

Thèse pour le doctorat en Histoire : Histoire religieuse, politique et culturelle

et pour le doctorat en Théologie catholique

Le « Traité des quatre mariages » de Jeanne Chézard de Matel (1596-1670) : Vers une spiritualité de l'Incarnation

Présentée par Mary Clare UNDERBRINK

le 12 septembre 2011

à l'Université Jean Moulin – Lyon 3

Sous la direction d'Yves KRUMENACKER

et de Jean-Marie GUEULLETTE

Membres du jury :

Isabelle BRIAN, maître de conférences HDR à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris 1)

Bernard DOMPNIER, professeur à l'Université Blaise Pascal (Clermont-Ferrand 2),
membre de l'Institut Universitaire de France

Jean-Marie GUEULLETTE, professeur à l'Université Catholique de Lyon

Yves KRUMENACKER, professeur à l'Université Jean Moulin (Lyon 3),
membre de l'Institut Universitaire de France

Daniel MOULINET, professeur à l'Université Catholique de Lyon

Marie-Louise GONDAL, docteur en théologie

Table de Matières

<i>Table de Matières</i>	3
<i>Dédicace</i>	6
<i>Remerciements</i>	7
<i>Abréviations</i>	8
<i>Introduction</i>	9
<i>Première partie : Édition critique du « Traité des quatre mariages »</i>	15
<i>I-A. Brève histoire de la France du XVII^e siècle</i>	17
1. La scène politique	17
2. La lueur culturelle	21
3. L'élan religieux	24
<i>Appendice : Chronologie</i>	33
<i>I-B. Présentation de Jeanne Chépard de Matel (1596-1670)</i>	41
1. Sa vie	41
2. Ses écrits	70
3. Ses sources.....	74
4. Sa spiritualité	82
<i>I-C. Introduction au « Traité des quatre mariages »</i>	85
1. Manuscrit	85
2. Copiste	90
3. Date et relation avec le « Traité des trois mariages »	99
4. Sources du traité	107
4. a. Sources orales	107
4. b. Sources liturgiques.....	109
4. c. La <i>Vulgate</i>	110
5. Décisions d'orthographe	115
6. Plan du « Traité des quatre sacrés mariages »	118
<i>I-D. Texte du traité</i>	123
<i>Deuxième partie : Analyse historico-théologique du traité</i>	175
<i>II-A. Lecture biblique</i>	177
1. Lecture biblique en général	177
2. Analyse de la lecture de Gn 1.....	187

3. Conclusion : Remarques sur l'herméneutique	218
<i>II-B. Mariage spirituel chez Jeanne Chézard de Matel.....</i>	223
1. Premières impressions	223
2. Brève histoire de la pensée chrétienne sur le mariage spirituel.....	225
3. La pensée de Jeanne.....	235
3. a. Premier mariage entre divinité et humanité : la Création-Incarnation.	237
3. b. Deuxième mariage : avec Marie [5b-7b].....	241
3. c. Troisième mariage : entre l'Église et le Christ [7b-15b].....	243
3. d. Quatrième mariage : entre Jeanne (l'âme) et Jésus [16-32b].....	251
4. Comparaisons avec Bernard, Thérèse et Jean de la Croix.....	261
4. a. Bernard de Clairvaux	262
4. b. Thérèse d'Avila	264
4. c. Jean de la Croix	267
4. d. Résumé des comparaisons	271
5. Récapitulation et conclusions.....	275
<i>Troisième partie : Réflexion théologique</i>	279
<i>III-A. La Création et l'Incarnation, première partie : le temps et l'éternité</i>	281
1. La relation entre le temps et l'éternité	282
2. Trois perspectives sur le temps et l'éternité	283
2. a-i. Opposition entre temps et éternité	283
2. a-ii. L'éternité comme simultanéité, opposée aux temps.....	285
2. a-iii. Le temps et l'éternité, opposés et liés.....	287
2. b-i. Unité et identité du temps et de l'éternité.....	288
2. b-ii. L'éternité, extension du temps	290
2. b-iii. Le temps, image et extension de l'éternité	291
2. c-i. L'éternité comme unité des moments.....	293
2. c-ii. La continuité et la « co-actualité » du temps et de l'éternité	295
2. c-iii. La présence fondatrice et rédemptrice de l'éternité dans le temps	296
3. Une juste conceptualisation du temps et de l'éternité.....	300
3. a. Images circulaires et linéaires du temps	301
3. b. Le temps comme une spirale conique.....	310
4. La pensée de Jeanne sur le temps et l'éternité	316
<i>III-B. Création et Incarnation</i>	331
1. Création inséparable de l'Incarnation	332
2. Œuvre de la Trinité.....	334
3. Kénose	336
4. Une théologie de relation	348
4. a. Image de Dieu	350
4. b. Alliance	354
4. c-i. Don dans le traité.....	356
4. c-ii. Don : Concepts clés.....	357
4. c-iii. Création-Incarnation comme don.....	361
4. d. Amour.....	378
5. Mouvements.....	385

III-C. Une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation	397
1. Liée à la Création et à la création.....	398
2. Trinitaire	402
3. Salvatrice	405
4. Mariage entre la divinité et l'humanité	417
5. Nourrie de la Parole et de l'Eucharistie	420
6. Mouvements mystique et prophétique.....	423
7. Implications morales	433
8. Spiritualité de l'amour	435
Conclusion.....	439
Bibliographie.....	443
Organisation de la bibliographie.....	443
Sources.....	443
Œuvres de JEANNE CHÉZARD DE MATEL.....	443
Correspondance	447
Documents de la famille Chézard	447
Livres parmi les affaires de Jeanne Chézard de Matel.....	447
D'autres sources aux archives du Verbe Incarné de Lyon.....	449
Sources du XVII ^e siècle	450
Sources patristiques	455
D'autres sources.....	459
Documents de l'Église catholique	462
Études	463
Ouvrages sur Jeanne et ses proches	463
Études historiques	467
Études théologiques et philosophiques	492

Dédicace

*À toutes les religieuses du Verbe Incarné qui nous ont précédées, qui ont aimé
Jeanne et nous ont transmis le charisme qu'elle nous a légué.*

Remerciements

Faire un travail de doctorat dans un pays étranger et une langue étrangère, à deux écoles et dans deux domaines, m'a été une expérience inoubliable, à fois l'épreuve la plus difficile et la grâce la plus profonde que j'ai jamais connues. Rien de cela n'aurait été possible sans l'aide de ceux et celles qui m'ont guidée pendant tout mon parcours.

Je tiens à remercier ma famille et mes deux communautés du Verbe Incarné, tant pour leur soutien de mon travail que pour leur aide à mon développement personnelle.

- Les sœurs de ma congrégation de Victoria au Texas m'ont appris à aimer Jeanne et à vivre le charisme, m'ont confié cette mission et m'ont toujours soutenue.
- Les sœurs de Lyon, du généralat de Mexico DF, m'ont accueillie come l'une des leurs quand je suis arrivée en France sans parler ni français ni espagnol. La vie communautaire que nous avons partagée pendant mon long séjour, les rires et les larmes, les moments de prière, de travail et de récréation, l'encouragement, le soutien et l'amitié qu'elles m'ont offerts sont un trésor que je chérirai toute ma vie.
- Nombreuses sont les sœurs de toutes les congrégations du Verbe Incarné qui ont travaillé les écrits de Jeanne. Sans leurs efforts je n'aurais jamais pu entreprendre une telle étude, et je leur en suis très reconnaissante.

Je remercie également tous ceux et celles qui m'ont encouragée, aidée avec la langue française et lu et relu mes chapitres :

- Nos voisines sur la colline de Fourvière, les religieuses de Notre Dame de Chambriac, de la Compagnie de Marie Notre Dame et du Carmel de Fourvière
- Les Pères André Chalvin et Paul Forêt
- Les résidentes et anciennes résidentes de la Pension de Dames le Verbe Incarnée, spécialement Jeanne Paquita Ramond (+2010), Juliette Grézaud, Suzanne Fouilloux, Claude Macaux et Juliette DuPuy
- Le Professeur Volker Mecking pour son expertise linguistique.

Je souhaite témoigner ma plus profonde reconnaissance à mes deux directeurs, Jean Marie Gueullette de l'Université Catholique de Lyon et Yves Krumenacker de l'Université Jean Moulin Lyon 3. Leur disponibilité, la qualité de leurs conseils, leur expertise, exigence et patience m'ont été précieux tout au long de mes recherches.

Abréviations

ABMR : Archives de la Bibliothèque Municipale de Roanne

ADDR : Archives Départementales du Rhône

AML : Archives Municipales de Lyon

AMR : Archives de la Mairie de Roanne

ARSJ : *Archivium Romanum Societatis Iesu*

AVIL : Archives du Verbe Incarné de Lyon

CEC : *Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris, Mame – Librairie Éditrice Vaticane/Plon, 1992

FEW : VON WARTBURG, Walther, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, 25 volumes, Tübingen, puis Bâle, Nancy, 1922-2003

GS : *Gaudium et Spes*, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages. Textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Éd. Centurion, 1967

LG : *Lumen Gentium*, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages...*

SC : Sources chrétiennes

Introduction

Le grand siècle qui naquit dans le sillage du Concile de Trente était empreint d'influences diverses. La Renaissance produisit des avances scientifiques et technologiques et des œuvres artistiques et littéraires qui colorèrent les perceptions et les intuitions des élites et des masses. Des intrigues politiques et des guerres rendues plus violentes par de nouvelles technologies militaires menacèrent la paix et la conscience du peuple. Un pluralisme culturel ouvrit la psyché collective aux nouvelles idées. La révolution copernicienne était en train de changer la conception populaire de l'univers. Avec la découverte des territoires lointains et l'installation des missions et des colonies, le monde était déjà devenu beaucoup plus vaste.

L'Église démembrée par la réforme protestante et en train de se réformer elle-même se trouvait face à cette évolution sociale à la fois redoutable et merveilleuse. Des traductions des écrits mystiques espagnols et italiens, rhénans et flamands furent répandues en France, tandis que les décrets du Concile étaient lents à trouver l'approbation hormis dans les cercles jésuites. L'Église n'était pas exempte de tensions : tension entre une aridité dogmatique et un humanisme excessif, tension entre la spiritualité mystique et la théologie scolastique, tension entre la faim de l'Écriture réveillée par des influences protestantes et les restrictions postconciliaires de l'accès à la Bible pour les laïcs. Mais pourtant, c'est la tension créative qui enfante de nouvelles expressions de la théologie, et le XVII^e siècle vit le génie des théologiens tels que François de Sales et Pierre de Bérulle parmi d'autres qui purent trouver le juste milieu entre les extrêmes.

Née au seuil de ce siècle de saints, Jeanne Chézard de Matel hérite des richesses des théologiens antérieurs et contemporains et les assimile avec son expérience mystique. Dans le « Traité des quatre sacrés mariages », elle unit

deux des grands thèmes de la théologie et de la spiritualité de son époque : l'Incarnation et le mariage spirituel. Par l'entremise de sa lecture unique de saintes Écritures, elle fait parvenir de captivantes questions théologiques.

Jeanne souligne le lien entre l'Incarnation et la Création en présentant l'Incarnation comme une union entre l'homme et Dieu déjà écrite dans la création au commencement. Dans quel sens est cette union et éternelle et salvatrice ? Comment décrire le lien entre la Création et l'Incarnation ? Quelles sont les implications d'une compréhension de l'Incarnation comme mariage entre l'humanité et la divinité ? En outre, quelle est la valeur de la symbolique du mariage spirituel dans une spiritualité de l'Incarnation ?

Cette auteur, peut-elle parler au monde quatre siècles plus tard, monde miroir du sien avec ses défis aussi redoutables et merveilleux, qui voit ses propres guerres, intrigues politiques et changements de paradigmes, un monde fait plus petit par des avances technologiques qui rendent les frontières plus proches les unes des autres, à une Église postconciliaire consciente de ses propres tensions et de son pluralisme culturel ?

Un travail historique et théologique en trois parties est proposé pour aborder ces questions. L'étude historique cherche à rencontrer Jeanne et son milieu à travers un texte qui est présenté en première édition. Ce texte, analysé en détail, sert de tremplin pour une réflexion théologique qui met en regard la pensée de Jeanne et la théologie contemporaine. L'étude théologique aboutit à l'élaboration d'une spiritualité de l'Incarnation qui est enracinée dans la pensée de Jeanne et capable d'interpeller les croyants du XXI^e siècle.

La première partie comprend une édition critique du « Traité des quatre mariages » avec le but de connaître l'horizon de conscience de Jeanne Chéard de Matel et de fournir un texte de référence pour étudier sa pensée.

Pour bien situer Jeanne dans son contexte historique, l'étude commence par une brève histoire du XVII^e siècle qui souligne les courants politiques, culturels et religieux de l'époque. Ensuite sont présentées des recherches sur la vie de Jeanne, ainsi qu'une description de ses écrits, une exploration de ses sources et une brève introduction à sa spiritualité. Un troisième chapitre introduit le « Traité des quatre mariages » et expose les résultats des recherches sur le manuscrit, le copiste, la datation, les sources et autres informations qui préparent la lecture du traité. Enfin, est présenté le texte du traité, fidèle au manuscrit, avec des annotations qui cherchent à révéler les sources, à préciser le sens de certains mots et expressions et à clarifier des points obscurs du traité.

La deuxième partie cherche à intégrer l'histoire et la théologie dans une analyse critique du « Traité des quatre mariages ». Cette analyse invite à une lecture perspicace du traité, attentive au contexte historique et aux questions théologiques qui ressortent. Chacun des deux chapitres propose un thème particulier pour encadrer l'analyse du texte et souligner des éléments importants de la pensée de Jeanne.

Le premier thème est celui de la lecture biblique. Le chapitre commence par un aperçu général qui expose la situation historique par rapport à la lecture biblique, l'importance de l'Écriture sainte dans la mystique de Jeanne et sa façon unique de lire la Bible. Puis, l'attention tourne vers l'un des aspects le plus attirant et original du traité : la lecture du premier récit biblique de la Création. Une analyse détaillée de cette lecture dévoile ses sources, le raisonnement de l'auteur et sa pensée théologique sur l'Incarnation. L'accomplissement de l'étude biblique inclut une évaluation de l'herméneutique que Jeanne emploie en vue de l'appropriation des idées présentées dans une réflexion théologique.

Le second chapitre de l'analyse explore le thème du mariage spirituel. Une brève histoire de la pensée chrétienne sur le mariage spirituel sert à introduire la discussion et à situer la pensée de Jeanne dans la lignée des auteurs spirituels.

On ne s'étonne pas qu'une mystique du XVII^e siècle ait écrit sur le mariage spirituel : ce qui est unique chez cet auteur est sa façon d'en parler. La progression des idées partant de la Création et l'Incarnation et passant par Marie et par l'Église avant d'arriver à Jeanne elle-même montre une perspective plus profonde et moins centrée sur soi. Loin d'être une dénégation du corps ou une fuite des relations humaines, la vue de l'auteur comprend tout mariage par rapport à l'Incarnation.

Après un résumé du premier mariage exposé dans le premier chapitre, l'étude reprend le texte du traité pour continuer l'analyse critique en examinant au fond les trois autres mariages. Ensuite, une comparaison avec d'autres textes sur le mariage spirituel aide à tirer des conclusions sur la perspective de Jeanne et sa place dans une spiritualité de l'Incarnation.

L'étude historique et l'analyse critique du traité établissent une base sur laquelle reposent les explorations de la troisième partie de la thèse : la réflexion théologique sur les questions soulevées par la lecture approfondie du traité. Cette réflexion cherche à actualiser la pensée de Jeanne en la mettant en dialogue avec la théologie contemporaine. Comment peut-on lire Jeanne aujourd'hui ? Comment faire un dialogue entre des gens qui ne se connaissent pas et sont séparés par quatre siècles ? Ce problème présuppose une méthodologie hors du commun, qui tienne compte des différents horizons de conscience et prenne comme point commun l'expérience du lecteur actuel. L'étude théologique se développe en trois étapes de réflexion sur le mystère de l'Incarnation, élément central dans la théologie et la spiritualité de Jeanne.

La lecture non temporelle du premier récit biblique, en superposant l'Incarnation sur l'acte de Création, souligne la qualité éternelle de l'Incarnation. Un premier chapitre explore la signification du temps et de l'éternité et permet de clarifier le sens de l'Incarnation *éternelle*. Des modèles du temps et de l'éternité sont présentés pour faciliter la discussion des questions suivantes. Que

signifient le temps et l'éternité ? Quelles relations existent entre eux ? Quelles sont les implications des réponses à ces questions pour une compréhension de la relation entre l'Incarnation et la Création ?

En situant l'Incarnation au moment de la Création, l'auteur met l'accent sur le lien entre l'Incarnation et la Création. Un deuxième chapitre explore les implications d'une théologie de l'Incarnation inhérente à l'acte de Création et dans toute l'œuvre de création. Les thèmes abordés dans la réflexion – la Trinité, la kénose, l'image de Dieu, l'Alliance, le don, et l'amour-union – sont synthétisés dans un schéma de doubles mouvements correspondant au modèle du temps-éternité.

La conception de l'Incarnation comme principe fondamental – mariage primordial et centre unifiant de temps et d'espace – donne lieu à une réflexion sur l'être humain et ses relations profondes avec Dieu, avec autrui, avec soi-même. Le travail conclut avec l'élaboration d'une spiritualité de l'Incarnation qui naît du dialogue entre Jeanne et la théologie contemporaine, en reprenant les points saillants de l'étude théologique : l'unité de la Création-Incarnation-Rédemption, la centralité de la Trinité, la symbolique du mariage spirituel, l'Écriture sainte, l'Eucharistie, les mouvements mystique et prophétique, la morale et l'amour.

Première partie : Édition critique du « Traité des quatre mariages »

La première partie de cette étude est un travail historique qui propose une édition critique du « Traité des quatre mariages » de Jeanne Chézard de Matel.

L'édition d'un texte s'impose pour plusieurs raisons. Hormis les cercles des religieuses du Verbe Incarné, Jeanne est relativement inconnue. Bien qu'elle ait laissé sept volumes d'écrits comptant plus de 5000 pages, ses œuvres sont inédites. Étant donné la complexité de ses écrits et son style ardu, même ceux qui connaissent sa spiritualité trouvent la lecture difficile. Pour la rendre plus accessible, un texte est proposé, accompagné d'un travail historique qui cherche à découvrir la richesse de sa spiritualité qui se cache derrière un corpus imposant.

Le choix du texte est délicat : il doit être suffisamment long pour que le contenu révèle les éléments importants de la pensée de l'auteur, et en même temps il doit être maniable. Un texte trop long d'un auteur inconnu avec un style difficile, édité en vieux français au XXI^e siècle deviendrait très vite inaccessible.

Or, le « Traité des quatre mariages » peut sembler trop court et pas assez systématique pour mériter le nom « traité » ; cependant, cet ouvrage convient bien à l'étude présente. Vu le style de Jeanne, qui est tantôt très dense et tantôt dispersé, le fait qu'il soit bref le rend plus accessible. De plus, son contenu se révèle intéressant du point de vue historique et théologique. La lecture du premier récit biblique de la Création qui ouvre le traité démontre

l'originalité de Jeanne et son contact avec l'Écriture sainte, extraordinaire pour une femme de son époque. À travers cette lecture, Jeanne réunit deux grands thèmes de la théologie et de la spiritualité de son époque : l'Incarnation et le mariage spirituel.

L'étude historique se déroule en quatre étapes. D'abord, une esquisse des courants politiques, culturels et religieux du XVII^e siècle sert à situer Jeanne dans son contexte historique. Un deuxième chapitre expose la vie de Jeanne, ses écrits, ses sources et sa spiritualité. Le troisième présente des recherches spécifiques sur le « Traité des quatre mariages », dont le manuscrit, le copiste, la datation et les sources. Enfin, le texte annoté du traité est présenté.

I-A. Brève histoire de la France du XVII^e siècle

La rencontre d'un texte du passé est aussi la rencontre de son auteur qu'on cherche à connaître à travers le texte, mais derrière le texte et derrière l'auteur tout un monde est à découvrir : une époque, une société, une culture avec ses valeurs et ses mœurs, avec son obscurité et sa clarté. Pour comprendre le « Traité des quatre mariages » il faut connaître Jeanne Chézard de Matel dans son milieu, s'immerger dans son monde pour y découvrir ce que pouvait être son horizon de conscience. Cela commence par une exploration de l'histoire du XVII^e siècle, dont une esquisse au point de vue politique, culturel et religieux se présente ici.

1. La scène politique

Le portrait politique de la France au XVII^e siècle est rempli de guerres¹, de complots, d'intrigues et d'assassinats, d'alliances faites et défaites dans la quête du pouvoir. Les luttes continuelles opposent les catholiques aux protestants, les nobles aux rois, les Bourbon aux Habsbourg. Les mariages politiques censés sceller des alliances entre la France et l'Espagne ou entre la France et l'Angleterre ne réussissent pas, et les guerres se succèdent inéluctablement, l'une après l'autre.

¹ Sur les guerres à l'époque moderne et leurs effets, voir CONTAMINE, Philippe, *Guerre et concurrence entre les États européens du XIV^e au XVIII^e siècle*, (Les origines de l'État moderne en Europe), Paris, Puf, 1998.

Le siècle s'ouvre avec le roi Henri¹ IV, qui incarne dans sa personne le mélange de religion et de politique de la lutte catholique-protestante, en changeant de confession quatre fois². Sa dernière conversion lui gagne la couronne de France et la confiance incertaine des catholiques de la Ligue³. Même dans ses ministres principaux il ne choisit pas entre le catholicisme et le protestantisme : il équilibre les deux camps en retenant le protestant Sully pour les finances et le catholique Villeroy pour les affaires étrangères.

Le règne d'Henri IV est marqué par la guerre – les guerres de la Ligue et avec l'Espagne, puis de petites guerres entre nobles dans lesquelles il doit intervenir. La paix établie en 1598 avec l'Édit de Nantes et le traité de Vervins est une paix fragile : la méfiance mutuelle entre catholiques et protestants et entre la France et l'Espagne persiste. Deux ans plus tard, Henri IV n'hésite pas à déclarer la guerre avec la Savoie (qui est soutenue par l'Espagne), et l'année suivante commence une « guerre des tarifs » avec l'Espagne. Cette situation de guerre constante cause de graves difficultés économiques que Sully tente de résoudre par l'augmentation de la production agricole et par l'augmentation des impôts. Dans les périodes de paix, Henri essaie de reconstruire la France avec des projets urbains et agricoles, et il met en marche une croissance du pouvoir royal dont le sommet s'achèvera avec le règne de son petit-fils.

À l'assassinat d'Henri IV par un catholique fanatique, Marie de Médicis⁴, couronnée reine la veille de la mort de son mari, assume la régence de la France au nom de son fils Louis⁵ XIII, alors âgé de 9 ans. Le ministère de Sully ne dure qu'un an de plus : la dissension entre lui et la régente se manifeste irrémédiable, et il démissionne en 1611. Le choix de Concini comme conseiller, les essais de rapprochement avec l'Espagne, et les tentatives de renforcer le pouvoir

¹ Sur Henri IV, voir CONSTANT, Jean-Marie, *Henri IV, Roi d'aventure*, Paris, Perrin, 2010.

² Sur les conversions d'Henri IV et son rapport à la religion, voir LOVE, Ronald S., *Blood and Religion : The Conscience of Henri IV, 1553-1593*, Montréal, McGill University Press, 2001.

³ Sur la Ligue, voir CONSTANT, Jean-Marie, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996.

⁴ Sur Marie de Médicis, voir DUBOST, Jean-François, *Marie de Médicis : La reine dévoilée*, Paris, Payot et Rivages, 2009.

⁵ Sur Louis XIII, voir CHEVALLIER, Pierre, *Louis XIII, roi cornélien*, Paris, Fayard, 1979.

monarchique provoquent plusieurs révoltes des nobles pendant la régence de Marie de Médicis. Même si aux États généraux de 1614 elle est à la droite du roi et si les deux réussissent à apaiser le clergé et la noblesse tout en revendiquant une monarchie de droit divin, ses constantes manœuvres politiques pour dominer son fils mènent à son renvoi de la vie politique.

En 1617, le jeune Louis XIII prend le pouvoir par force en faisant assassiner Concini et exiler sa mère. Celle-ci échappe à la prison et monte une armée contre le roi dans les deux « guerres de la mère et du fils », mais elle est facilement défaite aux « Drôleries des Ponts-de-Cé ». C'est alors que Richelieu¹, déjà Secrétaire d'État, avec l'aide de Bérulle², dévoile sa finesse diplomatique en faisant réconcilier la mère et le fils, et gagne petit à petit la confiance de Louis XIII.

La politique de Richelieu et de Louis XIII consiste à renforcer le pouvoir royal pour la gloire de la France en luttant contre tout pouvoir qui puisse rivaliser avec la souveraineté du roi dans l'État. Sur ce plan ils travaillent à l'affaiblissement de la noblesse, à la suppression du protestantisme et à l'abaissement des Habsbourg. Si le combat contre les protestants dans le royaume pour Louis XIII a des motifs religieux, pour Richelieu il est question d'assurer le pouvoir royal, surtout à La Rochelle qui fonctionne comme un État dans l'État et profite de l'aide des Anglais. Après son succès au siège de La Rochelle, il n'hésite pas à proposer des alliances avec des pays protestants contre les Espagnols.

Les propos politiques de Richelieu, surtout ses alliances avec les pays protestants, déplaisent à la reine-mère, mais quand elle essaie de le déposer, « la Journée des Dupes » se termine avec le bannissement de Marie de Médicis

¹ Sur Richelieu et son temps, voir WOLLENBERG, Jörg, *Les trois Richelieu : servir Dieu, le Roi et la Raison*, (Edouard HUSSON tr.), Paris, François-Xavier de Guibert, 1995 ; CHURCH, William F., *Richelieu and Reason of State*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1972 ; HILDESHEIMER, Françoise, *Richelieu*, Paris, Flammarion, 2004, et CARMONA, Michel, *La France de Richelieu*, Paris, Fayard, 1984.

² Les deux futurs cardinaux sont alliés déjà depuis les États généraux. En 1619, Bérulle sort Richelieu de son exil en Avignon et les deux travaillent ensemble pour négocier le traité d'Angoulême et la paix d'Angers. Leur collaboration continue jusqu'en 1628, quand la politique catholique de Bérulle s'oppose aux ambitions patriotiques de Richelieu.

et l'exécution ou l'emprisonnement de ses collaborateurs. Contrairement aux desseins de la reine-mère, cet événement sert à sceller l'alliance entre Louis XIII et Richelieu qui subsistera jusqu'à la mort de ce dernier.

Déjà impliqué dans la Guerre de trente ans par ses alliances secrètes avec la Suède et les Provinces Unies, la France y entre ouvertement en 1635, en déclarant la guerre à l'Espagne, qui durera bien après la mort du roi et de son ministre principal. Malgré les difficultés financières que causent les guerres continues durant le règne de Louis XIII, le peuple français reste loyal au roi très chrétien ; c'est Richelieu qui porte volontiers le chapeau du méchant. Il élimine systématiquement ses ennemis et ceux du roi pour favoriser la centralisation du pouvoir, dont profitera le Roi-Soleil en se levant comme emblème de la monarchie absolue.

Quand meurt Richelieu en décembre 1642, Mazarin le remplace, et Louis XIII continue la même politique, mais il ne vit que cinq mois de plus. Sur son lit de mort, il fait un testament pour écarter du pouvoir sa femme, mais Anne d'Autriche le fait casser et prend la régence avec le soutien de Mazarin et du chancelier Séguier, jusqu'à la majorité de son fils, Louis¹ XIV. Malgré elle, la reine-mère continue la politique du règne précédent, et elle doit très vite faire face aux révoltes des frondes et à la crise économique qui résulte des années de guerre et des ministres précédents qui s'enrichissaient dans l'exercice du pouvoir. Contrairement à Marie de Médicis, elle sait se retirer pour laisser gouverner son fils : deux jours après la majorité de Louis XIV, elle lui transmet le pouvoir royal. Toutefois, elle reste au Conseil du roi jusqu'à la mort de Mazarin en 1661.

Le roi Louis XIV, marqué dans sa jeunesse par les guerres des frondes, va poursuivre une politique d'accroissement du pouvoir royal selon le droit divin. Il

¹ Sur Louis XIV et son temps, voir CHALINE, Olivier, *Le règne de Louis XIV*, Paris, Flammarion, 2005 ; BLUCHE, François, *Louis XIV*, Paris, Fayard, 1986 ; NIDERST, Alain, *Les Français vus par eux-mêmes. Le siècle de Louis XIV : anthologie des mémorialistes du siècle de Louis XIV*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1997 ; et MARAL, Alexandre, « Portrait religieux de Louis XIV », *XVII^e siècle* 2002/4, n° 217, p. 697-723.

continue à affaiblir la noblesse et à prendre de plus en plus le contrôle de l'administration de l'État. Il n'aura pas de ministre principal : Colbert n'assume jamais la stature d'un Richelieu ou d'un Mazarin. Louis XIV met en marche des réformes financière, législative et juridique, s'engage dans de multiples guerres pour agrandir son royaume, prend le contrôle de l'Église et se sert de la religion pour affermir son pouvoir. Il augmente aussi le soutien royal aux arts et aux sciences commencé durant le règne de son père.

Tous ces engagements ont un prix : pour faire face aux dépenses exorbitantes, ses ministres financiers doivent augmenter les impôts et prendre des initiatives économiques innovatrices. À la fin de son règne, son absolutisme le rend tellement impopulaire que les parisiens huent son cortège funèbre, même si le monde est conscient d'avoir perdu l'un des plus grands rois de l'histoire.

2. La lueur culturelle

Si les intrigues politiques et les guerres constantes colorent les souvenirs du Grand Siècle avec des teintes sombres, en revanche, les génies des arts et des sciences illuminent la vie culturelle et intellectuelle. C'est un âge glorieux pour les arts, représentés en France par de grands peintres comme Nicolas Poussin, Claude Gellée le Lorrain et Charles Lebrun, par des musiciens renommés tels que Jean-Baptiste Lully, Marc-Antoine Charpentier et François Couperin, et par des architectes illustres comme François Mansart qui lance l'architecture classique en France, Louis Le Vau et Jacques Lemercier qui en prennent le relais, sans oublier (Jacques) Salomon de Brosse, Claude Perrault et François Blondel.

La France du XVII^e siècle voit aussi des innovations. Au tournant du siècle, Olivier de Serres crée en lyonnais l'industrie de la soie, qui fera de Lyon, dans les siècles suivants, le centre européen de la soie. En 1631, Théophraste Renaudot,

généralement connu comme fondateur de la presse française, lance son hebdomadaire, la *Gazette*. Soutenu par Richelieu qui s'en sert pour des motifs propagandistes, il lui est accordé un monopole qu'il gardera jusqu'au troubles de la Fronde. Du côté plus sombre, de nouvelles technologies de guerre qui produisent des armes plus puissantes et des innovations de fortification et des unités de transport contribuent aux projets bellicistes des rois et des ministres en quête de pouvoir.

