

LE CHEMINEMENT MYSTIQUE DE MARIE DE L'INCARNATION ET LA SITUATION SPIRITUELLE D'AUJOURD'HUI

J'aimerais proposer ici ma lecture de la magnifique lettre CLIII de Marie de l'Incarnation sur ses états d'Oraison. Il s'agit, bien sûr, d'une interprétation, et d'une interprétation dans le contexte de la situation spirituelle d'aujourd'hui. C'est l'objet de mes réflexions ces temps-ci : le pluralisme religieux d'une part, l'irrégion d'autre part. Et c'est avec ces questions en tête que je lis Marie de l'Incarnation. Elle vivait elle-même dans un tout autre contexte spirituel. Pourtant, si ses lettres nous parlent si fort aujourd'hui, c'est qu'elles projettent encore une grande lumière sur l'expérience religieuse de notre temps. Sans plus de préambule, commençons notre lecture.

I. ÉTAPES D'UN CHEMINEMENT MYSTIQUE

1. Le premier état d'oraison marque ce que j'aime appeler « l'entrée en religion ». C'est l'entrée dans la symbolique religieuse, dans les célébrations liturgiques, tout spécialement la célébration des sacrements de l'Église, y compris la célébration de la Parole et la prédication : « Inclination grande à la fréquentation des Sacrements, et les grands effets que ces sources de sainteté opéroient en elle [l'âme]... Elle se sent puissamment attirée par les cérémonies de l'Église. Du puissant attrait qu'elle a pour entendre les prédications, et les effets que la parole de Dieu opéroit en elle. »

Notons d'abord le caractère extérieur, sensible, de toute cette symbolique religieuse. Les sacrements de l'Église, on l'a bien dit, sont des signes sensibles de l'action mystérieuse de Dieu, qui toujours et partout opère le salut du monde. Il en va de même pour la Parole de Dieu, qui extérieurement et sensiblement se présente à nous aujourd'hui sous la forme de la prédication de l'Église. À la différence de celle qui ne l'est pas, la personne religieuse entre dans la dynamique des sacrements, qui deviennent véritablement pour elle instruments de l'action vivifiante de Dieu. Il en va de même pour la prédication, qui produit en elle les effets de la Parole de Dieu. Notons encore que cette entrée en religion signifie bien concrètement l'entrée dans l'Église, avec une attirance

pour les cérémonies de l'Église, qui sont vécues comme sources de vie spirituelle. Ce qui importe ici, ce n'est pas tellement l'Église institutionnelle, dans sa constitution hiérarchique, mais bien ce qu'on pourrait appeler l'Église sacramentelle, c'est-à-dire l'Église en acte dans la célébration des actions sacramentelles qui représentent sensiblement l'action créatrice et salvifique toujours présente de Dieu.

2. Faute de temps et surtout faute de compétence, je n'entends pas poursuivre en analysant chacun des états d'oraison. Je voudrais simplement signaler quelques points significatifs pour montrer le mouvement général de la pensée, la dynamique du processus spirituel, qui va de l'extérieur à l'intérieur et finalement au plus intime de l'âme. C'est là un constant processus de dépassement des étapes antérieures. La symbolique sacramentelle et ecclésiale du départ est elle-même de plus en plus dépassée, laissée en arrière. Entendons-nous bien, Marie de l'Incarnation ne délaisse pas la pratique des sacrements, loin de là. Il me semble cependant qu'elle cesse de s'y complaire, de s'y arrêter, pour avancer sur le chemin qu'ils ouvrent eux-mêmes à la contemplation du mystère. Car c'est là le propre des symboles : orienter au-delà d'eux-mêmes vers l'invisible.

On le voit, par exemple, au quatrième état d'oraison « par lequel Dieu ayant illuminé l'âme, il la dirige par des paroles intérieures tirées de l'Écriture sainte ». On passe ainsi de la prédication à l'Écriture sainte et, par là même, de la parole extérieure à la parole intérieure inspirée par Dieu lui-même. Ce n'est donc plus la prédication qui illumine et dirige, mais Dieu lui-même par son inspiration intérieure. Pas de rupture cependant dans ce processus, puisque c'était aussi l'inspiration divine intérieure qui faisait trouver force et dynamisme spirituel dans la parole du prédicateur.

