d'écouter les prédicateurs et de rapporter auprès des membres de sa famille les propos qu'elle avait entendus. Un premier revirement important dans sa pérégrination spirituelle se passa au moment de sa vision du sang, le 24 mars 1620, moment qu'elle a décrit comme celui de sa conversion[3], et ensuite lors des trois visons trinitaires qui furent déterminantes pour toute sa vie[4]. À l'occasion de ces moments singuliers, la jeune fille bien éduquée, dévote et remplie d'idéal a été instruite et entraînée dans une expérience mystique qui l'a fait passer d'un état de disponibilité à l'acte catéchétique, à un état de responsabilité et de prise en charge des affaires de son divin époux. Les textes les plus explicites qui racontent non seulement cette transformation, mais bien

2. Les catéchismes diocésains commenceront à voir le jour, en France, à compter des années 1670, voir Élisabeth GERMAIN, *Les langages de la foi à travers l'histoire*, Paris, Fayard-Mame, 1972, p. 79.

3. Marie DE L'INCARNATION, *Le supplément à la Relation de 1654*, § III et XVII, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 374 et 386 (désormais *Supplément à la relation de 1654*).

4. Ces trois expériences eurent lieu respectivement à la Pentecôte 1625, à la Pentecôte 1627 et le 17 mars 1631.

l'intelligence qu'elle en a, se trouvent dans deux extraits tirés, le premier de la vision de 1627 et l'autre de celle de 1631.

Au début de son récit de sa seconde vision trinitaire, à la Pentecôte 1627, elle écrit :

> […] étant en oraison, Dieu absorba mon esprit en lui par un attrait extraordinairement puissant. Je ne sais en quelle posture demeura mon corps. La vue de la très auguste Trinité me fut encore communiquée et ses opérations manifestées d'une façon élevée et plus distincte qu'auparavant. La première fois, l'impression que j'en avais eue avait fait son principal effet dans l'entendement et, comme j'ai dit ci-devant, il semblait que la divine Majesté me l'avait faite pour m'instruire et m'établir et me disposer à ce qu'elle me voulait faire ensuite ; mais en cette occasion-ici, quoique l'entendement fût aussi éclairé et plus qu'en la précédente, la volonté emporta le dessus, parce que la grâce présente était toute pour l'amour, et par l'amour mon âme se <trouva toute> en sa privauté et en la jouissance d'un Dieu d'amour[5].

Ce texte déborde d'indications relatives à l'acte catéchétique. Dieu aborde l'esprit de Marie par un attrait extraordinairement puissant : elle découvre à nouveau, comme dans la vision précédente de 1625, la vision de la très Auguste Trinité qui lui est communiquée. Au fil de son récit, elle apporte un éclairage méthodologique capital : l'impression principale de la première rencontre avait eu son effet dans l'entendement. Marie précise que la divine Majesté avait favorisé cet entendement, alors, pour l'instruire et la disposer à ce qu'il lui voulait faire ensuite. En cette seconde occasion de 1627, « quoique l'entendement fût aussi éclairé et plus qu'en la précédente, la volonté emporta le dessus, parce que la grâce présente était toute pour l'amour, et par l'amour mon âme se <trouva toute> en sa privauté et en la jouissance d'un Dieu d'amour ». Ainsi donc, l'entendement est non seulement une étape majeure pour passer à la volonté, mais il est un chemin vers la volonté et cet entendement se développe encore plus quand la volonté entre en action.

Cette conscience des étapes structurantes de ce que Paul Ricœur appellerait « son ipséité[6] » croyante, Marie va la déve-

5. *Relation de 1654,* § XXII, dans *Écrits* II, 1985, p. 137-138.

6. Paul Ricœur, *Soi-Même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

lopper davantage dans le récit de sa troisième expérience trinitaire de 1631, quelques mois après son entrée au couvent. Elle écrit :

> […] la très sainte Trinité, en son unité, <s'appropriait> 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.

En ce grand abîme, il m'était signifié que je <recevais> dès 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[7].

Marie dépeint ici l'action de Dieu en elle et sa propre action en Dieu. Nous nous retrouvons en présence d'une description de ce qu'est l'acte catéchétique dans sa plénitude : un agir de l'Esprit Saint qui instruit l'entendement, un agir de l'Esprit Saint qui engendre une volonté éclairée et totale, et un agir de l'Esprit Saint qui transforme le sujet. Un tel acte catéchétique est un agir de Dieu et agit en Dieu : « 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[8]. »

Dans son emploi de catéchiste, Marie ne perdra jamais de vue cette dynamique de formation inhérente à un acte catéchétique qu'elle a expérimenté : favoriser un entendement disponible au souffle de L'Esprit, orienté vers l'éveil de la volonté et en rapport constant avec la transformation du sujet, c'est-à-dire sa sanctification. Nous avons là les traits essentiels de ce qui constitue sa morphologie catéchétique.

---

7. *La Relation de 1654*, § XXXIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 172.
8. *Ibid.*, p. 172-173.

2. Comment travaillait cette catéchète ?

On peut relire avec profit, avec dom Oury, le passage qu'écrit Marie à propos de son emploi auprès des jeunes novices Ursulines de Tours :

> Je me servais, avant que de commencer, d'une lecture en mon particulier dans le petit catéchisme du Concile [de Trente] et dans celui du Cardinal Bellarmin, et cela, bien peu de temps. J'étais moi-même étonnée lorsque, pour revenir à la moralité après avoir parlé des points de la foi, de ce que quantité de passages de l'Écriture sainte qui me venaient à propos. Je ne me pouvais taire et il fallait que j'obéisse à l'Esprit qui me possédait[9].

dom Oury commente ce passage en écrivant : « ainsi lorsque l'Ursuline avait à donner un enseignement de type ascétique, en relation avec l'exposition de la doctrine, elle voyait affluer dans son esprit un grand nombre de réminiscences scripturaires qui donnaient force à ses paroles[10] ».

Dans sa manière de présenter la doctrine chrétienne, présentation qui est dans l'ordre d'une ascèse au sens où une telle instruction demande, pour l'entendement, une constance dans le temps – elle faisait cela 2 fois par semaine – et une rigueur en harmonie avec un corps de doctrine établi – corps de doctrine représenté ici par les catéchismes de Trente et de Bellarmin –, Marie était animée d'un souffle, d'un élan du cœur qui lui venait des passages de l'Écriture et qui enflammait sa volonté – manifestation de l'acte catéchétique : « Je ne pouvais me taire, et il fallait que j'obéisse à l'Esprit qui me possédait. […] j'expérimentais au dedans que c'était le Saint-Esprit qui m'avait donné la clef des trésors du sacré Verbe Incarné, et me les avait ouverts dans l'intelligence de l'Écriture sainte […][11] ».

Elle accomplissait son emploi de catéchète en étant sans cesse attentive d'une part à être vraiment au service de la parole, et d'autre part en fonction d'un objectif bien défini. C'était, écrit-elle, mon « office de leurs enseigner [aux jeunes novices] la doctrine chrétienne pour les y dresser pour les rendre capables de l'Ins-

9. *La Relation de 1654,* § XXXVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 195.

10. Guy-Marie Oury, « Quelques sources scripturaires de la lettre LXVIII », dans Raymond Brodeur (dir.), *Marie de l'Incarnation. Entre mère et fils : le dialogue des vocations*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 45-46.

11. *La Relation de 1654,* § XXXVIII, dans *Écrits* II, 1985, p. 195-196.

titut[12] ». Il s'agit clairement d'une volonté de formation initiale en vue d'une transformation : rendre les destinataires aptes, capables d'entrer dans l'esprit et la mentalité de l'Institut des Ursulines.

Elle exerçait son emploi en étant constamment attentive au devenir et aux transformations des personnes auxquelles elle s'adressait. Quand on l'interrogeait ou qu'on lui demandait de s'exprimer, par exemple, sur le *Cantique de cantiques*, elle acquiesçait sans hésiter. Quand des échanges ou des discussions devenaient byzantines, comme cela peut souvent arriver lorsqu'on cherche à expliquer certains mystères, elle savait mettre fin aux effusions rhétoriques de l'entendement en invitant à contempler le mystère, sachant que l'entendement continuait à faire son chemin par maturation. Elle explique cela à son fils Claude, en 1649, quand celui-ci, devenu à son tour responsable de formation théologique auprès de jeunes moines, s'inquiétait de ce qu'il fallait faire quand les discussions devenaient compliquées lors des instructions :

> Je me suis autrefois trouvée en cette peine, lors qu'ayant à enseigner les mystères de la Foy à des personnes déjà avancées dans la vie spirituelle ; je jettois seulement la veue sur ce qu'en dit le petit Catéchisme du Concile, et tout aussi-tôt mon esprit en possédoit les véritez. Je me trouvois ensuite dans une telle activité d'entendement et dans un discours si suivi, qu'il ne se peut rien davantage. Mais comme ce n'estoit pas là mon centre ordinaire ; la volonté par un seul acte imposoit silence à l'entendement pour le faire jouir avec elle par une contemplation simple et amoureuse des fruits qui sont cachez dans les mystères[13].

Dans sa façon de faire le catéchisme, Marie avait la conscience d'être à la jonction d'une attitude intellectuelle d'entendement qui concerne la compréhension des réalités et d'une attitude spirituelle de contemplation mystique qui concerne la communion aux réalités révélées, deux attitudes pouvant être inspirées par l'Esprit, deux attitudes appelées à se compléter, l'entendement favorisant une objectivation de l'expérience et la contemplation son appropriation personnelle et sa dégustation par un sujet libre et autonome.

---

12. *Ibid.*, p. 194.

13. Marie DE L'INCARNATION *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 374 (désormais *Correspondance*).

Cette catéchèse est à la fois relationnelle, intellectuelle et structurante à la condition que le catéchiste soit suffisamment vigilant pour ne pas laisser les efforts d'entendement asphyxier l'état de contemplation. En revanche, cet état de contemplation risquerait toutefois de n'être que pure chimère ou imagination sans l'objectivité et la résistance que posent les maximes héritées de la tradition. Pour Marie, il est essentiel de préciser à son fils :

> Ouy, […] j'aime les maximes que vous sçavez, parce qu'elles portent à la pureté de l'esprit de Jésus-Christ. Il ne me seroit pas possible […], de goûter une dévotion en l'air, et qui n'auroit du fondement que dans l'imagination. […] L'on trouve donc toujours à pratiquer ces maximes saintes, non avec effort ou contention d'esprit, mais par une douce attention à celuy qui occupe l'âme, et qui donne vocation et regard à ces aimables loix[14].

Cette expérience de gestation catéchétique à la fois fécondée, intellectuellement, par des maximes objectives puisées aux sources scripturaires et magistérielles, vivifiée au niveau de sa vie amoureuse et mise en œuvre dans son emploi de catéchiste va engendrer et structurer, au plan de l'esprit et au plan de la méthode, tout le travail d'évangélisation qu'elle accomplira dans son travail apostolique en Canada. Il suffit de penser ici à l'ascèse qu'elle s'imposera pour l'apprentissage des langues autochtones – « je voudrois faire sortir mon cœur par ma langue pour dire à mes chers Néophites ce qu'il sent de l'amour de Dieu[15] » – et à sa découverte sans cesse respectueuse et admirative de ces jeunes amérindiennes qu'elle accueille et accompagne dans son monastère et enfin à son incessante attention et préoccupation pour toutes ces personnes évoquées dans sa prière apostolique[16]. Tous les humains sont des candidats à la sainteté, et pour cette catéchiste, il n'y a jamais de cesse à œuvrer, en actes et en esprit, à favoriser cet acte catéchétique transformateur du monde, de chaque personne rencontrée.

14. Lettre du 22 octobre 1649 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 373-374.
15. Lettre du 30 août 1641 à mère Marie-Gillette Roland, *Correspondance*, p. 121.
16. Lettre du 16 septembre 1661 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 659-660.

3. Quelles sont les caractéristiques particulières de sa production catéchétique ?

On déplore, bien certainement, la perte des écrits catéchétiques qu'elle a produits pour les « délices de son cœur[17] ». On peut trouver au long de sa correspondance des éléments significatifs de cet emploi : les langues, le partage de nourriture et de vêtement, certaines façons de dire des choses de la foi, de nommer Dieu créateur, l'utilisation d'images, de belle musique, de broderie, des allusions aux préparations pour les sacrements ou encore la description de cérémonies liturgiques. Elle s'emploie à faire tout cela avec ardeur car tout cela concourt à l'acte catéchétique, à rendre possible le travail de l'Esprit Saint dans le cœur et la raison des personnes.

La plus importante production écrite qui nous reste du travail spécifique à son enseignement catéchétique méthodique et continue, à cet aspect ascétique de l'instruction qu'elle a donnée, est l'ouvrage édité par son fils Claude sous le titre *L'École sainte ou Explication familière des Mystères de la Foi. Pour toute sorte de personnes qui sont obligées d'enseigner la Doctrine chrétienne. Par la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, Religieuse Ursuline*[18].

L'École sainte fut initialement éditée à Paris en 1684, par dom Claude Martin, à partir des notes que sa mère avait écrites et de celles qu'avaient colligées certaines de ses auditrices de l'époque. Comme cet ouvrage était devenu introuvable au milieu du XIX^e^ siècle, Pierre-François Richaudeau prit l'initiative d'en faire une nouvelle édition en changeant le titre original par celui de *Catéchisme de Marie de l'Incarnation*[19]. S'agit-il d'un produit qui vient de Marie ou de son fils ? La réponse est qu'il vient des deux[20].

---

17. Lettre du 12 septembre 1670 à la mère Cécile DE SAINT-JOSEPH, *Correspondance*, p. 883.

18. Marie DE L'INCARNATION, *L'École sainte ou Explication familière des mystères de la foy pour toutes sortes de personnes qui sont obligées d'apprendre, ou d'enseigner la doctrine chrétienne*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, imprimeur & librairie ordinaire du roy, 1684, 562 p.

19. Marie DE L'INCARNATION, *Catéchisme de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, fondatrice des Ursulines de Québec ou Explication familière de la doctrine chrétienne*, Paris, Leipzig, Tournai, Librairie internationale catholique, L.A. Kittler commissionnaire, Vve H. Casterman éditeur pontifical, imprimeur de l'évêché, 1878, XII, 359 p. (désormais *Catéchisme*).

20. Dans la préface de la réédition qu'il fit de cet ouvrage sous le titre *Catéchisme de Marie de l'Incarnation*, au milieu du XIX^e^ siècle, Richaudeau écrit : « le caractère de Claude

Pour mettre en lumière quelques caractéristiques singulières de *l'École sainte*, je propose de comparer, de manière très succincte, deux de ses passages avec ceux du catéchisme du concile de Trente dont elle se servait pour préparer ses instructions. La comparaison de ces deux productions ne cherche pas à discréditer un ouvrage par rapport à l'autre ou à en qualifier l'un de meilleur par rapport à l'autre. Elle cherche plutôt à nous faire voir comment la volonté qui préside à chacune de ces productions vient teinter le type d'entendement qu'elle propose en vue d'une transformation espérée libre et autonome du destinataire, étant entendu que de l'entendement découle la volonté d'agir qui influence directement la transformation d'une personne et d'une communauté.

Chacune de ces productions a des destinataires différents : le *Catéchisme du Concile de Trente* est d'abord écrit pour les curés de toutes les paroisses du monde catholique pour les aider à fortifier la foi des baptisés dans un contexte de Contre-Réforme, le *Catéchisme de Marie de l'Incarnation* s'adresse à toutes personnes directement chargées de l'instruction des baptisés pour « les dresser », suivant l'expression utilisée par cette dernière, à être aptes à la vie de foi en Église.

Pour les besoins du présent exposé, deux extraits ont été retenus. Ils concernent respectivement l'entrée en matière de l'instruction sur l'Église et celle de l'instruction sur l'Eucharistie.

Dans le catéchisme du Concile de Trente[21], la leçon sur l'Église est au chapitre dixième et s'intitule : « Du neuvième article du symbole ». L'ensemble de cette section est subdivisé en 10 paragraphes qui s'étendent sur les pages 83 à 92. En voici l'entrée en matière.

> Chapitre dixième — Du neuvième article du Symbole
>
> JE CROIS LA SAINTE ÉGLISE CATHOLIQUE, LA COMMUNION DES SAINTS.
>
> Pour comprendre immédiatement avec quel soin, avec quelle attention les pasteurs devront travailler à bien expliquer aux fidèles ce neuvième article du Symbole, deux considérations sont nécessaires et suffisantes. La première, c'est que, suivant la remarque de saint Augustin, les prophètes ont parlé plus clairement et plus longue-

---

Martin et la vénération qu'il avait pour sa mère ne permettent pas de supposer qu'il put avoir recours [à vouloir perfectionner et embellir son œuvre] *Catéchisme* p. X-XI.

21. La version utilisée ici est l'édition de Desclée et Cie, avec l'imprimatur donnée à Tournai, le 17 juillet 1923 accessible sur le site internet à l'adresse : http://jesusmarie.free.fr/catechisme_concile_trente.pdf

> ment de l'Église que de Jésus Christ, car ils prévoyaient qu'il y aurait beaucoup plus d'erreurs volontaires et involontaires sur ce point que sur le mystère de l'Incarnation. En effet, il ne devait point manquer d'impies pour prétendre, à l'imitation du singe qui veut faire croire qu'il est homme, avec autant d'orgueil que de méchanceté qu'eux seuls sont catholiques, que l'Église catholique est parmi eux et seulement parmi eux. La seconde considération, c'est que celui qui aura gravé profondément dans son cœur la foi à la vérité de l'Église, n'aura pas de peine à éviter le terrible danger de l'hérésie. On n'est pas hérétique par le fait seul qu'on pèche contre la foi, mais parce qu'on méprise l'autorité de l'Église et qu'on s'attache avec opiniâtreté à des opinions mauvaises. Si donc il est impossible qu'un chrétien soit atteint de cette horrible peste de l'hérésie, tant qu'il continue à croire ce que cet article propose à sa foi, les pasteurs doivent redoubler d'efforts pour instruire les fidèles de ce mystère, les prémunir par là même contre les artifices de l'ennemi, et les aider à persévérer dans la foi. Au reste cet article dépend du précédent. Après avoir montré que toute sainteté vient de l'Esprit Saint comme de sa source et de son Auteur, nous reconnaissons maintenant, par voie de conclusion, que la sainteté qui est dans l'Église ne peut sortir que de lui.

Cette entrée en matière est éloquente de l'attitude apologétique de ses auteurs dans un contexte menaçant. On s'en prend notamment aux impies qui prétendent, « à l'imitation du singe qui veut faire croire qu'il est homme », « qu'eux seuls sont catholiques, que l'Église catholique est parmi eux, seulement parmi eux ».

Dans le catéchisme de Marie de l'Incarnation, l'instruction sur l'Église s'étend des pages 79 à 85. Par rapport au catéchisme de Trente, son entrée en matière est contenue dans un court paragraphe :

> Cet article renferme la grâce de notre vocation, parce que Dieu ne nous a appelés que pour nous incorporer à son Église et nous faire membres du corps mystique de son Fils. Afin donc de bien comprendre l'excellence de cet incomparable bienfait, il est nécessaire de bien savoir tous les points que cet article nous oblige de croire.

Ces quelques lignes suffisent pour mettre en exergue, essentiellement, l'élection privilégiée de tous les êtres humains au titre d'enfants de Dieu : « Cet article renferme la grâce de notre vocation, parce que Dieu ne nous a appelés que pour nous incorporer à son Église et nous faire membres du corps mystique de son fils ».

Dans l'autre extrait portant sur l'eucharistie, le *Catéchisme de Trente* commence par souligner, à la page 203, le caractère supérieur de cet auguste sacrement et dès la seconde phrase, affirme qu'il n'est pas de crime plus grave que de manquer de respect et de piété envers un Sacrement qui renferme tant de sainteté.

> Chapitre dix-huitième – Du sacrement de l'Eucharistie
>
> Parmi les signes mystiques et sacrés institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour être comme les canaux fidèles de sa grâce, il n'en est aucun que l'on puisse comparer à l'auguste sacrement de l'eucharistie. Mais aussi il n'est pas de crime dont les fidèles doivent craindre d'être plus sévèrement punis, que de manquer de respect et de piété envers un sacrement qui renferme tant de sainteté, ou plutôt qui contient l'auteur même et le principe de toute sainteté. C'est ce que l'Apôtre avait bien compris et dont il nous a expressément averti. Car après avoir montré combien est énorme le crime de ceux qui « ne discernent pas le Corps du Seigneur[22] », il ajoute aussitôt : « c'est pourquoi plusieurs parmi vous sont malades et languissants, et plusieurs sont morts[23] ». Par conséquent, pour que les fidèles puissent retirer des fruits abondants de grâce, et se mettre à l'abri de la juste colère de Dieu, en rendant à ce céleste Sacrement les honneurs divins qu'il mérite, il sera nécessaire que les Pasteurs développent avec le plus grand soin tout ce qui est capable de faire ressortir davantage la majesté de l'Eucharistie.