À l'étranger, des scientifiques de grand nom de l'astronomie et de la physique publient leurs théories bouleversantes : l'allemand Johannes Kepler, l'italien Galileo Galilée et plus tard l'anglais Isaac Newton. Alors l'Église, ne pouvant pas supporter les changements de paradigme qui semblent contredire la révélation divine biblique et la philosophie aristotélicienne, fait tomber des sentences : d'abord la censure de la théorie copernicienne qui, déjà diffusée dans l'Europe au XVI^e siècle, avait pris force au début du XVII^e, et ensuite la condamnation de Galilée qui la présente comme une vérité absolue.

Les grands intellectuels français – mathématiciens et philosophes – savent éviter la controverse : René Descartes renonce à publier un traité trop copernicien, Blaise Pascal publie ses lettres polémiques sous un pseudonyme, et Marin Mersenne, bien que pro-galiléen, ne se prononce pas sur la théorie copernicienne. Pierre de Fermat se dédie plutôt aux mathématiques pures, mais il se dispute avec Descartes sur plusieurs principes mathématiques. De son côté, Nicolas Malebranche essaie de réunir la théologie avec la philosophie, et propose une méthode pour rechercher la vérité et pour éviter l'erreur dans les sciences. Ces penseurs brillants laissent leurs marques sur la conscience humaine qui subsisteront pour des siècles.

Or, quand on pense à la culture française de l'époque, ce sont les grands esprits littéraires qui reviennent. Au début du siècle Honoré d'Urfé inaugure le roman baroque avec son *Astrée*, et dans la même lignée moraliste s'inscrivent Charles Perrault avec le conte merveilleux, Jean de la Fontaine avec ses fables et

Jean de la Bruyère avec les *Caractères*. L'ère classique de la littérature se développe au long du siècle, surtout dans la deuxième moitié quand les grands dramaturges Corneille, Molière et Racine nourrissent les savants et les moins savants avec leurs comédies et leurs tragédies. Leur succès mène à la création, en 1680, de la Comédie française. Chez les femmes¹, les salons littéraires nés au siècle précédent se répandent dans la haute société, ouvrent la voie littéraire féminine, et marquent les mœurs de l'époque, comme témoignent les Lettres de Madame de Sévigné (Marie de Rabutin-Chantal), publiées le siècle suivant.

Cet essor intellectuel, artistique et créatif donne naissance aux académies : quatre des cinq académies qui constituent actuellement l'Institut de France trouvent leurs origines au XVII^e siècle. D'abord l'Académie française évolue à partir des réunions des hommes de lettres commencées en 1629. Chargée par Richelieu et par Louis XIII de garder la langue française en sa pureté et sa plus haute forme, elle tient sa première élection en 1635. Son premier protecteur est Richelieu, suivi par Pierre Séguier et puis les rois et les chefs d'État successifs. Elle publiera, en 1694, la première édition du Dictionnaire de l'Académie française.

Ensuite est fondée, en 1648, l'Académie royale de peinture et de sculpture, qui, avec l'Académie de musique (fondée en 1669) et l'Académie d'architecture (fondée en 1671) deviendront en 1816 l'Académie des beaux-arts. Jean-Baptiste Colbert², avec le soutien royal, joue un rôle important dans la création de ces trois académies, ainsi que celle des Inscriptions et Belles-Lettres (fondée en 1663) et celle de l'Académie des sciences (fondée en 1666). Toutes les académies royales, qui ont pour but de sauvegarder et de propager le patrimoine intellectuel et culturel français, seront abolies en 1793, pour renaître

¹ Voir TIMMERMANS, Linda, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715) : un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Paris, Honoré Champion, 1993.

² Colbert est élu au 24^e fauteuil de l'Académie française en 1667.

deux ans plus tard avec la création de l'Institut de France¹, le parlement des savants.

3. L'élan religieux

Le XVII^e siècle, donc, sur le plan politique, est un siècle de rois et de leurs guerres, de la croissance des pouvoirs royaux qui trouve son aboutissement dans l'absolutisme de Louis XIV. C'est aussi un siècle de savants et d'artistes qui jouent leur propre rôle dans la transmission des mœurs et l'élévation de l'idéal français, surtout dans la vision de leurs mécènes. D'ailleurs, dans le schéma religieux, c'est un siècle de saints qui naissent des ruines d'une société décimée par la guerre et d'une Église dans le besoin urgent de réforme.

En effet, l'histoire religieuse ne se sépare pas de l'histoire politique et culturelle. L'essor culturel est également religieux, car la religion fait partie de la culture, surtout dans l'Ancien Régime, comme en témoignent les sujets des tableaux et les thèmes des livres et pièces de théâtre qui n'échappent point à la religion². L'histoire de l'Église³ est aussi mêlée avec la politique : les luttes entre les catholiques et les protestants, entre les gallicans et le parti dévot, entre le Saint Empire et les pays protestants. Le mélange de religion, de science et de politique qui aboutit à la condamnation de Galilée, engendra plus tard les querelles qui verront la condamnation du jansénisme, puis du quiétisme.

¹ En cette même année est créée l'Académie des sciences morales et politiques, qui complètera les cinq académies de l'Institut.

² Sur la relation entre christianisme et culture au XVII^e siècle, voir, dans MAYEUR, Jean-Marie *et al.* dir., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome IX, *L'Âge de raison (1620/30-1750)*, (Marc VENARD dir.), Desclée, 1997, l'article de Christian MICHEL, « Christianisme dans les arts », p. 1035-1088 ; et les deux articles de François LAPLANCHE, « Christianisme et culture au temps des pré-lumières », p. 1089-1133 ; « Les Églises et la culture au XVII^e siècle », p. 931-987.

³ Pour des synthèses de l'histoire religieuse de la France pendant la réforme catholique au XVII^e siècle, voir dans MAYEUR, *et al.* dir., *Histoire du christianisme ...*, tome IX, l'article de Bernard DOMPNIER, (avec la contribution de Marc VENARD), « Continuité de la réforme catholique », p. 209-349, et l'ouvrage de Denis RICHEL : *De la Réforme à la Révolution : études sur la France moderne*, Paris, Aubier, 1991.

Au milieu du siècle, avec les Traités de Westphalie, l'Église romaine va souffrir de la perte de son influence internationale et de son espoir de voir la réunification de toutes les églises séparées sous son chef. Mais de plus graves problèmes rongent l'Église – de l'intérieur – depuis des siècles. La Réforme protestante a signalé des abus et déchiré la tapisserie de ce qu'était l'Église, et les réformes tridentines qui doivent remédier aux maux sont lents à s'appliquer, surtout en France.

Les Inquisitions espagnole et romaine, bien que non répandues en France, ne font qu'éloigner les savants de la foi et créer une culture de méfiance à l'égard de l'Église. La défaillance du système hiérarchique ayant appauvri l'Église spirituellement et matériellement, elle peine à se rétablir. Les problèmes des siècles précédents persistent : l'absentéisme, le népotisme¹, le système de bénéfices² et l'insuffisance de formation du clergé³ et des fidèles. Même si certains évêques prennent au sérieux leur rôle de chef spirituel, d'autres se voient plutôt comme courtisans et hommes d'État, laissent l'administration de leurs diocèses aux subordonnés et ne s'y intéressent que pour en prendre les revenus. De même pour certains curés : c'est pourquoi, en 1631, Alphonse de Richelieu doit ordonner à tous les « curés et bénéficiers ayant charge d'âmes » dans le diocèse de Lyon « de faire leur demeure et résidence actuelle en leurs cures et bénéfices⁴ ». À tous ces problèmes se rajoute l'extrême pauvreté spirituelle et matérielle que causent les guerres incessantes, la famine et la peste, et l'Église a du mal à s'en sortir.

Dans ce contexte, il n'est point étonnant que la théologie catholique au point de vue systématique et dogmatique ne progresse guère au XVII^e siècle. Elle doit

¹ Même si la situation est améliorée, le népotisme existe toujours : le cas de la famille du Plessis de Richelieu en est un exemple.

² Pierre de Bérulle va renoncer aux bénéfices en réaction contre les abus de ce système.

³ Déjà les évêques suivent des études théologiques, ce qui n'est pas toujours le cas pour les curés. Le mouvement de fondation des séminaires en France commence au XVII^e siècle pour s'occuper de la formation théologique et *spirituelle* du clergé.

⁴ Il leur donne un délai de quatre mois pour changer la résidence ou perdre leurs charges. Voir ALPHONSE DU PLESSIS DE RICHELIEU, *Statuts et ordonnances de monseigneur l'émminentissime Cardinal, Archevesque de Lyon : publiees au Synode, par luy tenu en son Palais Archiepiscopal, le 7 may, mil six cents trentevn*, Lyon, Jaques Roussin, 1631, p. 11.

prendre un ton apologétique et polémique : contre les positions de la Réforme, et plus tard contre le jansénisme. Le milieu doctrinal catholique ne tolère pas de nouveauté, ni d'esprit innovateur : les théologiens catholiques doivent se contenter de réitérer les principes du thomisme scolastique « canonisé » dans le Concile de Trente, comme fait, par exemple, Louis Abelli dans sa *Medulla theologicae* (1651). Les trois Docteurs de l'Église du siècle écrivent dans les domaines apologétique (Robert Bellarmin), apostolique (Laurent de Brindisi¹) et spirituel (François de Sales). Les vraies innovations sont dans les domaines philosophique et spirituel, et plus tard dans l'exégèse biblique². La théologie officielle, trop strictement liée à la philosophie aristotélicienne, sceptique à l'égard des phénomènes mystiques et craintive des interprétations hétérodoxes de la Bible, y résiste fortement.

Pourtant, de cette église-société décimée, jaillit, comme un phénix, un essor de spiritualité qui redonnera vie à l'Église et ravivera l'esprit des fidèles. Dès lors, le XVII^e siècle pour la France³ est celui de grands saints : François de Sales et Jeanne Françoise de Chantal, les deux bienheureuses Marie de l'Incarnation (Acarie et Guyart), les jésuites Jean-François Régis, Charles Garnier et Noël Chabanel, puis Vincent de Paul, Louise de Marillac, Jean Eudes, et à la génération suivante Marguerite-Marie Alacoque et Claude de la Colombière, Nicolas Roland, Jean-Baptiste de la Salle et Louis-Marie Grignon de Montfort.

À l'aube du siècle se réunissent dans le salon de Barbe Acarie un nombre de catholiques fervents qui deviendront de grands noms du siècle. François de Sales (dans ses passages à Paris), Pierre de Bérulle, le jésuite confesseur du roi Pierre Coton, le chartreux Dom Beaucousin, les théologiens de la Sorbonne André Duval et Jacques Gallemant, les capucins Benoît de Canfield et Ange de Joyeuse, le minime traducteur des *Institutions taulériennes* Antoine Estienne, les

¹ Sa *Dissertation dogmatique* est un ouvrage apologétique contre la théologie luthérienne.

² Par exemple, Richard Simon qui, avec son *Histoire critique du Vieux Testament* (1648) introduit le concept de critique biblique en France, subit de fortes oppositions.

³ Les saints du siècle précédent étaient principalement espagnols et italiens. Au XVII^e siècle, le plus grand dynamisme catholique se manifeste en France.

magistrats Pierre Séguier et Michel Marillac, les traducteurs des œuvres carmélitaines René Gaultier et Jean de Quintanadoine de Brétigny, et les femmes de la haute société Marguerite de Sainte Beuve, Catherine d'Orléans de Longueville et Charlotte de Harlay de Sancy la marquise de Bréauté, tous passent à l'hôtel Acarie, comme à une école de dévotion et berceau de la mystique française.

Dans ce milieu dévot se rencontrent divers courants de spiritualité : la mystique rhéno-flamande côtoie la *devotio moderna*, la spiritualité abstraite-canfieldienne d'abnégation coexiste avec la carmélitaine insistance sur l'humanité de Jésus et avec les idéaux ignaciens d'obéissance et de service pour la gloire et la louange de Dieu. Ici naissent la spiritualité christocentrique bérullienne : anéantissement, adoration et élévation par le mystère de l'Incarnation, et la spiritualité salésienne de l'amour vécu dans le monde qui opère l'ascension vers Dieu¹.

Concurremment, et avec une influence mutuelle, se répandent sur toute la France des centaines d'ouvrages de spiritualité traduits en français, et suivent de nouveaux livres de dévotion, presque comme des manuels de vie spirituelle. La prolifération des livres de piété, notamment par les presses lyonnaises et parisiennes, contribue à une conversion spirituelle, une réforme intérieure, qui donne un nouvel élan au catholicisme français².

Cette impulsion spirituelle et dévotionnelle provoque un renversement des valeurs, avec un dynamisme qui suscite une réforme malgré tout, et qui va chercher des remèdes pour une société et une Église en crise. Le mouvement verra la croissance des ordres religieux : la réintroduction en France des jésuites

¹ Sur les courants de spiritualité à l'époque, voir KRUMENACKER, Yves, et THIROUJIN, Laurent éd., *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne. Actes de la Journée d'Etudes de Lyon (14 janvier 2006)*, (Chrétiens et Sociétés : Documents et Mémoires, 5), [Lyon], RESEA-GRAC, 2006, ainsi que COGNET, Louis, *La spiritualité moderne, I. l'essor : 1500-1650*, (Histoire de la spiritualité chrétienne, III, **), Paris, Aubier, 1966.

² Voir MARTIN, Philippe, *Une religion des livres (1640-1850)*, (Histoire religieuse de France, 22), Paris, Cerf, 2003 ; AUNG-KO, Ghislaine, et al., *Le livre de piété au XVII^e siècle, d'après les collections de la Bibliothèque municipale de Lyon*, Tome I, Méthodologie d'enquête et analyses, Mémoire de recherche, ENSSIB, 2004 ; COGNET, Louis, *La spiritualité moderne...*, p. 237-244.

et l'introduction des ursulines, des capucines, des carmélites, puis des carmes. D'autres ordres vont se réformer : les dominicains (jacobins), les chartreux, les bénédictins, les cisterciens (trappistes), et les cisterciennes de Port-Royal (dans la période pré-janséniste). De nouveaux instituts religieux naissent : les oratoriens, les lazaristes, les eudistes, les sulpiciens, les visitandines, les filles de charité. Des centaines d'instituts religieux trouvent leurs origines au XVII^e siècle, dont l'Ordre du Verbe Incarné¹ fondé par Jeanne Chézard de Matel. Des associations laïques se forment pareillement, comme la Compagnie du Saint-Sacrement et les congrégations mariales.

L'élan de cette conversion spirituelle et de cet esprit mystique ne permet pas aux enthousiastes de rester dans l'oratoire ; il s'accompagne d'un zèle apostolique. Plusieurs des nouvelles congrégations se vouent à la réforme du clergé. Les oratoriens renoncent aux bénéfices et exigent l'éducation théologique et la formation spirituelle des prêtres. Cette attention à la formation des prêtres continue dans les programmes apostoliques des sulpiciens, des eudistes et des lazaristes. Chez les moniales et les religieuses, également, l'esprit apostolique se développe. Elles s'occupent principalement de l'éducation des filles : c'est d'abord l'éducation de la foi à travers la catéchèse, mais aussi elles leur apprennent à lire et à écrire, et à éviter l'oisiveté. Elles pratiquent aussi des œuvres de miséricorde, surtout envers les pauvres, les malades et les prostituées. De même les femmes laïques s'engagent à ces œuvres de charité.

L'esprit missionnaire s'amplifie. L'Âge de découverte est non seulement un âge de colonisation, mais aussi un âge d'évangélisation des contrées

¹ L'Ordre du Verbe Incarné, commençant par les quatre monastères fondés par Jeanne, a vu une croissance en France jusqu'à sa dispersion au moment de la Révolution. Rétabli en 1817, et implanté au nouveau monde en 1853, l'Ordre compte aujourd'hui neuf congrégations indépendantes, dont quatre aux États-Unis et cinq au Mexique, unies par une charte de communion. Il y a également deux congrégations de la Charité du Verbe Incarné fondées dans l'esprit de Jeanne comme une branche apostolique à époque où toutes les maisons du Verbe Incarné étaient cloîtrées. Les religieuses du Verbe Incarné ont des maisons en Amérique du nord, du centre et du sud, en Europe et en Afrique. Elles se vouent à la vie communautaire, à la prière contemplative et à l'apostolat (principalement l'éducation). En suivant le charisme légué par Jeanne, elles cherchent à vivre le mystère de l'Incarnation en adorant le Verbe Incarné présent dans l'Eucharistie et dans le prochain, et en proclamant son évangile d'amour. Pour l'histoire de l'Ordre, voir MARES BAÑELOS, Silvia Estela, *Loué soit le Verbe Incarné. L'Ordre du Verbe Incarné à travers quatre siècles*, (1998), (Suzanne FOUILLOUX tr.), Lyon, 2004.

découvertes, et le zèle missionnaire s'intensifie et s'organise avec la création par le Saint-Siège de la Congrégation de *Propaganda Fide* pour encourager et soutenir différentes formes d'évangélisation dans les territoires colonisés. Mais cet esprit missionnaire ne se limite pas aux terres étrangères. Les Prêtres de la mission œuvrent en France pour raviver l'esprit catholique à travers les missions paroissiales itinérantes. Les prédicateurs dominicains et capucins s'activent partout dans le royaume. Les jésuites, eux aussi, exercent une profonde influence sur l'éducation de la foi et des mœurs avec leurs écoles, et sur la spiritualité avec la pratique des Exercices ignaciens.

Par ailleurs, c'est premièrement le phénomène mystique¹ qui pique l'intérêt de l'élite des croyants et met en motion la réforme intérieure. Pour comprendre cette dynamique, au premier abord, il faut remarquer l'évolution du sens du mot « mystique » à l'époque². D'abord, l'adjectif « mystique » se réfère au « *mysterium absconditum* » de *Colossiens* 1, 26 : le « mystère caché », qui depuis Origène se rapporte au sens mystique de l'Écriture sainte, c'est-à-dire, le sens spirituel ou allégorique par opposition au sens littéral. Ce qui est mystique n'est pas visible ni apparent mais « secret ». Cet usage est très courant au XVII^e siècle, mais d'autres sens commencent à se développer. Ce qui est « caché » est caché en Dieu, d'où le sens « surnaturel », en contraste avec le naturel, et aussi le sens « spirituel » ou « contemplatif », pour désigner une

¹ Sur la mystique au XVII^e siècle, voir BERGAMO, Mino, *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Jérôme Milton, 1992 ; TRÉMOLIÈRES, François éd., *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, Turin, Collège de France, 2004 ; VAN MEENEN, Bernard dir., *La mystique*, (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 91), Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2001 ; BEAUDE, Joseph, *La mystique*, (Fides, 27), Paris, Cerf, 1990, BREMOND, Henri *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, tomes II à VI, Paris, Librairie Armand Colin, et les deux articles dans LAUX, Henri et SALIN, Dominique éd., *Dieu au XVII^e siècle : Crises et renouvellements du discours. Une approche interdisciplinaire*, Paris, Éd. Facultés jésuites de Paris, 2002 : Dominique SALIN, « « L'invasion mystique » en France au XVII^e siècle », p. 241-264, et Jacques LE BRUN, « Le Dieu des mystiques au XVII^e siècle », p. 265-276. Sur les origines du mysticisme français, voir COGNET, Louis, *Crépuscule des mystiques* [1958], (Bibliothèque de Théologie), Nouvelle édition mise à jour et présentée par Jean Robert ARMOGATHE, Paris, Desclée, 1991, p. 19-26.

² Voir les deux ouvrages de Michel DE CERTEAU : *La Fable mystique : XVI^e – XVII^e siècle*, (Tel, 115), Paris, Gallimard, 1982 ; et « 'Mystique' au XVII^e siècle : le problème du langage 'mystique' » dans *L'homme devant Dieu : Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, **, (Théologie, 57), Paris, Aubier, 1964, p.267-291, ainsi que l'article de Dominique SALIN, « L'invasion mystique »..., cité dans la note précédente.

expérience directe de Dieu. La science « mystique » s'oppose à la théologie scolastique qui est liée à la raison, et à la théologie positive qui s'appuie sur les vérités révélées dans l'Écriture et dans la Tradition (les décisions des papes et des conciles etc.). Peu à peu, commençant au début du XVII^e siècle, le mot « mystique » devient un substantif : « les mystiques » sont les « spirituels » ou les « contemplatifs » qui sont doués d'une expérience directe de Dieu qui leur révèle le secret, le mystère caché en lui. Plus tard ce que l'on appelait « la science des saints » deviendra « la mystique », qui se rapporte à la vie des mystiques, leurs croyances, leur pensée. Vers la fin du siècle, avec la condamnation du quiétisme, le « mysticisme » prend un ton péjoratif, mais avant cette controverse la mystique française verra une croissance inégalée dans l'histoire du christianisme ; c'est-à-dire, les mystiques – ces personnes qui racontent une profonde expérience directe de Dieu – vont se multiplier et leur mystique – leurs doctrines, leurs pensées, leurs mouvements spirituels, leurs dévotions – va exercer une influence importante sur la spiritualité de l'époque.

Au début du XVII^e siècle le phénomène mystique français se nourrit des traductions des œuvres des mystiques rhéno-flamands comme Harphius, Ruusbroec et (pseudo) Tauler, espagnols comme Louis de Grenada, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, italiens comme Catherine de Gênes, Isabella Bellinzaga et/ou Achille Gagliardi, et d'une nouvelle traduction des œuvres dionysiennes qui contribue à sa diffusion. Ensuite apparaissent des œuvres mystiques françaises, comme *l'Introduction à la vie dévote* de François de Sales, la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield, et les *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* de Pierre de Bérulle.

Chez des particuliers se développe parallèlement un genre de littérature mystique français¹. Des plus connus, comme Marie de l'Incarnation, Jean Surin, Marie de Valence, au moins connues comme Jeanne des Anges, Louise du Néant, Jeanne Chézard de Matel, et maints inconnus, les mystiques écrivent des

¹ Voir BERGAMO, Mino, *La science des saints...* ; SALIN, Dominique, « L'invasion mystique... », p. 247-257, 261 ; DE CERTEAU, Michel, *La Fable mystique...*, les chapitres 5, 6, et 7.

autobiographies mystiques, des courts traités et des méditations, des lettres aux directeurs spirituels, parfois des poèmes. Leurs œuvres ne sont pas destinées au grand public, mais à leurs directeurs, et celles qui sont publiées sont généralement posthumes. Les mystiques expriment une certaine ambivalence par rapport à l'écriture. Ils écrivent en premier lieu par obéissance à Dieu et à leurs directeurs spirituels, pour valider leur expérience mystique et la mettre à l'épreuve du discernement. De surcroît, l'impulsion à écrire vient souvent de l'intérieur, afin de libérer l'esprit ou de continuer l'expérience mystique. Pourtant, ils éprouvent une certaine répugnance à écrire leurs expériences, face à l'incapacité de l'exprimer en mots, face aux limitations corporelles et intellectuelles, et face à la peur de vulgariser une expérience qui leur est profondément intime et sacrée. C'est pourquoi ils ont tendance à inventer des mots et des expressions pour décrire l'ineffable.

Or, l'expérience mystique, comme ils la décrivent, est plus qu'un sentiment, et même éclipse les émotions. C'est une profonde connaissance de la présence du Dieu transcendant qui se rend immanent à travers la contemplation. Elle s'accompagne souvent de phénomènes dits surnaturels. Les mystiques éprouvent de l'embarras vis-à-vis de ces manifestations : les ravissements, les élévations, les visions, les chaleurs intérieures qui peuvent se produire à n'importe quel moment leur donnent envie de se cacher. Il y en a qui se renferment dans la clôture, mais pour d'autres leur état de vie ne le permet pas. D'où la difficulté de persévérance : plus ils se rapprochent de Dieu, plus ils se rendent compte de leurs faiblesses, de leur péché, de leur « néant », et en même temps de l'amour infini de Dieu qu'ils ne méritent pas. Quand ils veulent s'humilier, se faire petits, ils attirent l'attention et même l'adulation des autres qui reconnaissent en eux quelque chose d'admirable, et cela leur fait honte. Ils veulent parfois abandonner la vie mystique, mais ils se sentent saisis par Dieu, incapables de lui désobéir, ni de contenir le secret, le mystère qui leur est donné.

Certes, il y a des faux mystiques, et des effets psychologiques qui contribuent à la propagation du phénomène mystique au XVII^e siècle. L'affaire de Loudun et des cas d'hystérie qui s'habillent en sainteté mettent en cause la prolifération du mysticisme. D'autres marchent en droite ligne entre la sainteté et la folie. Le phénomène mystique se caractérise à la fois par son authenticité et ses exagérations, et ce sont peut-être les exagérations qui causeront le déclin de la mystique à la fin du siècle, quand l'affaire Bossuet-Fénelon éteindra sa flamme.

Or, c'est dans la lueur mystique au seuil du XVII^e siècle que naquit Jeanne Chézard de Matel, et c'est dans la consommation de sa flamme qu'elle vit. Elle est sans doute marquée par les guerres et les conflits qui ravagent le pays, par la pauvreté qui en résulte, par les forces politiques qui opposent ses projets de fondatrice. Pour elle, comme pour la plupart des fidèles, il n'est pas question de chercher des défaillances dans la royauté ni dans la société hiérarchisée ni dans l'Église. Tel est le monde. Elle prie pour le roi, elle prie pour que naisse le dauphin, et quand le roi meurt, elle prie pour que le petit roi grandisse et devienne bon serviteur de la France. Elle admire le roi glorieux, tout en reconnaissant que sa gloire n'est rien par rapport à celle du Roi céleste. Les magnifiques sanctuaires qu'elle fréquente, les beaux tableaux et statues sur lesquels elle médite, même s'ils élèvent l'esprit vers Dieu, ne sont qu'ombre. Elle est loyale à l'Église parce que c'est le corps mystique du Christ et sa présence ici-bas. Elle ne se plaint pas des difficultés de la vie : la consolation vient de Dieu, dans l'expérience mystique de sa présence et de son amour infini qui veut s'unir à elle. Il n'y a rien de plus important que de faire sa volonté. Tel est le monde dans lequel naquit et vécut Jeanne Chézard de Matel.

Appendice : Chronologie

Cette brève chronologie cherche à mettre en relief les événements principaux de la vie de Jeanne en parallèle à ceux de l'histoire religieuse, politique et culturelle du XVII^e siècle. Les noms des villes soulignés dans la colonne gauche indiquent les lieux où vit Jeanne.

Chronologie

	Vie de Jeanne Chéizard de Matel	Histoire religieuse	Histoire politique	Histoire culturelle et scientifique
1585			Ligue contre Henri de Navarre	
1589			Henri III assassiné	
1592		Débuts des ursulines en France		
1594		Pierre Coton prêche Carême à Roanne	Henri IV sacré et rentre à Paris	Nicolas Poussin n.
1595		Expulsion des jésuites	Léon XI lève l'excommunicatio n d'Henri IV	
1596	Naissance à <u>Roanne</u>			Descartes n.
1598			Édit de Nantes ; Traité de Vervins	François Mansart n.
1599		Fondation de la Sacree Congrégation de <i>Propaganda fide</i>		
1600		Jean Surin n.	Guerre avec la Savoie ; Mariage d'Henri IV avec Marie de Médicis	Olivier de Serres crée l'industrie de la soie ; Claude Gellée (le Lorrain) n.

1601		Jean Eudes n. ; Brétigny traduit les œuvres de Thérèse d'Avila	Traité de Lyon ; Louis XIII n.	
1602	Apprend à lire	François de Sales évêque		
1603	Commence à jeûner	Jésuites rentrent en France ; Pierre Coton prédicateur du Roi	« Guerre des tarifs » entre la France et l'Espagne	
1604		Carmélites en France ; <i>Introduction à la vie dévote</i> (F. de Sales)	Traité de Paris	
1605		Clément VIII m. ; Pontificat de Léon XI ; Pontificat de Paul V		J. Carolus : 1 ^{er} journal imprimé
1606				Corneille n.
1607	Première expérience mystique			<i>L'Astrée</i> Honoré d'Urfé
1608	Première communion	Réforme de Port- Royal ; Jean-Jacques Olier n.		
1609		Jésuites s'installent à Roanne ; Benoît de Canfield publie la <i>Règle de perfection</i>		Lois de Kepler ; lunette astronomique de Galilée
1610	Communion chaque semaine	Carmes en France ; Fondation des Visitandines ; Benoît de Canfield m.	Henri IV assassiné ; Régence de Marie de Médicis	
1611		Pierre de Bérulle fonde l'Oratoire ; Jésuites fonde collège à Roanne		
1612				Louis Le Vau n.