On pourrait rappeler alors la distinction des trois niveaux de la Parole de Dieu que proposait Karl Barth : la Parole révélée, la Parole écrite, et la Parole prêchée. La parole prêchée se réfère à la parole écrite, qui renvoie elle-même à la Parole même de Dieu, seule vraiment absolue, absolument divine. Et tel est précisément le Verbe de Dieu, l'expression divine du mystère de Dieu.

3. On entrevoit déjà par là une étape ultérieure du processus spirituel, où Dieu se révèle directement à l'âme, par-delà toute parole écrite. C'est ce qu'on peut lire dans le sixième état d'oraison, où il est dit que « les trois personnes de la très-sainte Trinité se manifestent à [l'âme] d'une façon extraordinaire et luy donnent diverses veues des opérations de Dieu dans les Anges et dans les âmes pures. »

Cette manifestation de la Trinité divine se concentre finalement sur la personne du Verbe qui prend l'âme comme épouse. Ainsi en est-il dans le septième état d'oraison « par lequel la très-sainte Trinité se découvre de nouveau à l'âme d'une manière plus haute et plus sublime que la première ; et en cette opération la deuxième personne divine la prend pour son Épouse. Les effets que ce divin mariage de l'âme avec la sacrée personne du Verbe opère en elle. »

4. Il faut voir maintenant comment cette union sponsale avec le Verbe divin sera elle-même dépassée de quelque façon, pour autant qu'elle n'en reste pas à la relation duelle d'un face-à-face amoureux. Certains traits du récit laissent entendre, en effet, que la dualité elle-même finit pas être dépassée, dans ce qu'on pourrait appeler, avec les bouddhistes, la « non-dualité », de sorte que finalement les deux époux ne font plus qu'un spirituellement. C'est ainsi que, dans le septième état d'oraison, il est question d'une « continuelle extase [i.e. sortie de soi] dans l'amour de la seconde personne divine ». Dans le dixième état, il est dit que « Dieu fait mourir l'âme à ses désirs, et en ce zèle qui sembloit la dévorer, voulant triompher d'elle en luy ôtant sa volonté. » De même, dans le onzième état, il est question de « l'inclination que ressent [l'âme] de se consumer pour Jésus-Christ ». Tout cela laisse entendre que l'âme, ou l'esprit humain, finit par être totalement absorbé dans le mystère divin.

C'est précisément par là, il me semble, qu'il faut entendre l'aveu d'apophatisme, de réduction au silence, que fait Marie de l'Incarnation dans cette même lettre CLIII. C'est que la description de ses états intérieurs parvient à un point où la parole fait défaut, où elle-même fait l'expérience du mystère indicible : « Ce sont des grâce si intimes et des impressions si spirituelles par voye d'union avec la divine Majesté dans le fond de l'âme, que cela ne se peut dire. » De même, lorsque son directeur lui demande de mettre par écrit certaines de ses expériences spirituelles, elle raconte : « J'obéis sur l'heure et y mis

ce qu'il me fut possible, mais le plus intime n'étoit pas en ma puissance. C'est en partie ce qui me donne de la répugnance d'écrire de ces matières, quoique ce soient mes délices de ne point trouver de fond dans ce grand abyme, et d'être obligée de perdre toute parole en m'y perdant moy-même. »

5. L'interprétation que je propose de cet état mystique est la suivante. Tout langage religieux est langage symbolique ; le symbole est par excellence l'expression de l'expérience religieuse. Mais le symbole indique plutôt qu'il ne définit ; il renvoie au-delà de lui-même à ce qui ne peut être exprimé directement. Cela vaut tout particulièrement pour le langage religieux. Tous les termes religieux sont des symboles qui renvoient au-delà d'eux-mêmes, qui invitent à les dépasser pour aller à la rencontre du mystère qu'ils indiquent. Mais alors, quand les termes religieux, quand les symboles religieux les plus fondamentaux sont dépassés, c'est le langage lui-même qui atteint ses limites, qui finit par faire défaut, et qui fait place au silence.