À la page 316 du *Catéchisme de Marie de l'Incarnation*, le lecteur est convié à entrer dans cette instruction par l'affirmation que quand il reçoit ce sacrement, il ne reçoit pas seulement la grâce, comme dans les autres sacrements, mais encore l'auteur même de la grâce et de toute sanctification.

> Instruction IX. De l'eucharistie
>
> Le sacrement de l'autel est par excellence appelé le très saint sacrement, parce que la présence réelle de Jésus-Christ le relève infiniment au-dessus des autres et que quand nous le recevons, nous ne recevons pas seulement la grâce comme dans les autres sacrements, mais encore l'auteur même de la grâce et de toute sanctification. C'est pourquoi les saints docteurs voulant montrer son excellence, lui donnent des noms admirables et tout divins, mais qui sont toujours au-dessous de son mérite. Ils l'appellent eucharistie, qui

22. I Corinthiens 11, 29.

23. I Corinthiens 11, 30.

> signifie bonne grâce ou remerciement ; tant parce qu'il est le signe et le gage de la vie éternelle qui est la consommation de toutes les grâces, que parce qu'il est la plus grande de toutes les grâces que Dieu ne nous ait jamais faites, puisqu'il contient Jésus-Christ même qui est la source des grâces et la fontaine de toutes les bénédictions. Il est aussi justement appelé remerciement, parce qu'il est offert à Dieu en action de grâces des bienfaits que nous recevons de sa bonté, et que nous ne lui saurions rien offrir de plus grand pour lui marquer notre reconnaissance.

Dans le contexte de la production du *Catéchisme du Concile de Trente* (1566), l'Église fait face à de sérieuses remises en question sur la présence réelle. L'ouvrage en question propose un discours d'autorité qui cherche résolument à reprendre le contrôle de la situation. Dans l'ouvrage de Marie de l'Incarnation, mis en forme par son fils plus d'un siècle plus tard, cette volonté de mettre au pas les destinataires et de les prémunir contre l'erreur est substituée par la volonté de mettre les interlocuteurs en présence de réalités sur-estimables, qui leur sont rendues disponibles et accessibles par le sacrement. Le locuteur cherche à faire connaître une réalité désirable qui n'existe que par grâce et en vue de conduire chacun à sa sanctification.

Conclusion

Ces exemples ne sont que des indices relatifs à l'intérêt de réaliser aujourd'hui une relecture inédite du *Catéchisme de Marie de l'Incarnation*, ainsi qu'à l'urgence de relire nos propres pratiques catéchétiques. Quels motifs président réellement à notre emploi dans l'œuvre catéchétique ? Pour nous aider dans cette relecture, Marie de l'Incarnation offre une grille composée des trois éléments fondamentaux qui ont façonné d'une part l'orientation de sa vie spirituelle et d'autre part son emploi de catéchiste : l'entendement qui dispose la volonté et entraîne la transformation. Il est entendu que des leçons de catéchisme ou des activités catéchétiques sont, pour hier comme pour aujourd'hui, principalement façonnées pour l'entendement, mais d'un entendement qui déborde le désir d'avoir raison, comme on le retrouve parfois dans les débats rhétoriques, au profit d'un entendement qui est comme en appui même aux volontés du cœur en vue d'une transformation vers la réalisation totale de chaque sujet, c'est-à-dire, vers sa sanctification.

De Marie Guyart de l'Incarnation aux femmes « ordinaires » de la Nouvelle-France

Dominique Deslandres

Il faut le reconnaître, Marie Guyart de l'Incarnation (1599-1672) est notre première génie nationale. Considérée en son temps comme « une des plus vives lumières de son siècle », « un des plus grands esprits » de son époque, au même titre que Descartes ou Pascal, la fondatrice des Ursulines de Québec doit, en effet, être placée au rang des génies de notre histoire[1]. Nous verrons pourquoi dans ce texte qui insistera sur l'action et sur l'œuvre écrite, monumentale, de la fondatrice du premier couvent d'enseignement féminin d'Amérique[2]. Cela nous permettra de montrer toute

1. Pierre-François-Xavier Charlevoix, *Vie de la Mère Marie de l'Incarnation, institutrice des Ursulines de la Nouvelle France,* Paris, Antoine Claude Briasson, 1724, p. xxvii et p. 387-388.

2. Ce texte s'inspire de plusieurs de mes textes rédigés depuis 1982, dont Dominique Deslandres, « 1654. Marie Guyart de l'Incarnation, Relation de 1654 », dans Claude Corbo (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle France et du Québec ancien*, Montréal, PUM, 2014, p. 77-88 et Dominique Deslandres, « L'utopie mystique et les tracas de la fondation de la Nouvelle- France », dans Raymond Brodeur, Dominique Deslandres et Thérèse Nadeau-Lacour (dir.), *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France*, Québec, PUL, 2009, (ch. 7) p. 113-130. Pour d'éclairantes biographies de l'Ursuline, voir Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours,* Paris, Bloud et Gay, 1929-1936, dont le volume 6 lui est entièrement dédié ; Paul Renaudin, *Une grande mystique française au XVII^e siècle. Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec. Essai de psychologie religieuse*, Paris, Bloud, 1935 ; Guy-Marie Oury, *Marie de l'Incarnation 1599-1672,* Tours, Société archéologique de Touraine, 1973 ; *L'expérience de Dieu avec Marie de l'Incarnation,* Montréal, Fides, 2000 ; Françoise Deroy-Pineau, *Marie de l'Incarnation, 1599-1672*, Paris, Laffont, 1989 et *Réseaux sociaux et mobilisation de ressources : analyse sociologique du dessein de Marie de l'Incarnation,* thèse de PhD, Université de Montréal, 1996 ; René Champagne, *Marie de l'Incarnation ou le chant du cœur*, Montréal, Médiapaul, 2012. Thérèse Nadeau-Lacour, *Marie Guyart de l'Incarnation. Une femme mystique au cœur de l'histoire*, Paris, Artège, 2015.

l'étendue de son savoir, qui va de l'architecture et l'art de la broderie appelée *peinture sur fil* jusqu'à la théologie en passant par la linguistique, l'éducation et l'ethnologie. Or sa vie, qui nous paraît à bien des égards échapper à la norme, souligne au contraire toute l'*agentivité* que pouvaient avoir les Françaises « ordinaires » de son époque – l'agentivité se définissant comme la puissance d'agir d'un individu[3]. C'est pourquoi, je signalerai d'abord le génie que ses contemporains reconnaissaient à Marie Guyart. Puis, dans les faits épars de sa vie, qu'elle vécut, comme nous tous, au hasard des travaux et des jours, dans l'ignorance de ce que réserve l'avenir, et qui compose le fil de sa biographie, je tenterai de départager ce qui la rend extraordinaire et ce qui la place dans la norme pour son époque. Ainsi verrons-nous au cœur même de sa vie extraordinaire apparaître et se déployer en faisceaux les existences ordinaires de ses contemporains et surtout, de ses contemporaines.

Si l'on suit le *Grand Robert de la langue française* qui définit « génie » comme « la personne qui possède une aptitude supérieure de l'esprit qui l'élève au-dessus de la commune mesure et la rend capable de créations, d'inventions, d'entreprises qui paraissent très remarquables, extraordinaires ou surhumaines à ses semblables » alors Marie Guyart de l'Incarnation fut et demeure cette personne[4]. Née à Tours en 1599, morte à Québec en 1672, elle a été canonisée en 2014. Le seul énoncé de ses lieux d'existence et de mémoire renseigne sur le destin extraordinaire de cette femme qui fut, en son temps (et jusqu'à aujourd'hui), une femme complète, au sens humaniste du terme. Cette première missionnaire outremer, cette mystique qualifiée de « Thérèse du Nouveau Monde[5] », fut écrivaine prolifique (quelques 8000 lettres – dont

3. Dominique DESLANDRES, « Agentivité, voix et voies des Françaises au 17e siècle. Le cas de Marie de l'Incarnation 1599-1672 », dans Josette BRUN (dir.), *Interrelations Femmes-médias dans l'Amérique française*, Sainte-Foy, PUL, 2009, p. 13-40 et « La religieuse et ses livres. Le cas de Marie Guyart de l'Incarnation au début de la Nouvelle-France », dans Jean-François COTTIER, Martin GRAVEL et Sébastien ROSSIGNOL (dir.), *Ad Libros ! Mélanges d'études médiévales offerts à Denise Angers et Joseph-Claude Poulin*, Montréal, PUM, 2009, p. 345-370.

4. *Le Grand Robert de la langue française*. Version électronique, deuxième édition dirigée par Alain RAY, Le Robert, Bureau Van Dijk, version Mac, 2.1, notice « génie ».

5. Jacques BÉNIGNE BOSSUET, *Instruction sur les estats d'oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours, avec les actes de leur condamnation*, Paris, Anisson, [1694] 1697, p. 343.

certaines sont longues « comme des petits livres » – deux autobiographies, plusieurs traités spirituels) ; elle fut linguiste maitrisant non seulement le latin et le français mais les très difficiles langues autochtones qu'elle contribua à fixer ; elle fut pédagogue, fondatrice d'une tradition éducative pérenne (les Ursulines de Québec) ; elle fut anthropologue avant la lettre (découvrant que l'altérité autochtone devait être respectée dans le processus de la conversion[6]) ; elle fut artiste (musicienne, elle introduisit aussi l'art de la broderie en relief en Amérique) ; elle fut architecte (elle traça les plans de son couvent dont elle suivit la construction deux fois plutôt qu'une, à cause de l'incendie de 1650)… Et certains voudraient même que Rome fasse de Marie Guyart une docteure de l'Église[7]. Aussi mérite-t-elle tout à fait qu'on ose la qualifier de génie même s'il y a, encore aujourd'hui, en français, difficulté à accoler le genre féminin à ce mot de « génie » ou à employer, par exemple l'expression « maîtresse » de sagesse. Un tel malaise conceptuel s'explique par le traitement réservé aux femmes depuis l'Ancien Régime. Je dirai même plus : notre époque refuse à Marie Guyart ce titre de génie parce qu'elle fut femme et parce qu'aussi, ne l'oublions pas, elle fut religieuse.

---

6. Pour elle, la francisation des Autochtones était impossible : « Je n'attens pas cela d'elles, car elles sont Sauvages, et cela suffit pour ne le pas espérer ». Les élèves autochtones, dit-elle, ont appris la langue française, à lire, à écrire, et souvent elles se plient docilement aux manières françaises. Mais comme elle le dit : « C'est pourtant une chose très difficile, pour ne pas dire impossible de les franciser ou civiliser. Nous en avons l'expérience plus que tout autre, et nous avons remarqué de cent de celles qui ont passé par nos mains à peine en avons nous civilisé une. Nous y trouvons de la docilité et de l'esprit, mais lors qu'on y pense le moins elles montent par dessus notre clôture et s'en vont courir dans les bois avec leurs parens, où elles trouvent plus de plaisir que dans tous les agréemens de nos maisons Françoises », lettre CCXXXVII du 1er septembre 1668 à dom Claude Martin, dans Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, éditée par dom Guy Marie Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 809 (désormais *Correspondance*).

7. Il s'avère qu'elle fut une véritable théologienne. Grande lectrice de saint Paul, de Catherine de Sienne, de Thérèse d'Avila, de François de Sales, elle maîtrisait autant les mystères de la grâce divine et de la Trinité que le commentaire du *Cantique des cantiques*. Elle conçut la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus quelque cinquante ans avant Marguerite-Marie Alacoque. Enfin elle sut décrire au plus près ses états intérieurs en conformité avec la théologie spirituelle. On peut donc la considérer comme une « scientifique de l'âme », spécialiste d'une science qui accompagna la révolution scientifique du XVIIe siècle comme le firent Blaise Pascal, le jésuite Surin (dans *Triomphes de l'amour divin sur les puissances de l'Enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie* (1653-1660), éd. Michel de Certeau, J. Million, 1990) et tous les autres grands esprits de son époque qui annoncent les psychanalystes, psychologues, coaches de vie et professeurs de pleine conscience (mindfulness) d'aujourd'hui.

C'est ce que révèle l'histoire des relations de pouvoir entre les sexes qui me fait diviser en deux le XVII^e siècle français : la première période, qui voit se déployer un véritable féminisme religieux en France et dans ses colonies, correspond à la vie de Marie Guyart et va *grosso modo* de la fin des guerres de religion en 1598 jusqu'aux années 1660 quand meurt la reine Anne d'Autriche (qui ne fut pas la potiche qu'on a dite) et que débute le règne personnel de son fils Louis XIV.

L'époque de la vie adulte de Marie de l'Incarnation, qui correspond aux années 1618-1670, est un créneau temporel particulièrement favorable à l'agentivité féminine. Au début du XVII^e siècle, la France établit sa colonie en Amérique alors qu'elle se relève à grand peine de près de quarante ans de guerres civiles et religieuses. De plus, la guerre de Trente Ans (1618-1640) draine hors de France les hommes valides. Comme toujours, pendant et après de tels événements dévoreurs d'hommes, la force vive des femmes est non seulement souhaitée mais réclamée et mise à contribution. Reconstruction de la France d'une part ou construction de la Nouvelle-France, d'autre part, font naître ce qu'il convient d'appeler un « féminisme religieux » qui a pour principe premier d'affirmer l'égalité des sexes pour mieux souligner les devoirs chrétiens de chacun et mobiliser tout le monde. À la faveur de ce mouvement, se dessinent les contours d'une culture qui reconnaît aux femmes la « même obligation d'employer le temps » que les hommes, de « se rendre utiles au public », de fuir l'oisiveté et de s'adonner à l'étude, à la charité et au travail manuel[8]. Ainsi, la possibilité est donnée aux femmes de participer activement à ce qui fonde la société civile : charité, éducation, santé. Notons-le : des deux côtés de l'Atlantique, ce sont précisément les femmes, laïques dévotes ou religieuses, qui fondent l'assistanat social de leur époque, sur les structures desquelles résident la bienfaisance, l'éducation, la santé, ces piliers de la *res publica* tels que nous les connaissons aujourd'hui.

8. Cette culture reconnaît aux femmes la « même obligation d'employer le temps » que les hommes, c'est-à-dire de se rendre utiles au public, de fuir l'oisiveté et de s'adonner à l'étude, à la charité et au travail manuel. Cela, « puisqu'elles doivent aspirer à une mesme perfection, & à une mesme Félicité : Puis qu'elles ont les mesmes loix à suivre, les mesmes maladies a guerir, & une mesme ame à instruire » explique Jacques DU BOSCQ, *L'Honneste femme*, Paris, Pierre Billaine, 1632-1633, t. III, p. 178 et t. III, p. 5-6.

La seconde période de l'histoire des rapports de pouvoir entre les sexes commence avec le règne personnel de Louis XIV. Il faut savoir qu'à la faveur de la politique andro-centrique du roi-soleil et des crises successives que connaît l'absolutisme, à cause des frondes, du jansénisme et du quiétisme – causes dans lesquelles nombre de femmes se sont illustrées – le savoir et le pouvoir d'agir des femmes en général[9], et celui des religieuses en particulier, ont été discrédités, ridiculisés (pensons à Molière[10]), réduits souvent à des radotages et œuvres de *bonnes femmes* qui feraient mieux de garder silence et maison. Dans les cas trop éclatants pour être disqualifiés (de la philosophe Marie Le Jars de Gournay – l'éditrice sans laquelle Montaigne n'existerait pas comme auteur – jusqu'à Marie Curie deux fois nobélisée, en passant par la mathématicienne et physicienne Émilie du Châtelet dans l'ombre d'un Voltaire), ce savoir et cet agir féminins ont longtemps été qualifiés d'exceptions qui confirment la règle.

Mais le règne personnel de Louis XVI, c'est aussi la fin de l'époque où les mystiques séduisaient les chercheurs de vérité, même et surtout les scientifiques (pensons à Pascal, pensons à Newton), et où la « mysticité » était comprise, étudiée et discutée. Mais au tournant des années 1670, la critique de l'extraordinaire les condamna, le rationalisme cartésien les discrédita, l'autorité royale les pourchassa et la méfiance antimystique gagna même les ordres religieux[11]. Quant aux femmes mystiques, les politiques

---

9. Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*, Paris, Champion, 2005. Éliane Viennot, *La France, les femmes et le pouvoir : Les résistances de la société XVII^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris, Perrin, 2008.

10. On n'a qu'à penser à Molière qui raille les *Femmes savantes* qui veulent s'éduquer ou les *Précieuses* parce qu'elles s'attachent à préserver une partie du vocabulaire féminin alors que l'Académie française, chantre de la masculinisation de la langue, expurge de son fameux dictionnaire tous les termes référant à des fonctions féminines, tels médecine, autrice, sculptrice, peintresse, etc. – la langue italienne les utilise toujours sans pour autant en être dévaluée – enlever le mot, c'est tuer la pensée même de la fonction, voir Aurore Evain et Eliane Viennot, « Présentation », http://siefar.org/la-guerre-des-mots/presentation.

11. Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au 17^e^ siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 9-104. Voir aussi Yves Krumenacher, *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998. Mino Bergamo, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Millon, [1991] 1994, p. 199 et *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e^ siècle en France*, Grenoble, J. Millon, 1992. Louis Cognet, *La spiritualité moderne. Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris, Aubier, 1966 et *Crépuscule des mystiques, Bossuet-Fénelon*, nouv. éd. Jean-Robert Armogathe, Paris, Desclée, 1991. Sophie Houdard, *Les*

misogynes du roi Soleil les firent taire – pensons au sort réservé à Angélique Arnault et à ses consœurs de Port-Royal ou à celui de Madame Guyon. Aussi est-il évident que depuis les antimystiques de la fin du XVII^e^ siècle aux anticléricaux des 18^e^-21^e^ siècles, la réputation de religieuse mystique qu'on fit à Marie Guyart mit à mal la reconnaissance de son génie. Comme si, aux yeux des intellectuels et des savants, les hauteurs spirituelles atteintes par cette maîtresse *ès sagesse* discréditaient et sa vie et son œuvre.

Or chez Marie, vie et œuvre sont liées. Elle agit sur son monde avec l'énergie et l'intelligence propres à ses contemporaines alors occupées à reconstruire la France après près de quarante ans de guerres civiles et religieuses et, simultanément, à construire une Nouvelle France en érigeant partout les piliers du vivre ensemble que sont l'éducation, la santé et l'assistance. Car Marie, qualifiée à juste titre de *femme forte* par l'historiographie, est loin d'être l'exception ! Dans la France du début du XVII^e^ siècle, les femmes aussi engagées mais moins repérées qu'elle, se comptent par centaines : il suffit d'ouvrir les boîtes des archives fondant l'histoire de l'éducation, de l'assistance et de la santé[12].

En fait, la vie singulière de Marie Guyart de l'Incarnation démontre l'*agentivité* que pouvaient avoir les Françaises « ordinaires » de son époque, les occasions qu'elles pouvaient saisir. Certes, le destin universel d'une femme d'Ancien régime peut paraître restreint car toujours lié à celui d'un homme : elle est fille de l'homme dont elle porte le patronyme et qu'elle quitte pour se marier ou entrer en religion, donc pour épouser soit celui qui la fera mère d'un fils héritier, soit en se faisant religieuse, épouser l'*Homme* entre tous les hommes, le Christ. Or la nécessité oblige souvent les femmes d'autrefois à infléchir ces règles de vie auxquelles elles adhèrent, et qui peuvent nous paraître figées et atemporelles. Nombre d'entre elles ne peuvent, à cause de leur

invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censure à l'époque moderne, Paris, Les Belles Lettres, 2008. Michel DE CERTEAU, *La Fable mystique I. XVI^e^-XVII^e^ siècles*, Paris, Gallimard, [1982] 2013. Jacques LE BRUN, « La mystique et ses histoires », *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), p. 309-318.