1613	1 ^{er} écrit : « Petit règlement des heures du jour en mes premières années »	Réforme des Bénédictins à Saint-Germain	Concini nommé Marechal	Claude Perrault n.
1614	Refroidissement et reconversion	Promulgation en France des décrets du concile de Trente	Révolte des nobles contre la régente ; Louis XIII déclaré majeur ; États généraux	
1615	Connaissance de latin	Clergé français reçoit le Concile de Trente	Mariage de Louis XIII avec Anne d'Autriche	
1616	Écrit sur la virginité	<i>Traité de l'amour de Dieu</i> F. de Sales	Condé arrêté	Censure de la théorie copernicienne
1617	Méditation sur la Passion ; appel à fonder l'Ordre	Chapelle st. Michel construite à Roanne ; P. Coton quitte la Cour et s'installe à Lyon	Concini assassiné ; Richelieu nommé secrétaire et ministre	
1618		Barbe Acarie (Marie de l'Incarnation) m.	Début de la Guerre de 30 ans	
1619	Rédaction du « Traité des trois mariages » ?			Charles Lebrun n. ; Jean-Baptiste Colbert n.
1620	Début de la correspondance ; discernement de l'appel à fonder l'Ordre ; communion quotidienne		Drôleries des Ponts-de-Cé ; Assemblée protestante de la Rochelle	
1621		Paul V m. ; Pontificat de Grégoire XV		Jean de la Fontaine n.
1622		François de Sales m.	Richelieu nommé cardinal	Molière n.
1623		Grégoire XV m. ; Pontificat d'Urbain VIII ; Bérulle <i>Grandeurs</i>		Pascal n.
1624			Richelieu prend pouvoir	

1625	Commencement de l'Ordre à Roanne ; 1 ^{er} projet des constitutions	Vincent de Paul fonde les Prêtres de la Mission (Lazaristes)		Honoré d'Urfé m.
1626	Mort de sa mère	Pierre Coton m.		Marie de Rabutin-Chantal, marquise de Sévigné n.
1627	Installation à <u>Lyon</u> ; 1 ^{er} « Traité sur les béatitudes »	Bossuet n. ; Bérulle nommé cardinal	Siege de La Rochelle	
1628	<u>Paris</u>			Charles Perrault n.
1629	Interdit de voir ses directeurs jésuites ; « Traité des quatre mariages »	Bérulle m. ; Charles de Condren élu général de l'Oratoire	Paix d'Alès	
1630		Fondation (?) de la Compagnie du Saint Sacrement	Traité de Ratisbonne ; Journée des Dupes	
1631	Bulle d'érection du monastère de Paris ; Mort de son père	Révision du Bréviaire romain ; Jean-Baptiste Carré commence la réforme des dominicains	Alliances : France-Suède et France-Savoie	Théophraste Renaudot lance la <i>Gazette</i>
1632	<u>Lyon</u>	Jean-Baptiste Carré ouvre le noviciat dominicain à Paris		Jean-Baptiste Lully n.
1633	Bulle d'érection du monastère de Lyon	Vincent de Paul et Louise de Marillac fondent les Filles de la Charité	Pierre Séguier devient Garde des Sceaux	Condamnation de Galilée
1634	Alphonse de Richelieu refuse la Bulle de fondation à Lyon			
1635			Pierre Séguier chancelier de France	Création de l'Académie française
1636				Corneille <i>Le Cid</i>

1637		Louis XIII consacre la France à la Vierge Marie		Descartes <i>Discours de la méthode...</i>
1638		Richard Simon n.	Louis XIV n. ; Richelieu fait arrêter l'abbé de Saint-Cyran	Nicolas Malebranche n.
1639	<u>Avignon</u> Bulle d'érection du monastère d'Avignon ; Première fondation canonique à Avignon ; Approbation des règles et constitutions par Urbain VIII			Racine n.
1640	Premiers vœux canoniques de l'Ordre à Avignon ; <u>Lyon</u>			
1641	Visite du cardinal de Richelieu ; il enlève ses écrits	Condren m. ; Jeanne de Chantal m. ; J-J Olier ouvre son premier séminaire à Vaugirard ; Claude de la Colombière n.		
1642	<i>Vie autographe</i> , premier volume		Richelieu m. Mazarin lui succède	Galilée m. ; Pascal invente la Pascaline ; Isaac Newton n.
1643	<u>Grenoble</u> Lettres patentes pour la fondation de Grenoble ; <u>Avignon</u> <u>Grenoble</u> <u>Lyon</u> <u>Paris</u> Fondation à Paris	Saint-Cyran m. ; Jean Eudes fonde la Congrégation de Jésus et Marie (Eudistes)	Louis XIII m. ; régence d'Anne d'Autriche	Marc-Antoine Charpentier n.

1644	Germain Habert, abbé de Cérisy nommé directeur du monastère du Verbe Incarné de Paris ; Confirmation des Constitutions par Innocent X	Urbain VIII m. ; Pontificat d'Innocent X		
1645		J-J Olier fonde les Prêtres de Saint- Sulpice (sulpiciens)		Jean de la Bruyère n.
1647		Marguerite-Marie Alacoque n.		
1648			Traité de Westphalie ; Fronde parlementaire	Création de l'Académie Royale de Peinture et de Sculpture ; Marin Mersenne m.
1649	Blocus de Paris oblige les sœurs à quitter le monastère et se refugier en ville			
1650	Commencement de la rédaction du 2 ^e volume de la <i>Vie autographe</i>		Guerre franco- espagnole ; Fronde des princes	Descartes m.
1651			Union des Frondes ; Majorité de Louis XIV	François Fénelon n.
1652	Guerre à Paris : les sœurs se refugient en ville			
1653	<u>Roanne</u> <u>Lyon</u>	Alphonse de Richelieu m. ; Condamnation des propositions de Jansénius		
1655	Contrat de fondation du monastère de Lyon ; <u>Roanne</u> <u>Lyon</u>	Innocent X m. ; Pontificat d'Alexandre VII		

1656				Pascal <i>Les Provinciales</i>
1657		J-J Olier m.		
1658	<u>Roanne</u> <u>Lyon</u>			
1659			La Paix des Pyrénées	
1661	Établissement canonique du monastère de Lyon		Mazarin m ; Louis XIV assume le gouvernement	
1662				Pascal m.
1663	<u>Paris</u>			Fondation de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
1664		Trappistes (Réforme des Cisterciens par l'abbé Rancé)		<i>Tartuffe</i>
1665		Jean Surin m.		Pierre de Fermat m.
1666				Création de l'Académie des Sciences
1667		Alexandre VII m ; Pontificat de Clément IX		Racine <i>Andromaque</i>
1668			Paix d'Aix la Chapelle	<i>Les fables</i> de La Fontaine
1669		Clément IX m.		Fondation de l'Académie de Musique
1670	Invasion du monastère (juin) ; Vœux le 10 septembre ; Mort le 11 septembre à Paris	Pontificat de Clément X		Racine <i>Bérénice</i> ; Molière <i>Le bourgeois gentilhomme</i> ; Pascal <i>Pensées</i> (posthume)
1671				Fondation de l'Académie d'Architecture
1672	(Suppression du monastère de Paris)	Marie de l'Incarnation Guyart m.		
1673		Louis-Marie Grignon de Montfort n.		Molière m.

1678		Simon : <i>Histoire critique du Vieux Testament</i>		
1680		Claude de la Colombière m.		Création de la Comédie Française
1682				Le Lorrain m.
1685			Édit de Fontainebleau révoque l'Édit de Nantes	

I-B. Présentation de Jeanne Chézard de Matel (1596-1670)

1. Sa vie

Jeanne Chézard de Matel¹, fille de Jean Baptiste Chézard de Matel et de Jeanne Chaurier, naquit le 6 novembre 1596 à Roanne, et fut baptisée à l'église Saint-Etienne le jour même de sa naissance², ayant pour parrain et marraine deux pauvres enfants qui s'étaient présentés au château de Matel en demandant des aumônes³, tous deux nommés dans l'acte de baptême :

Le mercredy sixiesme ioure du mois de novembre de lan mil cinq cent nonante six Je soub signe cure de Rohanne ay baptize Jeanne fille d'honorable Jean

¹ Les références aux œuvres de Jeanne citées dans ce travail sont données de la manière suivante. Les deux volumes de la *Vie autographe* sont rendus *Auto I* et *Auto II*, et ceux du *Journal spirituel* : *Journal I* et *Journal II*. Malheureusement, les lettres ne sont pas numérotées de la même façon dans toutes les langues, donc elles sont citées avec la date et les noms de l'expéditeur et du destinataire. Les œuvres des volumes 6 et 7 sont citées par le nom du traité ou du document en usage courant. Pour toute référence aux manuscrits, le numéro entre crochets signifie la page du manuscrit original, qui se trouve également dans les marges du tapuscrit et entre crochets ou parenthèses dans les textes imprimés et les versions numérisées.

L'indication *Recueil Bély* se réfère à l'ouvrage de la Mère Jeanne de Jésus DE BÉLY, *Recueil de plusieurs choses remarquables, concernant la vie et les principales actions de notre Révérende Mère Jeanne Chézard de Matel, Institutrice et fondatrice de la Congrégation de l'Ordre du Verbe Incarné*, manuscrit : Lyon, 1678, 1429p. ; tapuscrit : 3 tomes, 197+ 366+ 232p. Dû au fait que la Mère de Bély a retravaillé ce recueil pendant au moins 6 ans, la pagination ne suit pas toujours l'ordre logique. Par exemple, dans les chapitres 4 à 6 du premier volume, on trouve la séquence : [1-30], [51-54], [31-50], [54-58]. Dans les références à cet ouvrage les numéros des pages sont donnés tels qu'elle les a foliotées, même s'il y a parfois deux pages avec le même numéro.

L'indication *Positio* 1987 se réfère à l'ouvrage : *Lugdunen. Beatificationis et Canonizationis servae Dei Ioannae Chézard de Matel, Fundatricis congregationis Verbi Incarnati et Sanctissimi Sacramenti. Positio super virtutibus ex officio concinnata, (Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum Officium Historicum, 152)*, Romae, 1987. L'original du *Positio* est en espagnol avec documents en langues originales – français et latin ; dans la traduction anglaise (1987) les documents sont anglais. Les numéros des pages sont donnés pour les deux versions quand il y a une différence entre les deux.

² *Auto I* [3-4], *Recueil Bély I*, [7-8].

³ *Auto I* [4].

Chesar sieur de Matel de laquelle Jean Cheraud a este parrain et Janne fille de
Claude affansuse a este marraine. [signature :] Prevot¹

Deux versions différentes des origines de la famille Chézard de Matel existent dans les sources. Selon la première biographie de Jeanne, son père, Jean Baptiste Chézard de Matel (+1631), serait venu à Roanne de Florence dans le temps de la Ligue avec le grand-père de Jeanne. Celui-ci a acheté une charge de gentilhomme ordinaire de la chambre du Roi Henri IV, au service duquel il est mort, et son fils, Jean Baptiste a hérité de cette charge². Ensuite, il aurait acheté une terre seigneuriale aux alentours de Roanne appelé Matel, dont il a pris le nom pour se distinguer des autres Chézard³.

D'autres sources placent la famille Chézard en Roannais dès avant 1512, citant quatre générations dans le XVI^e siècle⁴. Des recherches faites à plusieurs reprises depuis le XIX^e siècle pour trouver les origines toscanes de la famille Chézard ont été infructueuses⁵, mais toutes les biographies de Jeanne suivent la première à cet égard, en affirmant que son père était descendant d'une famille de la noblesse toscane⁶. Il est possible que les origines toscanes soient bien

¹ AMR (Archives de la Mairie de Roanne), Série E, n° 3, f. 30 (original) ; AVIL (Archives du Verbe Incarné de Lyon), Série E, Cote I-4 (photocopie et tapuscrit) ; Une copie du document est reproduite dans *Positio* 1987, p. Tab. I.

² *Recueil Bély I* [4-5].

³ *Recueil Bély I* [5].

⁴ Voir les notes généalogiques d'Octave de Viry (Roanne, entre 1887 et 1889) dans les Archives de la Bibliothèque Municipale de Roanne (ABMR), Série 3F, Cote 51, n° 23, 24 et 25 et Cote 225 (1887), et les copies dans AVIL, Série E, DOC, Cote I-37 ; ainsi que les notes dans PERROY, Edouard, GONON, Marguerite et FOURNIAL, Etienne éd., *Chartes du Forez antérieures au XVI^e siècle*, Mâcon, Imprimerie Protat frères, 1948, p. 1248, Charte 1296, note 113.

⁵ Voir les notes sur la généalogie de Jeanne Chézard de Matel, deux lettres (en 1893, et après 1940) et un article de presse (1957) dans AVIL Série E, DOC, Cote I-47 ; la lettre (1997) dans AVIL Série E, DOC, Cote I-50 ; les lettres d'Octave de Viry à la supérieure du monastère du Verbe Incarné de Lyon entre 1884 et 1885 dans AVIL, Série D, LD, Cote II-72 à 78 et Série E, DOC, Cote VI-13 ; et l'arbre généalogique de la famille Cesari (Cezari) (Cesary), Sienne, 1417-1620 dans AVIL, Série E, DOC, Cote I-35. Voir aussi la discussion des deux théories dans *Positio* 1987, p. 9-10 (esp.), p. 8-9 (angl.).

⁶ Il n'y a que le neveu du Père Coton qui omet les origines florentines de la famille dans les deux pages qu'il dévoue à Jeanne dans son histoire forezienne : Jean-Marie DE LA MURE, *Histoire universelle, civile et ecclésiastique du pays de Forez*, II, Lyon, J. Poysvel, 1674, p. 475-476. Le jésuite Antoine Boissieu semble tirer son information sur la famille Chézard directement du *Recueil Bély* ; ses tournures de phrases parallèles à celles de la Mère de Bély l'indiquent. Il donne aussi quelques détails qui se trouvent dans la *Vie autographe* et non dans le *Recueil Bély*. Voir BOISSIEU Antoine, *La vie de la Vénérable Mère Jeanne Chézard de Matel fondatrice des religieuses de l'Ordre du Verbe Incarné*, Lyon, Molin & Barbier, 1692, p. 2-3. Une dizaine de

antérieures à la vie de Jean Chézard de Matel. Il est également possible que le père et le grand-père de Jeanne soient venus de Florence au XVI^e siècle rejoindre des parents déjà à Roanne¹. Cependant, l'existence d'une Ysabeau Chézard [de Matel] avant 1540 dans les *Chartes du Forez* semble contredire² le détail donné sur l'origine du nom « de Matel ».

S'il est impossible de confirmer ou de démentir avec certitude l'origine toscane de la famille de Jeanne, d'autres détails de la vie de son père sont plus évidents. Jean Baptiste Chézard de Matel, le fils aîné de Jean Chézard, avait au moins un frère, Étienne Chézard, parrain de son fils du même nom³. Maintes sources de son époque décrivent Jean Baptiste comme « capitaine d'une compagnie de cheveu-légers au service du roi⁴ » sous Henri IV et puis sous Louis XIII. Pourtant, on ne sait pas de quel côté il se rallie en 1589 quand Lyon se prononce pour la Ligue et Roanne la suit⁵. Il est ami d'Honoré d'Urfé¹, l'un

biographies postérieures au XVII^e siècle disent pratiquement la même chose : le père de Jeanne est descendant de la noblesse toscane, venu à Roanne pendant les guerres de la Ligue.

¹ Son acte de décès, daté du 27 juin 1631, se trouve dans AMR, Série E, n° 6 ; AVIL Série E, DOC, Cote I-14, mais son acte de baptême est introuvable dans les registres. Jeanne ne fait aucune mention des origines de ses parents dans ses écrits.

² Voir PERROY, Édouard, GONON, Marguerite et FOURNIAL, Étienne éd., *Chartes du Forez antérieures au XVI^e siècle*, Mâcon, Imprimerie Protat frères, 1948, p. 1248, Charte 1296, note 113. Le nom « de Matel » est mis entre crochets dans cet ouvrage, donc on ne sait pas quand et pour quelle raison il a été rajouté.

³ Voir l'acte de baptême d'Étienne Chézard dans AMR, Série E, n° 4, f. 27 (original) ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-6 (photocopie et tapuscrit).

⁴ Voir, par exemple, l'acte de mariage de sa fille Claudine (1627) AVIL Série E, DOC, Cote II-9 (photocopie et tapuscrit) ; le Contrat de fondation du Monastère du Verbe Incarné de Lyon (1655), ADDR (Archives départementales du Rhône), 42, H, 2 (original), AVIL Série E, DOC, Cote II-9 (photocopie et tapuscrit) ; Minute de notre vénérée mère Jeanne Chézard de Matel (1663), AVIL Série E, DOC, Cote V-19 ; *Recueil Bély I* [4-5], BOISSIEU Antoine, *La vie de la Vénérable Mère Jeanne Chézard de Matel*, p. 2-3, ainsi que le recueil d'O-C Reure : REURE, Claude-Odon, *Recueil de memoires & documents svr le forez, pvblies par la societe de la Diana*, tome XIII, *Bibliothèque des écrivains Foreziens ou qui se rattachent au forez par leur résidence leurs fonctions jusqu'en 1835*, tome premier A-K, Montbrison, Imprimerie Eleuthère Brassart, Lyon, Société de la Diana, 1914, p. 132-135.

⁵ L'alliance des échevins lyonnais à la Ligue est provoquée par l'assassinat d'Henri de Guise et l'arrestation d'Épinac, archevêque de Lyon. Avant cette date, même s'ils ne sont pas formellement dans la Ligue, ils sont contre les protestants, des mains desquels ils avaient souffert la destruction de leurs églises, et ils avaient eu leur propre « massacre de saint Barthélemy ». Leurs motifs sont religieux plutôt que politiques. C'est pourquoi ils peuvent passer de « royalistes catholiques » à ligueurs, et puis revenir aux côtés du roi en 1594. Voir CONSTANT, Jean-Marie, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996 p. 44, 54, 137, 137, 277s ; GONINET, Marcel, *Histoire de Roanne et de sa région*, tome I, Roanne, Horvath, 1975, p. 194-201 ; GADILLE, Jacques, FÉDOU, René, HOURS, Henri et DE VRÉGILLE, Bernard, *Le Diocèse de Lyon*, (Histoire des diocèses de France, 16), Paris, Beauchesne, 1983, p. 133-134. Selon Émile CHARVÉRIAT, Lyon, bien qu'adhéré à la Ligue, n'a jamais cessé de reconnaître l'autorité d roi. Voir CHARVÉRIAT,

des chefs de la Ligue à Roanne, donc il est possible que lui aussi soit passé à la Ligue². Toutefois, il est certain qu'en 1594, quand Lyon et Roanne³ se rallient à nouveau à Henri IV, Jean Baptiste est au service du roi. Sa maison et ses granges sont incendiées par des ligueurs le 11 novembre 1594, et ses amis royalistes viennent à son secours et demandent de l'aide aux échevins de Lyon⁴. Il est connu comme un « homme de capacité et de mérite, par le moyen desquels il a rendu signalez services au Roy⁵ ». Il est aussi écrivain et poète⁶, dont des sonnets dédiés aux auteurs apparaissent dans des ouvrages de Claude le Brun⁷ et d'Honoré d'Urfé⁸.

Aux environs de 1586, Jean Baptiste Chézard de Matel épousa Jeanne Chaurier (+1626). Roannaise d'une famille fortunée, elle était connue dans la région pour sa vertu et sa charité envers les pauvres⁹. Elle était

Émile, *Correspondance échangée entre M. De Nagu-Varennnes et les Échevins de Lyon : 1589-1595*, Lyon, A. Rey et Cie., 1903, p. 8.

¹ Même si, en 1589 Honoré d'Urfé est chef des ligueurs contre Henri IV, plus tard il est décrit comme « Ecuyer et Chambellan ordinaire de son Altesse » sur la page de titre des *Epistres Morales* (1598) et « Gentil-homme ordinaire de la Châbre du Roy, Capitaine de cinquante hommes d'armes de ses Ordonnances » sur la page de titre de *La sireine* (1611).

² S'il n'était pas à Roanne à l'époque mais engagé dans des batailles dans l'armée du roi, il a pu rester fidèle au roi quand les Roannais s'engagent dans la Ligue. Cependant, on peut se demander s'il aurait dédié des poèmes à un ancien chef de la Ligue s'ils se trouvaient dans des camps opposés à ce moment-là. (Voir les références ci-dessous pour les dédicaces).

³ Ce changement d'alliance est souhaité par la population qui voit la Ligue de plus en plus comme obstacle de la paix, et avec la conversion d'Henri IV, il n'y a plus raison de l'opposer.

⁴ Voir les copies dactylographiées de la lettre aux Échevins datée du 19 novembre 1594 dans AVIL Série E, DOC, Cote I-45 et I-48. La Mère de Bély connaît cet incident mais elle le date de 1596, juste avant la naissance de Jeanne. Voir *Recueil Bély I* [7]. Voir aussi les références à cet événement dans GONINET, Marcel, *Histoire de Roanne...*, tome I, p. 200, 204, ainsi que dans ASTRE, Marie-José et CABOSTE, Jean, *Roanne d'autrefois*, Roanne, Horvath, 1980, p.30-32, qui fait référence au Château de Matel, reconstruit par la famille Chézard (de la noblesse toscane) après être incendié par la Ligue.

⁵ Voir REURE, Claude-Odon, *Recueil de memoires & documents svr le forez...*, p. 133.

⁶ Il est vraisemblablement l'auteur de l'ouvrage attribué au « Sieur de Matel » : *Les louanges guerrieres de Monseigneur le Cardinal de Richelieu*, Paris, Iean Martin, 1629.

⁷ Son sonnet à Le Brun apparaît à la 6^e page non foliotée du troisième livre de l'ouvrage : Claude LE BRUN DE LA ROCHETTE, *Le Proces civil et criminel, divisé en cinq livres : contenant en tables abbregees la methodique liaison du droict & la pratique iudiciaire*, Roven, Chez Pierre Calles, 1611.

⁸ Voir ses vers dans HONORÉ D'URFÉ, *La sireine de Messire Honoré d'Urfé...*, Reueu, corrigé et augmenté... Avec autres Poësies ..., Paris, Toussaint du Bray, 1618, p. 8. Le même poème se trouve aussi à la page 4 de l'édition de 1611 chez Toussaint et Bray, mais il n'est pas dans l'édition de 1606 chez J. Micard. Reure trouve des vers de Jean de Matel dans *Les epistres morales* (Voir REURE, Claude-Odon, *Recueil de memoires & documents svr le forez...*, p. 132-133), mais je ne les ai pas trouvés dans l'édition : HONORÉ D'URFÉ *Les epistres morales*, Lyon, Jaques Roussin, 1598.

⁹ *Recueil Bély I* [5-6b].

vraisemblablement fille du Sire Noël Chaurier, habitant de Roanne, et de Dame Louise de Montchanin¹, tous deux vivants en juin 1581.

Jeanne est la cinquième des onze enfants de Jean Chézard et Jeanne Chaurier, mais la première à survivre. Leur premier, un fils, est mort-né² ; le deuxième, Jean³ est étouffé par sa nourrice⁴ ; suivent Bertrand⁵ et Suzanne⁶, tous deux enterrés aussitôt que baptisés⁷. Après Jeanne naissent Claud(in)e⁸, qui épousera Julien Gayou⁹ en 1627, Étienne¹⁰ et Pierre¹¹ qui ne survivent pas¹², Jean¹³, toujours vivant¹⁴ en 1655, Marguerite¹⁵, qui épousera Jean Carré¹⁶ en 1631, et Antoinette¹⁷, qui épousera Benoît Grimaud¹ en 1632.

¹ Voir les notes généalogiques d'Octave de Viry, (Roanne, entre 1887 et 1889) : ABMR, Série 3F, Cote 51, n° 23, 24 et 25, et Cote 225 ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-37. M. de Viry dit qu'elle est probablement la « sœur de honnête Matthieu Chorier qui figure comme parrain d'Antoinette Chézard de Matel, le 2 juin 1606 ». En fait, c'est dans l'acte de baptême de Marguerite Chézard qu'il est nommé comme parrain. Voir AMR, Série E, n° 5, f. 5 (original) ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-9 (photocopie et tapuscrit).

² Voir *Auto I*[1].

³ Voir son acte de baptême daté le 18 mars 1587 : AMR, Série E, n° 2, f. 8 (original) ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-1 (photocopie et tapuscrit).

⁴ Voir *Auto I*[1].

⁵ Voir son acte de baptême daté le 26 août 1590 : AMR, Série E, n° 2, f. 35 (original) ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-2 (photocopie et tapuscrit).

⁶ Voir son acte de baptême daté le 19 janvier 1595 : AMR, Série E, n° 3, f. 9 (original) ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-3 (photocopie et tapuscrit).

⁷ Voir *Auto I*[1].

⁸ Voir son acte de baptême daté le 6 septembre 1598 : AMR, Série E, n° 3, f. 47 (original) ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-5 (tapuscrit). L'orthographe dans l'acte du baptême est « Claude », mais dans l'acte du mariage (dont la référence est donnée dans la note suivante) elle est nommée « Claudine ».

⁹ Voir l'acte de mariage daté le 6 février 1627 : AMR, Série E, Mariages de 1627 à 1632, Livre 6 (original) ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-1 (photocopie et tapuscrit).

¹⁰ Voir son acte de baptême daté le 25 août 1602 : AMR, Série E, n° 4, f. 27 (original) ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-6 (photocopie et tapuscrit).

¹¹ Voir son acte de baptême daté le 24 février 1605 : AMR, Série E, n° 4, f. 50 (original) ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-8 (photocopie et tapuscrit).

¹² Voir *Positio* 1987, p. 13 (espagnol), p. 11 (anglais).

¹³ Voir son acte de baptême daté le 11 novembre 1603 : AMR, Série E, n° 4, f. 41 (original) ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-7 (photocopie et tapuscrit).

¹⁴ Son nom apparaît dans le contrat de fondation du Monastère du Verbe Incarné de Lyon, le 30 décembre 1655. Ce document dit que cinq cents livres par an pour le monastère seront pris sur les droits que Jeanne a « en la succession de noble Jean de Matel son frère ». ADDR, 42, H, 2 (original) ; AVIL Série E, DOC, Cote II-9 (photocopie et tapuscrit).

¹⁵ Voir son acte de baptême daté le 2 juin 1606 : AMR, Série E, n° 5, f. 5 (original) ; AVIL, Série E, DOC, Cote I-9 (photocopie et tapuscrit).

¹⁶ Voir l'acte de mariage daté le 21 janvier 1631 : AMR, Série E, Mariages de 1627 à 1632, Livre 6 (original) ; AVIL, Série E, Cote I-13 (photocopie et tapuscrit).

¹⁷ Voir son acte de baptême daté le 30 novembre 1616 : AMR, Série E, n° 6, f. 2 (original) ; AVIL, Série E, Cote I-1 (photocopie et tapuscrit).

Suite aux événements tragiques de la mort des quatre premiers enfants pendant les dix premières années de leur mariage, ainsi que l'hémorragie qui a failli coûter la vie de sa mère six semaines avant la naissance de Jeanne, elle est considérée comme une miraculée², et sa naissance « une consolation à toute la ville de Roanne parce qu'elle réjouissait mes parents après tant d'années d'afflictions³ ».

Le peu de détails que Jeanne inclut dans sa *Vie autographe*⁴ sur sa famille durant son enfance donnent l'impression d'une vie paisible avec de bonnes relations familiales. Ses parents manifestent beaucoup d'affection envers elle⁵, elle promet de rester auprès de son père s'il lui apprend des prières⁶. Elle parle de l'amour de ses parents⁷, surtout de sa mère⁸, qui, dit-elle, l'aime plus que ses sœurs⁹. Pourtant, son premier biographe, la Mère de Bély, qui a vécu une quinzaine d'années¹⁰ avec Jeanne, témoigne du côté plus sombre de son père. D'après elle, il maltraitait sa femme pendant ses grossesses¹¹, se mettait facilement en colère et la frappait souvent¹² et lui faisait des reproches avec des paroles rudes quand elle donnait aux pauvres¹³, mais ses absences fréquentes lui donnaient ample occasion de faire l'aumône¹⁴.

¹ Voir l'acte de mariage daté le 7 janvier 1632 : AMR, Série E, Mariages de 1627 à 1632, Livre 6 (original) ; AVIL, Série E, Cote I-16 (photocopie et tapuscrit).

² Voir *Auto I* [1-4], *Recueil Bély I* [8-9].

³ *Auto I* [4].

⁴ Cet ouvrage, écrit à la demande du Cardinal Alphonse de Richelieu (comme elle l'explique à la première page), expose davantage son expérience mystique que les événements de sa vie. Après presque chaque événement, elle donne ce qu'est pour elle la signification spirituelle, parfois en écrivant de longs passages sans aucune mention de date ni d'événement dans sa vie (par exemple, de la page [47] jusqu'à la page [83] elle ne parle que de son expérience mystique).

⁵ Voir *Auto I* [6-7], [9-10].

⁶ Voir *Auto I* [8-9].

⁷ Voir *Auto I* [30].

⁸ Voir *Auto I* [42].

⁹ Voir *Auto I* [96].

¹⁰ C'est-à-dire, à Lyon comme pensionnaire entre 1640 et 1643, et à Paris entre 1648 et 1653, et entre 1663 et 1670.

¹¹ Voir *Recueil Bély I* [6].

¹² Voir *Recueil Bély I* [6a].

¹³ Voir *Recueil Bély I* [6b].

¹⁴ Voir *Recueil Bély I* [6b-7]. Jeanne aussi affirme qu'il était souvent absent, (voir *Auto I* [41], [96], [169], [183], [188]), et qu'il s'opposait fortement à son dessein de se faire religieuse (voir *Auto I* [18], [169], [197]). Ce fait est attesté aussi dans des lettres et des documents plus tard

Ce sont ses parents qui s'occupent de l'éducation de Jeanne¹. Elle serait une enfant prodige, qui parlerait à l'âge de neuf mois² et poserait des questions précoces sur la vie et le paradis à trois ans³. En dépit de ses demandes répétées son père ne lui permet pas d'apprendre à lire avant l'âge de six ans⁴. Elle lit des feuilles de la vie de Sainte Catherine de Sienne et demande au Seigneur de lui accorder la grâce de comprendre le latin de l'Évangile pour pouvoir l'aimer autant que Catherine⁵. Très pieuse dans son enfance, elle commence à jeûner les veilles des fêtes à l'âge de sept ans et le Carême deux ans plus tard⁶. Elle dit avoir eu sa première expérience mystique pendant sa onzième année⁷. Ayant eu un grand désir de communier dans son enfance⁸, Jeanne fait sa première communion dans sa douzième année⁹. Quand elle a 18 ans, elle passe par une épreuve de foi : chez sa tante, sa foi refroidit et elle est tentée d'abandonner ses intentions de devenir religieuse. Après plusieurs mois de détresse, elle se reconvertit et se dédie toute à Dieu et à son dessein pour sa vie¹⁰. D'après son témoignage, le lendemain à la messe, en entendant l'épître et l'Évangile, elle se rend compte qu'elle comprend le latin¹¹, ce qu'elle avait demandé au Seigneur

dans sa vie. Voir, par exemple, l'attestation de Sœur Catherine Obert, faite à Paris le 2 décembre 1628 (AVIL, Série E, DOC, Cote I-36).

¹ Jeanne dit souvent qu'elle n'a pas fait d'études formelles (voir *Auto I* [19], [31], [55], [252] ; *Auto II* [1182] ; *Journal I* [299], [738], [960]). Comme la plupart des filles au début du XVII^e, elle est éduquée à la maison par sa mère et probablement une gouvernante. À l'époque, les filles de bonne maison apprennent à lire et à écrire, à entretenir la maison, et à être de bonnes catholiques, le latin étant réservé à l'élite des hommes. De nouveaux ordres religieux proposent également le couvent comme lieu d'instruction des filles, mais il faudra attendre la fin du siècle pour qu'apparaissent les premières réflexions pédagogiques sur l'éducation des filles (par Fleury en 1685 et par Fénelon en 1687). Sur l'éducation des femmes au XVII^e siècle, voir SONNET, Martine, « Une fille à éduquer » dans DUBY, Georges et PERROT, Michelle dir., *Histoire des femmes en occident*, tome 3, XVI^e – XVII^e siècles, Paris, Plon, 1991, p. 111-139.

² *Auto I* [6]. C'est sa nourrice, « encore à présent pleine de vie » (en 1642) qui lui raconte ces détails.

³ *Auto I* [7]. Selon les dites de sa marraine.

⁴ *Auto I* [8-9].

⁵ *Auto I* [11].

⁶ *Auto I* [10].

⁷ *Auto I* [14].

⁸ *Auto I* [13].

⁹ *Auto I* [15]. L'âge moyen à l'époque est environ 14 ans.

¹⁰ *Auto I* [19-31].

¹¹ *Auto I* [31]. Voir les discussions sur sa compréhension du latin dans les chapitres suivants (I-C., section 4c. et II-A, section 1).

quand elle avait dix ans¹. Après cela ses expériences mystiques semblent se multiplier. Elle se sent renvoyée par Dieu à l'Écriture², et elle passe trois ans en contemplant la Passion du Christ³.