On trouve chez Paul Tillich une très belle expression pour désigner ce mystère au-delà de tout nom, de toute parole : c'est le « Dieu au-dessus de Dieu ». On pourrait dire aussi, dans le même sens, le « Christ au-dessus du Christ », c'est-à-dire le mystère chrétien au-delà de toute invocation chrétienne. Bien sûr, si « Dieu » et le « Christ » sont dépassés comme représentations en direction du mystère qu'ils représentent, ils ne sont pas pour autant délaissés, abandonnés. Tout au contraire, il est impossible pour un chrétien, pour une chrétienne, d'aller au-delà du Christ sans passer par le Christ, sans s'appuyer sur lui. Mais l'union au Christ, l'adoration de Dieu, ouvre à l'âme l'horizon infini du mystère indicible.

6. Il y a un autre aspect de cet au-delà dont je viens de parler. S'il s'agit vraiment d'un au-delà de la dualité, de la dualité « je-tu », mais aussi, plus fondamentalement, de la dualité du sujet et de l'objet, il s'ensuit qu'on peut aussi bien en parler d'un point de vue subjectif qu'objectif. Il s'agirait donc d'un dépassement du soi aussi bien que du dépassement de toutes les représentations du divin. Par conséquent, cet abîme sans fond où se perd Marie de l'Incarnation serait aussi bien l'abîme du soi que celui de Dieu, car

dans ce dépassement de la dualité, Dieu et le soi, la transcendance et l'immanence ne font plus qu'un.

Il y a un terme, anthropologique autant que religieux, qui me semble aller en ce sens. C'est « l'esprit », qui peut désigner aussi bien l'esprit humain (avec minuscule) que l'Esprit divin (avec majuscule). Car chez l'être humain, l'esprit est principe de transcendance, principe d'auto-transcendance. On peut lire dans cette perspective ce qui est dit dans le cinquième état d'oraison : « En cet état le corps étant dans le monde, l'esprit est dans la religion où se pratiquent ces saintes et divines maximes du Verbe incarné. »

Et si l'esprit (avec minuscule) est principe de transcendance chez l'humain, l'Esprit (avec majuscule) est lui-même principe d'immanence pour le divin. L'Esprit Saint, c'est Dieu lui-même en nous, au plus profond de nous-mêmes. C'est le Dieu sans visage, le Dieu sans nom, au-delà de tout nom. C'est aussi le Dieu sans parole, qui en nous s'exprime « avec des gémissements inénarrables », selon l'expression de saint Paul (Rm 8, 26) que reprend Marie au début cette Lettre CLIII. L'Esprit Saint serait donc comme le Dieu mystique en nous, le Dieu au-delà de toute religion. On n'est pas si loin alors de l'Évangile de Jean, l'Évangile du Verbe incarné : « Dieu est esprit, et ceux qui adorent, c'est en esprit et en vérité qu'ils doivent adorer » (Jn 4, 24).

7. L'Esprit Saint arrive donc comme au bout du cheminement mystique, quand l'abîme du divin rejoint l'abîme de l'humain. Mais on peut aussi l'entendre dans un sens historique, prophétique et eschatologique, plutôt que mystique. C'est en ce sens que va le troisième article du Symbole des apôtres. Et c'était là, il me semble, l'intuition profonde de Joachim de Flore, quand il parlait d'une ère de l'Esprit au-delà de celle du Père et du Christ. Effectivement, l'Esprit Saint peut être pensé comme le dynamisme divin qui pousse l'histoire vers son terme qu'est le Royaume de Dieu.

Or cette dimension eschatologique de l'Esprit se retrouve aussi chez Marie de l'Incarnation, et c'est là peut-être ce qui distingue au mieux son expérience spirituelle. Celle-ci n'est pas seulement mystique, mais tout aussi bien prophétique et active en vue du Royaume de Dieu. Cela se fait sans rupture, en toute continuité théologique. Car Marie fait l'expérience d'une union intime à la Volonté de Dieu, qu'elle fait sienne en tout. Et il

arrive que la Volonté de Dieu est d'établir son règne au Canada, une cause qui devient aussitôt celle de Marie de l'Incarnation : « Dieu luy manifeste sa volonté, luy révélant qu'il se veut servir d'elle dans la mission de Canada » (neuvième état d'Oraison).

II. LA SITUATION SPIRITUELLE D'AUJOURD'HUI

Voyons maintenant comment cette expérience mystique de Marie de l'Incarnation peut éclairer la situation spirituelle d'aujourd'hui. Je pense ici plus précisément au problème de la religion, qui comporte lui-même un double aspect : le problème du pluralisme religieux et celui de l'irréligion, c'est-à-dire de la disparition de la conscience religieuse chez un nombre de plus en plus grand de nos contemporains.