12. Dominique DESLANDRES, « New France », dans Christopher M. BELLITTO (ed.), *Brill's Companions to the Christian Tradition*, vol. 80 ; Ronnie PO-CHIA-HSIA (éd.), *A Companion on Catholic Missions in the Early Modern World*, Boston, Brill, 2018, p. 124-147 ; Dominique DESLANDRES, *Croire et faire croire…*, p. 356-390.

pauvreté, ni se marier ni entrer en religion, faute de dot[13]. Par ailleurs, il faut souligner le nombre très important de femmes célibataires et laïques en France et en Nouvelle-France qui refusent à la fois le mariage et le couvent afin de s'inventer un espace de liberté où s'expriment tous leurs talents et toute leur agentivité. Ainsi, au-delà des prescriptions patriarcales, au chapitre de la distribution de pouvoirs entre les sexes, le travail féminin est alors considéré essentiel à la survie de la société : la vaste majorité des femmes « ordinaires » font plus que « contribuer » aux revenus familiaux, très souvent ce sont elles qui assurent toutes les rentrées d'argent – domestiques, petites mains ou manouvrières dans l'industrie textile (qui est la source de richesse par excellence, à l'égal de notre pétrole) ou marchandes des produits de la ferme[14]. Plus encore, des deux côtés de l'Atlantique, les femmes n'hésitent pas à se faire femmes d'affaires et savent faire valoir leurs droits devant les tribunaux[15].

---

13. En France, le célibat féminin deviendra d'ailleurs un tel problème que les autorités réagiront en imposant des politiques matrimoniales et natalistes spectaculaires, telles que, par exemple, l'édit d'Henri II *du mois de février 1556 contre les Femmes qui auroient celé leur grossesse & leurs accouchement* ou la politique des années 1660, bien connue au Québec, du mariage des *filles du roi* (Dominique Deslandres, « Montréal au temps des *filles du Roy* », dans Société d'histoire des Filles du Roy, *Les Filles du Roy pionnières de Montréal*, Ste Foy, Septentrion, 2017, p. 28-59).

14. Voir Merry E. Wiesner-Hanks, *Women and Gender in Early Modern Europe*, New York, Cambridge University Press, Second Edition, 2000. Joan W. Scott, « Women in History. The Modern Period », *Past & Present* n° 101 (Nov. 1983), p. 141-157, « Gender : A Useful Category of Historical Analysis », *The American Historical Review* Vol. 91 (Dec. 1986), n° 5 p. 1053-1075 et *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988 et « Fantasmes du millénaire : le futur du « genre » au XXIe siècle », *Clio*, n° 32-2010, *Relectures*. Voir aussi Scarlett Beauvalet-Boutouryie, *Être veuve sous l'Ancien Régime. Essais d'histoire moderne*, Paris, Belin, 2001 et *Les femmes à l'époque moderne : XVI-XVIIIe siècles*, Paris, Belin, 2003. Dominique Godineau, *Les femmes dans la société française, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Armand Colin (coll. « U »), 2003. Kathryn A. Young « 'Sauf les périls et fortunes de la mer' : Merchant Women in New France and the French Transatlantic Trade », *Canadian Historical Review*, vol. 77, n° 3 (septembre 1996), p. 388-407. Josette Brun, *Le veuvage en Nouvelle-France : genre, dynamique familiale et stratégies de survie dans deux villes coloniales du XVIIIe siècle, Québec et Louisbourg*, thèse de Ph. D. (histoire), Université de Montréal, 2000 et *Vie et mort du couple en Nouvelle-France. Québec et Louisbourg au XVIIIe siècle*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's Press, 2006. Eliane Viennot, *La France, les femmes et le pouvoir. Tome 2 : Les résistances de la société (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Perrin, 2008.

15. Dominique Deslandres, « Un monde sans homme ? Le cloître féminin, le genre et l'autorité d'après Marie de l'Incarnation », dans Benoît Grenier et Emmanuelle Charpentier (dir.), *Femmes face à l'absence, Bretagne et Québec (XVII-XVIIIe siècles)*, Québec, Centre interuniversitaire d'études québécoises, 2015, p. 5-14 et Dominique Deslandres, « Femmes devant le tribunal du roi : la culture judiciaire des appelantes

C'est dire que, si une femme n'est pas grand-chose, ne peut grand-chose, sans l'aval d'un homme, à cette époque, un homme sans femme n'est rien. De fait, l'élément masculin ne se pense pas sans l'élément féminin. Tout le monde en est conscient. Le paysan ne peut survivre sans une femme aguerrie aux travaux de la ferme et à la vente dans les marchés ; l'artisan non plus ne peut s'établir sans épouse à qui confier finition et vente des objets, administration des finances, gestion du réseau et de la publicité ; le soldat ne peut avancer sans l'intendance assurée par les femmes qui suivent les armées. Or si l'homme ne peut suffire à sa tâche sans femme, la femme survit la plupart du temps sans homme, s'appuyant sur un solide réseau d'entraide féminine, laïc ou religieux (ou les deux à la fois), qui mise sur la solidarité, l'éducation et la transmission de l'information. Bien sûr, les filles (mais aussi les garçons) obéiront au doigt et à l'œil à leur père. En outre, une fois passé l'âge de 25 ans, qui est l'âge de l'établissement, ce père ne pourra plus empêcher que ses filles s'émancipent et fassent ce que bon leur semble : se marier, entrer en religion ou mener une vie de célibataire. Ainsi Marie Guyart entrera en religion malgré les lamentations déchirantes de son père malade, ainsi Mme de la Peltrie une fois veuve, ne rentrera pas chez son père comme il le réclame (il lui fait un procès), ainsi Jeanne Mance ne se mariera pas ni ne se fera jamais religieuse, comme Jeanne Le Ber d'ailleurs, la célèbre recluse qui fut en son temps le plus beau parti de la colonie[16]. Par ailleurs, de tout temps les familles monoparentales ont existé, majoritairement dirigée par une femme, séparée de son mari par les guerres, les déplacements saisonniers, les maladies ou la mort. Une femme certes esseulée, mais qui peut mener sa vie à sa guise, si elle sait rester protégée (disons plutôt surveillée) de corps et de réputation par sa famille et l'Église, si elle sait négocier entre prescriptions et nécessité et tirer son épingle du jeu[17]. De même, une religieuse

dans les archives de la juridiction royale de Montréal (1693-1760), *Les Cahiers des dix*, n° 71 (2017), p. 35-61.

16. Dominique DESLANDRES, « Inspiration, fondation, relais : Le rôle du laïcat féminin dans les missions françaises au XVII^e siècle », dans Aliocha MALDAVSKY (dir.), *Les laïcs dans la mission: Europe et Amériques, XVI^e-XVIII^e siècles*, Tours, Presses universitaires François Rabelais (coll. « Perspectives historiques »), p. 69-93.

17. Dominique DESLANDRES, « Un monde sans homme ? » p. 5-14. Au sujet du veuvage féminin, voir S. BEAUVALET-BOUTOUYRIE, *Être veuve sous l'Ancien Régime*, *op. cit.* et Josette BRUN, « Le veuvage en Nouvelle-France : genre, dynamique familiale et stratégies de survie dans deux villes coloniales du XVIII^e siècle, Québec et

peut gagner à sa cause les hommes – évêques, directeur de conscience, confesseurs – qui ont officiellement autorité sur les cloîtres. Et si, par ses extases et ses visions, elle est, comme Marie Guyart, en communication directe avec le Christ, elle peut, grâce à cet allié de taille, littéralement mener à sa guise les hommes qui ont officiellement autorité sur elle. À la seule condition que ces hommes reconnaissent orthodoxes les inspirations et visions surnaturelles qu'elle dit avoir. Ainsi, les désirs et les actions de cette femme divinement inspirée seront reconnus légitimes et par là, deviendront un puissant levier de l'agir féminin. Cette femme devra donc savoir négocier cette reconnaissance masculine de ses désirs et de ses actions. Une telle légitimation relève de la pure et simple prudence, dans un temps, où « la » femme ne peut ni se penser ni se concevoir seule agente de sa propre vie ni surtout prendre la parole (et autorité) à l'Église et dans le monde. Si elles ne sont pas reconnues « saintes », les visions et les idées nouvelles qui lui viennent risquent, au pire, de l'envoyer périr sur le bûcher (la menace est très sérieuse en ces temps de chasse aux sorcières), au mieux de la faire enterrer vivante – folle à la Salpêtrière[18], mutique dans un couvent oublié de province – dans tous les cas, interdite à jamais de communication.

C'est exactement dans ce contexte de distribution de pouvoirs entre les sexes, qu'évolue Marie Guyart : veuve à 18 ans, pendant douze ans, elle élève seule son fils Claude en vendant ses broderies de luxe, puis en gérant une entreprise de transport à l'échelle de la France. En 1631, quand son fils atteint l'âge d'être apprenti, elle le quitte pour entrer au couvent des Ursulines de Tours, non sans provoquer la désapprobation de ses proches. Ni les supplications de son père « fort âgé, qui faisait des cris lamentables[19] », ni celles de son fils (qui avec une bande de jeunes garçons assiègera le couvent en clamant : « Rendez-moi ma mère ») ne la feront changer d'avis, bien qu'elle se sente alors comme si on lui « séparât

Louisbourg », *op. cit.* et *Vie et mort du couple en Nouvelle-France : Québec et Louisbourg au XVIII^e siècle*, *op. cit.*

18. Jean-Pierre Carrez, *Femmes opprimées à la Salpêtrière de Paris, (1656-1791),* Paris, Éditions Connaissances et savoirs, 2005. Maximilien Vessier, *La Pitié-Salpêtrière, Quatre siècles d'histoire et d'histoires,* Paris, Hôpital de la Pité-Salpêtrière, 1999. Mâkhi Xénakis, *Les folles d'enfer de la Salpêtrière,* Arles, Actes Sud, 2004.

19. Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, § XXX, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 161 (désormais *Relation de 1654*).

l'âme du corps avec des douleurs extrêmes ». Mais dit-elle, le Christ la mène. C'est lui qui lui insuffle la force et le courage dans toutes ses décisions, comme dans la terrible rupture que représente l'entrée au couvent, véritable mort au monde. Elle relate qu'à ce moment précis « il [Dieu] influait en mon âme un aliment et un nourrissement intérieur qui m'eût fait passer par les flammes, me donnant un courage à tout surmonter et à tout faire ; et il emportait mon esprit où il me voulait[20] ».

Notons qu'au moment de son entrée en religion, Marie fait intervenir nombre d'ecclésiastiques qui, ce faisant, reconnaissent la légitimité de son désir de se faire religieuse contre les « liens du sang » : par l'entremise de dom Raymond, Marie obtient ainsi de l'évêque Bertrand d'Eschaux, de faire son entrée sans dot chez les Ursulines – et qui plus est : sa pauvreté aurait dû lui imposer une vie de travaux manuels comme sœur converse mais non, elle est admise comme sœur de chœur ce qui lui donne pleinement voix au chapitre. C'est encore dom Raymond qui convaincra les époux Buisson de laisser partir Marie et de se charger financièrement du jeune Claude, leur neveu[21]. Le jésuite Georges de la Haye entre ensuite en scène : impressionné par Marie qui l'a choisi comme directeur pour qu'il l'aide dans les « difficultés » qu'elle connaît au noviciat, il lui demande de rédiger son autobiographie afin de connaître au plus près l'évolution de ses états intérieurs : ce sera, la *Relation de 1633*[22]. La vie poursuit son cours au couvent des Ursulines : de novice qu'elle était, Marie Guyart devient sœur de chœur le 25 mars 1631. Mais bientôt par son confesseur La Haye et aussi par Joseph Poncet (qui la présentera à Madame de la Peltrie, la future bienfaitrice fondatrice séculière du couvent québécois des Ursulines)[23], Marie se trouve aux premières loges de l'aventure des jésuites en Nouvelle-France. Ce sont d'ailleurs eux qui favoriseront sa décision de fonder à Québec un couvent d'Ursu-

20. Lettre CCXLVII du 30 juillet 1669 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 837 et *Relation de 1654*, § XXXI et XXX, dans *Écrits* II, p. 165-166 et 161.

21. Françoise DEROY-PINEAU, Marie de l'Incarnation. *Marie Guyart, femme d'affaires, mystique, mère de la Nouvelle-France (1599-1672)*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1989, p. 133, voir aussi p. 150.

22. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1633*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome 1, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 151-351 (désormais *Relation de 1633*).

23. Lettre XXXI de novembre 1638 à Madame de la PELTRIE, *Correspondance*, p. 70-71.

lines consacré à l'éducation des jeunes filles autochtones[24]. dom Raymond quant à lui, qui voulait prendre lui-même part à la mission canadienne, subira un véritable chantage de la part de Marie afin qu'elle puisse l'accompagner (elle lui dit et répète en substance *si je ne pars pas, vous serez responsable de ma damnation, c'est Dieu qui le dit*). Puis quand il doit se retirer de ce projet, elle le convainc de l'appuyer dans sa « vocation du Canada ». Ce qu'il fait avec minutie, lui permettant de réaliser sans lui, à partir de 1639, son dessein transocéanique[25].

Car huit ans plus tard, une fois rassurée sur l'établissement de son fils, Marie s'embarque pour le Canada en réponse à l'appel divin d'établir sa mission éducative auprès des *Sauvagesses*. Puisque évêques, directeurs de conscience, confesseurs mais aussi tout un réseau qui va de la base de la société jusqu'à la reine et la cour, reconnaissent orthodoxes les inspirations et visions surnaturelles qu'elle dit avoir, ses désirs et actions sont reconnus légitimes. C'est d'ailleurs sans doute dans cette légitimation de ses désirs et actions que réside la grande perspicacité de Marie Guyart. Notons que, comme les femmes « ordinaires » de son époque, elle légitime ses désirs et ses actions en ayant soin de ne pas sortir des limites imposées par sa société.

Attirons ici plus spécifiquement l'attention sur la « caution divine » qui devient un formidable levier de l'action féminine, et sur la rhétorique de l'humilité, une stratégie de « *captatio benevolentiae* »[26]. Quand Marie prépare son grand projet de partir en

---

24. Lettre XXXIV du 26 février 1639 à la mère Françoise de Saint-Bernard, *Correspondance*, p. 75-76. C'est sans doute la *Relation de 1634* rédigée par le jésuite Paul Le Jeune pour relater les progrès de l'évangélisation des Autochtones, qu'adresse le père Poncet à Marie pour l'inviter non seulement à se donner à la mission du Canada mais à y aller en personne, dom Claude Martin, *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, reproduction de l'édition originale de 1677 préparée par les moines de Solesmes, Solesmes, [Abbaye Saint-Pierre], 1981, p. 310. Paul Le Jeune, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France*, Lucien Campeau, éd. *Monumenta Novae Franciae*, t. II, Rome-Québec, MHSI/PUL, 1979, ci-après MNF, ici MNF II p. 531-740.

25. On sait que Marie se tient au courant des nouvelles concernant dom Raymond jusqu'à la mort de celui-ci, survenue en 1661-1662, Lettre CC du 10 août 1662 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 677. Dominique Deslandres, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? Essai d'ethnohistoire d'une mystique d'après sa correspondance », *Laval théologique et philosophique*, 53/2 (1997), p. 285-300.

26. Alison Weber, dans *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* (Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 48-50) a montré cette stratégie de 'captatio benevolentiae' qui est une nécessité politique et religieuse, pour la femme qui écrit, de séduire

Canada, elle sait qu'elle a des idées qui ne conviennent ni à son sexe ni à sa condition. Elle fait, dit-elle, « l'expérience continuelle de [ses] propres faiblesses »[27]. Elle dit en éprouver de la honte mais, qu'à cela ne tienne, cela ne l'empêche nullement d'exprimer son désir de partir et ses projets d'établissements. Ainsi Marie explique-t-elle que son désir de la mission au Canada, né il y a longtemps a été ravivé par la lecture de la relation des Jésuites qui, bien loin de la décourager, lui a « rallumé le désir et le courage » de s'y rendre[28]. Elle écrit : « L'ardeur que je sens en mon âme me porte à vouloir souffrir des choses très-grandes que votre Révérence ne croiroit pas volontiers de ma charité qu'elle sçait être très petite, mais celuy qui allume dans mon cœur ce feu qui me consume est assez fort pour tirer sa gloire de la plus foible et plus chétive de toutes ses créatures. C'est la grande lumière dont il me remplit qui cause de tels effets, principalement sur ce qui regarde la foy des véritez divines qui nous sont révélées, et la grandeur de celuy qui en est l'auteur et qui les révèle[29]. »

En guise de conclusion, j'aimerais souligner combien la biographie de Marie de l'Incarnation, qui nous paraît échapper à la norme, souligne au contraire toute l'*agentivité* que pouvaient avoir les Françaises « ordinaires » de son époque. Entre singularité et universalité, l'existence d'exception de Marie Guyart informe en effet, sinon tout le réel, du moins une grande partie du réel des femmes et des hommes « ordinaires » de son temps. Sous la loupe de l'histoire des rapports de pouvoir entre les sexes, apparaissent des faits épars, des états et des conditions vécus selon le hasard et la chance qui mis bout-à-bout composent le fil d'une vie d'exception, tout en reflétant les possibles ouverts à l'ensemble de ses contemporaines et de ses contemporains.

---

son lecteur (son confesseur et derrière lui les autorités ecclésiastiques) par la manifestation de son humilité. Marie-Florine BRUNEAU, *Women Mystics confront the Modern World : Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717)*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1998, p. 33-122.

27. Lettre XVIII du 6 mai 1635 à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 45.

28. Lettre XII d'avril 1635 à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 27.

29. Lettre XV du 26 avril 1635 à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 36.

Les Amérindiens dans la pensée et la vie de Marie de l'Incarnation

Philippe Roy-Lysencourt

Marie de l'Incarnation et ses compagnes arrivèrent à Québec le 1er août 1639[1]. La « ville » avait été fondée 31 ans plus tôt par Samuel de Champlain, mais elle restait très peu peuplée comme en témoigna l'Ursuline : « […] lorsque nous vînmes en Canada, il n'y avait pas six maisons en tout le pays, dont deux seulement étaient de pierre, les forts mêmes n'étant que de bois[2]. »

En plus des colons, il y avait des Amérindiens et c'est principalement pour eux que Marie de l'Incarnation se rendit au Canada. Même si nous ne disposons pas de chiffres très précis, des travaux de recherche nous permettent tout de même d'avoir une idée de la démographie amérindienne à l'époque où Marie de l'Incarnation arriva en Nouvelle-France et durant la période au cours de laquelle elle y vécut. Ainsi, avant l'arrivée de Jacques Cartier (1534), les spécialistes estiment que la population amérindienne de la péninsule Québec-Labrador comprenait entre 18 300 et 35 700 individus. Dans les années qui suivirent, cette population subit un important bouleversement démographique. En 1600, on estime à 600 le nombre d'Amérindiens dans la vallée laurentienne et à 15 000 dans le reste du pays. Les recherches nous informent également qu'entre 1634 et 1639, date de l'arrivée de Marie de l'Incarnation, les autochtones subirent le choc microbien de plein fouet, même s'il ne faut pas l'exagérer, ni oublier les pertes dues aux guerres. Entre ces dates, on estime que la population amérindienne du

1. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1654*, § XLIX, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Action sociale, 1930, p. 367 (désormais *Relation de 1654*).

2. Lettre CCLVII de 1669 (?) à dom Claude MARTIN, dans Marie DE L'INCARNATION, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 870 (désormais *Correspondance*).

long du Saint-Laurent et de l'Outaouais baissa d'au moins 50 %. Dans les années 1650, les autochtones de la Nouvelle-France subirent des bouleversements importants. Après la dispersion des Hurons en 1648-1649, 300 d'entre eux s'établirent à l'île d'Orléans en 1650. En 1654, ils étaient environ 600, mais la guerre vint à nouveau bouleverser ce peuple. En 1656, des rapts des Agniers et des Onontagués firent descendre cette population à environ 200 individus. Par ailleurs, en 1650, les spécialistes estiment à 800 le nombre d'Amérindiens dans la vallée laurentienne et à 11 900 dans le reste du Québec. La guerre continuant à faire des ravages, la décennie 1660-1670 vit la mort de la plupart des guerriers hurons de Québec. Il fallut attendre la paix de 1667 pour que la guerre laisse quelques années de répit à la colonie et aux populations autochtones. En 1675, trois ans après la mort de Marie de l'Incarnation, le nombre d'autochtones dans la vallée laurentienne passa à 950 et à 9 800 dans le reste du Québec[3].

Ces chiffres nous permettent de constater que durant la vie de Marie de l'Incarnation en Nouvelle-France, le nombre d'Amérindiens habitant la vallée du Saint-Laurent fut en très légère, mais en constante augmentation, mais qu'il fut en décroissance dans le reste du Québec. Cela s'explique par le fait que Québec était relativement protégé et que la population huronne vint s'y réfugier dans le contexte des guerres iroquoises.