En 1619, le jésuite Barthélemy Jacquinot⁴ (Dijon 1569 - Rome 1647) devient son directeur spirituel⁵ et lui recommande de communier tous les jours, ce qu'elle commence à faire le 22 août⁶. Peu après, elle comprend qu'elle a la vocation de fonder un Ordre qui honorera le Verbe Incarné pour l'amour des hommes⁷. Pendant ce temps-là elle est aussi dirigée par Pierre Coton⁸ (Nérondes 1564 - Paris 1626).

Or, ces deux directeurs jésuites auraient eu une influence profonde sur Jeanne dans sa jeunesse, et grâce à leurs écrits, il est possible de souligner des éléments de leurs spiritualités qui se retrouvent chez Jeanne. La spiritualité de

¹ *Auto I* [11].

² *Auto I* [32].

³ *Auto I* [32-51].

⁴ Barthélemy Jacquinot entre au noviciat jésuite en 1587 et devient provincial de Lyon en 1617. Il assume successivement la responsabilité des jésuites de Lyon, de Dijon, de la maison professe de Paris et de Toulouse, et est successivement Provincial de cinq provinces de France, puis assistant de France. Il est auteur de plusieurs livres, dont *Adresse pour vivre selon Dieu dans le monde* (1614) ; *Institution spirituelle pour une âme qui désire se conserver en ferveur* (1620) ; *Le chrestien av pied de l'Avetel* (1638). (Voir SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Première partie : *Bibliographie générale des écrivains jésuites par ordre alphabétique des auteurs*, 10 tomes, Seconde partie : *Histoire*, 1 tome, Bruxelles, 1890-1909, Tome I, col. 1890 ; Tome IV, col. 1893 ; tome XI, col. 1666-25 ; PRAT, Jean-Marie, *Recherches historiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton (1564-1626)*, tome 3, p. 441 et tome 4 p. 443-447).

⁵ Jeanne fait référence souvent au P. Jacquinot. (Voir *Auto I* [104], [119-120], [161], [162], [197], [202], [210], [212-213], [217-223], [226], [227], [229], [230], [241], [242], [281] ; *Auto II* [1235] ; *Journal I* [708] ; *Journal II* [972]). La correspondance entre eux inclut onze lettres de Jeanne entre 1620 et 1621, et onze du P. Jacquinot entre 1617 et 1626. (Voir AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-2, 12, 13, 21, 23, 40, 41, 47, 49, 56 et 62). Jeanne lui demande de l'aide par l'intermédiaire de Germain Habert, l'abbé de Cérisy, dans une lettre datée le 6 février 1643.

⁶ *Auto I* [104-105].

⁷ *Auto I* [106].

⁸ Dans une lettre adressée à la Mère Marie Marguerite Gibalin (7 déc. 1668) Jeanne dit que le Père Coton la dirigeait quand elle était toujours chez son père. Il y a une quinzaine de références au P. Coton dans ses écrits, mais seulement deux lettres entre eux (l'une par Jeanne et l'autre par le P. Coton). La période dont elle parle dans toutes ses références est entre 1618 et 1625, mais la relation avait déjà commencé en janvier 1616 ou avant. Voir *Auto I* [96], [104], [134], [136], [155], [157], [197] ; *Auto II* [1243], [1244], [1245] ; *Journal I* [906] ; *Journal II* [626]. A la lettre de Jeanne au P. Coton est rajoutée la date 2 juillet 1625 (date où elle quitte le Château de Matel pour commencer l'Ordre). Celle du P. Coton à Jeanne est du 9 janvier 1616 et fait référence à plusieurs lettres que Jeanne lui avait écrites. Voir AVIL Série C, LAJ, Cote VII-1. Voir aussi PRAT, Jean-Marie, *Recherches historiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton (1564-1626)*, tome 4, p. 452-454 pour la relation du Père Coton avec Jeanne. Le P. Coton passe souvent à Roanne, même quand il n'y habite pas. Sa mère y a une propriété, et il fonde une communauté jésuite et un collège à Roanne.

Pierre Coton¹ se caractérise par un retour à la vie intérieure et à l'oraison contemplative qui donne priorité du cœur sur le travail, mais qui se vit dans le monde, à la recherche de l'amour pur² et de la charité parfaite. Il faut « endurer pour Dieu avec grand cœur, et courage toutes les choses qui peuvent servir à sa gloire³ ». Trois de ses ouvrages sont des livres de prières destinés aux chrétiens qui vivent dans le monde : *Intérieure occupation d'une âme dévote*⁴ (1607), *Meditations sur la passion de N. Seigneur Iesvs Christ* (1614), et *Oraisons devotes pour tous chrestiens et catholiques...*⁵ (1621). Le style de ces prières (conversations avec Jésus et Marie), l'usage des formules théologiques⁶ et certaines idées présentées (les références à l'adoration, à l'Incarnation⁷ et à la Trinité, le langage d'Époux-épouse⁸, la dévotion à Marie), idées qui se trouvent aussi chez Jeanne, suggèrent une influence sur sa pensée. Par contre, Jeanne ne s'approprie pas de sa conception de l'homme comme néant⁹. L'élément le plus important pour elle est l'amour pur pour Dieu qui s'exprime dans la charité envers autrui.

¹ Sur la spiritualité de Pierre Coton, voir CALVET, Jean, *La Littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, (Histoire de la littérature française, 5), Paris, J. de Gigord, 1938, p. 131-133, 358, et l'article de Michel de Certeau : « Le XVII^e siècle français et ses langages spirituels » dans GUILLERMOU, Alain, RAHNER, Karl, DERVILLE, André *et al*, *Les jésuites : spiritualité et activités, jalons d'une histoire*, (Bibliothèque de spiritualité, 9), Paris, Beauchesne, 1974, p. 71-109 (surtout p. 80ss.)

² En cherchant l'amour pur, il faut lutter contre l'amour faussé qu'est l'amour de soi-même.

³ Pierre COTON, *Meditations sur la passion de N. Seigneur Iesvs Christ*[sic], Paris, Eustache Foucault, 1614, p. 4b-6.

⁴ Je cite l'édition suivante : Pierre COTON, *Intérieure occupation d'une âme dévote*, (1607), nouvelle édition avec préface et notes par Aloÿs POTTIER, Paris, Pierre Téqui, 1933.

⁵ Je cite l'édition suivante : Pierre COTON, *Oraisons devotes pour tous chrestiens et catholiques. Lesquels se peuvent dire chasque iour aux heures dediées à la Deuotion. Quatriesme Edition, reueuë, corrigé & augmentée d'un confessionnaire*, Paris, Eustache Foucault, 1621.

⁶ Dans des adresses à Dieu ou à Jésus il emploie des expressions comme « l'union hypostatique » (*Intérieure occupation*, p. 72, 80), l'Eglise souffrante, militante et triomphante (*Intérieure occupation*, p. 74, 88 ; *Oraisons devotes*, p. 88), ce que Jésus est par nature Marie est par grâce (*Intérieure occupation*, p. 73 ; *Oraisons devotes*, p. 89 ; *Sermons*, p. 61).

⁷ Voir *Intérieure occupation*, p. 78, 87 ; *Sermons*, p. 29, 33-34.

⁸ Voir *Intérieure occupation*, p. 87, 143, 243 ; *Oraisons devotes*, p. 72. Dans la plupart des cas, c'est l'Eglise qui est présentée comme l'épouse.

⁹ Voir *Intérieure occupation*, p. 86-87, 103 ; *Sermons*, p. 26. Voir aussi la discussion sur ce sujet ci-dessous, dans le chapitre II-A, section 2.

L'influence directe de Barthélemy Jacquinot sur Jeanne se révèle plus dans ses lettres¹ que dans ses livres. Certaines idées et expressions reviennent souvent : « l'amour et la grâce de Dieu », « la plus grande gloire de Dieu », l'humilité, l'obéissance, la paix. Il présente l'amour de Dieu comme le but de la vie et la cause du salut. Sa spiritualité est marquée par l'équilibre entre la vie active et la prière contemplative. Les âmes sont « capables de perfection », non seulement dans le cloître, mais aussi « au plus épais du monde² ». La prière est une « œuvre de charité³ » et « l'instrument de grandes œuvres⁴ ». La vérité et la providence de Dieu délivreront ceux qui sont dans l'épreuve, et de tout cela Dieu tirera sa gloire. La sainte volonté de Dieu est à découvrir, pour lui plaire.

Parmi les autres directeurs et confesseurs⁵ de Jeanne figurent les jésuites Philippe de Meaux⁶ (Macon 1584 - Lyon 1649), Jean de Villars⁷ (Lyon 1560 - Lyon 1626), Guillaume Bohet⁸, Nicolas Dupont⁹ et Claude de Lingendes¹⁰

¹ L'information dans ce paragraphe est une synthèse des onze lettres notées plus haut.

² 28 octobre 1621, AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-21.

³ 5 avril 1622, AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-23.

⁴ 16 janvier 1625, AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-47.

⁵ Voir *Positio* 1987, p. 23-26 et 194-205 (espagnol), p. 23-25 et 201-211 (anglais).

⁶ Philippe de Meaux(l)x, entré dans la Compagnie de Jésus en 1591, fut recteur du collège de Roanne entre 1620 et 1624. (Voir ARSJ (Archivum Romanum Societatis Iesu), HS 47 : 540). La correspondance entre Jeanne et le P. de Meaux entre 1621 et 1628 compte 44 lettres de Jeanne et 10 du P. de Meaux (Voir AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-31, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 44, 61 et 63. Jeanne se réfère à lui aussi dans *Auto I* [124], [128], [202], [207].

⁷ Jean de Villars, entré dans la Compagnie de Jésus en 1577, fut professeur à Billom, au Puy et à Chambéry, puis à Roanne entre 1618 et 1622. Prédicateur et confesseur renommé, en plus de Jeanne il confessait deux autres fondatrices, Anne de Xaintonge et Jeanne Françoise de Chantal. (Voir ARSJ, Lugd, Necrol. n. 29 p. 278 ; *Positio* 1987, p. 25 angl. et esp.). Quatre de ses lettres écrites à Jeanne entre 1622 et 1625 sont conservées (AVIL, Série D, LAJ, Cote VII-24, 43, 51 et 52), mais aucune de ses lettres à lui n'a survécu. Elle se réfère à lui dans *Auto II* [1235], en parlant de l'année 1625.

⁸ Une vingtaine des lettres datées entre 1619 et 1639 du P. Bohet à Jeanne se trouvent dans AVIL, Série D, LAJ, Cote VII. Seulement trois lettres de Jeanne à lui sont conservées, datées entre le 24 août 1621 et le 10 juillet 1622. Elle fait référence à lui dans trois lettres au P. Jacquinot en 1620.

⁹ Sont conservées quatre lettres du P. Dupont à Jeanne entre 1625 et 1627 (AVIL, Série D, LAJ, Cote VII-55, 64, 66 et 72) et une lettre de Jeanne à lui datée le 24 février 1642. Elle lui décrit comme son confesseur en parlant des événements autour du commencement de l'Ordre, juillet 1625 (*Auto I* [162], [169]).

¹⁰ Claude de Lingendes entre au noviciat jésuite en 1607 ; il devient prédicateur renommé et provincial des jésuites en province. Ses sermons sont publiés posthument. (Voir SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, tome IV, col 1845-1848). Jeanne parle souvent du P. de Lingendes (voir *Auto I* [215], [218-220], [226], [229], [241], [254], [255] ; *Auto II* [732], [735], [968] ; et la lettre au P. Jacquinot le 29 novembre 1620), mais il n'y a aucune lettre de Jeanne à lui dans la correspondance. Deux de ses lettres à elle (datées 1623

(Moulins 1591 - Paris 1660), et le dominicain réformateur Jean Baptiste Carré¹ (Bugey : Bourg-en Bresse vers 1593 - Paris 1653). Plus tard dans sa vie elle rencontrera Jean Jacques Olier² (Paris 1608 - Paris 1657), Vincent de Paul³ (Pouy 1581 - Paris 1660) et Germain Habert, l'abbé de Cérisy⁴ (Paris 1615 - Paris 1654).

Si l'on se demande pourquoi Jeanne a cette longue liste de directeurs, plusieurs raisons son possibles. Elle a la réputation d'être très pieuse et d'être favorisée par Dieu avec des grâces et des phénomènes spirituels extraordinaires. Les prêtres dans son entourage s'intéressent à elle et l'introduisent à d'autres⁵. Sa fréquente communion exige la fréquente confession, et la distinction entre la confession et la direction spirituelle est parfois floue⁶. À cette situation se

et 1631) se trouvent dans AVIL, Série D, LAJ, Cote VII-29 et 81, et une lettre à sa faveur au P. Général en avril 1629 (AVIL, Série D, LD, Cote III-3).

¹ Jean Baptiste Carré fait profession religieuse au couvent dominicain de Toulouse en 1613. Il est plus connu pour son rôle réformateur des jacobins et pour sa collaboration avec le Cardinal Richelieu. Seulement trois lettres entre Jeanne et le P. Carré ont survécu, dont une de Jeanne le 30 juillet 1649 et deux du P. Carré en juillet 1643. Voir AVIL Série C, LAJ, Cote VIII-23 et 24. Jeanne fait référence au P. Carré dans *Auto I* [301], [303] ; *Auto II* [693], [694], [703], [859], [867], [924], [945], [947], [962] et dans onze lettres entre 1643 et 1653.

² Jean Jacques Olier étudie chez les jésuites à Lyon (1617-1625) et puis devient prêtre diocésain à Paris (1631). Il ouvre un séminaire à Vaugirard (1641) et quatre ans plus tard commence la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice (Sulpiciens). Dans une lettre à Germain Habert l'abbé de Cérisy datée le 17 juin 1643, Jeanne décrit Olier comme « un grand saint et un grand ami ». Il est peut-être parmi les visiteurs canoniques du monastère de Paris en 1652. Voir FALLON, Etienne-Michel, *Vie de M. Olier, fondateur du séminaire de Saint-Sulpice*, 4^e édition, Paris, Poussielgue – Wattelier, 1873, tome III, p. 112-115, 539-550.

³ Vincent de Paul est fondateur de la Congrégation de la Mission (Lazaristes), (1625), et de la Compagnie des Filles de la Charité (1633). Jeanne parle de lui dans *Auto II* [813] et dans deux lettres, le 17 juin 1643 à Germain Habert l'abbé de Cérisy et le 25 mars 1659 à Jacques de la Piardière l'abbé de Verneuil.

⁴ Germain Habert de Cérisy, auteur et poète renommé, est le premier biographe (1646) du Cardinal Pierre de Bérulle et membre fondateur de l'Académie française. Dans la correspondance il y a 50 lettres écrites par Jeanne entre 1642 et 1649 à l'abbé de Cérisy, mais seulement une de ses lettres à elle, datée le 21 octobre 1653, a survécu. (Voir AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII-33). Dans les lettres, elle est sa mère, et lui son fils, son Benjamin. Elle se réfère à lui aussi dans *Auto II* [656], [657], [663], [667], [668], [689], [693], [694], [703] ; *Journal II* [1244], et dans quatre autres lettres.

⁵ C'est un confesseur qui l'introduit au P. Jacquinot, qui ensuite devient son directeur spirituel. Voir *Auto I* [104].

⁶ Plusieurs de ses confesseurs lui demandent d'écrire ses expériences, et les lettres entre eux ressemblent aux communications entre directeurs et dirigée, même si Jeanne n'emploie pas le terme « directeur ». Le P. Jacquinot, quand il n'est pas dans la région lyonnaise demande à Jeanne de montrer ses lettres à son confesseur avant de les lui envoyer. Il lui demande aussi de montrer ses propres réponses au confesseur afin qu'elle soit « mieux conduite et par le même esprit tant qu'il se pourra » (AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-13) ; voir aussi les lettres (AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-23 et 49), où il dit qu'il communique avec deux autres de ses confesseurs à son sujet.

rajoutent la mobilité des jésuites¹ et de Jeanne² elle-même et le fait que plusieurs de ses directeurs meurent quand elle est encore assez jeune³.

Les lettres entre Jeanne et ses directeurs et confesseurs montrent la sorte de relation qui existe entre eux : une relation de soumission, d'ouverture de cœur, parfois d'amitié. Au début, elle écrit de longues lettres presque tous les jours. Elle expose son expérience mystique, ses visions et ravissements, mais aussi ses tentations, ses faiblesses et ses soucis. Plus tard quand elle s'occupe de l'établissement des monastères ses lettres deviennent plus courtes et moins détaillées.

Ses directeurs et confesseurs lui donnent des conseils et de l'encouragement et lui demandent des prières ; ils se réfèrent aux écrits de Jeanne et parfois ils parlent aussi de leur vie quotidienne – leurs occupations et leurs propres soucis. Elle parle souvent dans sa *Vie autographe* des conversations avec ses directeurs et ses confesseurs. Ces références, ainsi que la correspondance entre Jeanne et ses directeurs donnent l'impression qu'elle ne fait jamais rien sans les consulter.

En juin 1625 Jeanne fait des vœux de « soumission entière » à son père spirituel et d'abandon à Dieu⁴, Quelques semaines plus tard, le 2 juillet 1625, avec la permission du Père Jacquinot de fonder la communauté⁵, elle quitte le château de Matel et s'installe avec Catherine Fleurin et Marie Figent dans une maison à Roanne que les Ursulines venaient d'abandonner⁶. En mars 1626 à la

¹ Par exemple, les onze lettres du P. Jacquinot à Jeanne proviennent de sept villes différentes. Il lui dit qu'à cause des « visites de Dieu » qu'elle reçoit, elle a besoin « d'une grande, forte et prompt assistance » (AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-13). Il continue à la diriger par ses lettres, mais recommande aussi qu'elle s'ouvre à ses confrères. Quand l'un est muté, il la passe à son successeur.

² Elle a un entourage à Roanne-Lyon et un autre à Paris.

³ Le P. Coton et le P. de Villars meurent en 1626. Tous les directeurs nommés plus haut meurent avant Jeanne. Vers la fin de sa vie elle ne semble plus avoir de directeur spirituel, et la correspondance à partir des années 1640 indique que c'est elle-même qui commence à diriger d'autres personnes, même si de façon moins formelle.

⁴ Voir *Journal I* [17-19]. L'original de ce document se trouve dans la Salle de reliques du couvent du Verbe Incarné à Lyon. Les mots, écrits avec le sang de Jeanne, sont à peine visibles.

⁵ Voir *Auto I* [162-165].

⁶ Voir *Auto I* [168] ; MARTIN, Jean-Baptiste, *Le monastère du Verbe Incarné de Lyon, notice historique*, Lyon, Imprimerie Emmanuel Vitte, 1905, p. 3.

mort de la mère de Jeanne, son père ¹ veut qu'elle rentre au château, mais elle continue sa mission malgré toutes les difficultés :

La colère de mon père s'accroissait tous les jours ; à tous les ordinaires qu'il écrivait, mon esprit avait des redoublements d'afflictions. Il voulait bien que je retournasse en sa maison pour en prendre le gouvernement comme son aînée et que je le délivrasse de ce soin. Il continua sa demeure [188] à Paris, ce que vous ne vouliez pas, et moi je ne n'avais garde de quitter vos filles, mes sœurs selon l'esprit, pour les siennes qui m'étaient sœurs selon le corps. Cher amour, je passais quasi deux années dans des peines que vous saviez bien et que vous ne me voulûtes ôter qu'en m'ôtant de Roanne, encore faisais-je résistance d'en sortir².

Deux ans plus tard la petite communauté déménage à Lyon³, où elle gagne l'approbation de l'archevêque Miron⁴, mais celui-ci meurt avant que la bulle canonique soit accordée, et à cause de l'opposition⁵ de son successeur, le Cardinal Archevêque de Lyon, Alphonse Louis du Plessis de Richelieu⁶, la fondation canonique à Lyon ne s'achève qu'en 1655, après la mort de ce dernier⁷.

Entre temps Jeanne établit des monastères en Avignon⁸ en 1639, à Grenoble¹ en 1643 et à Paris² en 1644. À partir de la *Vie autographe* et de la

¹ À l'époque son père vivait à Paris, y passant vingt ans sans se rendre à Roanne. Voir *Auto I* [183] ; *Journal I* [17].

² *Auto I* [187-188].

³ Voir *Auto I* [188-191].

⁴ Voir *Auto I* [196-197].

⁵ Les raisons pour cette opposition sont explorées plus loin dans ce chapitre.

⁶ Alphonse de Richelieu (1582-1653) est le frère aîné du Ministre, le cardinal-duc Armand Jean du Plessis de Richelieu. Alphonse devient chartreux en 1602, puis archevêque d'Aix (1625) et ensuite de Lyon (1628) et est nommé cardinal. Pour la vie d'Alphonse de Richelieu, voir DELOCHE, Maximin, *Un frère de Richelieu inconnu : Chartreux, primat des Gaules, cardinal, ambassadeur. Documents inédits*, (Bibliothèque d'Histoire), Paris, Desclée de Brouwer, 1935.

⁷ Voir *Auto I* [204-208], *Recueil Bély I* [21-24], [197-203], AVIL, Série E, DOC, Cote II-1 à 9 ; pour l'histoire du monastère de Lyon, voir MARTIN, Jean-Baptiste, *Le monastère du Verbe Incarné de Lyon, notice historique de la congrégation fondée par Jeanne Chézard de Matel*, Lyon, Imprimerie Emmanuel Vitte, 1905, ainsi que les *Annales du Monastère du Verbe Incarné et du très Saint Sacrement de Lyon, 1^{ère} Partie : Depuis sa fondation jusqu'à la Révolution 1627 - 1792*, manuscrit dans AVIL, Série L, BB, Cote I-34.

⁸ Voir *Auto I* [397-405] ; *Recueil Bély I* [25-36] ; AVIL, Série E, DOC, Cote III-1 à 3.

correspondance³ il est possible de suivre son parcours dans l'établissement de ces monastères. À part deux courts séjours chez ses tantes⁴, Jeanne passe toute sa jeunesse à Roanne, jusqu'à son installation à Lyon en 1627 dans l'ancien couvent des clarisses à Gourguillon, sur la colline de Fourvière⁵. Les débuts de la petite communauté à Lyon sont durs, et le père de Jeanne ne lui donne pas d'argent, en espérant qu'elle abandonnera l'entreprise⁶. Quand enfin la communauté commence à grandir avec de nouvelles postulantes et pensionnaires, Jeanne songe à une expansion à Paris⁷. La ville de Lyon est frappée par la peste, et les directeurs de Jeanne lui ordonnent de sortir de la ville⁸. Elle passe environ six semaines à « Bermon⁹ » et après avoir reçu des lettres de ses directeurs lui conseillant de se rendre à Paris, elle part. Le voyage

¹ Voir *Auto II* [673-690] ; *Recueil Bély I* [55-100] ; AVIL, Série E, DOC, Cote IV-1 à 3.

² Voir *Auto II* [687-690], [691-696], [701-703], *Recueil Bély I* [100-109], AVIL, Série E, DOC, Cote V-2 à 7.

³ Les lettres qui confirment ses déplacements et les événements décrits dans la *Vie autographe* sont trop nombreuses pour citer ici. Seulement sont notées celles qui complètent ou qui semblent contredire ce qu'elle dit dans la *Vie autographe*.

⁴ Voir *Auto I* [17-18]. Jeanne ne précise pas à quel endroit vivent ses deux tantes, sauf qu'elles ne sont pas sur Roanne.

⁵ Voir *Auto I* [196] ; *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. I (n.b. : Ce document est cité par chapitre et non par page parce que les manuscrits n'ont pas tous la même pagination.) ; MARTIN Jean-Baptiste, *Le monastère du Verbe Incarné de Lyon...*, p. 6-7.

⁶ Voir *Auto I* [197]. Il est possible que Jeanne soit allée plusieurs fois à Roanne pendant ce temps. Une lettre lui est envoyée à Roanne le 10 février 1628 par le père Charles Corneille (Voir AVIL, Série E, LAJ, Cote VII-78). Trois des lettres de Jeanne dans les copies dactylographiées indiquent Roanne comme ville de provenance en 1628, mais dans les originales Roanne n'est nommé que comme destination. L'une de ces lettres, écrite à Philippe de Meaux, est datée le 27 octobre 1628 dans le tapuscrit. Sur l'originale, cette date est rajoutée en haut (avec un stylo à bille), mais l'année de la date en bas, dans l'écriture de Jeanne, n'est pas claire (1628, 1638 et 1648 sont possibles). Le contenu de cette lettre indique une date plus tardive car elle fait référence à un voyage à Grenoble, ville qui n'apparaît nulle part dans ses écrits avant 1643. En tout cas, il est certain qu'elle n'est pas à Roanne en octobre 1628, parce que la ville est sous quarantaine à cause de la peste, qui a tué un tiers de la population entre 1628 et 1631. (Voir GONINET, Marcel, *Histoire de Roanne et de sa région*, tome I, Roanne, Horvath, 1975, p. 229.

⁷ Voir *Auto I* [204-205].

⁸ Voir *Auto I* [205-211].

⁹ C'est probablement Belmont-d'Azergues, environ 25 km de Lyon, parce qu'elle fait référence aux « religieuses de Dorieux », et dans cette ville il y a un pont Dorieux. Elle dit qu'en allant de Bermon à Paris, elle passe « sur la rivière de Loire à deux lieues de Roanne » sans pouvoir y entrer à cause de la peste (*Auto I* [212]). Cela correspond à cette hypothèse, selon la situation de ces villes. Dans les *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Ch. I, le nom de la ville est Bermon, qui donne la possibilité de Bermon dans la Drôme, près de Valence, mais si elle a déjà l'intention d'aller à Paris, il ne semble pas logique d'aller vers le sud, et en plus, de là on prendrait le Rhône plutôt que le Loire pour monter à Paris.

en bateau la rendant malade, elle passe dix-sept jours dans Orléans avant de repartir pour Paris et y arriver la veille de la fête de saint André¹.

Son premier séjour à Paris est marqué par des contrastes. Sa réputation la précède, le recteur de l'église d'Orléans ayant communiqué son admiration pour elle à ses proches de Paris. Cette réputation lui apporte le soutien des uns et l'opposition des autres. De son côté sont ses directeurs jésuites Claude de Lingendes et Barthélemy Jacquinot, ainsi que plusieurs dames influentes, notamment Madame de la Rocheguyon² et sa tante Mademoiselle de Longueville³, toutes deux ayant des liens de parenté à Orléans. Elles sont dames du « milieu dévot⁴ » qui œuvrent pour le renouveau catholique. Ce milieu dévot assoie une spiritualité mystique⁵ avec une force apostolique qui cherche à réformer le clergé et les ordres religieux, à fonder de nouveaux ordres et à pratiquer des œuvres de charité. Quand arrive à Paris une jeune

¹ Voir *Auto I* [212-216].

² Jeanne ne donne pas le prénom de Madame de la Rocheguyon, mais dans la supplique pour la Bulle d'érection du monastère de Paris (1629), elle est nommée « Catherine de Matignon, veuve de très illustre Seigneur le duc de la Rocheguyon ». AVIL, Série E, DOC, Cote V-1). Il s'agit, donc, de Catherine-Guillonne de Matignon (née en 1601), fille de Charles Goyon de Matignon (1564-1648) et d'Éléonore d'Orléans de Longueville, fille de Léonor, duc de Longueville et de Marie de Bourbon. Son mari (défunt) est François de Silly, duc de la Rocheguyon, petit-fils d'Henry de Silly et d'Anne de Laval. Jeanne dit que Madame de la Rocheguyon l'aime « comme sa fille » (voir *Auto I* [216]) et lui adresse plusieurs lettres en 1639 et 1640 comme une fille à sa maman. Elle fait référence à Madame de la Rocheguyon aussi dans *Auto I* [216], [223], [241], [245], [274], [276], [277], [278], [279], [280], [370], [694] et dans 11 lettres. Deux fois elle lui donne le titre « duchesse » (*Auto I* [241], [694]). Voir l'information sur la famille de Madame de la Rocheguyon dans DE LA CHENAYE-DESBOIS, François Alexandre Aubert, *Dictionnaire de la Noblesse ...*, Tome VII, Paris, Antoine Boudet, 1774, p. 365 ; *Recherches historiques de l'Ordre du Saint Esprit...*, Tome I, Paris, Claude Jombert, 1710, p. 107-108, 159, 276 ; MORÉRI, Louis, *Le grand dictionnaire...*, Tome V, p. 493 (sous Goyon) et sur le site <http://histfam.familysearch.org/> (consulté le 10 décembre 2010).

³ Cette tante de Catherine-Guillonne de Matignon de la Rocheguyon est Catherine d'Orléans (+ 1638), Damoiselle de Longueville, la sœur d'Éléonore d'Orléans (la mère de Catherine-Guillonne) et fille de Léonor de Longueville et de Marie de Bourbon. Elle joue un rôle dans la fondation des Carmélites et des Ursulines en France. Jeanne se réfère à elle dans *Auto I* [216], [254], [255], [274], [276], [277], [278], [279], et dans une lettre à la sœur Catherine Fleurin le 11 juillet 1630, dans laquelle elle dit que Melle de Longueville est « fondatrice en France des Carmélites », et qu'elle a « fondé un couvent d'Ursulines ». Elle dit aussi qu'au début, Madame de la Rocheguyon aide Jeanne à l'insu de sa tante, aux dépens de laquelle elle vit. Voir aussi l'information sur Catherine de Longueville dans MORÉRI, Louis, *Le grand dictionnaire...*, Tome V, (sous Orléans) p. 109 ; DIEFENDORF, Barbara B., « An Age of Gold ? Parisian Women, the Holy League, and the Roots of Catholic Renewal » in WOLFE, Michael ed., *Changing Identities in Early Modern France*, Durham NC, Duke University Press, 1997, p. 180-182, et sur le site <http://www.geneall.net/> (consulté le 10 décembre 2010).

⁴ Voir la discussion du milieu dévot dans le chapitre précédent (I-A, section 3) Ces dames fréquentaient le salon Acarie.

⁵ J'emploie ici et dans la phrase suivante le mot « mystique » au sens actuel, même si à époque l'usage était différent.

demoiselle, réputée mystique, qui désire fonder un monastère pour honorer le Verbe Incarné, ces dévotes lui apportent un soutien important.

En contraste avec le soutien des jésuites et de ses deux dames, Jeanne souffre de l'opposition des autres. Sont opposés à Jeanne son père, qui vit à Paris à l'époque, et Mademoiselle de Sainte Beuve¹ qui, en entendant dire des éloges de Jeanne, monte plusieurs jésuites contre elle de peur que la fondation d'un monastère du Verbe Incarné à Paris ne fasse de la concurrence aux Ursulines² de Paris. Par la suite, Jeanne est privée de tout contact avec les jésuites pendant trois mois en 1629. Pendant ce temps elle se dédie à l'oraison, à l'écriture³ et au travail pour l'établissement du monastère.