1. Le problème du pluralisme religieux est, plus précisément, celui de la juste attitude chrétienne face au pluralisme religieux. La difficulté est de concilier ce pluralisme avec l'unité de Dieu. Trois solutions, trois attitudes possibles se présentent alors : celles de l'exclusivisme, de l'inclusivisme et du pluralisme. L'exclusivisme résout la difficulté de façon bien simple : il n'y a qu'une seule vraie religion, la nôtre ; toutes les autres sont fausses, inspirées par le Diable plutôt que par Dieu. Bien peu de croyants et croyantes aujourd'hui adoptent encore cette position, car on se rend bien compte, en les côtoyant, que les adeptes des autres religions ne sont pas plus mauvais que nous, qu'ils produisent autant de bons fruits spirituels que nous.

Restent donc les deux options de l'inclusivisme et du pluralisme. Les inclusivistes reconnaissent qu'il y a beaucoup de bon dans les autres religions, mais tout cela provient du Christ Jésus et doit y conduire. Ce sont là des germes de révélation chrétienne qui sont appelés à s'épanouir dans le christianisme. La difficulté de cette attitude inclusiviste, c'est qu'on y prend dès le départ une position de supériorité : toutes les religions sont ordonnées à la nôtre ; c'est là seulement qu'elles se trouvent accomplies.

On doit donc se rabattre finalement sur la position pluraliste, qui soutient que toutes les religions sont des voies de salut qui conduisent au Dieu unique. Les tenants de cette position proposent alors un genre de révolution copernicienne en théologie des religions : au lieu de faire tourner toutes les religions autour du Christ, faisons-les tourner

autour de Dieu. C'est Dieu, plutôt que le Christ, qui est le centre d'attraction de toutes les religions. Moïse, Jésus, Mohammed sont les instruments de Dieu, les voies par lesquelles Dieu conduit vers lui tous ses enfants du monde.

Cette option pluraliste semble bien la plus raisonnable ; en tout cas, c'est la plus conciliante et par là même la plus favorable au dialogue interreligieux. Elle comporte elle-même cependant une difficulté : c'est l'illusion que nous adorons tous le même Dieu. Car le Dieu de chaque religion n'est pas dissociable de la voie religieuse qui mène à lui. Ainsi, le Dieu de Jésus n'est pas exactement le même que le Dieu de Moïse ou de Mohammed. Plus précisément, l'expérience religieuse du Dieu de Jésus n'est pas la même que celle du Dieu de Moïse ou de Mohammed. Plus clairement encore, disons que « Dieu », tel que nous l'invoquons, est un symbole chrétien, et il en va de même réciproquement pour chacune des autres religions.

Il s'ensuit que l'unité des religions ne peut se trouver qu'au-delà de Dieu lui-même, dans ce que j'ai appelé, avec Tillich, le « Dieu au-dessus de Dieu ». Et c'est là justement le Dieu des mystiques, le Dieu au-delà de tout symbole, au-delà de toute parole et de tout nom. C'est l'abîme du mystère divin, le mystère indicible et innommable. Et c'est justement ce mystère que pressent Marie de l'Incarnation quand elle prend conscience que toute parole fait défaut pour exprimer ce qu'elle ressent.

2. Dans un sens tout à fait différent, le récit de Marie de l'Incarnation nous aide encore à mieux comprendre la situation de ceux et celles, toujours plus nombreux, qui vivent aujourd'hui sans religion. Rappelons-nous son premier état d'oraison, ce que j'ai appelé « l'entrée en religion ». C'est « une inclination grande à la fréquentation des Sacrements », une grande attirance « par les cérémonies de l'Église ». La symbolique sacramentelle ecclésiale s'illumine alors ; elle prend vie et elle devient vivifiante pour ceux et celles qui y participent. Je dis que c'est la porte d'entrée dans la symbolique religieuse, parce que c'est là qu'elle se présente le plus manifestement, le plus sensiblement. Le cheminement se fera ensuite de façon de plus en plus intérieure comme nous l'avons vu.