C'est donc dans un climat tendu et difficile que Marie de l'Incarnation arriva en Nouvelle-France pour se consacrer aux « sauvages », comme on qualifiait les autochtones à l'époque, c'est-à-dire aux non civilisés, aux habitants de la forêt. Le mot « sauvage » vient du bas latin *salvaticus*, puis du latin classique *silvaticus*, de *silva* : forêt[4]. « Sauvage » est un antonyme de « civilisé » et c'est ainsi qu'il faut entendre le terme dans son sens vieilli.

Dans ce texte, nous nous intéresserons à la place qu'occupèrent les Amérindiens dans la pensée et la vie de Marie de l'Incarnation. Pour ce faire, nous examinerons d'abord les raisons profondes qui prédisposaient cette femme à s'occuper des Amérindiens ainsi que les causes qui expliquent son immense dévoue-

3. Chiffres tirés du travail de John DICKINSON, « La population autochtone », in Serge COURVILLE (dir.), *Population et territoire*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval (« Atlas historique du Québec »), 1996, p. 11-20.

4. *Le Petit Robert de la langue française*, édition 2019, p. 2316-2317.

ment à leur égard. Ensuite, nous considérerons les Amérindiens dans la pensée de Marie de l'Incarnation avant de nous intéresser à la place qu'ils occupèrent dans sa vie.

1. L'esprit apostolique de Marie de l'Incarnation

Marie de l'Incarnation était une femme qui vécut au XVII^e^ siècle. C'était une religieuse ursuline, cloîtrée. Elle était âgée de quarante ans lorsqu'elle partit pour le Canada. En s'exilant, elle quitta non seulement son pays et sa communauté, mais elle ajouta des milliers de kilomètres à la distance physique qui la séparait de son fils. De plus, en allant en Nouvelle-France elle se rendait dans un pays inconnu, dans un pays où rien n'était construit, dans un pays au climat extrêmement rigoureux. Tout cela, pour s'occuper de petites filles « sauvages ». Qu'est-ce donc qui a bien pu pousser cette femme à se mettre dans une telle situation ? Pourquoi a-t-elle fait cela ? Comment cela peut-il s'expliquer ?

Son départ pour la Nouvelle-France s'explique par l'esprit profondément chrétien de Marie de l'Incarnation, par un esprit missionnaire et apostolique qui l'habitait depuis sa prime enfance. Toute jeune, comme elle en témoigna dans sa *Relation autobiographique de 1654*, elle ne trouvait « rien de plus grand que d'annoncer la parole de Dieu[5] ». Dans ce même témoignage, elle précise : « Dès que j'eus les premières et fortes impressions de quitter le monde, ce fut d'être Ursuline, parce qu'elles étaient instituées pour aider les âmes, chose à laquelle j'avais de puissantes inclinations[6]. »

À cet esprit missionnaire et apostolique, il faut ajouter un songe qu'elle eut deux ans après être entrée chez les Ursulines (25/01/1631), le songe de Noël 1633, qui la marqua très profondément. Ce songe préparait – ou accompagnait – un état mystique qu'elle considérait comme son neuvième état d'oraison, lequel correspondait, selon ses propres mots, à « une émanation de l'esprit apostolique, qui n'était autre que l'Esprit de Jésus-Christ[7] ».

Pour se donner quelques clés de compréhension, il est nécessaire d'entrer ici dans certains détails et de considérer cet état

5. *Relation de 1654*, § IV, dans *Écrits* II, 1930, p. 168.
6. *Relation de 1654*, § XXIX, dans *Écrits* II, 1930, p. 270.
7. *Relation de 1654*, § XXXIX, dans *Écrits* II, 1930, p. 310.

mystique à partir de ce qu'elle en dit elle-même. Dans la description qu'elle en fit, Marie dit tout d'abord qu'elle était « toute dans les intérêts de ce divin et suradorable Maître et dans le zèle de sa gloire, à ce qu'il fût connu, aimé et adoré de toutes les nations qu'il avait rachetées de son Sang précieux[8] ». Elle se trouvait donc dans un ardent désir que le Christ soit connu de tous. De plus, l'ignorance que certains en avaient la faisait extrêmement souffrir. Pour illustrer cela, voici ce qu'elle écrivit à dom Raymond de Saint-Bernard le 26 avril 1635 :

> Dans l'union intérieure où ces choses me sont montrées, je vois l'état déplorable de ceux qui ignorent ces grandes vérités et il me semble qu'ils sont déjà plongés dans l'enfer, et que le sang de mon Jésus a été en vain répandu pour eux. D'ailleurs regardant les intérêts de Dieu […] c'est ce qui me perce le cœur, que son incompréhensible bonté ne soit pas connue, aimée, adorée et glorifiée des créatures mêmes dans lesquelles il est, et qui sont capables de le connaître, de l'aimer, de l'adorer et de le glorifier. Cela me fait souffrir plus que je ne vous le puis dire[9].

Face à cette situation, elle s'offrit en victime, allant jusqu'à demander à Dieu de l'envoyer en enfer jusqu'au jour du jugement en échange de la conversion de ces personnes[10].

Aux informations données précédemment, Marie ajouta : « Cet Esprit [celui du Christ] me portait en esprit dans les Indes, au Japon, dans l'Amérique, dans l'Orient, dans l'Occident, dans les parties du Canada et dans les Hurons, et dans toute la terre habitable où il y avait des âmes raisonnables que je voyais toutes appartenir à Jésus-Christ[11]. » Elle affirma également qu'elle voyait, « par une certitude intérieure, les démons triompher de ces pauvres [âmes] », que cela la faisait entrer « en jalousie », qu'elle embrassait toutes ces âmes, qu'elle les tenait dans son sein et qu'elle les présentait à Dieu le Père en lui disant qu'il était temps qu'il fasse justice au Fils à qui il avait promis toutes les nations en héritage[12]. Décrivant l'état mystique dans lequel elle se trouvait à

8. *Ibid*.
9. Lettre XV du 26 avril 1635 à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 36.
10. *Ibid*., p. 36-37.
11. *Relation de 1654*, § XXXIX, dans *Écrits* II, 1930, p. 310.
12. *Ibid*.

ce moment-là, elle dit également ceci : « Je me promenais en esprit dans ces grandes vastitudes et j'y accompagnais les ouvriers de l'Évangile, auxquels je me sentais unie étroitement à cause qu'ils se consommaient pour les intérêts de mon céleste et divin époux, et il m'était avis que j'étais une même chose avec eux[13]. » Ici nous voyons donc poindre fortement son esprit missionnaire. Elle se sentait intimement unie à ceux qu'elle appelait « les ouvriers de l'Évangile » et elle priait Dieu de lui permettre de travailler elle aussi à faire connaître le Christ. Elle était donc, à partir de ce moment-là, extrêmement préoccupée par le salut des âmes, par ce qu'elle appelle « l'amplification du royaume de Jésus-Christ[14] ». « Il me semblait, écrivit-elle, que je connaissais toutes les âmes rachetées du sang du fils de Dieu, en quelque coin de la terre habitable qu'elles pussent être, et mon amour se portait à celles qui étaient les plus abandonnées dans les pays des sauvages où je me promenais sans cesse[15]. »

Et puis un jour, alors qu'elle était dans ces dispositions, c'était en janvier 1635, elle rapporta que son esprit fut « ravi en Dieu » et que celui-ci lui dit : « C'est le Canada que je t'ai fait voir ; il faut que tu y ailles faire une maison à Jésus et à Marie[16]. » Nous avons ici un nouvel élément qui nous permet de comprendre la décision qu'elle a prise de s'exiler et de se consacrer à la mission. À partir de ce moment-là, elle ne voyait plus d'autre pays que le Canada : « mes plus grandes courses, écrivit-elle, étaient dans le pays des Hurons, pour y accompagner les ouvriers de l'évangile[17] ». Et puis, une fois au Canada, elle se donna sans compter pour la conversion des Amérindiens. À la supérieure d'un couvent d'Ursulines en France, elle écrivit, en 1642, qu'elle travaillait « à appliquer le sang de Jésus-Christ aux âmes que la barbarie et l'ignorance semblaient devoir exclure de leur salut[18] ». Comme elle l'écrivit à son fils le 4 septembre 1641, son but était de donner sa vie pour le service du Christ[19].

---

13. *Ibid.*, p. 311.
14. *Relation de 1654*, § XL, dans *Écrits* II, 1930, p. 314.
15. *Ibid.*, p. 315.
16. *Relation de 1654*, § XLI, dans *Écrits* II, 1930, p. 315-316.
17. *Ibid.*, p. 316.
18. Lettre LXIV du 16 septembre 1642 à la supérieure d'un couvent d'Ursulines en France, *Correspondance*, p. 156.
19. Lettre LVI du 4 septembre 1641 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 130-136.

Son esprit apostolique s'exprima à nouveau fortement dans les années 1650. Dans le contexte des guerres iroquoises, alors que certains estimaient qu'il serait prudent de quitter la Nouvelle-France, elle pensait le contraire, encore une fois à cause des âmes. Le 30 août 1650, elle écrivit à son fils :

> Ce ne sont point les biens qui nous y retiennent ; mais bien le résidu de nos bons chrétiens avec lesquels nous nous estimerions heureuses de mourir un million de fois, s'il était possible. Ce sont là nos trésors, nos frères, nos enfants spirituels que nous chérissons plus que nos vies et que tous les biens qui sont sous le ciel[20].

2. Les Amérindiens dans la pensée de Marie de l'Incarnation

Étudier les Amérindiens dans la pensée de Marie de l'Incarnation est un sujet extrêmement vaste que nous allons restreindre ici en écartant certains aspects. Ainsi, nous n'allons pas évoquer ses joies, qu'elles soient intellectuelles ou spirituelles, ni sa passion d'enseigner les « sauvages ». Nous n'allons pas non plus nous attarder sur ses profonds sentiments d'amour envers les petites Amérindiennes, qu'elle appelle « les délices de nos cœurs » à la fin de sa vie[21]. Nous allons nous contenter de présenter son projet global à l'égard des Amérindiens (par « projet », nous entendons ses desseins et ses vues sur les Amérindiens), son jugement général à leur propos, ainsi que son opinion à l'endroit des Iroquois et la conduite qu'elle estimait qu'il fallait tenir à leur égard.

Le grand projet de Marie de l'Incarnation à l'égard des Amérindiens était de les convertir ; cela faisait partie de son esprit apostolique. Comme ce fut l'objet de la première partie, nous ne reviendrons pas là-dessus. Nous allons seulement aborder ici son projet éducatif, cet adjectif étant entendu dans un sens large, car il s'agissait d'un projet civilisationnel. D'une façon plus ou moins accentuée selon les époques, les Ursulines voulaient donner une éducation française aux jeunes « séminaristes », comme elles les appelaient. La correspondance de Marie de l'Incarnation prouve

---

20. Lettre CXXVIII du 30 août 1650 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 395.

21. Lettre CCLXII du 12 septembre 1670 à mère Cécile DE SAINT-JOSEPH, *Correspondance*, p. 883 ; Lettre CCLXVIII du 27 septembre 1670 à mère Marguerite DE SAINT-FRANÇOIS-XAVIER, *Correspondance*, p. 903.

qu'au départ certaines manières françaises furent transmises aux petites filles. Ainsi, en janvier 1640 Marie de l'Incarnation évoquait des petites sauvages qui « saluent à la Française »[22]. En août 1644, elle indiqua à son fils que les Ursulines faisaient « de petites simarres » à leurs séminaristes et qu'elles les coiffaient à la française[23]. Elle précisait cependant que les sauvages n'avaient pas la politesse française, mais que les Ursulines ne s'attachaient pas à leur transmettre cela, mais plutôt à bien leur enseigner les commandements de Dieu et de l'Église et, d'une façon générale, tout ce qui concernait la religion[24].

Au départ, l'accent n'était donc pas mis sur l'enseignement des bonnes manières basé sur le principe d'une éducation à la française. Néanmoins, les choses semblent avoir changées au début des années 1650. Le 24 septembre 1654, Marie indiqua à son fils que les séminaristes étaient éduquées à la française et qu'il s'agissait d'un projet délibéré, qu'elle justifiait ainsi : « comme tous les Hurons sont à présent convertis, et qu'ils habitent proche des Français, on croit qu'avec le temps ils pourront s'allier ensemble, ce qui ne se pourra faire que les filles ne soient francisées tant de langage que de mœurs[25] ». Des mariages se firent effectivement et les Ursulines, avec les jésuites, se chargèrent de doter les filles[26]. Et puis, il faut ajouter qu'à partir de 1668 des mesures furent prises, sur décision royale, pour franciser les Amérindiens. Il fut décidé de vêtir les enfants à la française, de leur apprendre à lire et à écrire comme en France. Les Ursulines furent donc intégrées à ce projet en ce qui concerne les filles. Cependant, Marie de l'Incarnation n'y croyait plus à cette époque. Elle écrivit qu'il s'agissait d'« une chose très difficile, pour ne pas dire impossible de les franciser ou civiliser. » Elle ajoutait : « Nous en avons l'expérience plus que tout autre et nous avons remarqué de cent de celles qui ont passé par nos mains à peine en avons-nous civilisé une[27]. » De

22. Lettre XLI de janvier 1640 au père Paul LE JEUNE, *Correspondance*, p. 91.

23. Lettre LXXX du 26 août 1644 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 220.

24. *Ibid*., p. 221.

25. Lettre CLXI du 24 septembre 1654 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 545-546.

26. Lettre CCIX du 20 octobre 1663 à la mère Marie-Alexis BOSCHET, *Correspondance*, p. 718 ; lettre CCXXXV du 9 août 1668 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 802.

27. Lettre CCXXXVII du 1er septembre 1668 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 809.

plus, ce n'était pas ce qu'elle attendait des filles « sauvages ». Ce qu'elle espérait, c'était tout simplement d'en faire des chrétiennes.

Voyons maintenant quel était le jugement général de Marie de l'Incarnation sur les Amérindiens. Nous allons nous attarder ici sur son appréciation des dispositions naturelles, psychologiques et spirituelles des Amérindiens en mentionnant immédiatement que son jugement évolua avec le temps. Au début, Marie de l'Incarnation estimait que les autochtones étaient doux, souples, dociles et flexibles, qu'ils avaient de la candeur et de la simplicité, que les femmes étaient pudiques et honnêtes, que les Amérindiens perdaient ce qu'ils avaient de sauvage une fois baptisés[28]. Elle remarquait aussi que certains devenaient dévots, et même qu'ils étaient naturellement plus dévots que les Français[29]. Elle allait jusqu'à voir même au Canada la ferveur de la « primitive Église », expression que l'on retrouve dans quelques-unes de ses lettres, mais seulement en 1640[30]. Cette année-là, elle décrivit même le Canada comme un Paradis terrestre[31]. Cependant, avec le temps, l'appréciation de Marie de l'Incarnation sur les dispositions des Amérindiens évolua. D'après nos premières constatations, mais il faudrait une étude plus fine pour le confirmer absolument, Marie de l'Incarnation commença à se montrer clairement moins positive à partir de 1650. Cette année-là, par exemple, elle écrivit que le naturel des Amérindiens n'était pas propre aux fonctions ecclésiastiques, « mais seulement à être enseignés et conduits douce-

28. Voir, par exemple, lettre XLI de janvier 1640 au père Paul LE JEUNE, *Correspondance*, p. 91-92 ; lettre XLIV du 4 septembre 1640 à l'un de ses frères, *Correspondance*, p. 102-103 ; lettre XLV du 4 septembre 1640 à la mère Jeanne-Françoise LE VASSOR, *Correspondance*, p. 104-107 ; lettre XLVI du 4 septembre 1640 à mère Marie-Gillette ROLAND, *Correspondance*, p. 108-111 ; lettre XLVII du 4 septembre 1640 à l'un de ses frères, *Correspondance*, p. 112-113 ; lettre LIII du 30 août 1641 à mère Marie-Gillette ROLAND, *Correspondance*, p. 125 ; lettre LXXX du 26 août 1644 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 218-226 ; lettre CXXVIII du 30 août 1650 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 394-402 ; lettre CCXXX du 18 octobre 1667 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 786-789 ; lettre CCLXVIII du 27 septembre 1690 à mère Marguerite DE SAINT-FRANÇOIS-XAVIER, *Correspondance*, p. 902-903.

29. Lettre LVIII du 15 septembre 1641 à mère Ursule DE STE-CATHERINE, *Correspondance*, p. 139 ; lettre LXXX du 26 août 1644 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 221.

30. Lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 94 ; lettre XLIV du 4 septembre 1640 à l'un de ses frères, *Correspondance*, p. 102 ; lettre XLV du 4 septembre 1640 à mère Jeanne-Françoise LE VASSOR, *Correspondance*, p. 104.

31. Lettre XLVI du 4 septembre 1640 à mère Marie-Gillette ROLAND, *Correspondance*, p. 110.

ment dans la voie du ciel[32] ». En 1654, elle dit qu'on ne pouvait pas se fier aux sauvages, surtout lorsqu'ils étaient infidèles[33]. Quelques années plus tard, en 1663, elle affirma clairement que les filles sauvages ne pouvaient supporter le cloître[34]. En 1669, elle déclara que les sauvages étaient difficiles à convertir, car ils étaient superstitieux[35]. Nous pouvons donc constater un jugement un peu idéaliste au départ, mais qui acquit en réalisme avec l'expérience.

Lorsqu'on considère la pensée de Marie de l'Incarnation sur les Amérindiens, il faut examiner son opinion à l'endroit des Iroquois, de même que la conduite qu'il convenait d'avoir, selon elle, à leur égard. Pour bien comprendre les choses, il faut contextualiser un minimum. Entre 1641 et 1666, il y eut 25 ans de guerre entre les Iroquois d'un côté et les Français ainsi que leurs alliés de l'autre. Cette guerre entraîna d'immenses pertes humaines, découragea des colons de venir s'installer en Nouvelle-France, entrava la colonisation en faisant obstacle au défrichement et à l'agriculture[36], et surtout, dans l'esprit de Marie de l'Incarnation et dans celui des esprits religieux de son temps, elle entrava la conversion des Amérindiens. En 1643, elle écrivit à son fils que les Iroquois étaient le plus grand empêchement de la gloire de Dieu au Canada[37]. Face à cette situation, que pensa Marie de l'Incarnation et que préconisa-t-elle ? Tout d'abord, elle considérait les Iroquois comme des barbares. Ce jugement revient à plusieurs reprises dans sa correspondance et nous pouvons constater qu'elle applique cet adjectif quasi exclusivement aux Iroquois : « […] ces barbares, écrivit-elle, étant pires et plus démons en cruauté que les démons mêmes[38]. » Alors, comment faire face à ces barbares ? Avec le temps, des Français commencèrent à évoquer la possibilité d'exterminer purement et simplement les Iroquois et Marie de l'Incarnation abonda dans ce sens. À son fils, qui s'indignait et protestait

32. Lettre CXXVIII du 30 août 1650 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 396.
33. Lettre CLXIII du 18 octobre 1654 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 551.
34. Lettre CCIX du 20 octobre 1663 à mère Marie-Alexis BOSCHET, *Correspondance*, p. 718.
35. Lettre CCLI du 1er octobre 1669 à mère Cécile DE SAINT-JOSEPH, *Correspondance*, p. 855.
36. Denis VAUGEOIS et Jacques LACOURSIÈRE, *Canada • Québec. Synthèse historique*, Montréal, Éditions du Renouveau Pédagogique, 1978 (édition corrigée et mise à jour), p. 70.
37. Lettre LXXX du 26 août 1644 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 224.
38. Lettre CXCII du 2 novembre 1660 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 649.

au nom de l'esprit de l'Évangile, elle répondit que tout avait déjà été tenté pour la paix et que même Mgr de Laval en était finalement arrivé à cette conclusion. Dans l'esprit de Marie de l'Incarnation, il fallait donc les exterminer si l'on ne voulait pas « que tous les chrétiens et le christianisme du Canada périsse[39] ».