La Bulle d'érection du monastère de Paris⁴ lui est accordée le 13 août 1631 par Urbain VII, et devait être présentée au Roi et au Parlement pour leur approbation, mais Jeanne suit les conseils de plusieurs personnes et attend que la bulle de l'établissement des Filles du Saint Sacrement (Filles du Port Royal) soit exécutée, pour que Melle de Longueville ne demande pas l'établissement de deux Ordres à la fois⁵. Ensuite, on demande à Jeanne de s'unir avec les Filles du Saint Sacrement, mais après prière et discernement, elle refuse⁶. Après plusieurs autres empêchements, elle s'apprête à demander l'exécution de la bulle⁷, mais elle reçoit des lettres des jésuites et de ses sœurs de Lyon lui mandant d'y retourner pour s'occuper de la communauté qui est sur le point de se dissoudre⁸. Elle laisse la bulle dans les mains de Madame de la Rocheguyon,

¹ Marguerite de Sainte Beuve, fondatrice des Ursulines de Paris en 1604. L'histoire de son opposition à Jeanne et des indications biographiques sur Mademoiselle de Saint Beuve sont données dans le chapitre suivant (I-C, section 3).

² Voir *Auto I* [218].

³ C'est vraisemblablement à cette époque que Jeanne rédige le « Traité des quatre mariages ». La datation du traité est étudiée dans le chapitre suivant (I-C, section 3).

⁴ Voir une copie de la bulle dans AVIL, Série E, DOC, Cote V-2. Jeanne raconte l'histoire de l'obtention de cette bulle dans *Auto I* [241-258].

⁵ Voir *Auto I* [254-255].

⁶ Voir *Auto I* [255-257], [276].

⁷ Voir *Auto I* [274-278].

⁸ Voir *Auto I* [278-279]. Aucune des lettres dont elle parle n'a survécu. En fait, il n'y a aucune lettre de l'année 1632 dans toute la correspondance.

quitte Paris la veille de la fête de saint André (1632) et arrive à Lyon le 11 décembre¹, amenant avec elle trois nouveaux sujets².

Arrivant à Lyon pour ce qui devait être un séjour de quatre mois, elle est obligée de reprendre la charge du monastère. Elle réussit à le remettre en ordre, accueillant de nouvelles pensionnaires et candidates en dépit de l'opposition de certains ecclésiastiques qui essaient de les détourner³. Au moins un des prêtres qui « s'était déclaré le persécuteur de l'Ordre du Verbe Incarné » pendant les quatre années précédentes, en rencontrant Jeanne devient son allié⁴, et ses nièces deviendront plus tard les supérieures des monastères du Verbe Incarné d'Avignon et de Lyon⁵. Jeanne continue à travailler pour l'obtention de la bulle de fondation du monastère de Lyon, qui lui est accordée⁶ le 21 mai 1633 et reçue le 12 juin de la même année⁷, mais le Cardinal Archevêque de Lyon, Alphonse du Plessis de Richelieu refuse d'exécuter la bulle quand elle lui est présentée pour son approbation le 30 novembre 1634.

Plusieurs hypothèses peuvent expliquer ce refus de la part de Richelieu. Pour Jeanne, la raison est claire : « l'heure de l'établissement de l'Ordre n'était pas encore venue⁸ ». Pour d'autres, c'est parce que le cardinal a une nièce chez les Ursulines de Lyon, et il n'apprécie pas l'intérêt que Mme de Beauregard, sa parente, porte à la congrégation du Verbe Incarné⁹. Une troisième possibilité est

¹ Voir *Auto I* [281-282].

² Les sources ne donnent qu'un nom parmi ces trois : la sœur Élisabeth Grassetreau. Voir *Annales du Monastère ... de Lyon...*, *Première partie*, Ch. III ; MARTIN, Jean-Baptiste, *Le monastère du Verbe Incarné de Lyon...*, p. 18.

³ Voir *Annales du Monastère ... de Lyon...*, *Première partie*, Ch. III ; MARTIN, Jean-Baptiste, *Le monastère du Verbe Incarné de Lyon...*, p. 19.

⁴ Voir *Auto I* [287-288].

⁵ Il s'agit du jésuite Joseph de Gibalin (1592-1671) et de ses nièces Marguerite de Jésus Gibalin de Villards et Hélène de Jésus Gibalin de Villards. Il y a une centaine de références à eux dans le corpus. Le P. Gibalin est entré au noviciat jésuite en 1607, et a été connu comme homme de science. Il a enseigné et a gouverné le collège et le noviciat à Lyon. Voir SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, tome III, col. 1400-1402.

⁶ Voir la copie de cette bulle dans AVIL, Série E, Cote II-3.

⁷ Voir *Annales du Monastère ... de Lyon...*, *Première partie*, Ch. III et MARTIN, Jean-Baptiste, *Le monastère du Verbe Incarné de Lyon...*, p. 19.

⁸ Voir *Auto I* [308-309] (citation [309]).

⁹ Voir *Annales du Monastère ... de Lyon...*, *Première partie*, Ch. III et MARTIN, Jean-Baptiste, *Le monastère du Verbe Incarné de Lyon...*, p. 19-20.

que Richelieu aurait eu des tendances misogynes¹. Pourtant, la supposition la plus crédible est que le refus n'ait rien à voir avec Jeanne elle-même ni avec le monastère du Verbe Incarné. Selon une étude d'Henri Hours, le conseil de l'archevêque Miron (prédécesseur de Richelieu) avait décidé en 1627 de refuser à l'avenir la création d'Ordres nouveaux dans le diocèse de Lyon, jugeant que les formes déjà existantes étaient suffisantes. Quand Richelieu a pris charge du diocèse, il a continué la même politique. Effectivement, le demi-siècle entre la mort d'Épinac (1599) et celle de Richelieu (1653) a vu trente-neuf maisons d'hommes et trente-six maisons de femmes de diverses congrégations ouvertes dans le diocèse de Lyon. « De toutes ces congrégations, une seule prit naissance dans le diocèse, celle du Verbe Incarné [fondée par] Jeanne Chépard de Matel² ».

Or, quand Richelieu s'oppose à l'établissement canonique, le monastère de Lyon perd dix de ses trente membres³. Malgré la pauvreté que cause le départ de ces membres, la communauté de Lyon continue à s'épanouir. Le 14 juin 1635 Jeanne et neuf sœurs font des vœux privés⁴ de chasteté perpétuelle et de stabilité dans l'Ordre. Jeanne écrit de son propre sang ses vœux :

« de perpétuelle chasteté, de vivre et de mourir en la sainte congrégation du Verbe Incarné, et de ne jamais quitter le dessein qu'il lui a plu m'inspirer de l'établissement de cette congrégation en Ordre religieux, auquel le Verbe Incarné soit perpétuellement et spécialement servi et adoré⁵ ».

¹ Yann LIGNEREUX cite une lettre d'Alphonse de Richelieu datée de 1628, juste après son arrivée à Lyon : « je suis arrivé dans un pais incogneu qu'on dict estre la contré des femmes. Je m'en estonne car ce sont des animaux que j'avois ouy priser pour les soins qui les ont de se conserver... ». Voir LIGNEREUX, Yann, *Lyon et le roi : de la bonne ville à l'absolutisme municipal (1594-1654)*, [Seyssel], Champ Vallon, 2003, p. 621.

² Voir HOURS, Henri, « Une nouvelle chrétienté : les principes (1600-1653) », dans GADILLE, *et al.*, *Le Diocèse de Lyon*, p. 135-137 (citation p. 136).

³ Voir *Annales du Monastère ... de Lyon...*, *Première partie*, Ch. III ; MARTIN, Jean-Baptiste, *Le monastère du Verbe Incarné de Lyon...*, p. 20.

⁴ Ces vœux sont reçus par le P. Joseph Gibalin le 14 juin 1635. Voir *Annales du Monastère ... de Lyon...*, *Première partie*, Ch. III.

⁵ *Journal I* [20]. L'original de ce document se trouve dans la Salle de reliques du couvent du Verbe Incarné à Lyon, reliée dans un cahier avec les vœux d'abandon de 1625 et avec d'autres documents concernant ses vœux canoniques de 1670. Dans les vœux de 1625 et de 1635, les mots, écrits avec le sang de Jeanne, sont à peine visibles.

Quand, en 1637, Mme de la Rocheguyon presse Jeanne de retourner à Paris, elle dit au Seigneur que s'il lui envoie sept ou huit pensionnaires elle le prendra comme signe qu'elle ne doit pas sortir de Lyon¹ ; son vœu exaucé, elle demeure au monastère de Lyon jusqu'en 1639.

Jeanne dit qu'en avril 1639, l'avant-veille de la fête de saint Léon le Grand, en faisant des demandes à ce saint pour l'avancement de l'Ordre, elle voit ce saint en vision, et il l'invite à aller en Avignon où le Verbe Incarné établira son Ordre. Quelques jours plus tard, le recteur du collège jésuite d'Avignon passe la voir à Lyon et lui propose de fonder un monastère en Avignon². Elle quitte Lyon le jeudi 17 novembre 1639 et arrive en Avignon le lundi suivant³. La Bulle d'érection⁴ est octroyée le lendemain par le légat du pape dans la ville d'Avignon, et la prise d'habit des cinq premières sœurs du Verbe Incarné a lieu le 15 décembre⁵. Jeanne reste dans ce monastère jusqu'au 23 avril 1640, quand elle repart pour Lyon, amenant avec elle trois filles⁶, dont Lucrèce de Bély,⁷ alors âgée d'un peu moins de sept ans, qui deviendra plus tard la sœur Jeanne de Jésus de Bély, dite la Mère de Bély, premier biographe de Jeanne.

Lucrèce de Bély (Avignon 1633-Lyon 1706), la fille aînée des huit enfants⁸ d'une noble famille d'Avignon, rencontre Jeanne en 1639 ou 1640, et ne voulant pas se séparer d'elle, obtient la permission de son père de l'accompagner à Lyon

¹ Voir *Auto I* [370-371].

² Voir *Auto I* [384-385].

³ Voir *Auto I* [395-396].

⁴ Voir la copie de cette bulle datée le 22 novembre 1639 dans AVIL, Série E, Cote III-2 et la traduction française dans AVIL, Série E, Cote III-3.

⁵ Voir *Auto I* [401-403] ; *Recueil Bély* [25-26].

⁶ Voir *Auto I* [412].

⁷ Voir *Recueil Bély I* [36] ; *Vie de la vénérable mère Jeanne de Jésus de Bély, annaliste du monastère du Verbe Incarné de Paris, historienne de la Rde Mère de Matel*, manuscrit anonyme dans AVIL, (Série L, BB, Cote I-32), [8].

⁸ Quatre de ses sœurs et une vingtaine de ses parents entrent au Monastère du Verbe Incarné en Avignon, et « y sont presque toutes restées ». *Recueil Bély* [50].

comme pensionnaire et fille spirituelle¹. Elle reste avec Jeanne à Lyon jusqu'en 1643, année où elle l'accompagne en ses voyages à Grenoble, puis en Avignon, et encore à Grenoble où elle demeure à partir de juillet 1643 et devient postulante² en 1645. Elle fait son noviciat³ à Paris en 1649, prenant le nom de Jeanne de Jésus. À partir de 1657, quand elle devient supérieure du monastère de Paris, elle est dite « Mère de Bély ». Elle est supérieure du monastère de Paris⁴ de 1657 à 1659, puis secrétaire, et encore supérieure de 1667 à 1670. Ayant vécu dix-sept ans avec Jeanne de Matel⁵, la Mère de Bély écrit sa biographie après la suppression du monastère de Paris⁶ (1672) et travaille pour le rétablir. En 1691 elle se rend à Lyon et puis au monastère d'Avignon, y restant jusqu'en 1695. Elle continue à travailler pour le rétablissement du monastère de Paris, et en 1700 elle rentre au monastère de Lyon⁷, où elle travaille comme secrétaire archiviste⁸ de l'Ordre jusqu'à sa mort en 1706.

¹ Voir *Recueil Bély I* [36] ; *Vie de la vénérable mère Jeanne de Jésus de Bély...* [8], [11], ainsi que la note de la Mère de Bély sur la copie d'une lettre du P. Jacquinot à Jeanne le 13 décembre 1620, dans AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-12.

² Voir *Vie de la vénérable mère Jeanne de Jésus de Bély...* [15]. Il est possible qu'elle n'accompagne pas Jeanne mais soit envoyée par Jeanne à Grenoble pour remplacer deux religieuses que Jeanne veut amener à Paris. Voir *Auto II* [690].

³ Voir *Auto I* [736-737] ; *Lettre circulaire de notre chère sœur Jeanne de Jésus de Bély, professe de notre monastère de Paris, décédée dans celui de Lyon le 24 avril 1706, âgée de 73 ans...*, (AVIL, Série Q, RE, Cote I-5). Selon les passages en *Auto I*, elle entre au noviciat en 1648, mais la lettre circulaire de sa mort et la note sur la lettre dans AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-12 donnent la date du 31 mai 1649.

⁴ Voir *Recueil Bély II* [271]. Ses lettres de cette période ainsi que les lettres lui adressées l'indiquent comme supérieure du monastère de Paris. Voir AVIL, Série D, LD, Cote I.

⁵ C'est-à-dire, de 1640 à 1643 à Lyon, de 1648 à 1653 à Paris, et les dernières années de la vie de Jeanne, 1663 à 1670.

⁶ Elle a en sa possession en ce temps la *Vie autographe* de Jeanne, et peut-être d'autres écrits. Voir *Recueil Bély III* [365-368] ainsi que les lettres dans AVIL Série D, LD, Cote II-23 et Cote III - 27.

⁷ Il n'est pas clair où elle se trouve entre 1695 et 1700. La *Positio* 1987, (p. 549 angl., p. 569 esp.), la met à Lyon pendant ce temps, mais selon les références dans *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Ch. IX, il semble qu'elle soit allée à Paris en 1696 et en Avignon en 1697, et qu'elle soit rentrée définitivement à Lyon le 5 juillet 1700. La *Vie de la vénérable mère Jeanne de Jésus de Bély...* la place à Lyon et à Paris en 1695 [490-491], puis (peut-être) à Alais en 1697 pour tenter d'y établir une nouvelle fondation à l'invitation de l'évêque [496-501] ; ensuite à Paris ou en Avignon en 1698 [502-507], et définitivement à Lyon à partir du 25 juillet 1700 [509]. Une lettre lui est adressée à Paris le 12 août 1698 par l'abbé Gallet de Charpentras (voir AVIL, Série D, LD, Cote II-17). Voir aussi ses propres notes sur les lettres qui la place à Paris en 1697 (AVIL, Série DLD, Cote -3) et à Lyon entre 1700 et 1702 (AVIL Série C, LAJ, Cotes VII-12, IX-15, X-5, et Série D, LD, Cote III-7).

⁸ Dans sa note datée le 20 septembre 1702, sur une lettre du P. Jacquinot à Jeanne (AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-12), la Mère de Bély donne un résumé de sa vie. Elle dit qu'elle est pour la cinquième fois au monastère de Lyon, depuis deux ans. L'on peut conclure, donc, que son travail d'archiviste à Lyon commence en 1700.

Dans son *Recueil*, la Mère de Bély raconte son premier voyage où elle accompagne Jeanne d'Avignon à Lyon en 1640, s'arrêtant à Vienne¹ et puis à l'archevêché de Lyon « pour rendre ses devoirs à Monseigneur le Cardinal² ». Au monastère de Lyon, Jeanne permet à la petite de Bély de coucher dans sa chambre³, où elle est témoin de « plusieurs choses édifiantes et qu'elle ne prenait son repos qu'après minuit parce qu'à cette heure elle adorait le Verbe Incarné pour le salut du genre humain⁴ ».

Vers la fin de l'année⁵ 1641, le Cardinal Alphonse de Richelieu, ayant reçu une lettre⁶ de son frère le Ministre lui disant qu'il « tenait dans sa ville un trésor caché... qui était la Mère de Matel⁷ », rend visite⁸ à Jeanne et saisit tous ses écrits, jusqu'au dernier cahier et dernier morceau de papier⁹. Le cardinal lit les cahiers, et quelques mois plus tard, ne croyant pas que ces écrits soient de la main de Jeanne, lui ordonne d'écrire sa vie et les faveurs qu'elle reçoit du Seigneur, sans parler de ses péchés, qu'elle doit réserver à ses confesseurs¹⁰. Ainsi, Jeanne écrit¹¹ le premier volume de sa *Vie autographe* en 1642.

L'année suivante, 1643, est une année de voyages pour Jeanne. Le jeudi avant le Carême, arrive une commission de Grenoble qui invite Jeanne d'y aller

¹ Selon *Auto I* [412-413] elles passent deux jours à Vienne et arrivent à Lyon le 25 avril 1640.

² Voir *Recueil Bély I* [37-38], citation [37].

³ Voir *Recueil Bély I* [38] ; *Vie de la vénérable mère Jeanne de Jésus de Bély...* [13].

⁴ *Recueil Bély I* [38].

⁵ Selon la Mère de Bély (*Recueil Bély I* [40]), les événements ont lieu le 1^{er} décembre 1641. Jeanne dit (*Auto I* [429]) « Pendant l'Avent, votre bonté me fit continuelles caresses, ne permettant que j'eusse aucun ressentiment de ce que Son Éminence emporta mes écrits ».

⁶ Je n'ai pas trouvé cette lettre dans la correspondance d'Armand de Richelieu. Les lettres publiées traitent principalement des affaires politiques dans les années 1630.

⁷ *Recueil Bély I* [39].

⁸ Jeanne ne décrit pas cette visite, mais se réfère à l'enlèvement de ses écrits à plusieurs reprises. Voir *Auto I* [286], [429-431] ; *Auto II* [678].

⁹ Voir *Recueil Bély I* [38-45].

¹⁰ Selon la Mère de Bély, il fait cette demande le jour même, lui défendant d'écrire ses péchés ni de parler avec ses directeurs. (Voir *Recueil Bély I* [44]). Dans une lettre à Marguerite de Jésus Gibalin le 15 octobre 1642, Jeanne dit que son Éminence lui avait donné d'extraordinaires occupations depuis le mois de mars. Sur la première page de la *Vie autographe* (qui est perdue dans le brouillon de Jeanne mais conservée dans la copie de sa secrétaire, sœur Françoise Gravier), Jeanne dit que « c'est un commandement de Monseigneur l'éminentissime Cardinal de Lyon » d'écrire sa vie et de ne pas écrire ses péchés. Elle parle aussi de ce commandement du Cardinal dans *Auto II* [681], [858-859], [968].

¹¹ La Mère de Bély décrit les difficultés que Jeanne rencontre dans la rédaction de ce volume dans *Recueil Bély I* [47-54].

établir un monastère du Verbe Incarné dans leur ville, et ses directeurs jésuites la persuadent d'y répondre¹. Elle y arrive vers la fin février², les lettres patentes pour la fondation sont accordées au mois de mai³, et elle repart pour Avignon le 18 mai pour y rendre visite à la communauté et ramener avec elle quatre sœurs pour le nouveau monastère⁴. De retour à Grenoble⁵, elle apprend la mort de Louis XIII, et ses « amis » la pressent d'aller à Paris hâter la fondation du monastère de peur que le chancelier Pierre Séguier⁶ perde sa charge de Garde des Sceaux⁷. Jeanne est confiante que cela n'arrivera pas, et elle reste à Grenoble quatre semaines avant de partir le 30 juin pour Lyon. Elle y arrive le 2 juillet⁸ et commence à préparer des affaires pour la fondation de Paris et pour le voyage. Accompagnée des sœurs Élisabeth Grasseteau et Françoise Gravier⁹, destinées à la nouvelle fondation à Paris, Jeanne quitte Lyon le 7 août. Elles passent deux jours à Orléans¹⁰ et arrivent au faubourg Saint Germain le 15 août, jour de l'Assomption¹¹ 1643. Le jour même elle reçoit le père Jean Baptiste Carré, et le lendemain l'abbé de Cérisy, alors logé chez le chancelier Séguier¹². Madame de la Rocheguyon accueille les sœurs jusqu'à leur installation au

¹ Voir *Auto II* [673-676]

² Les lettres qu'elle écrit depuis Grenoble sont datées entre le 22 février et le 22 juin 1643.

³ Voir la copie dans AVIL, Série E, Cote IV-1.

⁴ Voir *Auto II* [682-684].

⁵ Elle y arrive le 2 juin 1643. Voir *Auto II* [686].

⁶ Pierre Séguier (Paris 1588-1672) est Garde des Sceaux sous Richelieu de 1633 à 1652 et après 1656. Il est chancelier de France de 1635 à 1672 et membre de l'Académie française de 1635 à 1643 (quand il en est nommé Protecteur). Jeanne lui écrit 9 lettres entre 1642 et 1655, et se réfère à lui deux fois dans des lettres à Germain Habert de Cérisy. Ces lettres sont à la fois amicales et formelles, et elle parle plusieurs fois des visites que le chancelier lui avait faites (en 1642, 1644 et 1646). Il est possible que ce soit l'abbé de Cérisy qui ait présenté Jeanne au chancelier, sinon Mme de Rocheguyon.

⁷ Voir *Auto II* [687-688].

⁸ Voir *Auto II* [689].

⁹ Voir *Auto II* [690]. Ce sont deux des sœurs qui avaient fait vœux privés en 1635 à Lyon. Élisabeth Grasseteau, fille d'un Conseiller du Parlement de Paris, avait tout quitté pour venir à Lyon avec Jeanne en 1632 (Voir *Auto I* [281] ; *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. III) ; Françoise Gravier est la secrétaire de Jeanne pendant de longues années depuis au moins 1633 et jusqu'en 1660 (Voir *Auto II* [1254]). Elle est auprès de Jeanne aussi à la fin de sa vie, en 1663, et de 1667 à 1670 (Voir *Recueil Bély II*). Maints manuscrits des écrits de Jeanne portent son écriture. Voir *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. IV-V.

¹⁰ Voir *Auto II* [691]. Elle écrit des lettres depuis Orléans le 12 et le 13 août 1643.

¹¹ Voir *Auto II* [691-692].

¹² Voir *Auto II* [692-694].

monastère. Les lettres patentes déjà obtenues de Louis XIII en juin¹, et le brevet de l'évêque en juillet², le contrat de fondation³ est signé le 30 décembre 1643, et la messe solennelle de la clôture formelle du monastère⁴ est célébrée le 1^{er} janvier 1644. Bien que Jeanne soit très inclinée à prendre l'habit et se renfermer dans la clôture, la volonté de Dieu lui est évidente dans sa prière : son rôle de fondatrice et d'institutrice de l'Ordre ne lui permet pas de suivre son désir personnel⁵. Elle porte, depuis 1643, sous ses vêtements séculiers, l'habit du Verbe Incarné, reçu de la main de l'abbé de Cérisy⁶.

Jeanne demeurera les dix prochaines années au monastère de Paris⁷. En parlant de l'époque dans sa *Vie autographe*, elle raconte plus ses expériences mystiques que les détails de sa vie. On sait que Germain Habert de Cérisy est nommé directeur du monastère⁸ en 1644, et que pendant le temps des Frondes les sœurs sont obligées par deux fois de quitter le monastère et de se réfugier en ville⁹, où elles vivent dans des conditions d'extrême pauvreté. Après la deuxième paix elles se réinstallent dans le monastère au faubourg Saint Germain en mars¹⁰ 1653. Peu après, Jeanne apprend la mort du cardinal de Lyon,

¹ Voir la copie dans AVIL, Série E, DOC, Cote V-4.

² Voir la copie, signée le 8 juillet 1643 par Henry (de Bourbon), évêque de Metz, dans AVIL, Série E, DOC, Cote V-5.

³ Voir la copie dans AVIL, Série E, DOC, Cote V-3, ainsi que les documents concernant le monastère dans Voir la copie dans AVIL, Série E, DOC, Cote V-6, 7 et 8.

⁴ Voir *Auto II* [702].

⁵ Voir *Auto II* [703-707]. Son désir d'être religieuse est évident tout au long de sa vie. À maintes reprises elle se demande si ce n'est pas l'heure de le faire, mais dans sa prière et sur l'avis de ses directeurs, elle comprend qu'elle doit attendre. Voir, par exemple, *Auto I* [280], [296] ; *Auto II* [735], [704-707] ; *Recueil Bély I* [51-52], [104-105] ; et la lettre de son directeur Barthélemy Jacquinet le 12 décembre 1620, dans AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-12.

⁶ Voir *Auto II* [703] ; *Recueil Bély I* [104-105], et la note de la Mère de Bély sur la lettre dans AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-12.

⁷ Voir *Auto II* [976], où elle dit qu'elle avait passé dix années à Paris. Toutes ses lettres entre le 28 août 1643 et le 10 juillet 1653 nomment Paris comme ville de provenance. La lettre suivante, datée le 1^{er} avril 1654, est envoyée de Lyon à la communauté de Paris.

⁸ Voir *Auto II* [703], et la « Nomination de l'abbé de Cérisy, Germain Habert directeur et supérieur du monastère du Verbe Incarné de Paris », (1^{er} mars 1644) dans AVIL Série E, DOC, Cote V-9.

⁹ Voir *Auto II* [732-737] où elle décrit le blocus de 1649, et *Auto II* [854-864] où elle décrit la deuxième guerre de Paris (1652). Une supplique de la communauté du Verbe Incarné de Paris au prieur de Saint-Germain-des Prés parle de la seconde sortie du monastère en 1652. Voir AVIL, Série E, DOC, Cote V-10.

¹⁰ Voir *Auto II* [958].

Alphonse de Richelieu¹, et même s'il avait toujours empêché l'établissement de l'ordre du Verbe Incarné à Lyon, Jeanne pleure sa mort². Six mois plus tard, vers la fin septembre elle se sent appelée à retourner dans cette ville³, et prenant avec elle quatre sœurs⁴, elle part le 17 octobre⁵ 1653.

Jeanne ne précise pas le motif de son voyage à Lyon. L'on peut présumer qu'elle espère que le nouvel archevêque exécutera la bulle pour l'établissement canonique du monastère de Lyon⁶, qu'elle veut récupérer ses écrits⁷ saisis par le cardinal de Richelieu en 1641, et peut-être veut-elle tenter d'établir un monastère du Verbe Incarné à Roanne⁸. En route de Paris à Lyon, les sœurs passent quelque temps à Roanne⁹ avant de reprendre la route pour Lyon, où elles arrivent le 1^{er} novembre¹⁰.

Peu après son retour au monastère de Lyon, ses écrits lui sont rendus¹¹. Quant à l'établissement canonique du monastère de Lyon, le nouvel archevêque Camille de Neuville la fait attendre deux ans avant d'exécuter la bulle, le 30

¹ Voir *Auto II* [963]. Le cardinal est mort le 23 mars 1653 à Lyon.

² Voir *Auto II* [963-964].

³ Voir *Auto II* [981-982]. Elle dit que le jour de Ste Thècle (célébrée ou le 23 ou le 24 ou le dimanche après le 24 septembre, selon la tradition du lieu), la vierge Marie est apparue à la fin de son oraison et lui a dit de la suivre à Lyon.

⁴ Voir *Auto II* [982].

⁵ Voir *Auto II* [984].

⁶ Selon les annales du monastère de Lyon, ses amis la pressent de « quitter Paris au plus tôt » dans l'espoir de voir la fondation canonique à Lyon. Voir *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. IV.

⁷ Elle reçoit une lettre de Claude Deville, abbé de Saint-Just, envoyée de Lyon le 16 juin 1653 lui promettant la remise de ses écrits. Le P. Deville dit qu'il ne trouve pas le dernier cahier de la vie de Jeanne, et qu'il veut tout donner à Jeanne personnellement. Dans cette lettre il parle de la possibilité d'une prise d'habit au monastère du Verbe Incarné même avant l'arrivée du nouvel archevêque, mais pas sans sa permission. Voir la lettre dans AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII-31.

⁸ Elle reçoit aussi le 9 août 1653 des lettres de permission pour l'établissement d'un monastère du Verbe Incarné à Roanne. Le document est signé à Paris par le duc de Roanne. Voir la copie dans AVIL, Série E, DOC, Cote VI-5. La fondation à Roanne n'a jamais vu le jour, et Jeanne ne fait qu'une référence cryptique (en 1635) à son intention de fonder à Roanne. Voir *Auto II* [940]. La Mère de Bély dit qu'en quittant Lyon pour Paris en 1663, Jeanne avait tout préparé pour la fondation à Roanne, mais les besoins pressants de Paris l'ont empêché de l'achever. Voir *Recueil Bély I* [235-242]. Voir aussi la lettre lui demandant de fonder un monastère à Roanne (1666) dans AVIL, Série C, LAJ, Cote X-24.

⁹ Jeanne ne précise pas les dates d'arrivée et de départ de Roanne. Son séjour n'a pas pu durer plus qu'une dizaine de jours. Voir *Auto II* [985-987].

¹⁰ Voir *Auto II* [987] ; *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. IV.

¹¹ Voir *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. IV.

décembre¹ 1655. À cause des problèmes internes au monastère, les premières prises d'habit ne se font qu'en 1661, et les premiers vœux canoniques l'année suivante². Pendant les dix années qu'elle passe à Lyon, elle s'occupe des affaires du monastère et de l'Ordre, assure des travaux d'agrandissement de la chapelle, fait des instructions aux sœurs et aux villageoises et assume les rôles de portière et de cuisinière³. Elle fait deux voyages à Roanne : en 1655 elle se sent appelée à y aller payer une amende pour sortir un prisonnier abandonné de tous ses parents⁴ ; en 1658, elle reçoit des lettres de Roanne la pressant d'y aller « pour les affaires de votre Ordre et l'accommodement des parents à cause de la mort de mon beau-frère⁵ », elle fait venir de Paris sa secrétaire, Françoise Gravier, pour l'accompagner⁶, et elles passent quelques mois⁷ à Roanne avant de retourner à Lyon⁸ le 8 septembre. Ayant reçu des nouvelles de Paris en 1658, elle se sent pressée d'y aller, mais quand elle demande au Seigneur sa volonté dans l'oraison, elle comprend qu'elle doit attendre, et ses directeurs confirment son discernement⁹. Jeanne demeure au monastère de Lyon jusqu'en 1663, quand, « rassurée sur l'avenir de la maison de Lyon¹⁰ », elle part pour Paris¹¹ et la dernière étape de sa vie.

¹ Voir le contrat de fondation du monastère de Lyon daté le 30 décembre 1655, dans AVIL, Série E, DOC, Cote II-9 ; voir aussi *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. V.