On comprend mieux par là, il me semble, la situation de ceux et celles qui ont quitté l'Église. Je pense ici bien concrètement à toutes ces personnes qui ne fréquentent

plus les églises, qui ne participent plus aux cérémonies et aux sacrements de l'Église. En d'autres termes, il s'agit des non-pratiquants, de plus en plus nombreux chez nous, on le voit bien en constatant le nombre de plus en plus restreint des participants aux assemblées dominicales. On est porté à penser d'abord que cela dépend d'une aversion pour l'Église, qui fut chez nous, par le passé, omniprésente dans tous les secteurs de la vie personnelle et sociale. Nos gens se seraient donc éloignés d'une présence aussi aliénante pour se tourner vers une religion plus intérieure.

Cette explication est toujours valable, mais il me semble que quelque chose de beaucoup plus profond est en train de se passer de nos jours. C'est qu'un nombre de plus en plus grand de nos contemporains perdent le sens de la symbolique religieuse. Pour tous ceux-là et celles-là, les cérémonies de l'Église ne communiquent plus leur signification religieuse ; elles ne sont plus des lieux de ressourcement spirituel. Non pas nécessairement parce qu'elles sont mal accomplies, mais parce qu'on ne saisit plus leur sens. On se retrouve alors à l'église un peu dans la situation d'une personne qui, dans une salle de concert, n'aurait pas l'oreille musicale. La musique aura beau être très bien exécutée, cette personne n'en ressentira qu'un ennui profond. Elle n'aura rien contre la musique, rien contre les musiciens, mais elle cessera certainement de se présenter aux concerts.

S'il en est ainsi, si c'est vraiment la symbolique religieuse comme telle qui est en cause, on s'illusionne en pensant que la religion intérieure va survivre à la pratique religieuse. Car il s'agit là encore de symbolique religieuse. On aura beau dire qu'on croit toujours à Dieu et au Christ, cela risque fort de devenir des croyances mortes, c'est-à-dire des symboles qui ont perdu toute force vivifiante, inspirante.

3. On peut se poser la question maintenant : que reste-t-il de la vie spirituelle quand la conscience religieuse a plus ou moins disparu chez un individu, c'est-à-dire quand le sens de la symbolique religieuse a plus ou moins disparu de la conscience ? On peut supposer alors deux situations possibles. La transcendance de l'esprit peut s'estomper, de sorte qu'on devient tout à fait absorbé par « le grand tracassé du monde », par les « choses de la terre », comme dit Marie de l'Incarnation. Par exemple, le grand

souci serait alors de posséder la maison la plus confortable et la voiture la plus performante.

Mais l'esprit peut aussi reprendre vie sous une autre forme, non religieuse. Effectivement, on a beaucoup parlé, ces temps-ci, d'une spiritualité sans Dieu, sans religion. Mais j'aimerais plutôt insister ici sur un autre aspect de la vie de l'esprit, soit la dimension éthique. Une ancienne étudiante de notre Faculté, qui ne fréquentait plus l'église depuis quelques années, disait : « Oui, je pratique toujours, je pratique la charité. » C'est dans son engagement pour aider les autres dans le besoin qu'elle avait transposé sa pratique religieuse. Cela se fait sans langage religieux, souvent même sans conscience religieuse explicite. Et pourtant, il y a là certainement quelque chose de la transcendance de l'esprit : on sort alors de soi-même en se préoccupant du bien des autres, et non pas seulement de ses propres intérêts.

Pour conclure avec Marie de l'Incarnation, je ferai référence cette fois à la Lettre CXIII. Elle y mentionne deux choses « où l'âme trouve son compte », soit « la pratique des maximes de l'Évangile » et « la douce familiarité avec Dieu ». Si la Lettre CLIII, sur les états d'oraison, traite de la douce familiarité avec Dieu, on peut dire que celle-ci porte sur la pratique des maximes de l'Évangile. Or Marie énumère ici douze de ces maximes qui, pour la plupart, concernent la relation aux autres dans la charité et dans le détachement de soi. On pourrait même y voir différentes étapes dans l'amour du prochain, dans l'engagement de charité, à l'instar des différents degrés d'oraison et d'union à Dieu dans la Lettre CLIII. On retrouverait donc par là, bien concrètement, un cheminement spirituel selon les deux voies parallèles de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain.

Rencontre du CÉMI
19 septembre 2009

Jean Richard
Université Laval