En 1665, lorsque le régiment de Carignan partit combattre les Iroquois pour les écraser, Marie de l'Incarnation parla de « guerre sainte » : « Ce qui les anime tous, écrivit-elle en parlant des soldats, est qu'ils vont à une guerre sainte, et qu'ils vont combattre pour la foi[40]. » Enfin, lorsque les Iroquois furent écrasés, elle écrivit : « Notre Seigneur a exaucé par sa bonté les prières que nous faisions ici pour le succès de cette guerre[41]. » Néanmoins, dans son esprit il ne s'agissait pas d'exterminer pour exterminer – elle n'était pas traversée des idées « génocidaires » – et ce n'était pas en haine des Iroquois qu'elle voulait la guerre. En effet, elle se disait prête à souffrir pour la conversion des Iroquois[42] et elle priait pour eux tous les jours comme elle l'affirma très explicitement dans sa correspondance[43]. Ses dispositions à l'endroit des Iroquois étaient donc clairement liées à son esprit apostolique et elles s'inscrivaient dans la conception vétéro-testamentaire de la guerre sainte. De plus, son attitude n'a rien d'étonnant par rapport à l'esprit de son époque. Depuis l'Antiquité chrétienne jusqu'aux horreurs du XX^e^ siècle (car il y a là une rupture), les théologiens chrétiens n'étaient pas opposés en principe à la guerre. Ils faisaient une distinction entre une guerre bonne et une guerre mauvaise, la bonne étant la « guerre juste » théorisée par saint Augustin, puis par saint Thomas, et plus tard par des personnages comme Suarez[44]. Selon les catégories scolastiques, la guerre contre les Iroquois était clairement une guerre juste et il n'y a rien d'étonnant à ce que Marie de l'Incarnation la soutienne.

---

39. *Ibid*.
40. Lettre CCXV du 28 juillet 1665 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 740.
41. Lettre CCXXV du 12 novembre 1666 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 776.
42. Lettre CXXVIII du 30 août 1650 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 399.
43. Lettre CXCV du 16 septembre 1661 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 660.
44. Voir, entre autres, David ATTWOOD, « Guerre », « B. Théologie morale », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, p. 618-620.

3. L'œuvre de Marie de l'Incarnation à l'égard des Amérindiens

Après avoir considéré l'esprit apostolique de Marie de l'Incarnation, ses desseins et ses vues sur les Amérindiens, nous allons maintenant nous attarder sur son œuvre concrète en étudiant successivement les choses sous les aspects spirituel, intellectuel et matériel.

Commençons par l'aspect spirituel. Il faut d'abord considérer ici l'enseignement religieux donné par Marie de l'Incarnation et par les Ursulines à leurs petites séminaristes. Cela passait en premier lieu par l'enseignement de la prière et de l'amour de Dieu[45], mais aussi de la crainte de Dieu et du péché[46]. En 1640, parlant de ses séminaristes, Marie écrivit « que la moindre ombre de péché leur faisait peur[47] ». Il y avait aussi l'enseignement du catéchisme[48], la préparation aux sacrements[49], l'enseignement des dévotions chrétiennes[50] et l'examen de conscience. Pour Marie de l'Incarnation, il s'agissait là d'un point fondamental : « C'est là, écrivit-elle à une religieuse en 1641, un point que nous leur inculquons fort à nos Séminaristes et que nous reconnaissons leur être fort utile […][51]. »

Par ailleurs, au niveau religieux les Ursulines et Marie de l'Incarnation enseignaient également aux Amérindiens à méditer[52]. Elles voulaient donc leur donner une vraie vie spirituelle. Il y avait aussi, au niveau de l'enseignement religieux, celui de la morale

45. Par exemple, lettre XLVI du 4 septembre 1640 à mère Marie-Gillette ROLAND, *Correspondance*, p. 108 ; lettre LXXX du 26 août 1644 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 221 ; lettre CCXII du 18 août 1664 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 730-731.

46. Lettre XLI de janvier 1640 au père Paul LE JEUNE, *Correspondance*, p. 91 ; lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 94-101.

47. Lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 97.

48. Par exemple, lettre XLI de janvier 1640 au père Paul LE JEUNE, *Correspondance*, p. 91 ; lettre XLII de mars 1640 au père Paul LE JEUNE, *Correspondance*, p. 93.

49. Par exemple, lettre CCXXXV du 9 août 1668 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 802.

50. Par exemple, lettre XLI de janvier 1640 au père Paul LE JEUNE, *Correspondance*, p. 91.

51. Lettre LII du 24 août 1641 à mère Jeanne-Françoise LE VASSOR, *Correspondance*, p. 123.

52. *Ibid*.

chrétienne[53]. On pense ici tout particulièrement à la modestie chrétienne et à ses principes qui furent strictement inculqués aux Amérindiennes, comme en témoigne la correspondance de Marie de l'Incarnation[54].

Cet enseignement spirituel fut d'abord dispensé aux séminaristes, mais pas seulement. Marie de l'Incarnation et les Ursulines enseignaient aux hommes et aux femmes amérindiennes, au parloir, à la chapelle et dans leur salle de classe[55]. Enfin, au niveau spirituel, il faut souligner la prière. Marie de l'Incarnation priait pour les Amérindiens[56] et demandait constamment des prières pour eux[57].

Il y a une dernière chose qu'il faut souligner au niveau spirituel, c'est qu'elle se sacrifiait pour les Amérindiens. Elle offrit ses souffrances pour eux, y compris son agonie[58]. Mère Marguerite de Saint-Athanase écrivit qu'elle a offert les souffrances qui ont précédé sa mort pour « l'amplification de la foi par la conversion des barbares de ces contrées[59] ».

Au niveau intellectuel, Marie de l'Incarnation agit essentiellement à travers l'enseignement. Avec ses compagnes, elle apprit

---

53. Lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 96 ; lettre LXXX du 26 août 1644 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 221.

54. Lettre XLI de janvier 1640 au père Paul LE JEUNE, *Correspondance*, p. 91 ; lettre LXXX du 26 août 1644 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 220 ; lettre CCLI du 1er octobre 1669 à mère Cécile DE SAINT-JOSEPH, *Correspondance*, p. 852.

55. Lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 97-98.

56. Par exemple, lettre CXCV du 16 septembre 1661 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 659-660.

57. Par exemple, lettre XL du 1er septembre 1639 à l'un de ses frères, *Correspondance*, p. 88 ; lettre XLVII du 4 septembre 1640 à l'un de ses frères, *Correspondance*, p. 113 ; lettre LXIX du 11 septembre 1643 à plusieurs de ses neveux, *Correspondance*, p. 191 ; lettre LXXIII du 30 septembre 1643 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 202 ; lettre XCVII du 29 août-10 septembre 1646 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 277 ; lettre CLXV du 15 septembre 1655 à mère Angélique DE LA CONCEPTION, *Correspondance*, p. 555 ; lettre CCXXV du 12 novembre 1666 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 776 ; lettre CCLI du 1er octobre 1669 à mère Cécile DE SAINT-JOSEPH, *Correspondance*, p. 855 ; lettre CCLXII du 12 septembre 1670 à mère Cécile DE SAINT-JOSEPH, *Correspondance*, p. 883.

58. Lettre de mère Marguerite DE S. ATHANASE aux Communautés d'Ursulines de France, 1er mai 1672, *Correspondance*, p. 1010-1013 ; lettre de mère Marguerite DE S. ATHANASE au père Paul RAGUENEAU, été 1672, *Correspondance*, p. 1025-1026.

59. Lettre de mère Marguerite DE S. ATHANASE au père Paul RAGUENEAU, été 1672, *Correspondance*, p. 1026.

aux Amérindiennes à lire, à écrire, à chanter[60]. Il faut souligner que cela se faisait avec un réel souci pédagogique. Par exemple, pour instruire les jeunes filles, les Ursulines se servaient d'images qu'elles fabriquaient elles-mêmes[61]. Au niveau intellectuel, il faut également mentionner la transmission, par Marie de l'Incarnation, de son savoir linguistique aux Ursulines. En effet, son zèle apostolique et son intelligence pratique des choses l'ont poussée, notamment à la fin de sa vie, à enseigner ses jeunes sœurs. En 1662, elle écrivit à son fils : « J'avais l'hiver dernier trois ou quatre jeunes sœurs continuellement auprès de moi pour assouvir le désir qu'elles avaient d'apprendre ce que je sais des langues du pays[62]. » Elle indiqua également à son fils qu'à la fin de 1661 et au début de l'année 1662, elle leur a écrit un catéchisme huron, trois catéchismes algonquins, les principales prières chrétiennes en cette langue, ainsi qu'un dictionnaire algonquin[63]. Tout cela participe de son œuvre intellectuelle. En 1668, elle mentionna, toujours à son fils, que ses matinées d'hiver étaient occupées à enseigner ses jeunes sœurs[64]. Cette année-là, elle lui signala également qu'elle avait écrit « un gros livre Algonquin de l'histoire sacrée et de choses saintes », un dictionnaire et un catéchisme iroquois. Elle lui indiqua aussi qu'elle avait écrit, l'année précédente, un gros dictionnaire algonquin à l'alphabet français et un autre à l'alphabet sauvage. Tout cela, comme elle en témoigna, « pour laisser à [ses] sœurs de quoi travailler [au] service [de Dieu] pour le salut des âmes[65] ».

À la contribution intellectuelle de Marie de l'Incarnation, il faut ajouter les écrits qu'elle a laissés à la postérité : sa correspon-

60. Par exemple, lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 96 ; lettre XLIV du 4 septembre 1640 à l'un de ses frères, *Correspondance*, p. 103 ; lettre CLVI du 11 août 1654 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 531 ; lettre CLXVIII du 12 octobre 1655 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 565 ; lettre CCIX du 20 octobre 1663 à mère Marie-Alexis Boschet, *Correspondance*, p. 718 ; lettre CLXI du 24 septembre 1654 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 544.

61. Lettre XLI de janvier 1640 au père Paul Le Jeune, *Correspondance*, p. 91 ; lettre CCLI du 1er octobre 1669 à mère Cécile de Saint-Joseph, *Correspondance*, p. 855.

62. Lettre CC du 10 août 1662 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 678.

63. *Ibid*.

64. Lettre CCXXXV du 9 août 1668 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 801.

65. *Ibid*.

dance[66], mais aussi ses autres écrits spirituels parmi lesquels on pense essentiellement à ses *Relations* autobiographiques de 1633[67] et de 1654[68], ainsi qu'à ses autres notes spirituelles[69].

Terminons cette partie en nous attardant sur l'œuvre matérielle de Marie de l'Incarnation à l'égard des Amérindiens. Marie de l'Incarnation et les Ursulines logèrent[70], habillèrent[71], nourrirent[72],

66. Marie DE L'INCARNATION, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, LXV, 1071 p.

67. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1633*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Action sociale, 1929, p. 135-343.

68. Marie DE L'INCARNATION, *Relation de 1654*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Action sociale, 1930, p. 129-476.

69. Marie DE L'INCARNATION, *Lettres de conscience*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, 1929, p. 345-374 ; Marie DE L'INCARNATION, *Exclamations et élévations*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, 1929, p. 375-386 ; Marie DE L'INCARNATION *Entretien spirituel sur l'Épouse des Cantiques aux novices de Sainte-Ursule de Tours*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome I, 1929, p. 387-404 ; Marie DE L'INCARNATION, *Les relations d'oraison*, dans *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, 1930, p. 11-121 ; Marie DE L'INCARNATION, *Catéchisme de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, fondatrice des ursulines de Québec, ou Explication familière de la doctrine chrétienne*, Paris, Libr. Internationale-Catholique ; Leipzig, L.A. Kittler ; Tournai, H. Casterman, 1978 [3e éd.], XII, 359 p.

70. Par exemple, lettre XLI de janvier 1640 au père Paul LE JEUNE, *Correspondance*, p. 91-92 ; lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 94-101 ; lettre L du 13 septembre 1640 à mère Ursule DE STE-CATHERINE, *Correspondance*, p. 117-120 ; lettre LII du 24 août 1641 à mère Jeanne-Françoise LE VASSOR, *Correspondance*, p. 122-124 ; lettre XCVII du 29 août-10 septembre 1646 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 277-290 ; lettre CLXI du 24 septembre 1654 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 542-547 ; lettre CLXVIII du 12 octobre 1654 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 562-568 ; lettre CLXXXVI du 23 septembre 1660 à mère Françoise DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 636-638 ; lettre CCXIII du 19 août 1664 à mère Angélique DE LA CONCEPTION, *Correspondance*, p. 734-736 ; lettre CCXXXV du 9 août 1668 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 800-804 ; lettre CCXLI du 21 septembre 1668 à la supérieure des Ursulines de Saint-Denys, *Correspondance*, p. 820-822 ; lettre CCLXIV du 18 septembre 1670 à mère Marie DE SAINTE-CATHERINE DE SIENNE, *Correspondance*, p. 890-891.

71. Lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 96-97 ; lettre LIX du 16 septembre 1641 à mère Ursule DE STE-CATHERINE, *Correspondance*, p. 144 ; lettre LXIV du 16 septembre 1642 à la supérieure d'un couvent d'Ursulines en France, *Correspondance*, p. 156 ; lettre CCLI du 1er octobre 1669 à mère Cécile DE SAINT-JOSEPH, *Correspondance*, p. 852.

72. Lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 96 ; lettre LXIV du 16 septembre 1642 à la supérieure d'un couvent d'Ursulines en France, *Correspondance*, p. 156 ; lettre LIII du 30 août 1641 à mère Marie-Gillette ROLAND, *Correspondance*, p. 126 ; lettre CXXVI du 17 mai 1650 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 389-390 ; lettre CCIX du 20 octobre 1663 à mère Marie-Alexis BOSCHET, *Correspondance*, p. 718.

soignèrent[73] et lavèrent[74] les Amérindiennes. Tout cela sans contrepartie pécuniaire, bien entendu, mais les Ursulines allèrent beaucoup plus loin dans leur générosité, car elles se chargèrent, avec les jésuites, de doter les jeunes Amérindiennes qui marièrent des Français[75]. À ces gestes charitables, il faut ajouter, semble-t-il, l'enseignement des tâches ménagères[76], mais aussi du tissage, au moins à partir de 1670[77]. Par ailleurs, l'action charitable de Marie de l'Incarnation ne se limitait pas à ses petites pensionnaires. Elle était, pour ainsi dire, universelle. Marie et ses compagnes se privèrent volontiers pour les Amérindiens comme cela transparaît dans une lettre qu'elle écrivit en 1640 :

> Outre les filles et les femmes sauvages que nous recevons dans la maison, les hommes nous visitent au parloir, où nous tâchons de leur faire la même charité qu'à leurs femmes, et ce nous est une consolation bien sensible de nous ôter le pain de la bouche pour le donner à ces pauvres gens, afin de leur inspirer l'amour de notre Seigneur et de sa sainte foi[78].

Conclusion

Finalement, que retenir de la place qu'occupèrent les Amérindiens dans la pensée et la vie de Marie de l'Incarnation ? Tout d'abord, que Marie de l'Incarnation était mue par un puissant esprit apostolique. C'est cet esprit apostolique qui, ultimement, explique son dévouement si singulier et en même temps si universel. C'est cet esprit apostolique qui peut expliquer l'ardeur que Marie de l'Incarnation a mise dans l'apprentissage et dans l'enseignement des langues amérindiennes. C'est lui seul qui peut expliquer le don total qu'elle a fait d'elle-même.

Au niveau de la pensée de Marie de l'Incarnation à l'égard des Amérindiens, nous nous sommes attardés sur trois points : 1) Sur son projet éducatif à l'égard des Amérindiens ; 2) Sur son juge-

---

73. Lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 98.
74. *Ibid.*, p. 97 ; lettre CCLI du 1er octobre 1669 à mère Cécile de Saint-Joseph, *Correspondance*, p. 852.
75. Lettre CCIX du 20 octobre 1663 à mère Marie-Alexis Boschet, *Correspondance*, p. 718 ; lettre CCXXXV du 9 août 1668 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 802.
76. Lettre CCIX du 20 octobre 1663 à mère Marie-Alexis Boschet, *Correspondance*, p. 718.
77. Lettre CCLVIII du 27 août 1670 à dom Claude Martin, *Correspondance*, p. 873.
78. Lettre XLIII du 3 septembre 1640 à une dame de qualité, *Correspondance*, p. 97-98.

ment général à leur propos (jugement qui a évolué dans le temps comme nous l'avons montré) ; 3) Sur son opinion à l'endroit des Iroquois et sur la conduite à tenir à leur égard.

Enfin, au niveau de l'œuvre concrète de Marie de l'Incarnation, nous avons considéré les choses sous les aspects spirituel, intellectuel et matériel.

Sous chacun de ces aspects, nous avons constaté le même dévouement sans faille de Marie de l'Incarnation à l'égard des peuples autochtones. Ce dévouement est incontestablement lié à sa flamme apostolique qui ne s'éteignit pas avec le temps. Cette flamme la consuma jusqu'à son dernier soupir comme le rapporta mère Marguerite de Saint-Athanase dans la lettre qu'elle écrivit à dom Claude Martin après la mort de sa maman :

> [La vertu] que j'ay le plus admirée, a été son incomparable fidélité à la grâce, surtout à celle de sa vocation au Canada. […] elle envisageait particulièrement le salut des pauvres sauvages, et c'est à quoi elle a travaillé de toute son affection et avec un zèle constant jusques au dernier soupir de sa vie. […] En un mot, elle était infatigable pour procurer leur bonheur éternel, et celui de tous les sauvages de ces contrées ; elle les avait toujours dans la pensée et dans le cœur, et elle nous a fort recommandé en mourant de faire tout ce que nous pourrions pour eux[79].

79. Lettre de mère Marguerite DE S. ATHANASE à dom Claude MARTIN, 8 août 1672, *Correspondance*, p. 1021.

Marie Guyart ou l'éclatante vastitude

Lucie Bartlett-Jeffrey

> Ce paysage est sans mesure […]
> Je mêle ma langue aux racines enneigées
> Je mêle mon souffle à la chaleur du printemps […]
> Tout commence ici au ras de la terre[1]

Extraits de sa magistrale *Ode au Saint-Laurent*, ces mots du poète Gatien Lapointe me reviennent souvent en mémoire lorsque mes yeux se posent sur la correspondance de Marie Guyart. À leur façon, le poète et la mère de la Nouvelle-France nommèrent le pays. Et je crois que le dernier vers cité : « tout commence ici au ras de la terre », aurait pu être écrit par l'Ursuline, tant sa vie à Québec se modela à notre coin d'Amérique où les jours se marient à une terre grandiose. *Au ras de la terre*, là où Marie a tant aimé notre pays, *au ras de la terre*, là où Marie a écrit le pays. Mais quel sens pouvons-nous donner à ses représentations de forêts qu'elle n'a jamais arpentées ? Quelles sont les motivations de l'Ursuline à parler des territoires inconnus[2] ? Quels rôles ont pu jouer les

1. Gatien LAPOINTE, *Ode au Saint-Laurent*, Écrits des forges, Trois-Rivières, 2000, p. 78-81.

2. La singularité des textes de la Nouvelle-France est la présence d'intertextualité lorsqu'il est question du territoire : « À la lecture de ce corpus, nous nous sommes aperçus qu'une intertextualité sous-jacente informait la plupart de ces textes : on se lisait les uns les autres, on se copiait et l'on se répondait » (Maurice LEMIRE, *Les écrits de la Nouvelle-France*, Québec, Éditions Nota bene, 2000, p. 8). Malgré cette situation du vaste corpus littéraire de l'époque coloniale, l'Ursuline a donné à son discours épistolaire traitant du territoire la plus grande indépendance d'esprit possible, notamment lorsqu'elle aborde la vie dans les bois des femmes autochtones. Elle inscrit entre autres son admiration pour le courage de celles-ci. Un exemple : lorsque la *Relation des Jésuites* de 1647 (Thwaites, t. 30, p. 288) aborde une évasion en forêts de quatre Algonquines poursuivies par des Iroquois, Guyart choisit de parler de l'évasion de l'Algonquine (Marie DE L'INCARNATION, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 331) la plus audacieuse et omet l'expression « pauvre créature » présente dans la *Relation*

peuples autochtones dans son lien à l'espace naturel ? En somme, la Nouvelle-France serait-elle pour Guyart une terre de félicité, parce qu'étant le reflet de sa vie mystique ?

Nous sommes le 1er jour du mois d'août 1639. Les lèvres de Marie peuvent enfin embrasser un espace qu'elle avait imaginé maintes et maintes fois : « La première chose que nous fîmes fut de baiser cette terre […][3]. » En arrivant à Québec, elle se remémore son rêve fait une nuit de 1633, rêve lui dessinant le paysage de la Nouvelle-France. Elle écrit : « Étant donc arrivée en ce pays, le voyant, je le reconnus être celui que Notre-Seigneur m'avait montré, il y avait six ans. Ces grandes montagnes, ces vastitudes […][4]. » La réalité de ce jour du 1er août lui confirmait que la nuit de 1633, l'Ursuline avait *rêvé juste*.