² Voir : *Livre des professions faite en nre mre du Verbe Incarné & du st Sacrement de Lion commencent le 24 nouuanbre de lan 1662*, original manuscrit, dans AVIL Série Q, RE, Cote II-5 ; DE RHODES, Mère Louise de la Résurrection, *Histoire générale de notre monastère de Lyon, contenant ce qui c'est passée de plus remarquable depuis le commencement de la Congrégation jusqu'à son établissement en Ordre religieux en 1661 avec un petit recueil de la vie et vertus de nos chères sœurs décédées dans notre susdit monastère*, manuscrit, Lyon, 1678-1688, dans AVIL, Série L, BB, Cote I-30, p. 119-129 ; *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. IV-V.

³ Voir *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. IV-V.

⁴ Voir *Auto II* [1085]. Elle reçoit deux lettres de Roanne lui demandant d'aider à délivrer des prisonniers en 1654 et en 1655. Voir AVIL, Série C, LAJ, Cote X-27 et Cote VIII-35.

⁵ *Auto II* [1155].

⁶ Voir *Auto II* [1156] ; *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. V.

⁷ Voir *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. V.

⁸ Voir *Auto II* [1163], [1213].

⁹ Voir *Auto II* [1155-1156].

¹⁰ *Annales du Monastère ... de Lyon...*, Première partie, Ch. V.

¹¹ La Mère de Bély dit qu'à la mort de (Jacques) de la Piardière, l'abbé de Verneuil, alors supérieur et protecteur du monastère de Paris, la présence de Jeanne à Paris était nécessaire à la survie du dit monastère. Voir *Recueil Bély I* [235]. Elle donne dans ce même chapitre, la date de l'arrivée à Paris : le 22 mai 1663. [241].

Son passage à Roanne avant ce dernier voyage à Paris rappelle sûrement à Jeanne les souvenirs de sa jeunesse, où il semble que ciel et terre souriaient toujours pour elle : elle expérimentait des ravissements dans la prière, et tout le monde connaissait sa réputation de sainteté. À l'époque, ses principales luttes étaient avec elle-même, quand elle apprenait l'humilité et l'obéissance. Or, dans la seconde étape de sa vie, celle de fondatrice, elle passe de difficulté en difficulté. Elle doit faire face à l'opposition du cardinal et de son père, à la peste, aux malentendus qui la privent de ses directeurs jésuites, à la guerre et aux blocus, aux désaccords entre monastères et entre membres de sa famille qui réclament tous son argent, aux critiques de ceux qui ne comprennent pas pourquoi elle ne prend pas l'habit. Ses efforts de fondatrice sont compliqués par l'absence d'un homme co-fondateur¹, et ses fréquentes maladies la fatiguent. En même temps, dans son expérience mystique elle se sent gâtée par Dieu, et privilégiée de pouvoir souffrir pour lui. La mystique de Jeanne se nourrit de la prière mais aussi se vit dans le monde. Bien qu'elle rêve de s'enfermer dans le cloître et de se dédier complètement à l'adoration de Dieu qui la soutient avec son amour incompréhensible, ce n'est pas encore son heure, et elle doit équilibrer sa vie de mystique avec les responsabilités journalières. En plus de son travail de fondatrice, elle est cuisinière et parfois portière ; elle chante l'office divin en chœur, assiste à la messe et communie quotidiennement, reçoit des visites, participe à l'instruction des sœurs, des pensionnaires et d'autres personnes, et passe des heures dans la nuit en adoration. Souvent elle n'a pas le temps de répondre au courrier, et parfois elle a des expériences mystiques (visions et ravissements) en allant du chœur à la cuisine. C'est l'équilibre qu'elle trouve entre sa vie intérieure et les responsabilités de sa vie extérieure, et sa relation intime et amoureuse avec Dieu qui la soutiennent dans les difficultés et

¹ D'autres fondatrices bénéficient d'une collaboration avec un co-fondateur, par exemple, Jeanne Françoise de Chantal avec François de Sales et Louise de Marillac avec Vincent de Paul. Jeanne n'a pas cet avantage. Elle profite souvent de l'aide des jésuites dans ses efforts de fondation, et à chacun des monastères est nommé un prêtre supérieur, mais à chaque endroit et parfois à chaque séjour au même endroit, elle est obligée de chercher à nouveau du soutien.

la préparent pour le calvaire qui l'attend à Paris, face auquel tous les problèmes de sa vie antérieure semblent minimes.

Jeanne subit l'épreuve la plus dure de sa vie dans les sept dernières années qu'elle passe à Paris. Elle ne laisse pas sa version des faits : sa *Vie autographe* s'arrête en 1660, et il n'y a qu'une dizaine de ses lettres conservées de cette période douloureuse. Il faut recourir aux mémoires de la Mère de Bély pour connaître les événements de l'étape de la vie de Jeanne qu'elle décrit comme « la voie dure¹ ».

À peine arrivée à la maison de Paris, elle doit faire face aux oppositions de la supérieure² qui lui extorque un contrat de donation des biens³, la calomnie⁴, l'empêche de voir ses amis et ses alliés⁵, éloigne d'elle son confesseur⁶, renvoie sa secrétaire à Lyon⁷, et essaie de la priver de la communion⁸. Jeanne supporte avec patience⁹ et douceur toutes ces épreuves qui durent jusqu'à l'élection d'une nouvelle supérieure, la Mère Louise de l'Assomption Saurel¹⁰ le 7 septembre

¹ Les sept dernières années de sa vie sont le sujet de la seconde partie du *Recueil Bély* (II [1-713]), sous-titré : *Seconde Partie où sera traité des choses qui ont composé la voie dure par où Dieu a conduit notre digne Mère Institutrice et Fondatrice, des vertus qu'elle y a pratiquées, de sa maladie, prise d'habit, profession et bienheureuse mort.*

² La Mère de Bély n'explique pas les raisons pour cette opposition. Des lettres qui en parlent suggèrent qu'il est question de jalousie et d'argent (la supérieure veut une plus grande part de l'héritage de Jeanne), et qu'il est possiblement lié au fait qu'il y a des religieuses au monastère de Paris qui ne suivent pas les Constitutions. Voir la lettre de Mme de la Barre de Ville (AVIL, Série D, LD, Cote II-2) et les deux lettres du Père Gibalin (AVIL, Série D, LD, Cote III-18 et 19).

³ Voir *Recueil Bély* II [3-32], ainsi que les deux brouillons des actes de cession et la minute de Jeanne (tous de Paris en mai 1663) dans AVIL, Série E, DOC, Cote V-18, 19 et 20. Même si la Mère de Bély ne donne pas d'explication pour la maltraitance que Jeanne souffre de la main de la supérieure, l'on peut supposer un lien avec ce contrat, si la supérieure croyait que la distribution des fonds entre les monastères n'était pas juste. Pourtant, elle a continué son opposition après l'obtention du contrat.

⁴ Voir *Recueil Bély* II [33-34].

⁵ Voir *Recueil Bély* II [34-40], [175-184].

⁶ Voir *Recueil Bély* II [85-92].

⁷ Voir *Recueil Bély* II [92-106], [159-171].

⁸ Voir *Recueil Bély* II [110-131].

⁹ En plus du témoignage de la Mère de Bély, l'on peut signaler comme preuve de patience et de persévérance le fait que Jeanne reste au monastère en dépit des maltraitances. N'ayant pas encore fait de vœux de religion, elle est libre de partir, de vivre en ville chez des amis ou d'aller dans un autre monastère du Verbe Incarné. Néanmoins, elle reste.

¹⁰ Voir *Recueil Bély* II [228]. La Mère de Bély ne donne pas la date de l'élection, mais une copie du procès-verbal se trouve dans AVIL, Série E, DOC, Cote V-21. Ce document donne le nom de la supérieure sortante (Elisabeth du Calvaire G(u)érin), que la Mère de Bély ne divulgue jamais, la désignant seulement comme sœur N. Le document dit aussi que la nouvelle supérieure est du

1665. Le monastère s'épanouit sous la Mère Louise¹, mais Jeanne a des problèmes de santé et continue à avoir des ennuis à cause du contrat signé sous contrainte. Avant d'accomplir son triennat, la Mère Louise est rappelée à Grenoble, et la Mère de Bély est élue supérieure. Elle essaie, sans succès, de faire raccommoder le contrat² de 1663, et elle réussit à obtenir en juin 1668 la permission du légat *a latere* du pape Clément IX pour la vêtue et la profession sans noviciat de Jeanne, dont la santé est fragile et l'âge avancé³. Les sœurs continuent à faire face aux soucis légaux, mais ces problèmes sont insignifiants par rapport au calvaire des sept derniers mois de la vie de Jeanne⁴.

En mars 1670, des visiteurs du Parlement et de l'archevêché de Paris arrivent au monastère du Verbe Incarné avec l'intention de le connaître pour y mettre des religieuses⁵ de la ville dont ils veulent supprimer les maisons⁶. Le prince de Condé et dom Victor Tixier demandent à l'archevêque la supériorité de la maison du Verbe Incarné pour une parente, Mme Christine Lenet, ancienne ursuline⁷. Les sœurs essaient d'exercer leurs droits, mais la décision est faite contre leur volonté. La Mère de Bély, dont le triennat arrivera bientôt à son terme,

monastère de Grenoble. Cette pratique d'appeler des sœurs d'un monastère du Verbe Incarné à un autre est assez courante dans les débuts de l'Ordre.

¹ Voir *Recueil Bély II* [229-236]. La Mère Louise et la Mère de Bély font revenir Françoise Gravier, la secrétaire de Jeanne [230].

² Voir *Recueil Bély II* [281-293].

³ Voir *Recueil Bély II* [294-302]. Une copie du décret du cardinal Louis de Vendôme et de sa traduction française se trouvent dans AVIL, Série E, DOC, Cote I-23, 24. Bien qu'accordée ce droit en 1668, Jeanne attend l'ordre de Dieu avant de demander le privilège tant espéré de toute sa vie. Voir *Recueil Bély II* [300].

⁴ Ce qui suit est un résumé des plus de 400 pages du récit de la Mère de Bély. Elle décrit les événements des derniers mois de la vie de Jeanne dans *Recueil Bély II* [300-720]. Des copies de quatre documents concernant ces faits sont conservées dans AVIL, Série E, DOC, Cote V-23, 24, 25 et 34 (Des minutes de Victor Tixier, un acte de Jeanne et un décret de l'archevêque Hardouin).

⁵ Ils y introduisent au monastère du Verbe Incarné des sœurs d'au moins sept différentes congrégations.

⁶ Le décret de l'archevêque nomme son « cher et bien aimé dom Victor Tixier » visiteur de tous les monastères du faubourg Saint-Germain, avec l'intention de « remédier [...] aux désordres qui se pourraient rencontrer dans les maisons religieuses dudit faubourg » (AVIL, Série E, DOC, Cote V-24). La minute de Dom Tixier révèle l'intention « d'en supprimer la plupart » (AVIL, Série E, DOC, Cote V-34). Jeanne dit qu'« en cas que la suppression arrive elle entend se conserver tous les biens » du monastère du Verbe Incarné (AVIL, Série E, DOC, Cote V-23 et 34).

⁷ Une lettre de Dom Tixier à la Mère de Bély lui reproche de ne pas reconnaître Mme Lenet comme supérieure et dit qu'elle restera supérieure durant sa vie ; après sa mort les sœurs pourront élire leurs supérieures selon leurs constitutions (voir AVIL, Série D, LD, Cote II-4).

démissionne pour que les sœurs élisent leur propre supérieure selon leurs constitutions. Au moment même où le notaire signe le procès verbal de l'élection, dom Tixier, Mme Lenet et compagnie forcent la porte et prennent possession du monastère. La Mère de Bély est sortie de force et exilée en l'hospice de Notre Dame de Grâce¹.

Pendant les mois qui suivent, Jeanne et ses sœurs vivent un véritable enfer. Quand les sœurs cherchent un recours légal, on les menace de prison. Jeanne, alors âgée de 73 ans et de santé précaire, est privée de la communion, de son médecin, et même de nourriture. Le mois d'août, la porte de sa chambre est forcée et elle est tirée de la maison, avec sa secrétaire. À la fin du mois, sœur Françoise Gravier, se rendant compte que Jeanne est mourante, demande la permission de la ramener au monastère. La permission accordée, le 29 août elle est portée sur une chaise au Verbe Incarné, où elle reçoit le Viatique. Après avoir communiqué, Jeanne reprend ses forces.

À plusieurs reprises pendant les jours suivants les sœurs revendiquent son droit de prendre l'habit et de professer ses vœux, mais ceci ne lui est accordé que par l'intervention d'une vieille amie, Madame Rousseau². Françoise Gravier lui écrit quelques mots pour l'aviser de l'état de Jeanne et lui demander d'envoyer un prêtre de Saint-Sulpice pour administrer les sacrements. Mme Rousseau arrive la veille de la mort de Jeanne et, vu sa renommée, Mme Lenet n'ose pas lui refuser l'accès à Jeanne ; elle cède aux demandes de Mme Rousseau de permettre à Jeanne de recevoir les sacrements et de faire sa profession. Le 10 septembre, Jeanne reçoit les sacrements, puis est vêtue de

¹ La force de l'opposition de Tixier indique que pour lui c'est une affaire personnelle. Il veut la supériorité de la maison pour sa cousine, et les sœurs résistent parce qu'elle n'est pas une religieuse du Verbe Incarné (ni d'aucune congrégation). Les deux qui seront le plus maltraitées sont Jeanne et la Mère de Bély.

² Selon Étienne-Michel FALLON, ce serait Marie de Gournay, veuve de David Rousseau. Elle collabore avec Jean-Jacques Olier et fonde les filles de la très sainte Vierge à Paris. Elle est amie à Jeanne depuis 1628. Voir FALLON, Étienne-Michel, *Vie de M. Olier...*, tome I, p. 24-28, (etc.), et en particulier, tome III, p. 112-115, où il raconte l'histoire de sa visite à Jeanne la veille de sa mort.

l'habit du Verbe Incarné et fait sa profession solennelle. Elle expire paisiblement pendant la nuit, le 11 septembre¹ 1670.

2. Ses écrits

À sa mort Jeanne Chézard de Matel a laissé un héritage spirituel, et dans les cœurs de ses sœurs, et dans ses écrits. Les œuvres qui ont survécu à quatre siècles et deux exils² comptent plus de 5000 pages divisées en sept volumes, dont la *Vie autographe* (2 volumes), les *Lettres*³, le *Journal spirituel*⁴ (2 volumes), les *Traités* et les *Écrits divers*. Ses tout premiers écrits qui commencent le *Journal spirituel* sont le « Petit règlement des heures du jour en mes premières années⁵ » (Roanne 1613) et « De la Virginité où Dieu m'appela à l'âge de onze ans, de l'estime que la Sainte Vierge en a fait, et que les vierges ont dès ce monde part à la joie du Seigneur, à sa force et à sa beauté⁶ » (Roanne 1616). Entre 1620 et 1625 elle écrit les premières Constitutions

¹ Les chapitres 41 et 42 du *Recueil Bely II* [580-611] décrivent sa mort.

² C'est-à-dire, après la Révolution française (de 1792 à 1817) et après la séparation de l'Église et de l'État (de 1904 à 1921).

³ Dans le troisième volume des œuvres de Jeanne il y a 307 lettres, dont 144 sont autographes et les autres des copies faites de son vivant. Elle fait référence souvent à d'autres lettres qui ne se trouvent pas dans cette collection, et donc sont perdues.

⁴ Le *Journal spirituel* a été appelé anciennement « *Écrits* » ; les copies dactylographiées et les manuscrits reliés portent ce nom sur la tranche. Le nom « *Journal spirituel* », donné par le chanoine Léon Cristiani (dans *Étude historico-critique sur les sources contemporaines de la Biographie de la Servante de Dieu Jeanne de Matel. Fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné et du Saint-Sacrement*, Lyon, 1937), est repris dans les traductions imprimées de 1997 à 2006.

⁵ *Journal I* [1-4]. La datation de ce document n'est pas sûre. Le contenu des trois premières pages du « Petit règlement... » semble maintenir la date 1613, très tôt dans son parcours spirituel. Cependant, le paragraphe sur la quatrième page commence : « La veille du jour qu'on devait solenniser la béatification du Bienheureux François de Borgia duc de Candie... », événement qui n'a lieu qu'en 1624. Alors, ce morceau est probablement rajouté plus tardivement, car le contenu n'a rien à voir avec le « Petit règlement... ». Le manuscrit est sans doute une copie faite par Jeanne, bien après 1613 ; même le titre le suggère, en l'expression « mes premières années ».

⁶ *Journal I* [5-15].

(primitives) de l'Ordre¹, qui seront révisées complètement entre 1635 et 1639. L'approbation² des Constitutions est donnée en 1639 et confirmée³ en 1644.

Son *Journal Spirituel* est une collection de 389 courts traités et méditations écrits entre 1613 et 1653 par obéissance⁴ à ses directeurs spirituels, et réunis en deux volumes après sa mort. La plupart des manuscrits dans ces deux volumes sont des copies faites par des proches de Jeanne et révisées par elle⁵. C'est peut-être une partie de ce *Journal Spirituel* que le cardinal de Richelieu saisit en décembre 1641 quand il entre brusquement dans le couvent de Lyon et demande tous les cahiers et toutes les feuilles et les notes qu'elle avait écrits. À cause de, ou bien grâce à cette épreuve, quelques mois plus tard, à la demande du cardinal, elle rédige le premier volume de sa *Vie Autographe*, et ses écrits sont authentifiés⁶. Jeanne décrit le processus comme une grâce de Dieu :

Le Révérend Père Gibalin vous aura dit les extraordinaires occupations que Son Éminence m'a données depuis le mois de mars, et que ce n'est pas une petite grâce de Dieu que je sois avec lui venue à bout d'une œuvre si longue et si contraire au raisonnement d'une personne qui désire une cachette favorable à

¹ Le chanoine Cristiani date ce document en 1624. Léon CRISTIANI, *Étude historico-critique sur les sources contemporaines de la Biographie de la Servante de Dieu Jeanne de Matel. Fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné et du Saint-Sacrement*, Lyon, 1937, tapuscrit, vol I, p. 229.

² Voir une copie du document dans AVIL Série E, Cote III-5.

³ Voir une copie du document de confirmation dans AVIL Série E, Cote III-6 à 8. La plus ancienne édition des Constitutions qui existe toujours date de 1662 et se trouve dans la Salle de reliques du couvent du Verbe Incarné de Lyon. Cette copie appartenait à la Mère de Bély, qui explique dans une note sur l'intérieur de la couverture qu'elle l'avait portée d'Avignon à Paris en 1649 et à Lyon en 1700.

⁴ Voir les lettres des jésuites qui lui demandent d'écrire : AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-37, 64, 73, 74, Voir aussi le témoignage de Jeanne dans *Auto I* [120], [238] ; *Auto II* [104], [286], [369], [444] ; *Journal I* [39], [193], [289-290], [335], [497], [499], [500], [962] ; *Journal II* [1110]. C'est aussi un appel de Dieu auquel elle répond, et donc, pour elle la commande de ses directeurs n'est que la confirmation de l'appel de Dieu. Voir *Auto I* [245-246] ; *Auto II* [1043], [1105], [1271] ; *Journal I* [302] ; *Journal II* [866], [1032], [1229], [1236].

⁵ Voir les références à cette pratique dans les lettres à Jeanne : AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-5, 6, 7, 9 et 70, et Cote VIII-5, 6, 8, 9 et 10.

⁶ Voir *Recueil Bély I* [37-54]. L'introduction à la *Vie autographe* dans la copie de Françoise Gravier explique les circonstances sur lesquelles elle écrit : « ...puisque c'est un commandement de Monseigneur l'éminentissime Cardinal de Lyon, mon très auguste Prélat, je veux obéir... » *Auto I* [1]. L'on peut présumer que si le cardinal avait trouvé des erreurs théologiques dans les écrits saisis, il les aurait signalées de vive voix, au lieu de lui demander de réécrire ses expériences mystiques.

ses inclinations. Bénissez le Père des lumières qui de sa bonne volonté fait luire son soleil sur tous et qui se plaît à faire miséricorde parce qu'il est bon de soi¹.

Cet ouvrage, écrit entre mars et octobre 1642, ressemble plus à un testament spirituel qu'à une autobiographie. Jeanne l'écrit comme des conversations avec Dieu où elle décrit son expérience mystique. Elle s'adresse à Dieu, et il lui répond. Entre de longues descriptions des grâces reçues de Dieu, elle interjette quelques indications biographiques. Le second volume continue dans le même style, mais avec un peu plus d'équilibre entre la narration des événements et la description des expériences mystiques. Elle reprend la rédaction de ce volume vers² 1646, et après la mort du cardinal en 1653 et la remise de ses autres écrits, elle se croit libérée de cette charge, mais ses directeurs lui demandent de continuer³. Elle persévère jusqu'en 1660, quand elle dit (en s'adressant au Seigneur) :

N'ayant pas ma secrétaire, je n'ai pu me violenter à écrire que fort peu, outre que la fluxion que j'ai sur un œil redouble. C'est pourquoi je vous renvoie vos paroles, vous conjurant par vos bontés qu'elles ne retournent point à vous vides, mais qu'elles opèrent tout ce que votre charité sur moi désire⁴.

Ainsi, dans les dix dernières années de sa vie, elle n'écrit que rarement⁵. L'âge, la fatigue de la vie et les limitations corporelles ne le permettent pas, et son contact avec les directeurs spirituels qui lui ordonnaient d'écrire est aussi limité.

¹ Jeanne, une lettre à Marguerite de Jésus Gibalin le 15 octobre 1642.

² Dans le troisième chapitre du second volume, elle dit : « je sais bien qu'il y a sept années passées à présent que j'écris ceci, que je sortis de Lyon pour aller en Avignon par l'Ordre de votre Providence... » (*Auto II* [673]), qui place la rédaction de ce chapitre en 1646, même si les événements dont elle parle sont de 1643. Il est probable que les deux chapitres précédents, qui comptent 23 pages sur les événements de 1642, sont écrits aussi vers 1646.

³ Voir *Auto II* [858-859], [968].

⁴ *Auto II* [1273]. La *Vie autographe* se termine deux pages plus tard, avec un poème sur les lieux où Jeanne entre spirituellement chaque jour de la semaine.

⁵ Il n'y a qu'une dizaine de lettres de cette période et aucun autre texte dans le corpus. Si elle en a écrit d'autres, ils n'ont pas survécu.

Les deux derniers volumes des œuvres de Jeanne contiennent d'autres divers écrits : le premier projet des Constitutions, la Règle des Pères du Verbe Incarné, plusieurs courts mémoires et méditations qui ne figurent pas dans le *Journal spirituel*, et les traités sur le *Cantique des cantiques* et sur le mariage spirituel, dont le « Traité des quatre mariages ».

Les écrits de Jeanne, destinés à ses directeurs spirituels et à certains proches, sont copiés et passés de main en main pendant sa vie, et conservés et recopiés par ses sœurs pendant les siècles après sa mort¹, sans jamais apparaître en édition officielle. Plusieurs manuscrits ont été retouchés par le jésuite² Thomas du Mazel entre 1780 et 1790 en Avignon³, et par conséquent il existe des copies inauthentiques⁴. Ce n'est que dans les années 1950 que les premières copies dactylographiées apparaissent, dans un effort prolongé de mettre les œuvres complètes à la portée de toutes les religieuses du Verbe Incarné, commençant par la transcription et la modernisation de l'orthographe. Ce travail minutieux, fait par la sœur Jeanne de Jésus Gumi, et authentifié par

¹ Il y a quatre rayons de copies manuscrits des XVIII^e et XIX^e siècles dans AVIL, Série L, BB, Cote I.

² Il signe « s.j. » même si les jésuites sont supprimés à l'époque. Il a pu se réfugier en Avignon du temps de la suppression des jésuites en France en 1762, jusqu'en 1768 quand la France occupe Avignon et en expulse les jésuites. A la dissolution des jésuites par Clément XIV en 1773, Avignon est rendu au pape (jusqu'à son rattachement à la France en 1791), mais les jésuites ne survivent librement qu'en Prusse et en Russie. C'est donc curieux que le père du Mazel se désigne ouvertement comme « jésuite » dans cette période.

³ Les manuscrits qui portent « Azérables » sur la tranche ont été modifiés, selon la lettre du P. Mazel reliée au début de la *Vie autographe*, « pour donner une nouvelle forme, exempte de tous les défauts qui les avaient ou déshonorés ou rendus presque inutiles ». Le manuscrit dit « Evaux » a été copié de celui d'Azérables. La deuxième partie du *Positio* 1987 (p. 360-524 esp., p. 380-544 angl.) présente le catalogue des écrits avec la description des manuscrits et les résultats des recherches d'authentification.

⁴ Les ouvrages d'Hello (*Œuvres choisies de Jeanne Chézard de Matel mises en ordre et précédées d'une introduction*, Paris, Librairie de Victor Palmé, 1870) et de Penaud (*La Vénérable Mère Jeanne de Matel Fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné et du Très-Saint-Sacrement : Sa vie, son esprit, ses œuvres*, 2 tomes, Paris, Librairie Victor Lecoffre et Librairie Oudin Frères, 1883) s'appuient sur ces manuscrits retouchés, et c'est principalement à ces deux que l'abbé Bremond emprunte des citations dans ses critiques de Jeanne, sans recours à aucune source de première main (Voir BREMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, tome VI, *La Conquête mystique : Marie de l'incarnation—Turba Magna*, Paris, Librairie Armand Colin, 1926, p. 267-313). Le chanoine Cristiani répond aux objections de l'abbé Bremond dans son étude approfondie des écrits originaux de Jeanne. (Voir CRISTIANI, Léon, *Étude historico-critique sur les sources contemporaines de la Biographie de la Servante de Dieu Jeanne de Matel. Fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné et du Saint-Sacrement*, Lyon, 1937 dans AVIL, Série L, BB, Cote II-012a-c).

l'archiviste Jacqueline Roubert¹, a rendu possible l'apparition des deux volumes de la *Vie autographe* imprimés en français modernisé, et des traductions anglaises (des sept volumes) et espagnoles (de trois volumes) imprimées aux États-Unis et au Mexique entre 1993 et 2006. Des versions numérisées apparaissent² en 2008. Toutes ces versions, à l'exception du premier volume de la *Vie autographe*³, sont tirées des copies dactylographiées, avec recours aux manuscrits quand c'est possible⁴.

3. Ses sources

Après cette brève introduction aux écrits de Jeanne, une exploration des sources de ses écrits et de sa spiritualité serait utile. Les sources les plus évidentes sont la Bible, les textes de la messe et de la liturgie des heures, les vies des saints, la prédication et la direction spirituelle. Bien qu'Henri Bremond prétende pouvoir reproduire la bibliothèque de Jeanne à partir de quelques remarques de l'abbé Penaud⁵, cette tâche n'est pas aussi évidente qu'il la juge.

¹ Voir le *Procès diocésain des écrits de la S. D. Jeanne Chézard de Matel*, Lyon, 1953-1966, dans AVIL, Série F, AC, Cote III-15.

² Un logiciel de recherche rend disponible sur un CD toute l'œuvre de Jeanne dans les trois langues de l'Ordre (français, espagnol et anglais). Très utile pour une connaissance générale des œuvres de Jeanne, dû aux limitations du moteur de recherche, cette version ne fait pas de distinction entre les textes de Jeanne et les textes bibliques rajoutées après les citations latines.

³ Ce volume est fait à partir du manuscrit original de Jeanne. L'orthographe et la ponctuation sont modernisées.

⁴ En général, les versions qui portent le nom de la ville de Lyon sur la page de titre sont faites avec recours aux manuscrits. Dans mes recherches, je trouve parfois des erreurs et des changements (par exemple, des dates ou des noms rajoutés) dans les copies dactylographiées et les versions imprimées et numérisées.

⁵ Voir BREMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, tome VI, p. 292. Il inclut dans sa « bibliothèque » les œuvres de Bernard de Clairvaux, parce que Penaud lui attribue une phrase qu'il trouve dans les écrits retouchés de Jeanne (PENAUD, *La Vénérable Mère Jeanne de Matel...*, I, p. 402), ainsi qu'une traduction française des œuvres de Pseudo-Denys, parce que Penaud dit qu'elle en connaît les titres de deux (voir PENAUD, *La Vénérable Mère Jeanne de Matel...*, I, p. 331). Comme Penaud (*La Vénérable Mère Jeanne de Matel...*, I, p. 435) dit qu'elle a une dévotion à Louis de Gonzague et à Jean Berchmans, elle doit avoir une copie de leurs vies. Quant à Denys, Jeanne dit elle-même avoir vu des copies de Denys, mais elle n'en possède pas. (Voir *Auto I* [384], cité ci-dessous).

Jeanne ne révèle que rarement les sources qu'elle consulte. Elle dit parfois ce qu'elle n'a pas lu, par exemple, dans le passage suivant :

Le neuvième d'avril 1639, l'avant-veille du grand Saint Léon, priant ce grand Pontife d'employer son zèle pour l'avancement de l'Ordre du Verbe Incarné qu'il aimait tant, et de l'incarnation duquel il dit des merveilles, à ce que j'ai ouï dire parce que je n'ai point lu les Pères seulement ai-je vu en passant les œuvres de Saint Denys¹.

Elle explique aussi qu'elle écrit longuement « sans regarder autre livre que la Bible² ».

Jeanne cite librement la Bible : on ne trouve guère de pages chez elle qui ne soient pas remplies de citations latines de la *Vulgate sixto-clémentine* et d'allusions bibliques en français. Parmi les affaires de Jeanne que les sœurs ont gardées pendant les siècles après sa mort se trouve une bible³ de 1653 et une concordance⁴ de 1649, mais il est évident qu'elle possède, antérieurement, au moins une « petite bible⁵ » dont elle se sert régulièrement. Elle peut parfois citer des textes de mémoire, mais la quantité de citations et la longueur de certains passages laissent entendre qu'elle les copie de sa bible⁶.

¹ *Auto I* [384]. Il y a 76 références à Denys dans *Auto I*, *Journal I* et *Journal II*. Pour Jeanne, (Pseudo) Denys l'Aréopagite et Denys l'évêque de Paris sont la même personne. En fait, c'est le Cardinal de Noailles (Paris + 1728) qui entre 1668, 1706 et 1714 consacre officiellement la distinction entre les Denys, ainsi qu'entre Marie Madeleine et Marie la sœur de Lazare. Voir GUÉRANGER, Prosper, *Institutions liturgiques*, 2^e édition, Paris-Bruxelles-Genève, Société Générale de Librairie Catholique, 1878-1885, Tome 2, p. 424-426. Voir aussi l'ouvrage sur Pseudo-Denys : LE GALL, Jean-Marie, *Le mythe de saint Denis : entre Renaissance et Révolution*, Seyssel, Champ Vallon, 2007.

² *Journal I* [959].

³ *Biblia Sacra Vulgatæ Editionis, Sixti V. Pont. Max. Ivssv Recognitai et Clementis VIII auctoritati edita*, Parisiis, E. Typographia Regia, 1653.