La Tourangelle aura de quoi déployer sa vie dans ce pays « où nous avons soif de toutes les eaux du monde/nous avons faim de toutes les terres du monde[5] », tel que le proclame le poète Gaston Miron. Et rappelons-nous qu'à l'époque où l'Ursuline arrive en Nouvelle-France, nul n'en connaît les frontières. Le *nord* nous échappe, l'*ouest* ne dévoile pas encore le Pacifique, le *sud* cache son Mississipi. Il reste l'*est* que Marie a laissé derrière elle. La mystique avait l'habitude des vastes territoires de l'âme. Elle entrait maintenant en contact avec l'immensité d'une terre. Notre voyageuse continuera sa route vers l'amplitude d'un pays qui lui donnera l'espace pour respirer. Et elle respirera, Marie Guyart ! Les mots suivants nous révèlent qu'aussitôt en direction de notre fleuve Saint-Laurent, tout son être souffle au diapason des vents du nord. Elle déclare :

> […] dès que je me vis séparée de la France, et que je sentis que mon corps suivoit mon esprit sans que rien lui fît obstacle, je commençay

des Jésuites. Contrairement à certains écrits de ses confrères religieux utilisant les expressions « pauvres femmes », « pauvres femmes sauvages », « pauvres créatures » et « pauvres misérables », Guyart emploie souvent des expressions ayant pour but la valorisation du rôle des femmes autochtones. À ce sujet, consultez l'article de Marie-Florine BRUNEAU, « Féminité sauvage, féminité civilisée : Marie de l'Incarnation entre la clôture et la forêt », *Papers-on-French-Seventeenth-Century-Literature*, vol. 19, n° 37, 1992, p. 347-354.

3. Marie DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, Tome II, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985, p. 256 (désormais *Écrits* II, 1985).

4. *Écrits* II, 1985, p. 259.

5. Gaston MIRON, *L'homme rapaillé*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1970, p. 101.

> à respirer à mon aise, dans la pensée qu'ils se joindroient bien-tôt, et qu'ils se serviroient mutuellement dans l'accomplissement des desseins de Dieu[6].

Ce corps qui se remet à respirer lui témoigne que sa décision est la bonne.

Marie prend place sur un continent se moulant à l'humain qui possède le talent de tendre et tendre sans cesse vers l'inconnu. Et notre Ursuline en profitera grâce à une parole « décloîtrée » qui dépassera les pierres du couvent, tout au haut de la côte de la Montagne. Le chercheur italien de l'Université de Ferrare, Paolo Carile, décrit en ces termes cette portion du monde de l'époque des explorations territoriales :

> Cet ailleurs, l'Amérique, imprévisible et imprévue, se trouvait au-delà d'un horizon physique et mental qui – on le comprendra alors – tout comme l'horizon de la connaissance, est une frontière imaginaire que l'homme repousse plus loin au fur et à mesure qu'il avance dans ses découvertes[7].

N'oublions pas que Guyart est une écrivaine *dans* l'âme, et non pas uniquement une écrivaine *de* l'âme. L'écriture transportera ainsi l'imaginaire de Marie vers des confins qu'elle fera reculer à mesure de sa course au-delà de la clôture du monastère. Les premiers mots de la lettre initiale de sa correspondance font jaillir ce qui deviendra, quelque treize années plus tard, son univers spatial canadien où tout n'est que démesure : « Mon âme, se voyant comme absorbée dans la grandeur immense et infinie de la Majesté de Dieu, s'écrioit : « O largeur, ô longueur, ô profondeur, ô hauteur infinie, immense, incompréhensible, ineffable, adorable »[8] ! » Autant cet extrait décrit sa vie intime, autant le texte suivant écrit en 1665 nous mène au cœur de nos forêts :

> […] nos Chrétiens Algonguins sont allé camper avec leurs familles à l'abri des forts et de ceux qui les gardent. Ils font de grandes chasses où leurs ennemis avoient coutume d'en faire, et d'enlever la meilleure part de leur pelletrie. Leur chasse est si abondante

---

6. dom Claude MARTIN, *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, Solesmes, [Abbaye Saint-Pierre], 1981, p. 393 (désormais *la vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*).

7. Paolo CARILE, *Le regard entravé : littérature et anthropologie dans les premiers textes sur la Nouvelle-France*, Sillery, Éditions du Septentrion ; Rome, A. Editrice, 2000, p. 12.

8. Marie DE L'INCARNATION, *Correspondance*, éditée par dom Guy-Marie OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 1 (désormais *Correspondance*).

> qu'on dit que chaque jour ils prennent plus de cent Castors, sans parler des Orignaux, et autres bêtes fauves. En quoi les François et les Sauvages s'aident mutuellement : Les François défendent les Sauvages, et les Sauvages nourrissent les François des chairs des bêtes qu'ils prennent, après avoir enlevé les peaux, qu'ils portent aux magazins du païs[9].

Pouvons-nous considérer cette dernière description comme faisant partie d'un discours n'ayant aucun lien avec la vie mystique de Guyart, elle qui voyait « Dieu en toutes choses », pour reprendre ses propres termes ? Avec ses mots nommant le territoire, n'est-ce pas pour elle une façon de prolonger l'élan de sa nature humaine toujours en marche ? Ses discours mystiques et profanes sont bien sûr différents, tant sur le plan de la forme que du contenu, mais ne reflètent-ils pas l'empressement de notre Ursuline à nommer tous les territoires de son existence, ceux lui octroyant de vivre sans frontières, à l'image de la Nouvelle-France qui n'a pas de cadre ? Le géographe Luc Bureau écrit : « Dès le premier instant, cette Amérique est un non-lieu, une terre que l'imaginaire invente et qu'il peuple de ses fantasmes[10]. » Le non-lieu dont parle le géographe Bureau est lié aux limites géographiques inconnues du continent qui, de ce fait, constitue un territoire où l'être peut se projeter sans barrière aucune. Marie saisit intimement ce non-lieu, elle qui mentionne : « L'âme porte dans ce fond des trésors immenses et qui n'ont point de bornes […][11]. » Même si ces deux territoires diffèrent – mystique et géographique – ils portent l'empreinte d'une indicible vastitude.

Marie ne se rendra jamais au fond de nos bois – comme un grand nombre d'habitants de Nouvelle-France – mais elle en parlera. Par l'entremise de ses lectures des écrits des Jésuites et, surtout, de ses entretiens avec les Autochtones, ses « escapades » en forêts seront fréquentes. La rencontre avec ces peuples sera vitale, car ceux-ci, par leur spiritualité, étaient en communion intime avec la terre. Au sujet de leur rapport étroit avec le territoire, le théologien Achiel Peelman, spécialiste de la spiritualité amérindienne, mentionne que

---

9. Lettre CCXX du 29 octobre 1665 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 760.
10. Luc BUREAU, *Entre l'Éden et l'utopie*, Montréal, Québec/Amérique, 1984, p. 109.
11. Lettre CCLXVII du 25 septembre 1670 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 897.

> [b]eaucoup d'Amérindien(ne)s se sentent mystiquement lié(e)s aux « esprits » des animaux, des plantes, des arbres, des pierres, de l'eau et de tous les autres êtres vivants. Leur conception de la nature est caractérisée par une « harmonie cosmique » qui se réalise au moyen des justes relations qui s'établissent ou qui doivent s'établir entre tous les vivants de l'univers[12].

Et concernant la filiation des Innus avec la terre, laquelle filiation est partagée par l'ensemble des peuples autochtones, la chercheuse Anne Doran précise : « À l'intérieur de la vie de tous les jours, relation au monde implique relation au territoire ; dans la pratique, le monde est le territoire[13]. » Rien dans les écrits de Marie laisse supposer qu'elle partageait ces croyances amérindiennes non-dualistes, ce qui, faut bien le dire, aurait été impensable pour une religieuse chrétienne de cette époque. Toutefois, en fréquentant les Autochtones, en étant attentive à leurs habitudes, en apprenant leur langue, l'Ursuline saisira mieux leur étroite relation au territoire. Son contact avec leur culture teintera même certaines de ses décisions, notamment celles touchant les élèves amérindiennes et leur besoin viscéral d'escalader la clôture du monastère. Elle ne tentera guère de les convaincre à renoncer aux courses en forêt. En parlant des élèves autochtones ayant de la difficulté à supporter le lieu clos du couvent, elle écrira :

> D'autres [élèves autochtones] n'y sont que comme des oyseaux passagers, et n'y demeurent que jusqu'à ce qu'elles soient tristes, ce que l'humeur sauvage ne peut souffrir : dès qu'elles sont tristes les parens les retirent de crainte qu'elles ne meurent. Nous les laissons libres en ce point, car on les gagne plutôt par ce moyen, que de les retenir par contrainte ou par prières. Il y en a d'autres qui s'en vont par fantaisie et par caprice ; elles grimpent comme des écurieux notre palissade, qui est haute comme une muraille, et vont courir dans les bois[14].

En ignorant le contexte historique, son attitude d'ouverture face à cette marque culturelle peut sembler banale. Mais faut-il rappeler qu'en ce XVII[e] siècle[15], la majorité des colonisateurs adop-

---

12. Achiel PEELMAN, « Danser avec les esprits : Explorations de l'univers amérindien », *Théologiques* 2/2 (1994), p. 75.
13. Anne DORAN, « Territoire et sacré chez les Innus », *Théologiques* 16/1 (2008), p. 133.
14. Lettre CCXXXV du 9 août 1668 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 802.
15. Denys DELÂGE donne le point de vue autochtone dans l'ouvrage *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est, 1600-1664*, Montréal, Boréal

tent une position dominante à l'égard des peuples amérindiens et une attitude désirant rendre l'Autre semblable à soi, tel que le souligne l'historienne Dominique Deslandres en référence à ce contexte colonial :

> La reconnaissance de l'altérité n'est pas ce qu'on recherche avant tout, on veut « sauver », rendre « pareil » ; pour percevoir l'Amérindien, le « Sauvage », le seul outil disponible est celui de l'identité. Faire adopter sa propre foi, ses propres coutumes, c'est quelque chose qui va de soi, c'est faire preuve de magnanimité[16].

Marie Guyart prend ses distances face à l'attitude missionnaire traditionnelle et fait preuve d'une souplesse novatrice, comme le constate le sociologue et historien Denys Delâge :

> Marie de l'Incarnation qui « remarque » l'extraordinaire amour des parents pour leurs enfants constate qu'elle ne peut garder ceux-ci de force. Elle accepte de laisser circuler plus librement ses petites élèves autochtones. Celles-ci pourront aussi porter leurs mocassins dans le monastère où, il faut bien le reconnaître, on y gèle l'hiver bien plus que dans des tentes. Pour son époque, la directrice emploie plutôt la manière douce. Nous dirions, en termes contemporains, qu'elle « s'ouvre » à l'interculturel[17].

Aucune différence ni aucune ressemblance entre peuples français et autochtones n'échappent au regard aiguisé de l'Ursuline, lorsqu'elle déclare : « Nos nouveaux Chrétiens Sauvages suivent l'armée Françoise avec tous nos jeunes François-Canadois qui sont très-vaillans, et qui courent dans les bois comme des Sauvages[18]. » Son aptitude à bien identifier les affinités et les distinctions entre peuples autochtones et européens rejoint sa sensibilité au territoire. L'une et l'autre réceptivité proviennent de la même source, celle désirant découvrir. Marie érige son propre schème de compréhension de la rencontre entre peuples. Cette disposition et cette ouverture face à la culture amérindienne lui auront servi à apprivoiser l'Autre et à s'adapter à notre terre monumentale. Et tel que nous le rappelle le géographe Jean

---

Express, 1985.

16. Dominique DESLANDRES, *Attitude de Marie de l'Incarnation à l'égard des Amérindiens*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université McGill, 1985, p. 42-43.

17. Denys DELÂGE, « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », p. 61-62. Document consulté en édition électronique. http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/ [Texte consulté le 14 février 2017].

18. Lettre CCXXIII du 16 octobre 1666 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 768.

Morisset : « […] ce n'est pas à la France ni à l'Angleterre que nous devons, nous, Canadiens, d'avoir survécu sur cette terre, mais au sang autochtone qui coule et circule dans nos veines et qui a jeté les bases de toute notre culture au Nouveau Monde[19]. »

Guyart n'a jamais pénétré profondément dans les forêts de la Nouvelle-France, mais elle en connaît l'odeur, l'amplitude, les couleurs. Les jours et les mots de l'Ursuline s'unissent au pays car, par la présence de ses sens, elle a la capacité d'imaginer et de vivre dans sa chair les sensations éprouvées face aux grands bois, à la nature et à l'inévitable froidure de nos hivers. L'écriture de Marie, tant mystique que profane, porte les marques d'un être incarné littérairement, intellectuellement et physiquement, et comme le dit si bien Natalie Zemon Davis, professeure émérite de l'Université de Princeton : « Il se peut que, comme le prétendait Marie, l'"esprit de Grâce" lui ait permis d'écrire comme il le désirait : mais si la chose est exacte, cet esprit qui l'inspirait passait par les nerfs et les muscles de son savoir-faire[20]. »

Son « centre[21] » était si colossal qu'il est difficile d'imaginer que l'Ursuline aurait pu écrire une maigre correspondance, elle qui était assoiffée de connaissances. La place que prend la parole dans ses lettres ne surprend guère. Prendre le monde en elle, par l'écriture, par la rencontre, par le souci de laisser respirer son être tout entier. Guyart est une mystique majestueusement terre à terre grâce à une force de regard tournée vers l'effervescence de la vie extérieure. Elle se lie au monde en le nommant, comme dans cet extrait où elle met dans notre imaginaire une expédition en forêt :

> Ils [les hommes de l'armée française] ont marché par des chemins des plus difficiles qu'on se puisse imaginer : parce qu'il y faut passer à gué plusieurs rivières, et faire de longs chemins par des sentiers qui n'ont pas plus d'une planche de large pleins de souches, de racines et de concavitez très-dangereuses. Il y a cent cinquante lieues de Québec aux Forts qu'on a fait sur la rivière des Hiroquois. Ce chemin est assez facile, parce que l'on peut y aller en canot et en chaloupe, y aiant peu de portages ; mais passer au delà, c'est une merveille que l'on en puisse venir à bout parce qu'il faut porter les

19. Jean MORISSET, *Amériques : deux parcours au départ de la Grande Rivière du Canada*, Montréal, L'Hexagone, 2000, p. 154.

20. Natalie ZEMON DAVIS, *Juive, catholique, protestante : trois femmes en marge du XVII^e siècle*, Paris, Seuil, 1997, p. 245.

21. Marie Guyart se sert de ce substantif pour désigner Dieu et le Canada.

vivres, les armes, le bagage et toutes les autres nécessitez sur le dos[22].

Et dans cette description où l'écrivaine dépeint un événement astronomique :

> [...] le dix-huit de décembre de l'année dernière il parut une comète à Québec environ la minuit, laquelle parut jusques à six heures du matin, et continua quelque temps. L'étoile ou la tête de ce méthéore paroissoit carrée, sa queue étoit comme des raïons, qui par saillies sembloient jetter des influences. Ces raïons étoient tournez du côté de la terre entre le nord et le nord-ouest. Elle montoit encore, et venant du côté du sud, elle portoit sa queue à côté d'elle. On a remarqué qu'un matin on lui vit porter sa queue du côté du sud, puis elle sembla tomber à terre, et ses raïons tournez vers le ciel : Depuis ce temps-là elle n'a plus paru. Le même jour le soleil a paru en se levant entouré d'un iris avec ses couleurs ordinaires : Et une vapeur noire sortit du soleil, et de cette vapeur un bouton de feu. Le vingtième de décembre sur les trois heures après midi, l'on vit paroître trois soleils éloignez les uns des autres d'environ un quart de lieue, ils ont duré environ une demi-heure, puis ils sont venus se rejoindre au soleil ordinaire. […] Le deuxième de janvier l'on découvrit une seconde comète semblable à la première. Sa queue étoit longue de soixante pieds ou plus ; elle différoit de la première en ce qu'elle portoit sa queue devant elle. Il en a paru une troisième au mois de février presque semblable, excepté qu'elle portoit sa queue après elle, et qu'elle paroissoit le soir, sur les six heures, au lieu que les autres paroissoient le matin. L'on a veu plusieurs fois des feux voler par l'air. Ce sont peut-être des restes des tremblements de terre, laquelle étant demeurée ouverte en plusieurs endroits, a laissé aux feux souterrains des issues libres pour s'élever en l'air. On a aussi remarqué une espèce de dard fort élevé en l'air ; et parce qu'il étoit directement entre nous et la lune, en sorte qu'il sembloit qu'il fut dans la lune même, il y en a qui ont cru, et qui ont dit, qu'on avoit veu la lune percée d'une flêche[23].

Ce court récit aurait sûrement été apprécié par Galilée, son contemporain[24]. La description qu'elle fait du phénomène céleste dénote une curiosité apparente face à une action astronomique hors du commun. Là où le Jésuite Le Mercier donne des détails

22. Lettre CCXXV du 12 novembre 1666 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 772.
23. Lettre CCXV du 28 juillet 1665 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 741.
24. Lorsque Galilée meurt, l'Ursuline a 42 ans.

chiffrés de ce même phénomène (*Relations des Jésuites* 1665, Thwaites, t. 50, chap. X), Marie Guyart ne déroge pas à son style littéraire bien caractéristique où images fortes et détaillées unies à un rythme bien appuyé participent à faire *vivre* ce spectacle naturel.

Parfois deux espaces se croisent, comme dans ce lien entre le spirituel et le temporel – les âmes et les glaces –, lequel met en relief l'inclination de Guyart à relier vie intime et vie extérieure :

> […] elles [les miséricordes] sont grandes et infiniment grandes dans notre Amérique, dans laquelle les âmes cédant aux froidures qui y dominent presque continuellement, avoient été toutes gelées, depuis qu'elle est habitée, jusqu'à nos jours que notre Seigneur témoigne par sa bonté en vouloir faire fondre les glaces[25].

Et dans ces mots où l'Ursuline répond à son fils sur ses questionnements d'ordre spirituel : « On tombe, on se relève : c'est comme si vous disiez, qu'il s'élève de petites nuées sur le soleil qui font de demi-ombres, qui passent et repassent viste[26]. » Outre la qualité poétique de cet extrait, Marie convie l'espace extérieur pour porter un message d'espérance révélant aussi une sensibilité affirmée face à l'astre du jour.

Guyart n'est jamais « arrêtée » sur son territoire. Ni dans ses écrits spirituels, ni dans ceux traitant de l'espace de Nouvelle-France. Sa vie mystique est son socle, mais son univers ne s'arrête pas à sa vie intime. Tout est en mouvance pour construire ses expériences et pour aller aux racines de son être qui courent bien au-delà de la rue du Parloir. Aurait-elle suivi les Amérindiennes dans les bois si l'obligation de la clôture monastique féminine, décrétée en 1563 par le concile de Trente, n'avait jamais existé ? Pour tenter une réponse, ses textes donnent quelques pistes. Ainsi, ces mots destinés à une ursuline de France divulguent son envie d'aller hors du cloître afin de réclamer de l'aide pour son œuvre missionnaire. Elle écrit en 1642 : « […] le désir que j'ay du salut de ces pauvres âmes et l'extrême nécessité où elles sont, me feroit volontiers aller prier et crier miséricorde pour elles, par toutes les

25. Lettre LXVII du 24 août 1643 à la mère Marie-Gillette ROLAND, *Correspondance*, p. 181.

26. Lettre CXXIII du 22 octobre 1649 à dom Claude MARTIN, *Correspondance*, p. 373.

rues de nos villes de France […][27]. » Et ces autres mots datant de 1664 :

> Il est vray qu'encore que notre clôture ne me permette pas de suivre les ouvriers de l'Évangile dans les nations qui se découvrent tous les jours : étant néanmoins incorporée comme je suis, à cette nouvelle Église, notre Seigneur m'aiant fait l'honneur de m'y appeler, il me lie si fortement d'esprit avec eux, qu'il me semble que je les suis par tout […][28].

Ces paroles nous indiquent qu'elle aurait peut-être délaissé son jardin de Québec pour une descente en canot sur la rivière Jacques-Cartier. À tout le moins nous laisse-t-elle entrevoir un besoin irrésistible de grimper comme des « écurieux la palissade », pour reprendre ses termes.

Le géographe Éric Waddell écrit : « Quand on vient en Amérique, on laisse tout derrière soi. On rompt les amarres[29]. » Encore faut-il avoir la volonté de le faire. L'Amérique où tout est à inventer et à réinventer, cette Amérique-là a assurément accentué les traits de caractère de Marie qui n'a jamais été femme de nostalgie et qui a regardé la Nouvelle-France comme une large brèche ouverte sur les nouvelles perspectives de la relation au monde. Ce qu'elle aura eu de plus « amériquain »[30] est une forme d'iconoclasme qui a propulsé ses actions au-delà de celles plus traditionnelles de son époque. Cette façon de mener sa vie fait aussi de l'Ursuline une barbare[31], étrangère dans un Nouveau Monde où elle n'a jamais eu le profil type du colonisateur souhai-

---

27. Lettre LXIV du 16 septembre 1642 à la supérieure d'un couvent d'Ursulines en France, *Correspondance*, p. 157.

28. Lettre CCXIII du 19 août 1664 à la mère Angélique DE LA CONCEPTION, *Correspondance*, p. 734-735.

29. Éric WADDELL, « Je hais l'Amérique…et pourtant ! », dans Jean MORISSET et Éric WADDELL, *Amériques : deux parcours au départ de la Grande Rivière de Canada*, Montréal, L'Hexagone (coll. « Itinéraires »), 2000, p. 38.