⁴ *Sacrorvm Bibliorvm Vulgatæ editionis Concordantiæ auctore Hvgone Cardinali Ordonis Prædictorum : ad recognitionem Ivssv Sixti V. Pont. Max. Bibliis Adhibitam recensitæatqve emendatæ : Primùm à Francisco Lvca Theologo & Decano Audomaropolitano : Deinde correctorum Parisiensium, necnon & Plantinianorum industriâ : Et nunc demùm innumeris locis in hac Editione Lugdumensi expurgatæ, & sedula diligentia, summôque labore cum ipso Bibliorum textu collate*, Lvgdvni, Antonii Ivllieron, 1649, cvm approbationibvs doctorvm

⁵ Voir *Auto II* [993], où elle dit avoir oublié sa petite bible et se servir de son concordance. Voir aussi la lettre d'Antoine de Vichy qui lui envoie une petite bible (« vieil testament ») le 3 mai 1625 (AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII-4).

⁶ L'importance de la Bible dans la mystique de Jeanne et sa façon de la lire sont traitées dans le premier chapitre de la deuxième partie de cette étude.

Après la Bible, la source la plus importante chez Jeanne est la liturgie. Elle assiste à la messe¹ et aux offices quotidiennement, parfois à plusieurs messes dans une seule journée². Le Prologue de l'Évangile selon saint Jean, récité à la fin de chaque messe³, devient l'un de ses textes préférés. Elle cite souvent des textes de la messe : des phrases en latin de l'introït⁴ et d'autres prières et textes de la messe⁵. Elle remarque que Dieu l'instruit « aussi bien pendant Vêpres et le sermon que [...] à Matines et aux messes⁶ ». Tout ce qu'elle entend et tout ce qu'elle lit s'intègre dans son esprit et devient partie de son expérience mystique et source d'inspiration pour sa plume. Ainsi elle parle de ce que Dieu lui apprend au sermon⁷, et elle cite des textes latins de son bréviaire⁸, la plupart du temps sans donner de référence.

À part les passages du *Breviarium romanum* qu'elle cite explicitement et le contenu du petit Office de la Vierge Marie conservé parmi ses affaires personnelles⁹, il est quasi-impossible de savoir exactement quels textes sont

¹ Pour l'histoire de la messe au temps modernes, voir MARTIN, Philippe, *Le théâtre divin. Une histoire de la messe, XVI^e – XX^e siècles*, Paris, CNRS Éditions, 2010

² Dans des lettres à ses directeurs spirituels, surtout dans sa jeunesse, elle fait référence à plusieurs messes de la même journée. Voir, par exemple, les lettres à Barthélemy Jacquinot datées le 27 octobre 1620, le 6 et le 12 janvier 1621 et le 1^{er} février 1621, et à Philippe de Meaux dans trois lettres en 1621.

³ Pour l'histoire de cette pratique, voir GRANCOLAS, Jean, *Les anciennes liturgies, ou la manière dont on a dit la sainte messe dans chaque siècle, dans les Eglises d'Orient, et dans celles d'Occident*, Paris, Jean de Nully, 1697, p. 702-703. Guy BEDOUELLE aussi parle de cette pratique dans son article « La réforme catholique » dans BEDOUELLE, Guy et ROUSSEL, Bernard dir, *Le temps des Réformes et la Bible*, (Bible de tous les temps, 5), Paris, Beauchesne, 1989. Voir, en particulier, p.358.

⁴ Voir, par exemple, *Auto I* [431], [448] ; *Auto II* [872] ; *Journal I* [211], [517], [659].

⁵ Voir, par exemple, *Auto I* [90], [296] ; *Journal I* [332], [643], [647], [648], [862], [951], [976] ; *Journal II* [298], [666].

⁶ *Journal II* [1119].

⁷ Voir, par exemple, *Auto I* [10], [31], [34] ; *Auto II* [734], [783], [849], [1232-1233] ; *Journal II* [1119]. Pour une étude sur la prédication au XVII^e siècle, voir JACQUINET, Paul, *Les prédicateurs du XVII^e siècle avant Bossuet*, Paris, Didier, 1863, 2^e éd. Paris, Belin, 1885, en particulier les pages 0-75 sur Pierre Coton et 224-255 sur Claude de Lingendes, tous deux directeurs de Jeanne.

⁸ Elle cite le *Breviarium Romanum* 85 fois dans les quatre volumes principaux de ses écrits, et le petit Office de la Vierge Marie trois fois. Pour ne prendre qu'un volume, voir, dans *Auto II*, les citations sur les pages [622], [686], [701], [731], [746], [757], [777], [781], [997], [1160], [1251], [1268], et les citations du petit Office de Vierge Marie sur [863], [965], [985].

⁹ Voir son livre, qui porte sa signature à la fin, à l'intérieur de la page de couverture : *L'Office de la Vierge Marie, pour tous les temps de l'année suivant la reformation du S. Concile de Trente mble vn formulaire de confession et oraisons du R.P. COTON*, Paris, Gabriel Clopejav, 1631, conservé dans la Salle de Reliques au couvent du Verbe Incarné de Lyon.

dans le ou les bréviaires qu'elle possède¹. L'on peut présumer que Jeanne connaît les textes patristiques et les vies des saints qui seraient dans son bréviaire, néanmoins, quant aux textes spécifiques, il est difficile de les connaître. Même si les textes du Bréviaire romain sont standardisés en 1568, Lyon conserve son ancien bréviaire, et les révisions d'Urbain VIII en 1631 remplacent certaines lectures des Pères de l'Église². Par exemple, le célèbre quatrième sermon de saint Bernard sur les gloires de la Vierge Mère, lu actuellement dans l'Office des lectures du 20 décembre, est introuvable dans le *Breviarium romanum* jusqu'à l'édition de 1961 ; cependant, Jeanne semble y faire allusion dans le « Traité des quatre mariages³ ». On a l'impression aussi qu'elle connaisse d'autres sermons de Bernard⁴, même si elle dit ne pas avoir lu ce saint⁵. Alors, dire « ne pas l'avoir lu » n'exclut pas la possibilité d'avoir lu des extraits qui se trouvent dans son bréviaire. Pourtant, Bernard est très peu attesté dans les bréviaires du XVII^e siècle⁶, ce qui laisse croire que, si elle ne connaît pas ces passages dans un recueil de textes patristiques⁷, elle a dû en

¹ Le Père Barthélemy Jacquinot lui envoie un livre des Heures en 1617 (voir sa lettre dans AVIL Série C, LAJ, Cote VII-2). Dans une lettre au P. Jacquinot le 24 décembre 1620, Jeanne lui demande d'envoyer « une paire d'Heures du Concile ; les miennes sont rompues ». Cela veut dire qu'au moins avant 1620 elle a le bréviaire de Pie V, sans exclure la possibilité qu'elle ait un bréviaire lyonnais quand elle y déménage en 1627.

² Pour l'histoire du bréviaire à l'époque moderne, voir BÄUMER, Suitbert, *Histoire du Bréviaire*, (Réginald BIRON tr.), 2 tomes, Paris, Letouzey et Ané, 1905, en particulier tome 2, p. 224-225 ; GUÉRANGER, Prosper, *Institutions liturgiques*, 4 tomes, 2^e édition, Paris-Bruxelles-Genève, Société Générale de Librairie Catholique, 1878-1885, en particulier tome 1 p. 511-515 ; SALMON, Pierre, *L'Office divin : histoire de la formation du Bréviaire*, (Lex orandi, 27), Paris, Cerf, 1959, en particulier p. 160-181 ; BATIFFOL, Pierre, *Histoire du Bréviaire romain*, (1893), (Bibliothèque d'histoire religieuse), 3^e édition refondue, Paris, Picard – Victor Lecoffre, 1911 ; BUENNER, Denys, *L'ancienne liturgie romaine : le rite lyonnais*, Lyon-Paris, Vitte, 1934 ; BARNES, Annie, « Littérature et liturgie au dix-septième siècle », *French Studies* XX (1) (1966) : 15-24 ; MARTIMORT, Aimé-Georges, *Les lecteurs liturgiques et leurs livres*, Turnhout, Brepols, 1992.

³ Voir la note dans le texte du traité, [5b].

⁴ Voir la discussion des rapports entre la pensée de Jeanne et celle de Bernard ci-dessous, dans le chapitre sur le mariage spirituel.

⁵ Voir *Journal II* [152]. Ce passage est daté le 3 juillet 1636, et donc est postérieur au « Traité des quatre mariages ».

⁶ Pierre SALMON, dans *L'Office divin : Histoire de la formation du Bréviaire*, p. 164-169, 175-178 compare les lectures patristiques dans les bréviaires de 1521, Quignonez et de Pie V. Selon ses recherches, aucun texte de Bernard n'apparaît avant les révisions de Pie V, et les textes rajoutés par Pie V ne comprennent pas le sermon de l'Annonciation. D'autres recherches et comparaisons des bréviaires du premier XVII^e (y compris des bréviaires lyonnais) disponibles dans le fonds ancien de la Bibliothèque Municipale de Lyon sont infructueuses à cet égard.

⁷ L'existence des recueils des lectures patristiques à l'époque moderne est mise en évidence dans quasiment toutes les études notées plus haut sur l'histoire du bréviaire. Cela ne veut pas dire que Jeanne en possède un.

entendre parler dans la prédication ou la direction spirituelle. De même pour d'autres thèmes patristiques qui se trouvent dans ses écrits : si Jeanne ne cite pas explicitement un texte, ou si elle ne dit pas l'avoir lu dans son bréviaire ou entendu dans un sermon, il est difficile de conclure avec certitude d'où elle le tire.

Pareillement, le bréviaire est une source d'information sur les vies des saints que Jeanne évoque souvent¹ ; parfois il est clair qu'elle en emprunte tel ou tel détail, et d'autres fois il faut chercher ailleurs, par exemple, dans le petit livre de dévotions qui lui appartenait². Ce livre (postérieur au « Traité des quatre mariages »), contient cent méditations ou dévotions, chacune commençant par un titre et la phrase « à l'exemple de » ou « à l'imitation de », puis le nom d'un saint ou d'un bienheureux, tel que Louis de Gonzague, Thérèse, Augustin, Bonaventure, Charles Borromée, ou Magdeleine de Pazzi. Les méditations contiennent des descriptions de maints autres saints aussi, du plus connu au plus obscur, et donc ce livre est une source d'informations sur bien plus d'une centaine de saints. Dans les écrits de Jeanne on repère aussi des traces de *La légende dorée*, de Jacques de Voragine³, d'une influence profonde sur la spiritualité des temps modernes. Par exemple, dans ses descriptions de Jean l'Évangéliste, Jeanne dit, qu'il est vierge⁴, qu'il est jeté dans de l'huile bouillante sans mourir⁵, et qu'il est l'aigle mystique qui peut regarder fixement le soleil⁶, toutes images qui apparaissent dans *La légende dorée*. Pareillement, quand elle

¹ Jeanne a l'habitude de commencer ses écrits par une phrase sur le saint du jour, avec une prière ou un détail de la vie du saint.

² Voir Paul DE BARRY de la Compagnie de Iesus, *La sainte favevr avpres de Iesvs, par cent devotions aux sacrés mysteres de la Sainte Sacrement de L'Autel, et autres qui sont du rapport a la divine Performe*, Lyon, Claude Rigaud et Philippe Borde, 1638.

³ Les références dans les notes suivantes sont à l'édition la plus récente : JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, (ca 1261-1267), (Alain BOUREAU éd), (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 2004.

⁴ Voir JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, Ch. 9, p. 69-70 ; et Jeanne Chézard de Matel, *Auto II* [792-793], [1197].

⁵ Voir JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, Ch. 9, p. 70 ; et Jeanne Chézard de Matel, *Premières Constitutions (primitives)*, [22].

⁶ Voir JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, Ch. 9, p. 75 ; et Jeanne Chézard de Matel, *Auto II* [792-793], [843-844], [1192], [1197] ; *Journal I* [9-10], [170], [849], [1182], [1186], [1189] ; *Journal II* [623], [628], [647], [955] et les lettres à ses directeurs datées le 24 décembre 1620, le 6 janvier 1621 et 1632.

parle de sainte Agnès, elle décrit son anneau de foi, ses joues ornées de sang, son collier de pierres précieuses¹, et sa sœur de lait sainte Émerentienne². Il n'est pas sûr que Jeanne connaisse directement les contes de *La légende dorée* ; elle les a peut-être entendus dans la prédication ou dans des conversations avec ses directeurs. Parfois il est évident que la source est orale, comme c'est le cas dans une lettre à son directeur, quand elle dit, en parlant d'un rêve qu'elle a fait sur Henri IV :

« on m'a remémoré ce que fit saint Grégoire pour Trajan, non que j'aie entendu qu'Henry ait été retiré d'enfer après sa mort, cela se serait fait à l'heure de son expiration³ ».

La légende dorée raconte une histoire de Grégoire qui aurait, par sa prière, fait délivrer Trajan de la peine éternelle⁴, mais l'expression « on m'a remémoré » indique que la source est probablement orale. Ainsi, dans de nombreux cas, il y a la possibilité d'une source écrite, mais la conclusion plus probable est qu'elle la connaît à travers la prédication ou la direction spirituelle.

Quant aux sources orales, Jeanne a un contact fréquent avec ses directeurs spirituels, et comme elle assiste à la messe et communie tous les jours, elle se confesse quotidiennement et écoute les sermons⁵ souvent aussi. De ses directeurs et confesseurs jésuites⁶, elle hérite des éléments de la spiritualité

¹ Voir JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, Ch. 24, p. 140-142, et Jeanne Chézard de Matel, *Auto I* [301] ; *Auto II* [1190] ; *Journal I* [712], [1278] ; « Traité sur le Cantique » [9]. Jacques de Voragine tire ses images des textes du Bréviaire pour la fête de sainte Agnès. Dans les cas où Jeanne les cite en latin, il est probable qu'elle les tire du bréviaire aussi, mais les références françaises ressemblent beaucoup aux descriptions de *La légende dorée*.

² Voir JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, Ch. 24, p. 142 ; et Jeanne Chézard de Matel, *Auto II* [923], [1004], [1005].

³ Lettre à Philippe de Meaux datée du 24 octobre 1621.

⁴ Voir JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, Ch. 46, p. 237-238.

⁵ Jeanne fait référence aux sermons plus d'une trentaine de fois. Elle « va au sermon », parfois le matin, parfois l'après-midi ou le soir. Ces sermons sont donnés à la messe, après la messe, aux Vêpres (ou après), ou pendant l'après-midi sans connexion apparente avec un office particulier. Pendant le carême et les jours de fête (et toute l'octave des fêtes), elle assiste à plusieurs sermons par jour.

⁶ Elle fait les exercices spirituels régulièrement, donnés par ses directeurs jésuites. Voir *Auto I* [218-220], [223], [316], [372], [413], [414] ; *Auto II* [872] ; *Journal I* [215], [216], [975], [979] ; *Journal II* [187], [851], [945]. Ses deux traités sur la Trinité, surtout le second, emploient beaucoup d'expressions et d'images ignaciennes.

ignacienne¹, équilibrés par son contact avec des capucins et des dominicains. Certes, Pierre Coton, qui fréquentait le salon de Barbe Acarie, lui transmet plusieurs idées qui s'intègrent dans sa spiritualité : une dévotion à Thérèse d'Avila², des idées de l'école abstraite³ de Benoît de Canfield avec ses racines rhéno-flamandes, et peut-être aussi de la mystique pratique de François de Sales⁴. Un autre exemple de cette transmission orale qui passe probablement à Jeanne à travers le P. Coton est la pensée de l'« école » française-bérullienne. Jeanne ne fait référence que deux fois au cardinal de Bérulle⁵, et vraisemblablement ne l'a pas lu⁶, mais son influence indirecte sur ses écrits et sa spiritualité est assez claire. Les deux emploient habituellement certaines expressions, comme « les anges et les hommes⁷ », ou « divinement humaine et humainement divine⁸ », et des thèmes comme l'adoration et l'adhérence à Dieu⁹. On trouve aussi à la fin de la *Vie autographe* un poème sur les « lieux » où Jeanne « entre en esprit » chaque jour, comme une sanctification des jours de la

¹ Plusieurs éléments de la spiritualité ignacienne ressortent dans les lettres écrites à Jeanne par des jésuites (AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-1 à 99). Ce qu'un jésuite au début du XVII^e siècle cherche à faire lui-même et conseille aux autres est le suivant : travailler au salut du prochain (aider le prochain, sauver les âmes), chercher et accomplir la volonté de Dieu dans un esprit d'obéissance et d'humilité, ouvrir le cœur pour recevoir les grâces de Dieu, s'unir à Dieu dans un amour pur et parfait. Tout est pour la plus grande gloire de Dieu.

² Très tôt dans sa vie, Jeanne est attirée par le Carmel ; même si elle n'a pas la vocation carmélitaine, son admiration pour Thérèse laisse des empreintes dans sa spiritualité. Ce sujet est traité avec plus de détail dans le chapitre sur le mariage spirituel.

³ Le thème de l'union avec Dieu occupe une place importante dans la spiritualité de Jeanne. À un degré moins considérable, on trouve parfois chez Jeanne le vocabulaire de négation : dépouillement, anéantissement, néant, etc.

⁴ Il est clair que Jeanne connaît François de Sales, plus probablement de façon indirecte. Voir les références dans *Auto II* [1078], [1275] ; *Journal I* [81], [1240] ; plusieurs lettres en 1628 et 1643, et le texte « Ce que Dieu m'a fait connaître de la dite Mère de Chantal » (dans les écrits divers, volume 7 des œuvres). Comme François de Sales, Jeanne présente une spiritualité de l'amour de Dieu qui se vit dans les occupations journalières.

⁵ Voir *Auto II* [937-938], [1196-1197].

⁶ Elle sait, sans doute, que Bérulle a écrit les *Grandeurs*, car elle parle en 1659 du « jour de ses grandeurs [du Sauveur] que ce grand cardinal de Bérulle a très bien reconnues » (*Auto II* [1197]), mais les similarités entre les deux se limitent à des expressions et des thèmes généraux. Elle ne le cite jamais.

⁷ Voir, par exemple, Pierre DE BÉRULLE, *Œuvres complètes 7*, vol. III*, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, (1623), (Michel DUPUY dir.), Paris, le Cerf, 1996, Discours IV, I, p. 63-64 ; Discours IV, VI, p. 180 ; Discours VII, I, p. 254 ; Discours VII, II, p. 257 ; et Jeanne *Auto I*, [26], [56], [58], [60], [388], [390], [410].

⁸ Voir, par exemple, BÉRULLE, *Grandeurs*, Discours III, VII, p. 150 ; Discours VI, IX, p. 246 (etc.) ; et Jeanne *Auto II* [1124] ; *Journal I* [177], [535], [691], [1056] ; *Journal II* [98], [604], [685], [741], [794], [968], [1115bis].

⁹ Les références chez les deux à l'adoration et à l'adhérence sont trop nombreuses pour les citer ici.

semaine qui rappelle des textes sur les états de Jésus par des successeurs de Bérulle¹. Jeanne et le Cardinal ont en commun aussi un christocentrisme focalisé à la fois sur la personne de Jésus et sur le mystère de l'Incarnation. Il y a des similarités qui ne s'expliquent pas par des emprunts. Par exemple, dans les *Grandeurs* Bérulle parle d'une triple alliance en la naissance de Jésus : la nature divine avec la nature humaine, la personne divine du Verbe avec la personne humaine de Marie, et « celle qu'il veut avoir avec nous et tout le genre humain² ». Jeanne, dans ses deux traités sur le mariage spirituel³, présente les mariages entre la divinité et l'humanité (l'Incarnation), entre Dieu et Marie, entre Jésus et l'Église, et entre l'âme humaine et Dieu. Ils présentent des idées qui sont au fond très proches, mais qui s'expriment avec des paroles et des images différentes. Jeanne n'a jamais rencontré Bérulle, et n'a probablement pas lu ses œuvres. La coïncidence de pensée s'explique plus logiquement par une transmission orale : dans sa jeunesse par Pierre Coton, et plus tard par Germain Habert et peut-être Jean-Jacques Olier. Jeanne ne cite pas Bérulle parce qu'elle ne le connaît pas directement. Les idées qu'elle présente qui paraissent « bérulliennes », elle les entend dans les sermons, dans la direction spirituelle, dans les conversations qu'elle a avec ses amis et avec ses confesseurs.

.....Or, ses liens avec l'école française-bérullienne de spiritualité⁴ sont évidents. Le christocentrisme, l'importance de la Trinité, la centralité de l'Incarnation,

¹ Voir *Auto II* [1274-1275] et, par exemple, le texte de Jean Eudes dans, *Iesus Maria. La vie et le royaume de Iesus, dans les ames chrestiennes. Contenant plusieurs exercices de pieté pour viure & mourir Chrestienement & saintement ; & pour former, sanctifier, faire viure & regner Iesus dans nos ames. Diuisé en sept parties*, septième édition, Paris, Sebastien Huré, 1648, I-419 à 437. Les états d'Eudes et les lieux de Jeanne ne sont pas pareils, les jours de la semaine ne correspondent pas, et les styles sont différents. Ce qui est semblable est l'idée de la sanctification des jours en correspondance avec des événements dans la vie de Jésus.

² Voir BÉRULLE, *Grandeurs*, Discours XI, XI, p. 444.

³ Dont, le « Traité des trois mariages », antérieur aux *Grandeurs*, et le « Traité des quatre mariages » qui leur est postérieur.

⁴ Sur l'école française voir les deux ouvrages d'Yves KRUMENACKER : « Une géographie du spirituel : l'exemple du Bérullisme » dans KRUMENACKER, Yves, et THIROUIN, Laurent éd., *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne...* ; p. 171-184 et *L'École française de spiritualité : des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Le Cerf, 1998, ainsi que DEVILLE, Raymond, *L'École française de spiritualité*, (1987), édition revue et augmentée, Paris, Desclée, 2008.

l'adoration et l'adhérence à Dieu¹, la divinisation de l'homme, la place importante de l'Écriture² et de l'Eucharistie, la dévotion à Marie en relation avec l'Incarnation – ce sont des éléments de la spiritualité française-bérullienne qui se retrouvent chez Jeanne. Par contre, elle n'hérite pas de ce qu'on appelle le « pessimisme » de Bérulle : la conception de l'homme comme néant³. Le sacerdoce aussi est moins important dans sa spiritualité. Elle met l'accent sur l'amour de Dieu qui est la fondation de toute sa vie et sa spiritualité.

Pour Jeanne, la source principale de ses écrits et de sa spiritualité est son expérience mystique de la présence et de l'inspiration de Dieu qui se révèle dans l'Écriture sainte et dans la grâce qu'elle expérimente dans la prière. Elle vit et respire la Parole de Dieu. Elle médite et assimile tout ce qu'elle lit et tout ce qu'elle entend, de sorte que, quand elle entre dans son oratoire, ces idées reviennent à son esprit dans son expérience mystique comme inspirées de Dieu et contribuent au développement de sa spiritualité.

4. Sa spiritualité

La spiritualité de Jeanne est surtout une spiritualité de l'amour de Dieu qui trouve sa source dans son expérience mystique de l'amour infini de Dieu. C'est une spiritualité de l'Incarnation qui est trinitaire, qui se nourrit de l'Écriture sainte et de l'Eucharistie, et qui prend en exemple le « oui » de Marie et cherche à redire ce « oui » dans la vie quotidienne pour y faire une extension de l'Incarnation. Elle comprend, donc, des éléments moraux, et cherche l'équilibre

¹ Une précision : Jeanne parle de l'adhérence à Dieu, tandis que pour Bérulle et ses disciples c'est une adhérence aux « états de Jésus ». Le mot « états » est rare chez Jeanne.

² L'Écriture sainte est plus importante dans la spiritualité de Jeanne que dans celle de l'école française.

³ Pour Bérulle l'homme est un néant capable de Dieu. Cette conception est liée à la grandeur de Dieu et permet la déification de l'homme. Jeanne emploie le terme « néant », mais avec un autre sens (voir la discussion dans l'analyse de sa lecture du premier récit de la *Genèse* dans le chapitre II-A, section 2).

et l'harmonie entre la vie intérieure et extérieure : l'adoration et l'adhérence à Dieu, la vie communautaire et l'apostolat¹.

Le bref traité sur les quatre mariages réunit les thèmes majeurs de la pensée de Jeanne. Pour elle, tout commence par l'amour de Dieu, surtout dans son expérience mystique. C'est Dieu qui prend l'initiative, qui aime avec un amour inexprimable, incompréhensible, surabondant. L'acte suprême de cet amour divin est l'Incarnation. C'est pourquoi l'Incarnation est un mariage : une union indissoluble, éternelle, sans limite. C'est par pur amour, non par nécessité que Dieu se donne en l'Incarnation, pour faire cette union nuptiale de divinité et d'humanité. Pour Jeanne, la consommation de ce mariage est l'Eucharistie², qui devient en elle un évangile d'amour qu'elle doit toujours et partout annoncer³ comme une invitation aux autres à participer à cet amour divin, de telle façon qu'elle et son Ordre soient une extension de l'Incarnation⁴. C'est sur ce fond qu'il faut lire le « Traité des quatre mariages ».

¹ Dans les *Premières Constitutions (primitives)*, [13], Jeanne explique le motif de l'Institut : enseigner la doctrine chrétienne, prier, pratiquer toutes sortes de bonnes œuvres, enseigner à lire et à écrire et autres bonnes œuvres pour éviter l'oisiveté, nourrir les pauvres et s'exercer aux œuvres de miséricorde.

² *Journal II* [113-117], « Traité des trois mariages » [85-86].

³ *Journal II* [313], [391- 393].

⁴ Voir *Auto I* [117], [146], [171], [236], [270], [422], *Auto II* [659], [1168], *Journal I* [146], [282], [299], [503], [593], [631], [799], [1000], « Traité des trois mariages » [76].

I-C. Introduction au « Traité des quatre mariages »

Ayant rencontré Jeanne Chézard de Matel dans son contexte historique, et connu les événements majeurs de sa vie et les motivations principales de ses écrits en général, l'attention se tourne vers son « Traité des quatre mariages ». Avant la présentation du texte du traité, il convient de l'introduire en tenant compte des résultats des recherches historiques sur le document. En l'absence du manuscrit original de l'auteur, l'étude des copies manuscrites mène à la découverte des détails sur le copiste et sur la date de la copie. Ces observations et la considération des documents supplémentaires ayant un rapport avec le traité concourent à la datation précise de la rédaction du traité. Ensuite, l'étude porte à la connaissance d'éventuelles sources du contenu du traité. Pour préparer sa lecture sont données des remarques sur la transcription et un plan du traité.

1. Manuscrit

Le plus ancien manuscrit (connu) du traité est une copie qui a été reliée en vélin vert à la fin du XVII^e ou au début du XVIII^e siècle avec cinq autres courts ouvrages de Jeanne. La date probable de la reliure correspond au temps où la Mère de Bély étudiait des écrits de Jeanne et en faisait un recueil. Les six ouvrages dans l'ordre de leur apparition dans le volume sont : 1) le « Traité des

trois mariages », 2) le « Traité des quatre mariages¹ », 3) le « Second traité sur la Trinité² », 4) une méditation du soir du second dimanche de l'Avent³ (1626), 5) une méditation sur l'amour et les faveurs du Verbe Incarné⁴ et 6) un « Discours du jour de ste. Magdeleine⁵ ». Hormis ce dernier qui est un original, tous les textes sont des copies qui ont été revues par Jeanne. Plusieurs des manuscrits portent la signature de Jeanne⁶ ainsi que des notes et des corrections marginales de sa main⁷. Les deux qui ont le plus de rapport avec le « Traité des quatre mariages » sont le « Traité des trois mariages » et le « Second traité sur la Trinité » : le « Traité des trois mariages » est en grande partie identique au « Traité des quatre mariages » et apparemment en est une version primitive, et le « Second traité sur la Trinité » est important pour la détermination de la date et de l'identité du copiste du manuscrit du « Traité des quatre mariages » parce que l'écriture dans les deux manuscrits est pareille. Il est possible que ces six manuscrits soient reliés à part à cause de leur petit format (environ 14 cm par 19,5 cm) ; à l'exception des lettres, tous les autres manuscrits des deux volumes de la *Vie autographe* et des deux volumes du *Journal spirituel*, sont de plus grande taille (environ 20 cm par 28 cm).

Le manuscrit du « Traité des quatre mariages » est en assez bon état, ayant été relié au milieu du volume et donc mieux conservé que les documents des extrémités. L'écriture est uniforme et lisible dans la plupart des cas⁸, et

¹ Les deux traités sur les mariages apparaissent dans le volume titré « Traités » des tapuscrits et des versions numérisées.

² Ce court traité se trouve aussi dans *Journal I* [153-165].

³ Ce texte se trouve aussi dans *Journal II* [977-986] daté décembre 1640.

⁴ Ce texte se trouve aussi dans *Journal II* [875-880].

⁵ Ce texte, vraisemblablement de la main de Jeanne selon l'écriture, est omis des tapuscrits et des copies numérisées de ses écrits, peut-être parce qu'à la reliure la feuille au milieu a été mise à l'inverse, qui le rendait incompréhensible.

⁶ « Traité des quatre mariages » [17] ; « Traité sur la Trinité » [1] ; « Méditation sur l'amour ... » à la première page et à la sixième (dernière) page. Pour ce dernier, les pages ne sont pas foliotées, et la signature à la première page n'est pas claire.

⁷ « Traité des trois mariages » [16b/32], [34/67] ; « Traité des quatre mariages » [17], [17b], [30] (seulement un mot chaque fois ; les deux premiers ne sont pas aussi certainement de la main de Jeanne que le mot « Chapitre » dans la marge de la page [30]) ; « Traité sur la Trinité » [2b], [4].

⁸ Quelques exceptions où les mots ne sont pas clairs sont notées dans le texte du traité ci-dessous.

beaucoup plus claire que l'écriture de Jeanne, d'où son habitude de faire copier ses écrits par d'autres personnes¹.

Une restauration des manuscrits de ce volume effectuée par Michel Guet en juillet 2007 donne des informations qui aboutissent à plusieurs conclusions. À son avis, la reliure date du début du XVIII^e siècle, ce qui correspond au temps où la Mère de Bély travaillait avec les écrits de Jeanne comme secrétaire archiviste de l'Ordre à Lyon, c'est-à-dire, après 1700 jusqu'à sa mort² en 1706.

Selon le rapport de restauration, le manuscrit du « Traité des quatre mariages » est écrit sur deux sortes de papier, en deux « cahiers » par 8 ; la première partie contient les pages [1] à [16b] et la seconde les pages [17] à [32b]. Une comparaison des filigranes photographiés pendant la restauration avec les images dans le « Briquet³ » indique que le papier de la première partie (figures 1a et 1b) provient du papetier I. Chabanes. Des papiers avec le filigrane (figure 1a) de la cloche avec « I. CHABANES » ont été fabriqués au Puy (1588, 1605), à Grenoble (1603-1614), à Montpellier (1611-1619), à Valence (1612), à Nîmes (1613-1620) et à Lyon (1621). Des variantes où les lettres du nom sont formées par un trait simple, comme c'est le cas du filigrane du manuscrit (figure 1a) proviennent de Nîmes (1627) et du Puy⁴ (1628).