30. Le terme « amériquain » est employé par le géographe Jean Morisset. Ce dernier établit la différence suivante entre les termes « américain » et « amériquain » : « Le mot « amériquain » suivant la graphie française d'origine pour faire référence au continent nord et sud, dans son ensemble, et aussi pour établir une distinction avec le mot « américain » que, sans en détenir aucunement l'exclusivité, les États-Unis se sont appropriés pour s'autodésigner ». Jean MORISSET et Éric WADDELL, *Amériques : deux parcours au départ de la Grande Rivière du Canada*, p. 33.

31. Du latin *barbarus*, issu du grec ancien *barbaros* signifiant « étranger ».

tant dominer mais, également, étrangère dans un Ancien Monde où elle avait défié les conventions sociales[32].

Grâce à cette *énergie fauve* ayant toujours habité Guyart, la grille du parloir de la petite rue de Québec n'aura pas résisté longtemps aux assauts de l'Ursuline souhaitant découvrir les quatre coins des horizons humains et géographiques. Et comment aurait-elle pu trouver pays plus sublime que le nôtre pour donner espace à ses jours ? Elle a puisé ses mots et ses « respirs » dans les forêts, le ciel, le fleuve, les rivières et dans tous ces gens qui lui ont transmis le souffle de la parole entre les murs du monastère et au jardin des ursulines.

J'estime qu'il est ainsi possible de considérer les lettres de Marie Guyart abordant le territoire comme ayant été plus qu'une simple nécessité de transmettre des informations à ses correspondants. Ces écrits ne participent pas d'une antinomie entre sa vie mystique et temporelle, mais davantage d'un prolongement de son viscéral besoin de toucher, de sentir, de voir, de nommer et de vivre au « centre » d'une *éclatante vastitude*.

La béguine Hadewijch II[33] traduit ici l'espace de ces femmes mystiques goûtant jusqu'à plus soif leur vie terrestre. Des mots

---

32. Je pense entre autres à son insoumission face à sa famille et à sa belle-famille qui se sont opposées à ses projets d'entrer en communauté et de quitter la France. Également, Marie a dû « réagir » face aux durs propos et attitudes négatives venant des Jésuites Dinet (Lettre XX du 29 juillet 1635 à dom Raymond DE SAINT-BERNARD, *Correspondance*, p. 49) et Salin (*Écrits* II, 1985, p. 213-214). Quant à son directeur spirituel, Raymond de Saint-Bernard, s'il a encouragé l'Ursuline dans son projet de partir vers Québec, son attitude s'est refroidie au fil des mois précédant le départ de Marie. Pour découvrir l'argumentaire de Guyart face à son directeur spirituel, consultez *Correspondance*, p. 24 à 74 (excluant les pages 60 et 70). L'Ursuline y déploie intelligence et diplomatie. Elle était consciente que trop de hardiesse aurait pour conséquence de fermer la porte à son départ de France (une religieuse du XVII^e^ siècle devant se soumettre à l'autorité ecclésiale) et pas assez de fermeté mettrait en péril son projet de partir. En outre, l'Ursuline s'est donnée la liberté de dire oui à une vie autre, brisant de ce fait la chaîne d'un avenir qui semblait tracé d'avance pour une femme du XVII^e^ siècle. En cela, elle se démarque de la société française dans laquelle elle a vécu. La religieuse se sera servie de sa capacité de discernement et de sa nature indépendante pour briser les codes sociaux exigeant soumission à la gent masculine.

33. Quelques poèmes de Hadewijch d'Anvers (publiés dans ses écrits sous le titre *Nouveaux poèmes*) ont été analysés par des spécialistes et il ressort que cette dernière n'en serait pas l'auteure (dont le poème cité ici), mais une béguine nommée Hadewijch II ayant vécu à une époque postérieure à celle de Hadewijch d'Anvers. Hadewijch d'ANVERS, *Une femme ardente*, textes choisis et présentés par Charles JULIET, Paris, Seuil, 2012, p. 75.

qu'aurait pu dire Marie Guyart qui a choisi une existence de déploiement l'ayant menée de la rue du Petit Pré, à la rue du Parloir et jusqu'au cœur de nos forêts sans fin :

[…]
Que tout m'est étroit.
Je me sens si vaste,
c'est une réalité incréée
que j'ai voulu saisir à jamais.

Elle m'a soustraite
à mes limites.
Toute chose m'est trop petite,
vous le savez, vous qui vivez là.

Votre erreur est grave
si vous préférez
l'étroit à l'immense.

Dans l'espace infini
l'espérance et la joie sont telles
que l'angoisse vous quitte […][34].

34. Hadewijch d'ANVERS, *Une femme ardente*, p. 81.

Marie de l'Incarnation et les jeunes d'aujourd'hui (témoignage)

Jocelyne Mailloux, o.s.u.

De nos jours, Marie de l'Incarnation peut-elle encore intéresser des jeunes ? C'est la question que je retiens pour cet exposé et j'aimerais la traiter non pas tant à partir de considérations théoriques, mais bien du point de vue d'une praticienne qui travaille, de manière immédiate, auprès des jeunes depuis plus d'une quarantaine d'années. Par rapport à la majorité des présentations faites dans le présent ouvrage, mon exposé sera donc davantage de type descriptif qu'analytique. Je voudrais principalement faire écho à des expériences vécues avec des jeunes qui fréquentent l'école des ursulines du Vieux-Québec.

À la rencontre de Marie de l'Incarnation

Depuis quelques années, une activité parascolaire est offerte aux jeunes de onze et douze ans de notre école : le SPAMI (Sur les Pas d'Angèle et de Marie de l'Incarnation). Une trentaine de jeunes s'y inscrivent régulièrement parce qu'ils s'intéressent à sainte Angèle Mérici et à sainte Marie de l'Incarnation et veulent approfondir leurs connaissances tout au long de l'année.

Durant le premier semestre scolaire, de septembre à janvier, la démarche consiste à découvrir qui est Angèle. Cette démarche culmine le 27 janvier avec la célébration de la fête de sainte Angèle, célébration à laquelle sont conviés tous les élèves de l'école. Lors de cette journée, l'ensemble des activités proposées aux élèves ont été conçues et sont animées par les jeunes du SPAMI.

Durant le second semestre de l'année scolaire, qui débute en janvier, l'attention porte principalement sur la rencontre de Marie de l'Incarnation. Plusieurs activités sont alors proposées aux

jeunes, activités qui vont culminer le 30 avril, jour de l'anniversaire de cette sainte.

Au départ, chaque élève a l'occasion de parcourir la vie de Marie de l'Incarnation, tant à Tours qu'en Nouvelle-France, au moyen de bandes dessinées, de diaporamas et de divers commentaires appropriés. À chaque semaine, on tâche de mieux découvrir la vie et les qualités de cette femme, qualités qui débordent son individualité et qui peuvent encore être inspirantes pour nous aujourd'hui.

Après cette démarche de découvertes, d'accompagnement et d'approfondissement, les jeunes sont invités à faire preuve de créativité en recherchant des façons de présenter Marie de l'Incarnation aux autres élèves de l'école. En petites équipes de travail, ils ont comme mandat d'inventer des activités significatives portant sur les moments importants de la vie de Marie de l'Incarnation. Un des principaux défis qui les attend, c'est de trouver comment capter et maintenir l'attention de leur jeune auditoire, mais leur imagination n'est pas en reste. Bien que des dossiers existent à l'école pour chacune d'elles, je me contenterai ici d'en énumérer quelques-unes pour faire écho au florilège d'imagination que suscite la découverte de Marie de l'Incarnation chez ces jeunes :

- Pièce de théâtre ;
- Fort Boyard Marie-de-l'Incarnation ;
- Cherche et trouve ;
- Livres symboliques qui racontent sa vie ;
- Rallye ;
- Diaporama sur sa vie ;
- Diaporama sur Marie de l'Incarnation en son pays ;
- Neuvaine adaptée à leur âge ;
- Visite au tombeau ;
- Formulation de prières à Marie de l'Incarnation ;
- Dictée « Marie de l'Incarnation » adaptée à chacune des classes de la première à la sixième année ;
- Théâtre d'ombres chinoises.

Pour les jeunes impliqués dans le SPAMI depuis deux ou trois ans, la connaissance de Marie de l'Incarnation s'approfondit

progressivement. Ils ont l'occasion d'être mis en contact avec l'une ou l'autre de ses lettres. Petit à petit, leur regard sur Marie de l'Incarnation se transforme. Ils la découvrent comme une personne proche d'eux, une personne qui a mis en œuvre toutes ses énergies et son amour pour venir fonder « Une maison à Jésus et Marie » et, plus concrètement, leur école.

Pour favoriser cette rencontre avec des jeunes de 11-12 ans, une série d'actions leur sont proposées. Premièrement, nous choisissons un extrait de lettre susceptible d'être significatif pour eux. Ce sera soit un texte en lien avec son désir de venir au Canada ou encore une lettre qu'elle a écrite à son fils Claude, dans laquelle elle raconte la vie au Canada. Deuxièmement, nous procédons à la lecture de cet extrait de lettre, retranscrite en français d'aujourd'hui. En lisant cette lettre, chaque élève souligne ce qui le rejoint ou ce qu'il ne comprend pas. Troisièmement, nous nous accordons un bon moment de dialogue entre nous. Quatrièmement, chaque jeune est invité à noter ce qui le frappe chez cette femme : qu'est-ce qu'elle me dit à moi qui suis dans son école aujourd'hui ? Cinquièmement, chacun est invité à identifier, en tant qu'élève fréquentant son école, ce que cette femme lui inspire. Enfin, un partage libre est suggéré aux participants. C'est toujours émouvant, ici, de voir comment chacun s'exprime facilement et en abondance.

Pour les élèves de sixième année qui vont quitter l'école, certaines activités particulières sont également proposées. En effet, deux ou trois rencontres sont réservées pour leur permettre d'aller plus en profondeur sur le désir d'aller en Canada qui habitait Marie de l'Incarnation. En équipes, ils lisent un extrait de lettre que Marie a écrite à dom Raymond de Saint-Bernard pour lui faire part de son désir. Après avoir pris connaissance de ce texte, une question est posée : qu'est-ce que je vois de cette femme à travers son écrit ? Par la suite, l'une ou l'autre personne est invitée à partager au groupe la ou les réflexions que cette correspondance a suscitées chez elle.

Les réponses sont toujours étonnantes et émouvantes. Les jeunes réalisent que leur école est particulière en raison de sa fondatrice. Ces rencontres avec les finissantes et les finissants se terminent généralement en se rendant au cœur du vieux monastère des Ursulines de Québec, là où se trouvait la chambre de Marie de l'Incarnation. C'est à nouveau l'occasion d'écouter une autre de ses lettres écrites à son fils Claude. Pour cette occasion,

une légère mise en scène est prévue pour que deux adultes jouent les rôles de Marie de l'Incarnation et de son fils Claude.

Dans ce contexte pour le moins impressionnant, les jeunes sont ensuite invités à écrire eux aussi une lettre à Marie de l'Incarnation. Cet exercice donne lieu à de véritables bijoux de réflexion. En conclusion de l'activité, le groupe est invité à se déplacer, toujours à l'intérieur du vieux monastère, jusqu'au tombeau de Marie de l'Incarnation. Sur place, chacun est invité à déposer sa lettre dans une corbeille prévue à cet effet et ceux qui le souhaitent sont invités à partager les désirs qui germent en leur cœur.

Sur les pas de Marie de l'Incarnation

Parallèlement au SPAMI, un autre type de projet a été réalisé avec des jeunes de onze et douze ans, soit un voyage de huit jours en France sur les pas de Marie de l'Incarnation. De Tours, ville de naissance de Marie en 1599, les enfants se sont rendus à Dieppe, la ville de son départ pour la Nouvelle-France en 1639. Durant la quinzaine d'années consécutives pendant lesquelles s'est déroulée cette activité, chacun de ces voyages fut précédé de rencontres préparatoires pour mieux connaître Marie, surtout pour les jeunes non participants au SPAMI, et pour accomplir certaines recherches relatives aux villes que nous allions visiter. Lors des mises en commun des trouvailles réalisées par les uns et les autres, une attention particulière fut apportée aux liens entre la présence de Marie de l'Incarnation et ces divers lieux. Grâce à la collaboration d'une religieuse ursulines de Tours, un rallye fut mis sur pied dans cette ville pour suivre les diverses pérégrinations effectuées par Marie lors de sa vie tourangelle.

Dans les jours suivant ce périple exceptionnel, une activité complémentaire consistait à accueillir Marie de l'Incarnation à la place Royal, en Basse-Ville de Québec. Ce déplacement effectué par les voyageurs offrait l'occasion de relater les principaux faits et gestes posés par Marie de l'Incarnation depuis son arrivée dans la colonie : son premier établissement sur le bord du fleuve, le déroulement des premières journées sur cette terre étrangère, le choix du terrain et la construction du premier monastère et de la première école de filles sur les hauteurs du cap Diamant. Nous prenions le temps d'arpenter le même chemin qui passe de la

Basse-Ville à la Haute-Ville et nous nous rendions ainsi jusqu'à la chapelle d'origine qui se trouve à l'intérieur du monastère actuel.

Témoigner : une responsabilité partagée

En terminant, je voudrais ajouter que ce temps de rencontre et de découverte de Marie de l'Incarnation ne concerne pas uniquement les élèves, mais également leurs éducateurs et leurs éducatrices. Ceux-ci sont en effet des intermédiaires culturels et des guides spirituels incontournables. En plus de ce qu'ils transmettent par leur enseignement, il leur revient d'accepter que leurs élèves dérogent à leurs activités académiques régulières lors de la présentation des activités offertes par le SPAMI. Le 30 avril, jour de l'anniversaire de Marie de l'Incarnation, ils viennent également avec leurs élèves aux activités qui se déroulent partout dans l'école. Certains participent à la célébration eucharistique prévue en fin de journée. À cela se greffent d'autres activités qui leur sont spécifiquement offertes par le comité d'engagement, qui a pour but de garder vive la mémoire de Marie de l'Incarnation et de promouvoir, sous son inspiration, les valeurs ursulines que nous sommes invités à vivre, aujourd'hui, au cœur de la mission éducative qui nous est confiée. Il s'agit là d'un héritage vital qui ne peut se transmettre que par la vitalité de ceux et celles à qui il est transmis.

Regard sur un colloque

Catherine Aubin

En guise de conclusion…

À quoi sert d'organiser et d'assister à un colloque sur Marie de l'Incarnation si ce n'est pour être sauvé, libéré voire délivré ? Sauvé de soi-même, libéré de certitudes illusoires, délivré d'une forme de posture qui ne ressemble ni à celle de l'humilité ni à celle du service.

Femme-Église-Monde

Marie de l'Incarnation est à la fois une femme du monde et d'Église, une femme dans le monde et dans l'Église et une femme d'Église pour le monde. Elle nous apprend donc à être dans le monde sans être du monde, à vivre l'Église dans le monde et à être des femmes et des hommes qui veulent vivre du mystère[1] et pas seulement l'enseigner. Cette femme qui nous attire et nous fascine est une exploratrice, une voyageuse, une marcheuse.

1. Une exploratrice de terres inconnues

Elle est comme Abraham qui entend le Seigneur lui demander : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, et va vers le

1. Henri de Lubac, « Préface », dans André Ravier (dir.), *La mystique et les mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965 : « Hors de la mystique, […] le mystère s'extériorise, il risque de se perdre en pures formules, en abstractions vides ; celles-ci pourront bien se durcir, et la foi se prendra peut-être alors pour plus intègre et plus ferme parce que l'expression s'en fera plus dure : ce ne sera pas le mystère de foi intériorisé pour féconder toute la vie. L'adhésion spirituelle au mystère se changera en conformisme, et celui qui dans cet esprit ou plutôt absence d'esprit se fera le spécialiste du mystère sera, pour user d'une expression de Grégoire IX, « théoricien de Dieu », mais non pas vraiment théologien. »

pays que je te montrerai[2]. » Ou pour le dire selon l'une des traductions hébraïques : « Va vers toi, va vers toi-même. » C'est me semble-t-il tout le sens de sa seconde vision que vous avez cité les uns et les autres, « comme celle du sang », qui est celle de ses péchés, fautes et imperfections en *gros et en détails*, et qui est aussi dans le même moment, cette plongée dans le sang du Fils, dans son Salut : en cet instant elle est en quelque sorte sauvée, libérée et délivrée (saint Dominique fait cette même expérience alors qu'il vit la componction du cœur ; dans un même instant : il pleure car il *voit* ses péchés et il pleure car il *voit* la Miséricorde de Dieu).

Tour à tour, nous avons entendu différemment le parcours de cette exploration intérieure du salut. Celle-ci est un appel à descendre dans ce « fond », ce centre, ce fond du cœur et ce fond de l'âme. Cette descente est appelée une expérience de non-savoir, de déprise, de dépossession, pour se laisser saisir et posséder par l'Esprit saint. Dans cette intégration progressive de Dieu dans son cœur, Marie de l'Incarnation laisse les rênes (ou le volant) à l'Esprit saint. Son exploration est devenue espace pour Dieu, espace de Dieu en elle, « siège » et ciel de Dieu. Finalement il lui est donné de *voir* Dieu qui est devenu son Tout, sa Lumière et Sa pureté : « L'âme porte en son fond des trésors immenses », dit-elle.

Tout cela vécu et ajusté dans une émotion qui dure et perdure, et qui imprime en elle, – et pour nous –, cette présence de Dieu. Les rêves ou les visions de Marie ont tous un aspect ou une empreinte émotionnelle, qui la font changer de route (les mages repartirent par un autre chemin[3]). Marie continue par un autre chemin, qui passe outre les conventions du discernement, elle laisse vivre ces émotions qui la soutiennent pour une planification de sa vie. C'est pourquoi elle est une maîtresse d'exploration intérieure, qui nous apprend à *rouler* dans la volonté de Dieu, guidés par une main, celle de l'Esprit saint.

2. Gn 12, 1-3 : « Je ferai de toi une grande nation, je te bénirai, je rendrai grand ton nom, et tu deviendras une bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront ; celui qui te maudira, je le réprouverai. En toi seront bénies toutes les familles de la terre. »

3. Matthieu 2, 12.

2. Une voyageuse des grands espaces

Elle est une voyageuse des grands espaces qui répond à cette Parole : « Avance au large, avance en eaux profondes » (Lc 5, 4).

Marie, tu nous fascines car tu es partie là où on ne pense pas pouvoir aller, vivre aimer et enseigner. Tu as ouvert un nouveau monde pour les âmes, établi au cœur du nouveau monde, au cœur des pays inconnus. Tu es Marie… de l'Incarnation. De quelle Incarnation s'agit-il ? Quel est le lieu de ton Incarnation apostolique ? L'inconnu, l'ignoré, l'inexploité ? Tu incarnes nos désirs et nos aspirations les plus cachées et les plus secrètes dans un vaste et large espace.

Marie de l'Incarnation dans sa radicalité de vie et ses choix fondamentaux s'est laissée conduire par l'Esprit saint dans son fond. Son ajustement progressif lui permet de descendre dans un autre lieu apostolique, et ce faisant, elle nous y entraîne. De cet ajustement surnaturel vont naître les premiers habitants du Québec et les premiers chrétiens. À partir de son continuel ajustement se développera son intégration en Dieu dans le fond de l'âme pour une croissance et une fécondité qui dépassent les seules ressources humaines et l'entendement : elle apprend plusieurs langues difficiles, écrit des dictionnaires et des catéchismes, etc.

Elle nous montre une nouvelle Église et des nouveaux chrétiens et nous convoque à une nouvelle incarnation apostolique. Quel est le nouveau Canada actuellement ? Quelles sont les nouvelles langues à apprendre ? Quelles sont les nouvelles coutumes : nourriture, vêtement et logement et autres à découvrir, intégrer, aimer et servir ? Ce sont les grands défis qui nous font grandir, voyager et sortir pour être libéré. En cela Marie tu es une enseignante rassurante et audacieuse, joyeuse et forte. Tu vis de ce don de Force dont il est dit, qu'il est la note de fond de l'être chrétien, une nappe souterraine qui par-delà les difficultés réelles nous fait persévérer dans la fidélité au quotidien.

3. Une marcheuse, bienheureuse

Elle est une marcheuse qui entend et saisit cet appel : en marche ! (En effet André Chouraqui traduit les béatitudes, en commençant par : « En marche… les pauvres en esprit, etc. »). Elle explore, elle voyage, elle part, elle avance. Elle est nomade, pèle-

rine, voyageuse, exploratrice. Elle roule dans la volonté de Dieu. Elle marche et court après les parfums de Dieu pour qu'Il soit connu de tous et pour sauver les âmes. Avec elle, nous avons plongé en grande profondeur, nous avons été entraînés à descendre dans les profondeurs de l'océan de Dieu. Catherine de Sienne priait ainsi : « Ô Trinité éternelle, vous êtes une mer profonde où plus je me plonge, plus je vous trouve, et plus je vous trouve, plus je vous cherche. Vous êtes inépuisable, et en rassasiant l'âme dans vos profondeurs, vous ne la rassasiez jamais ; elle est toujours affamée de vous, éternelle Trinité ; elle désire vous voir avec la lumière dans votre lumière[4]. » Catherine de Sienne aussi avait reçu cette mission : la réforme intérieure de l'Église. Marie de l'Incarnation peut-elle aussi continuer à nous réformer par son regard, sa vue et sa vision, qui nous dit là où nous devons être en cette tempête et ce déluge qui sévit dans l'Église ? Demandons-lui : « Où veux-tu que nous soyons pour avancer, marcher, aimer et servir ? »

Dans ce voyage auquel elle nous invite, elle fait appel à notre mémoire afin d'y enraciner sa radicalité. Plus elle est descendue dans *son fond*, plus elle est allée loin, au-delà des mers. L'expérience d'Etty Hillesum poursuit cette même quête, elle qui disait à Dieu : « Je me mets en route pour te chercher un toit » car « C'est à nous de défendre jusqu'au bout la demeure qui t'abrite en nous ». « Le Seigneur est ma chambre haute[5] » avait-elle écrit et jeté du train qui l'emmenait à Auschwitz, en 1943.

Marie de l'Incarnation enseigne et transmet cette connaissance intérieure sans honte, sans culpabilité et sans retour sur soi, pour être délivrée des aveuglements. Dieu est Lumière et Pureté, nous enseigne Marie de l'Incarnation : Lumière sur Lui et sur nous, Lumière pour descendre dans nos obscurités et dans cette douce et joyeuse Lumière du Christ.

La nouvelle Église, dit Marie de l'Incarnation, c'est le fruit de l'œuvre de Dieu, œuvre de l'Esprit dans un Esprit qui fait courir les ouvriers de l'Évangile. Son intelligence intérieure lui permet d'interpréter spirituellement et théologiquement ce qui se passe dans l'Église. Elle parle de tout en référant à Dieu. Elle aussi fait partie de cette Église actuelle, fragile et vulnérable, une Église en

4. CATHERINE DE SIENNE, *Le Livre des Dialogues*, Traité de l'obéissance, ch. CLXVII.

5. Etty HILLESUM, Journal, 11 juillet 1942 in *Une vie bouleversée*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 175-176.

train de se déconstruire – peut-être – pour se laisser reconstruire par la croix. C'est – peut-être – dans cet espace, dans ce lieu, dans cet état que Marie nous attend et nous apprend.

Ce sont les grands défis qui nous font grandir…

Ils sont réels aujourd'hui et nous mettent au pied du mur, chacun. Alors, que nous dis-tu, Marie de l'Incarnation, de cette exploration, de ce voyage et de cette marche en déséquilibre constant dans ce monde à aimer et à servir, dans cette Église qui traverse la Passion ? Comment correspondre à la grâce aujourd'hui pour l'Église dans le monde ?

Biographie des auteurs

Par ordre alphabétique

Aubin, Catherine

Catherine Aubin, française, religieuse dominicaine, docteure en théologie, enseigne à Rome et à Montréal la théologie spirituelle et sacramentaire. Elle est aussi collaboratrice pour Radio-Vatican et l'*Osservatore Romano*, et donne des conférences et des retraites en Europe. Elle a publié aux éditions du Cerf, *Prier avec son corps* (2005) et *Les fenêtres de l'âme* (2010) ainsi qu'aux éditions Salvator *Les saveurs de la prière* (2016), *La Joie retrouvée* (2017) et *Sept maladies spirituelles* (2019). Certains de ses ouvrages sont traduits en plusieurs langues.

Barbeau, Thierry

dom Thierry Barbeau est bénédictin de Solesmes (France) où il exerce, au sein de la communauté monastique, des responsabilités de formateur. Il poursuit également des recherches sur l'histoire et la spiritualité du monachisme bénédictin à l'époque moderne et contemporaine. Il est notamment l'auteur de *Solesmes. Prieuré médiéval, abbaye contemporaine* (codirigé avec Odon Hurel). Ses travaux sur dom Claude Martin l'ont conduit à se pencher également sur Marie Guyart de l'Incarnation et plus largement sur les origines de l'Église au Canada, à travers la personnalité de ses fondateurs (Jean de Brébeuf et François de Laval principalement). Déjà présent au colloque du CÉMI de 2008, il a publié depuis plusieurs études sur l'expérience mystique du mariage spirituel chez Marie Guyart, sa double dimension unitive et apostolique, et sur la diffusion et la réception des écrits de l'Ursuline missionnaire.

Bartlett-Jeffrey, Lucie

Chargée de cours à l'Université du Québec en Outaouais, Lucie Bartlett-Jeffrey vient de terminer un doctorat en études littéraires à l'Université Laval. En 2015, elle a publié chez Nota Bene « L'acte poétique : un geste d'intellectuel » dans les actes du colloque *Portrait de l'artiste en intellectuel* tenu à l'Université Laval. En 2012, elle a publié « Du monastère de Québec jusqu'au Grand Nord : point de fuite de Marie Guyart de l'Incarnation », sur le site de l'*Observatoire de l'imaginaire contemporain* de l'UQAM. Ses recherches portent notamment sur la manière dont Marie de l'Incarnation habite et perçoit le territoire de la Nouvelle-France. Désirant que le corpus littéraire de Marie Guyart soit davantage reconnu dans le vaste champ de la littérature québécoise, elle est l'auteure de récitals mariant la parole de l'Ursuline à celle des poètes du Québec célébrant l'espace et le pays à faire.

Bonesso, Amandine

Amandine Bonesso est depuis quelques années chargée de cours de langue et littérature françaises à l'Université d'Udine, dans le nord de l'Italie. Elle s'intéresse à l'écriture autobiographique et mystique des religieuses françaises sous l'Ancien Régime et tout particulièrement à l'œuvre de Marie de l'Incarnation. Elle a consacré à cette Ursuline sa thèse de doctorat, *L'énonciation troublée dans la Relation (1654) de Marie de l'Incarnation*, et plusieurs articles, entre autres, « L'autoportrait intellectuel ambigu de Marie de l'Incarnation d'après sa Relation de 1654 » (*Lumen*, 2016), « Une relation de sang et de foi au XVII^e siècle : la correspondance de Marie de l'Incarnation à son fils Claude Martin » (*Oltreoceano*, 2016), « Décentrement identitaire et social chez Marie Guyard de l'Incarnation : images de l'espace intérieur et extérieur » (*MaLiCE*, 2016) et « Les rêves prophétiques de Marie de l'Incarnation (1599-1672) » (*Ponti/Ponts. Langues, littératures, civilisations des Pays francophones*, 2015).

Brodeur, Raymond

Docteur en théologie et en sciences des religions et professeur à la faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval à compter de 1970, Raymond Brodeur s'est vu confié par son doyen, en 1993, le mandat de mettre sur pied le Centre d'Études Marie de l'Incarnation (CÉMI). À sa retraite, en 2011, il a accepté, en tant que professeur associé et émérite, de continuer son rôle comme responsable scientifique du CÉMI jusqu'en 2018. En lien étroit avec les membres du Comité scientifique, il a produit plusieurs articles et dirigé des ouvrages collectifs sur Marie de l'Incarnation et les missionnaires fondateurs de la Nouvelle-France. Il a également participé à des colloques en Suisse, en France, en Belgique et au Québec. En lien avec de nombreux chercheurs de diverses disciplines et de divers horizons géographiques, il a contribué à favoriser l'approfondissement des connaissances sur Marie de l'Incarnation et l'intérêt de cette femme apôtre pour aujourd'hui.

Brouillette, André

André Brouillette, SJ, est professeur adjoint de théologie spirituelle et de théologie systématique à Boston College (États-Unis). Après des études supérieures en philosophie (Paris, Montréal) et en histoire (Toronto), il a enseigné au Grand Séminaire de Port-au-Prince, Haïti. Il a étudié par la suite la théologie (Cambridge, Boston) et complété une thèse en cotutelle entre l'Institut catholique de Paris et l'Université Laval. Il a de plus été chercheur invité à l'Université Comillas (Madrid) et collabore aux revues *Teresianum* (Rome) et *Au cœur du monde* (Québec). Ses recherches à la frontière de la théologie systématique, de la spiritualité et de l'histoire ont été publiées dans *Cahiers de spiritualité ignatienne, Théologiques, Argument, Nouvelle Revue Théologique* et *Revista de Espiritualidad.* Il a publié *Le lieu du salut : Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Avila* (Paris, Éditions du Cerf, 2014) et complète actuellement une monographie sur la théologie du pèlerinage.

Deslandres, Dominique

Professeure titulaire au département d'histoire de l'Université de Montréal, où elle a cofondé le *Centre d'Études des Religions*, membre fondatrice du *Centre d'Études Marie de l'Incarnation* et membre de la *Société des Dix*, Dominique Deslandres consacre ses travaux à l'espace français d'ancien régime (France et colonies 16e-18e siècles). À côté d'importantes contributions dans l'*Histoire du christianisme* (1997), *Dictionary of Early Modern Europe* (2004), *Cambridge History of Religions in America* (2011) et *A Companion to Early Catholic Global Missions* (2018), elle a publié une centaine d'articles et chapitres de livres et trois ouvrages : *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle* (Fayard 2003), qui a reçu de nombreux prix ; *Les Sulpiciens de Montréal : une histoire de pouvoir et de discrétion 1657-2007* (Fides 2007) qu'elle a coécrit et co-dirigé avec J.A. Dickinson et O. Hubert ; *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle France* (PUL 2010) codirigé avec R. Brodeur et T. Nadeau-Lacour. Elle travaille à une nouvelle notice biographique de Marie de l'Incarnation pour le *Dictionnaire Biographique du Canada* et rédige l'article qu'entend lui consacrer la collection numérique *Patrimoine partagé* de la Bibliothèque Nationale de France.

Dunn, Mary

Mary Dunn is an associate professor of Early Modern Christianity in the Department of Theological Studies at Saint Louis University. She is the author of *The Cruelest of All Mothers : Marie de l'Incarnation, Motherhood, and the Christian Tradition* (Fordham, 2016), *From Mother to Son : Selected Letters from Marie de l'Incarnation to Claude Martin* (Oxford, 2014), and numerous articles and essays that have appeared in the *Journal of the American Academy of Religion*, the *Journal of Religion*, and others. She is currently at work on a book on sickness and disability in early modern Quebec entitled *Where Paralytics Walk and the Blind See*.

Landy-Houillon, Isabelle

Agrégée de Lettres classiques, maître de conférences à l'Université Denis-Diderot Paris 7. Membre du Groupe d'Étude d'Histoire de la Langue Française (GEHLF) et de l'Association

Internationale de la Recherche sur l'Épistolaire (AIRE). Travaux consacrés à la langue, les théories grammaticales et la littérature classiques. Ouvrages publiés : *Lettres Portugaises, Lettres d'une Péruvienne et autres romans d'amour par lettres,* Paris, GF Flammarion, 1983 ; *Entre philologie et linguistique, approches de la langue classique,* Paris, Garnier, 2012. Cours dispensés à Naples et à Saint-Pétersbourg. Participation à de nombreux colloques : Caen 1993, 2009, Toronto 1991, Wolfenbüttel 1991, Québec 1999, 2008, Alençon 2003, Solesmes 2013, avec des communications majoritairement consacrées aux Écrits et Lettres de Marie de l'Incarnation, dom Claude Martin, M. de Bernières, Mme de la Peltrie, etc.

Mailloux, Jocelyne

Détentrice d'un baccalauréat en enseignement, d'un Brevet A, d'une maîtrise en administration scolaire, d'un certificat en théologie et d'un diplôme d'intervenante en éducation à l'Institut de formation humaine intégrale de Montréal. Religieuse ursuline, elle a été enseignante au primaire pendant 35 ans à l'École des Ursulines de Québec, établissement qu'elle dirigea pendant 5 ans. Retraitée de l'enseignement depuis quelques années, elle exerce la profession d'orthopédagogue et elle travaille à l'animation de projets reliés à l'accompagnement à la vie spirituelle d'élèves du primaire et du secondaire. Elle a initié plusieurs projets en lien avec la découverte de Marie Guyart de l'Incarnation dont un circuit touristique en France et à Québec ainsi que divers ateliers pour la faire connaître.

Michon, Hélène

Hélène Michon (Ulm 1987, agrégation 1989, Habilitation à Diriger des Recherches en 2005 à Paris IV) est maître de conférence à l'Université de Tours et membre statutaire du Centre d'Études de la Renaissance (CESR). Auteur d'un ouvrage sur Pascal (*L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal,* éd. Champion, 1996 ; rééd. Champion 2007) et de deux sur François de Sales (*Saint François de Sales. Une Nouvelle Mystique*, coll. « Patrimoines », éd. du Cerf, 2008 et *François de Sales* aux Presses de la Renaissance, 2017) ainsi que de nombreux articles, elle travaille sur l'articulation entre littérature et spiritualité au Grand Siècle.

Millischer, Laurent

Laurent Millischer est enseignant certifié de mathématiques, ancien ingénieur agronome, docteur en sciences et docteur en philosophie. À Strasbourg, il est affilié au *Crephac* (*Centre de recherche en philosophie allemande et contemporaine*) à titre de chercheur indépendant et participe aux travaux de l'Institut d'Études du Christianisme. Sa recherche philosophique, centrée sur l'œuvre de Heidegger, interroge les relations entre modernité, technique et christianisme. Il a publié aux éditions *Orizons*, en 2014, l'ouvrage *Heidegger ou la détresse du monde. Critique de la raison systémique* et collabore ponctuellement à la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, ainsi qu'à la revue *Laval théologique et philosophique*. Il prépare actuellement un ouvrage consacré à l'antiphilosophie de Luther.

Nadeau-Lacour, Thérèse

Docteure en Philosophie (France) et docteure en Théologie (Canada), Thérèse Nadeau-Lacour est professeure honoraire de l'Université du Québec à Trois-Rivières et professeure associée de l'Université Laval. Spécialiste en anthropologie du *sujet croyant* et en théologie de la vie mystique, conférencière internationale, organisatrice de colloques et congrès, elle est l'auteure de nombreux articles scientifiques et d'ouvrages, monographies et collectifs, dont plusieurs sont consacrés aux maîtres spirituels (Thérèse d'Avila en 1999, Saint Augustin en 2005, les fondateurs de la Nouvelle-France en 2008 et, tout particulièrement, Marie de l'Incarnation dont elle rédige l'article pour le *Dictionnaire des femmes mystiques* en 2013 et publie la biographie spirituelle en 2015). Elle a également co-dirigé plusieurs collectifs consacrés à cette mystique. Membre du Comité scientifique du CÉMI, elle a participé activement à la rédaction de la *Positio* pour la canonisation de Marie de l'Incarnation en 2014 et anime actuellement un groupe international de recherche qui s'emploie à mettre en évidence les dimensions à la fois universelle et atypique de cette maîtresse de vie.

Racine, Jean-François

Jean-François Racine est professeur agrégé à la Jesuit School of Theology of Santa Clara University, une école membre du Graduate Theological Union à Berkeley, Californie. Il est aussi titulaire de la Chaire Shea-Heusman en Écriture Sainte. Il a obtenu son doctorat en études bibliques à l'University of St. Michael's College, un des collèges de l'University of Toronto et a développé un intérêt pour l'histoire religieuse canadienne des 17e et 18e siècles pendant ses études collégiales au Petit Séminaire de Québec. Depuis 2015, sa recherche s'est tournée vers les récits de songes et de visions dans le Nouveau Testament et dans la littérature chrétienne du 2e siècle, ce qui l'a amené à étudier le rôle de ce type de récits dans l'autobiographie de Marie de l'Incarnation.

Routhier, Gilles

Gilles Routhier est professeur et doyen à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il y enseigne l'ecclésiologie et la théologie pratique. Sa recherche porte spécialement sur Vatican II, son histoire, son enseignement, son herméneutique et sa réception.

Roy-Lysencourt, Philippe

Philippe Roy-Lysencourt, docteur en Histoire et docteur en Sciences des religions, est professeur de théologie et d'histoire des religions à l'Université Laval. Responsable scientifique du Centre d'Études Marie-de-l'Incarnation (CÉMI), il est titulaire de la Chaire de leadership en enseignement Marie-de-l'Incarnation sur l'interculturalité et la rencontre interreligieuse. Il a enseigné et/ou fait de nombreux séjours de recherche dans des laboratoires universitaires au Canada, en France, en Belgique et en Italie. Ses recherches portent essentiellement sur l'histoire du christianisme moderne et contemporain, tout particulièrement sur le concile Vatican II, sur le traditionalisme catholique, sur les relations de l'Église catholique avec le judaïsme, sur les relations diplomatiques du Saint-Siège et sur l'histoire religieuse de la Nouvelle-France. En 2015, il a fondé l'Institut d'Étude du Christianisme à Strasbourg et il en assure la direction.

Siret, Vincent

Le P. Vincent Siret est recteur du Séminaire pontifical français de Rome. Il est prêtre de la Société Jean-Marie Vianney (SJMV). Pendant 22 ans, il a été formateur dans les séminaires de la SJMV à Ars (France) et de Toulouse où il a enseigné la théologie et la philosophie. Il est docteur en philosophie de l'Institut Catholique de Toulouse et doctorant en théologie à l'Université Laval. Parmi ses dernières publications : « L'expansion missionnaire au siècle des âmes », dans *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France. Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, PUL, 2010 ; « Mgr de Laval, un amoureux de l'Eucharistie », dans *Il suffit d'une foi, Marie et l'Eucharistie chez les fondateurs de la Nouvelle-France*, Anne Sigier, 2008 ; « Appel universel à la sainteté (*Lumen gentium*), pastorale d'accompagnement (*Amoris laetitia*) et diminution du nombre de prêtres », dans *L'exercice du ministère sacerdotal de* Lumen gentium *à* Amoris laetitia, Parole et silence, 2018 ; « L'articulation des deux participations de l'unique sacerdoce du Christ dans la vie et le ministère du saint Curé d'Ars », dans *Peuple de prêtres, prêtres pour le peuple*, Artège Lethielleux, 2017.

Cet ouvrage présente les actes d'un colloque international qui s'est tenu à Québec du 4 au 6 octobre 2018, sous le titre « Marie Guyart de l'Incarnation (Tours, 1599 – Québec, 1672) : Singularité et universalité d'une femme de cœur et de raison ». Cet événement soulignait particulièrement les vingt-cinq ans du Centre d'Études Marie-de-l'Incarnation (CÉMI).

Jusqu'à maintenant, le CÉMI avait consacré ses activités à la découverte des multiples aspects particuliers de Marie de l'Incarnation. Ce colloque se distingue des travaux précédents en s'appliquant à mettre en évidence l'universalité qui surgit paradoxalement de l'étonnante singularité de cette femme.

Les différents chercheurs présentent ici Marie de l'Incarnation comme personnage historique, fondatrice, éducatrice, missionnaire, maîtresse de vie spirituelle, femme forte d'une jeune colonie et éducatrice bienveillante des petites amérindiennes, mais aussi comme femme de lettres, mystique, « théologienne » et maîtresse de vie spirituelle, moderne à part entière.

Résolument pluridisciplinaire dans ses approches, cet ouvrage, tout en rendant justice à la richesse singulière d'une fondatrice inscrite dans un moment particulier de l'histoire, ouvre sur la dimension universelle d'une femme de cœur et de raison d'une exceptionnelle actualité.

Centre d'Études Marie-de-l'Incarnation

CEMI

Aussi en version numérique

www.pulaval.com

ISBN 978-2-7637-4581-7

9 782763 745817

PUL

Presses de l'Université Laval

Sciences religieuses