¹ Voir les références à cette pratique dans les lettres à Jeanne : AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-5, 6, 7, 9 et 70, et Cote VIII-5, 6, 8, 9 et 10.

² Voir *Vie de la vénérable mère Jeanne de Jésus de Bély*, (manuscrit anonyme) AVIL, Série L, BB, Cote I-32, [490-509] ; Annales du Monastère du Verbe Incarné et du St. Sacrement de Lyon, tome I, Ch. VIII-IX (AVIL Série L, BB Cote I-34) ; CRISTIANI, Léon, *Note bibliographique et critique sur les diverses biographies de Jeanne Chézard de Matel du XVII^e siècle à nos jours*, Lyon, 1938, p. 2-3.

³ BRIQUET, Charles Moïse, *Les Filigranes : Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600. A facsimile of the 1907 edition with supplementary material contributed by a number of scholars*, (Allan STEVENSON, ed.), Amsterdam, The Paper Publications Society, 1968, 4 tomes.

⁴ Voir BRIQUET 4158 (tome I description, tome III image).

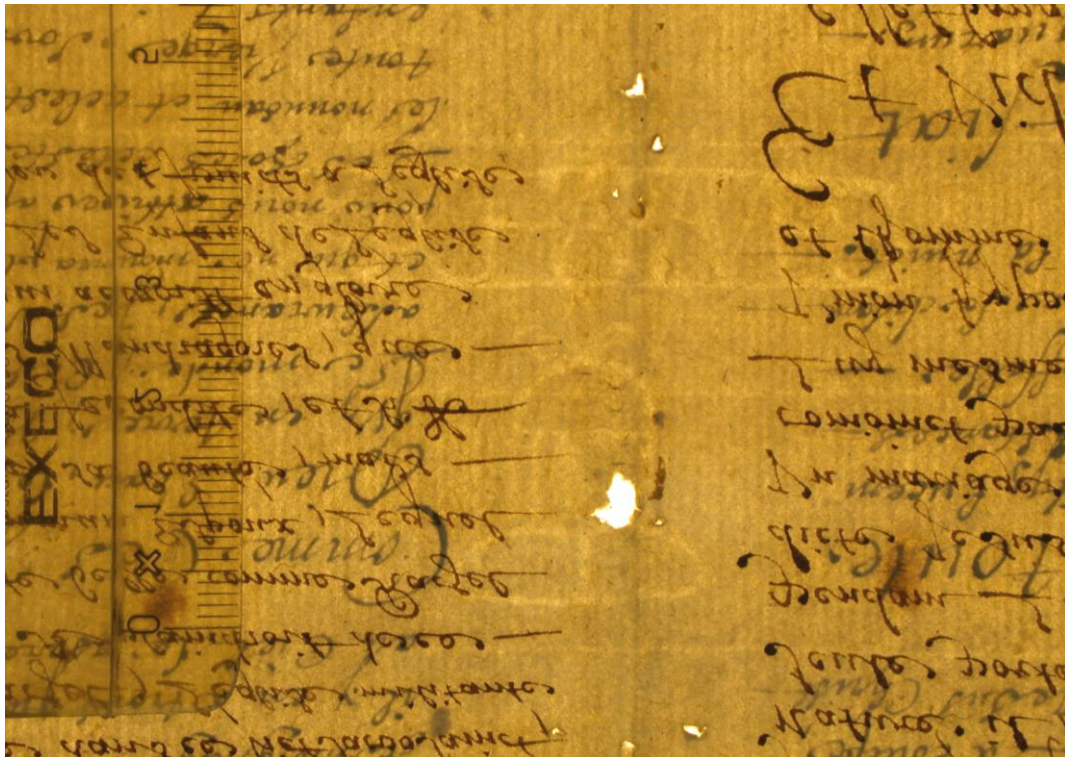


Figure 1a. Photo Michel GUET (modifiée : retournée)

(Le filigrane se trouve au milieu de la feuille qui contient les pages [2-2b] et [15-15b]).



Figure 1b. BRIQUET 4158

Pour la seconde partie du manuscrit, le filigrane, toujours avec le motif d'une cloche mais sans nom, montre que le papier est semblable aux exemplaires provenant de Cluny (1603), de Montbrison (1604) et de Valence¹ (1604). La plupart de ces villes ont été fréquentées par Jeanne ou par ses proches², et donc tout ce qui peut se savoir avec certitude est que tout le papier est du premier XVII^e et vient de Lyon et ses alentours ou du centre ou du sud de la France.

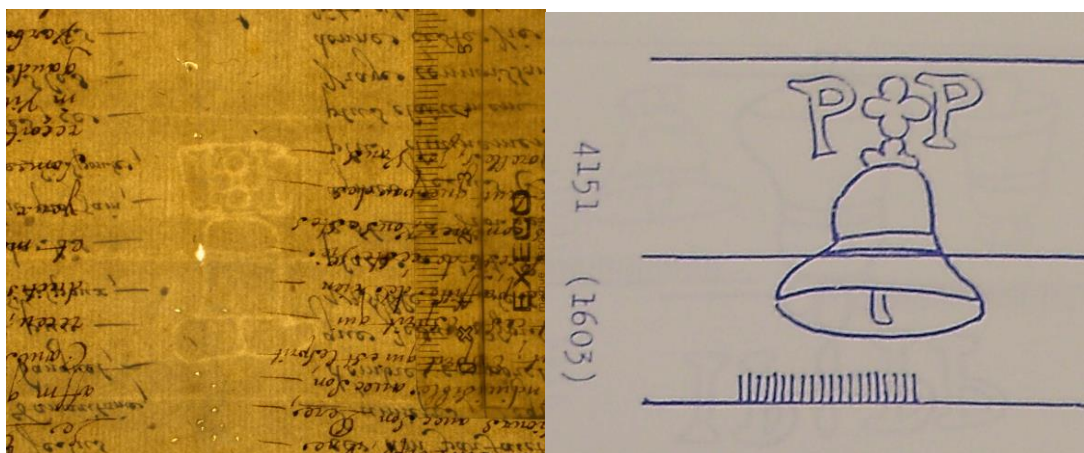


Figure 2a. Photo Michel GUET

Figure 2b. BRIQUET 4151

(Le filigrane se trouve au milieu de la feuille qui contient les pages [21-21b] et [28-28b]).

Les trois autres documents du petit cahier qui contiennent des filigranes sont le « Traité des trois mariages » (deux monogrammes avec « IHS » encerclé et surmonté d'une croix³), la « Méditation sur l'amour... » (non distinguable, peut-être un écu ou un singe), et le « Discours du jour de ste. Magdeleine » (deux

¹ Voir BRIQUET 4151 (tome I description, tome III image).

² Jeanne a fondé des monastères à Lyon et à Grenoble ; à l'exception de Cluny et de Montpellier, toutes les autres villes apparaissent dans la correspondance (lettres de Jeanne, lettres adressées à Jeanne, et lettres concernant Jeanne), comme lieu d'origine des lettres ou sont mentionnées dans le texte de la lettre. Même Cluny et Montpellier ne peuvent pas être exclus à cause de leur proximité des autres villes connues de Jeanne et de ses proches.

³ Les filigranes avec cette sorte de monogramme sont trop nombreux dans le « Briquet » (Vol. II et Vol. IV n° 9460-9508) pour préciser la provenance du papier, et des recherches dans GAUDRIAULT, Raymond, *Filigranes et autres caractéristiques des papiers fabriqués en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, CNRS – J. Telford, 1995 (p. 137-138 et planches 718-740) ont été aussi infructueuses.

filigranes complets et un partiel d'un blason ou d'une armoirie). Aucun de ces trois n'est assez distinct pour donner des indications précises sur l'origine des papiers, sauf qu'ils sont différents de ceux du « Traité des quatre mariages ». Le manuscrit du « Second traité sur la Trinité » qui porte la même écriture que celui du « Traité des quatre mariages » ne contient pas de filigrane. Selon la composition du papier, tous les manuscrits sont du XVII^e siècle.

2. Copiste

Dans des notes marginales sur le « Traité des quatre mariages¹ » et le « Traité des trois mariages² » la Mère de Bély écrit que les deux manuscrits sont des copies qui auraient été faites par Antoine de Vichy Champron. Or, plusieurs évidences mettent en question ses assertions. Au premier abord, une comparaison des deux manuscrits indique qu'ils ne sont pas faits par la même main. Non seulement l'écriture³ mais aussi des particularités d'orthographe et de format sont différentes (comme le montrent les photos dans les figures 3a à 3d). Par exemple, le « Traité des trois mariages » favorise le « y » dans certains mots, comme « sy » ou « puy », là où le « Traité des quatre mariages » met « si » ou « puis ». Celui-ci emploie le tréma sur certains mots, comme « boüe » et « veüe », et met souvent « c'este » à la place de « cette », tandis que dans le « Traité des trois mariages » ces mots sont « boue » et « vue » (sans jamais de tréma), et plus souvent « cette » que « c'este ». En plus, dans le « Traité

¹ La note en haut de la première page lit : « 1619 Copié sur l'original en 1623. par mr. Antoine de Vichy Champron conte de St. Jean de Lion, neveu de mr. Le Marquis Deuene, tous deux amis de notre dite venerable Mere Jeanne Chezard de Matel, Institutrice et fondatrice de la congregation du Verbe Incarné. »

² « 1619 Il est traité dans ce cayer de trois sacrés mariages et l'explication des cantique original escrit par N R M Jane Chezard de Matel. C'ecy est la copie qui fut tirée par Mr. A. de Vichy Champron, conte de St Jean de Lion laquelle a esté reveue et corrigée par Nre dite V. mere Jeanne Chezard de Matel, Institutrice et fond^{ce} de L'ordre du Verbe Incarné laquelle a composé cette explication du cantique pour obeir au Verbe Incarné suivant ses lumieres et lesprit st. »

³ Les différences dans l'écriture, qui sont évidentes à l'œil sans compétence particulière, ont été confirmées pendant deux entretiens avec le graphologue Marie-Noël Bergheaud (+2008) le 2 et le 6 mai 2006. Elle est de l'avis que les deux manuscrits ne soient pas de la même main.

des trois mariages » il n'y a guère de distinction entre paragraphes, alors que le copiste du « Traité des quatre mariages » y met beaucoup d'espace. Une autre tendance dans le « Traité des trois mariages » qui ne se trouve jamais dans le « Traité des quatre mariages » est la coupure des mots en deux : le copiste commence un mot à la fin d'une ligne et le continue à la ligne suivante, sans mettre de tiret ; dans le « Traité des quatre mariages », si le mot risque de dépasser la marge, le copiste met un long trait à la fin du mot précédent ou laisse un espace et commence le mot au début de la ligne suivante. Quant aux citations latines, dans le « Traité des quatre mariages » il n'y a pas de distinction dans le texte, sauf pour quelques longues citations qui sont entourées d'un trait qui apparemment a été rajouté plus tard. Par contre, dans le « Traité des trois mariages », l'écriture devient plus grande dans les citations, et parfois des mots sont omis, ce qui pourrait indiquer une connaissance moins approfondie du latin. Ainsi, toutes ces différences laissent entendre que les deux manuscrits n'ont pas été copiés par la même personne.

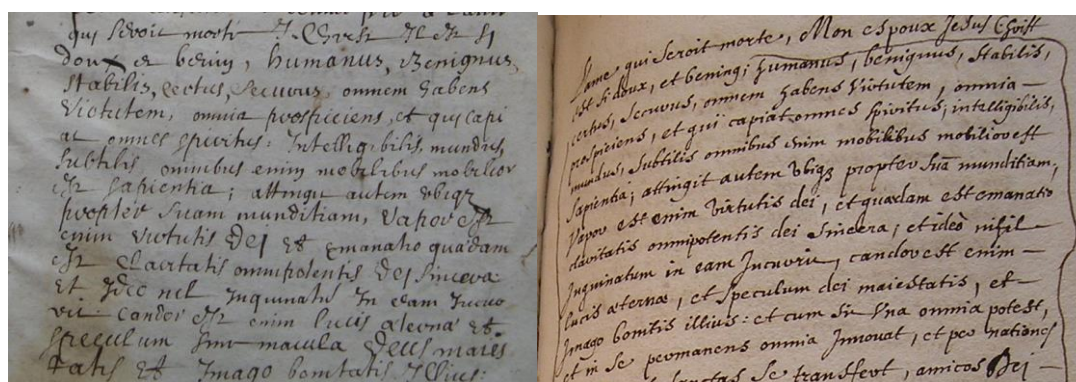


Figure 3a. Traité des trois mariages [2/3] Figure 3b. Traité des quatre mariages [5].

(Citation de la *Sagesse*)

et fut reçu dans l'Ordre des Chevaliers de Malte¹ en 1625. C'est peut-être lui le « jeune comte » dont Jeanne fait connaissance par l'intermédiaire d'un prêtre jésuite à l'Église Saint Étienne de Roanne² en novembre 1620, alors qu'il a 14 ans et elle 24. En tout cas, il y a eu un échange de correspondance entre ces deux, dont huit lettres d'Antoine de Vichy à Jeanne datées entre 1624 et 1627 ont survécu³. Malheureusement, toutes les lettres que Jeanne lui aurait écrites sont perdues⁴. Antoine les mentionne dans plusieurs lettres⁵, ainsi que les rencontres entre les deux⁶. Cette correspondance révèle une relation qui balance entre l'amitié et la direction spirituelle, qu'Antoine décrit comme une « alliance spirituelle⁷ ». Il montre beaucoup d'affection et d'admiration envers elle⁸, lui dévoile son cœur⁹, lui demande des conseils et des prières¹⁰, et l'encourage¹¹. Il fait référence à ses études de théologie à Lyon et puis à Toulon¹², et aux pères jésuites¹³. Plusieurs lettres indiquent que Jeanne lui envoie des écrits, et qu'il les lit, les copie et les renvoie¹⁴. En mai 1625, il s'excuse de ne pas avoir eu « le loisir de parachever un demi-cahier qui restait des premiers » qu'elle lui avait donnés et dit qu'il n'a « de tout rien changé que

¹ Voir DE LA ROQUE, Louis, *Catalogue des Chevaliers de Malte appelés successivement Chevaliers de l'Ordre Militaire et Hospitalier de Saint-Jean de Jérusalem, de Rhodes et de Malte 1099-1890*, Paris, A. Desaide, col. 252 ; VERTOT, René, *Histoire de l'Ordre des Chevaliers de Malte*, Tome VII, Paris, Jamet, 1819, p. 137 ; MORERI, Louis, *Le grand dictionnaire historique...*, Tome VIII, p. 96, dit que c'est Jean, le troisième fils d'Antoine de Vichy IV, qui est Chevalier de Malte.

² Elle décrit cette rencontre dans une lettre au Père Barthélemy Jacquinot le 29 novembre, 1620 (OG 03 L4).

³ Six d'entre ces lettres sont autographes (AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII, 1, 4, 5, 6, 10 et 11), et les deux autres sont des copies faites au XVII^e siècle qui portent des notes de la Mère de Bély (AVIL Série C, LAJ, Cote VIII, 8 et 9).

⁴ La seule référence explicite qu'elle fait à Antoine est dans une lettre à la sœur Catherine Fleurin le 11 juillet 1630 juste après avoir été informée de sa mort. Elle dit qu'il « m'aimait plus que sa propre vie par une charité plus divine qu'humaine ».

⁵ AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII, 4, 5, 6, 8 et 10.

⁶ AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII, 1, 10 et 11.

⁷ AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII, 1.

⁸ AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII, 1, 5, 9 et 10.

⁹ AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII, 5, 6, 9 et 11.

¹⁰ AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII, 1, 4, 5, 6, 8, 10 et 11.

¹¹ AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII, 10.

¹² AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII, 4, 5, 6, 9 et 10.

¹³ AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII, 6, 9 et 10. Ce lien avec les jésuites et le fait qu'il est le seul comte nommé dans ses écrits à cette période aident à avancer l'hypothèse que c'est bien lui le comte dont elle parle dans sa lettre au Père Jacquinot en 1620.

¹⁴ AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII, 5, 6, 8, 9 et 10.

Si l'écriture d'Antoine de Vichy ne ressemble pas à celle du manuscrit du « Traité des quatre mariages », celle du manuscrit qui le suit dans l'ancienne reliure, le « Second traité sur la Trinité » lui ressemble tellement que l'on peut conclure que ces deux traités sont copiés par la même personne¹.

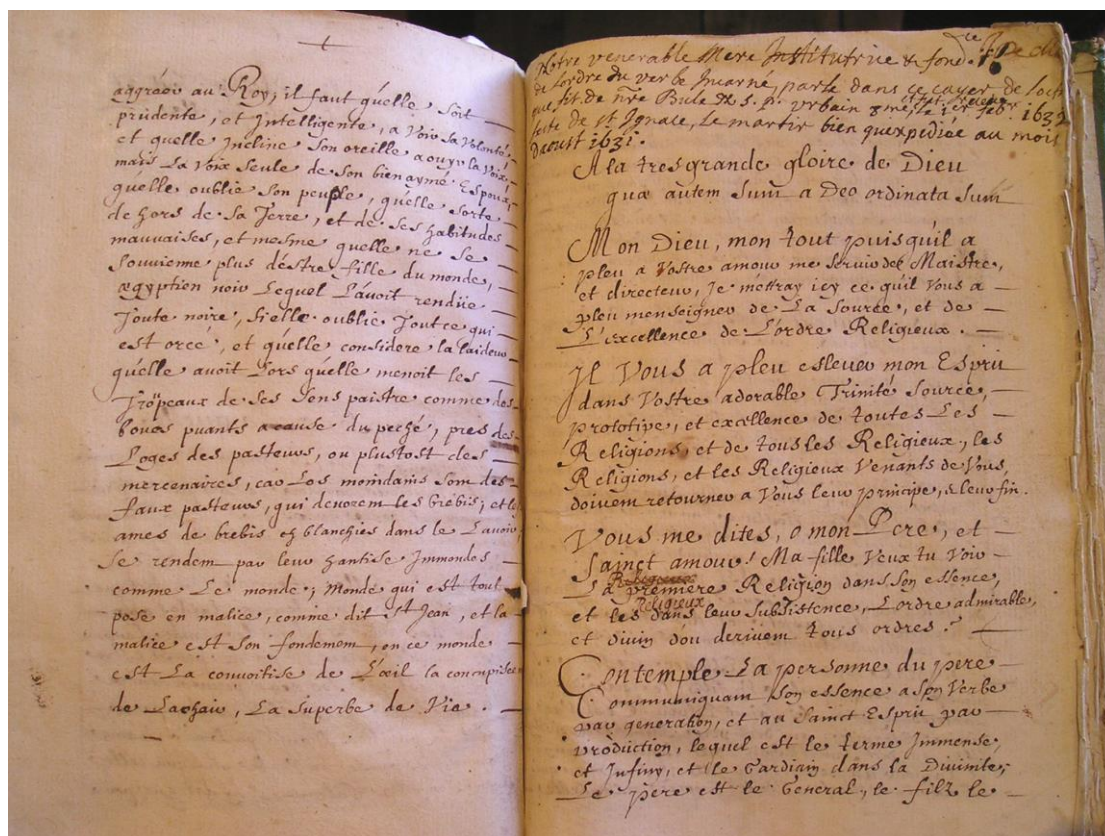


Figure 5. À gauche, la dernière page du « Traité des quatre mariages » et à droite, la première page du « Second traité sur la Trinité ».

(La note en haut de la page à droite est de la Mère de Bély, et la signature de Jeanne est à peine visible au coin).

¹ Cette conclusion est confirmée par l'étude graphologique notée plus haut. Voir la photo dans la figure 5.

Or, le « Second traité sur la Trinité » mentionne la bulle « pour l'établissement de mon Institut¹ » avec la phrase « de cete annee 1631 » rajoutée en marge², et porte la date 1632 à la dernière page³. Dans sa note marginale la Mère de Bély dit :

« Notre venerable Mere Institutrice & fond'ce de Lordre du verbe Incarné, parle de loctroy que fit de Nre Bule N. S. P. Urbain 8^{me} et fut receue le 1^{er} febv 1632 feste de st. Ignace Le martir bien qu'expediée au mois daoust 1631⁴ ».

Ces dates indiquent qu'il s'agit de la Bulle d'érection du monastère du Verbe Incarné de Paris⁵, accordée par Urbain VIII en 1631. À travers ces observations l'on peut réfuter catégoriquement l'hypothèse qu'Antoine de Vichy soit le copiste des traités, car il est mort⁶ le 27 juin 1630 avant que le « Second traité sur la Trinité » soit composé. Il est possible que ces dates rajoutées au texte soient erronées, et qu'il s'agisse d'une autre bulle ; néanmoins la composition de ce

¹ « Second traité sur la Trinité », [8].

² « Second traité sur la Trinité », [8]. L'écriture de la note ne ressemble pas à celle de Jeanne, ni à celle du copiste. La phrase semble être rajoutée au mauvais endroit, en indiquant que la requête pour la bulle d'érection a été envoyée en 1631, et la bulle reçue l'année suivante, mais la bulle est datée 1631. La copie dans *Journal I* [153-165] a le même emplacement erroné de la date et inclus aussi le nom du pape (Urbain VIII) et le nom de l'Institut (Verbe Incarné). Cette copie-ci est probablement postérieure à celle qui est reliée avec le « Traité des quatre mariages », les corrections marginales ayant été intégrées dans le texte.

³ « Second traité sur la Trinité », [8b].

⁴ « Second traité sur la Trinité », [1], note en haut de la page.

⁵ AVIL, Série E, Cote V-2. La Bulle est datée le 13 août 1631. Henri de Fouqueray donne la date 1629 pour cette bulle, mais le texte de la bulle est clair : « mill^o sixcent^o trigesime primo ». (Voir DE FOUQUERAY, Henri, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, tome IV, *Sous le ministère de Richelieu, Première partie (1624-1634)*, Paris, Bureau des Études, 1925, p. 288). Cette date vient probablement de la biographie de Jeanne écrite par la Mère Saint-Pierre, que de Fouqueray cite souvent. Dans *Auto II* [787] Jeanne donne la date 13 août 1631 pour cette bulle, mais dans *Auto II* [1077], elle fait référence à la bulle et dit avoir demandé en 1629 que Dieu prolonge de quinze années la vie du pape Urbain VIII. La Mère Saint-Pierre parle de cette demande, et comme le pape est décédé en 1644, elle donne la date de la bulle 15 ans plus tôt, en 1629. Voir MÈRE SAINT-PIERRE DE JÉSUS, *Vie de la Révérende Mère Jeanne CHÉZARD DE MATEL fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné et du Saint-Sacrement d'après les manuscrits originaux*, Fribourg, Imprimerie de l'œuvre de Saint-Paul, 1910, p. 139-140.

⁶ Jeanne donne la date de sa mort dans sa lettre à la sœur Catherine Fleurin le 11 juillet 1630 (OG 03 L 63) ; ainsi COURCELLES, Jean-Baptiste, *Histoire généalogique et héraldique...*, Tome IV, sous « De Vichy », p. 10.

traité est nécessairement postérieure à la mort d'Antoine de Vichy, car aucune bulle n'a été accordée avant celle de Paris¹ en 1631.

Antoine de Vichy ayant été écarté comme copiste, une comparaison de l'écriture des 359 lettres autographes² écrites à Jeanne et sur Jeanne de son vivant, ainsi que celle des premières religieuses du monastère de Lyon³ ne donne que deux autres possibilités : les jésuites Charles Corneille et Philippe de Meaux⁴. L'écriture des deux lettres de Charles Corneille (en 1624 pendant son noviciat⁵ et plus tard⁶ en 1628), ressemble légèrement à celle des traités, mais la similarité n'est pas assez prononcée pour en conclure qu'il soit le copiste. Le cas de Philippe de Meaux est un peu plus compliqué. Il est l'un des directeurs spirituels de Jeanne quand elle est à Roanne, et la correspondance entre eux est plus ample. Quinze de ses lettres autographes⁷ à Jeanne ont survécu, ainsi que 44 lettres de Jeanne⁸ à lui. Ce sont des lettres typiques entre un directeur et celle qu'il dirige : elle lui expose longuement son cœur, ses soucis, les grâces reçues, ses expériences mystiques ; il lui donne des conseils, la corrige, l'encourage. Dans plusieurs de ses lettres il parle des écrits de Jeanne et des cahiers qu'elle lui avait envoyés⁹. Il est souvent malade, et parfois sa maladie l'empêche d'écrire à Jeanne ou de répondre à ses lettres¹⁰. Bien que près de la

¹ Celle de Lyon est datée le 21 mai 1633 (AVIL, Série E, Cote II-3) ; celle d'Avignon le 22 novembre 1639 (AVIL, Série E, Cote III-2), et les lettres patentes pour la fondation de Grenoble le mois de mai 1643 (AVIL, Série E, Cote IV-1).

² AVIL Série C, LAJ, Cotes I-X ; Série D, LD, Cote I-1 à 15 ; Cote II-1 à 3 ; Cote III-1 à 27.

³ Des échantillons de l'écriture de toutes les religieuses ayant fait profession dans le monastère de Lyon entre 1662 et 1713 apparaissent dans les formules de vœux écrites à la main et signées dans le *Livre des professions faite en nre mre du Verbe Incarné & du st Sacrement de Lion commencent le 24 nouuanbre de lan 1662*, AVIL Série Q, RE, Cote II-5. Plusieurs de ces échantillons correspondent à l'écriture des textes du *Journal spirituel*, mais aucun ne ressemble à celle dans les manuscrits des traités.

⁴ Celui-ci signe parfois avec l'orthographe « de Meaulx », mais toutes les copies dactylographes le disent « de Meaux ».

⁵ AVIL Série C, LAJ, Cote VII-46.

⁶ AVIL Série C, LAJ, Cote VII-78.

⁷ Voir AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-31, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 44, 61 et 63, lettres datées entre le 12 juin 1623 et le 22 juillet 1626, envoyées depuis Lyon, Macon et Paris.

⁸ Quarante de ces lettres sont de 1621-1622 et les autres de 1624, 1625 et deux de 1628, juste avant qu'elle aille à Paris.

⁹ AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-61 et 63.

¹⁰ Voir, par exemple, AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-38. Jeanne parle de sa maladie dans *Auto I* [124-125], [202].

mort à plusieurs reprises, il est toujours vivant quand Jeanne rédige le premier volume de la *Vie Autographe*¹ vers 1642. Alors, la ressemblance entre l'écriture de Philippe de Meaux et celle du « Traité des quatre mariages » et du « Second traité sur la Trinité » est nuancée : elle se remarque sans être convaincante, jusqu'à ce que l'on arrive à la fin du « Second traité sur la Trinité ». Dans les deux dernières pages de ce manuscrit, juste après la référence à la bulle de 1631, l'écriture change², devenant moins lisible, comme si le copiste se dépêchait pour finir, ou bien comme s'il l'avait passé à quelqu'un d'autre pour le compléter. Dans cette partie la ressemblance est plus apparente, donnant la possibilité que Philippe de Meaux soit le copiste. Pourtant, les preuves sont loin d'être péremptoires³. Même si Jeanne a parfois recours à un directeur spirituel pour lire et corriger ses écrits⁴, il est douteux que le Père de Meaux assure ce service, car il est souvent malade et incapable même de répondre aux lettres de Jeanne, et il dit qu'il écrit avec beaucoup de difficulté⁵. En plus, dans ses lettres où son écriture est la plus lisible⁶, elle est moins similaire à celle des deux traités. S'il n'est pas le copiste, il est possible qu'il ait fini les deux dernières pages de la copie du « Second traité sur la Trinité », et que le copiste soit quelqu'un qu'il connaisse.

En définitive, le manuscrit de base du « Traité des quatre mariages » est une copie que Jeanne a révisée⁷, et qui, contrairement à la note de la Mère de Bély, n'a pas été faite par Antoine de Vichy, mais sans doute par quelqu'un dans l'entourage de Philippe de Meaux, vers 1632 ou après, sur papier fabriqué entre 1603 et 1628 aux alentours de Lyon ou au centre ou au sud de la France.

¹ Voir *Auto I* [202].

² Voir « Second traité sur la Trinité » [8-8b].

³ L'étude graphologique n'était pas conclusive à cet égard. En voyant des échantillons de l'écriture de Charles Corneille et de Philippe de Meaux, Marie-Noël Bergheaud a dit que c'est possible mais pas probable que l'un d'entre eux soient le copiste. Toutefois, elle n'a pas vu la dernière partie du « Second traité sur la Trinité » où la ressemblance est plus marquée.

⁴ Par exemple, en 1620 elle envoie des cahiers au jésuite Guillaume Bohet pour qu'il les corrige et les renvoie. Voir la lettre du P. Bohet qui s'y réfère : AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-7.

⁵ Voir ses lettres du 10 et du 30 janvier 1624, AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-38 et 39.

⁶ Voir AVIL, Série C, LAJ, Cote VII-34 et 36.

⁷ Voir sa signature en haut de la page [17].

3. Date et relation avec le « Traité des trois mariages »

Si le nom du copiste et la date de la copie dans les notes marginales de la Mère de Bély sont mis en question, que cela veut-il dire de la date de composition qu'elle propose ? Selon ces notes, Jeanne aurait rédigé le « Traité des trois mariages » et le « Traité des quatre mariages » en 1619, à l'époque où elle était toujours chez son père à Roanne. Il est possible que la rédaction du « Traité des trois mariages » ait eu lieu en 1619, mais pour le « Traité des quatre mariages », l'évidence indique une date plus tardive. Pour mieux aborder le sujet de datation, il serait utile de comprendre la relation entre les deux traités.

L'existence de deux traités sur le mariage spirituel n'est pas le seul exemple dans le corpus de Jeanne où elle écrit deux traités sur le même sujet. Elle a également deux traités sur la Trinité (en 1626 et en 1632) et deux sur les huit Béatitudes (en 1627 et en 1640). En tous ces cas, il y a des similitudes et des différences entre les deux traités jumeaux, qui suggèrent une première réflexion sur le sujet, puis un laps de temps, et ensuite une réflexion plus approfondie sur le même sujet. Le cas des deux traités sur le mariage spirituel est unique en ce qu'ils ont de longs passages identiques qui donnent l'impression que ce sont deux versions différentes du même traité. Le tableau ci-dessous montre les passages des deux traités qui sont identiques, avec les pages des versions manuscrites et dactylographiées¹.

¹ Les pages de tapuscrit sont données pour faciliter la comparaison de la longueur des textes. Il y a deux versions du « Traité des quatre mariages » dans le tapuscrit *Traités, Volume I*. Hormis des différences de ponctuation et quelques autres exceptions, les deux sont identiques. Il est possible que les deux soient tirés de différents manuscrits, dont le premier du manuscrit de Suzanne Sahuc (vers 1780) et le second du manuscrit de référence pour cette édition.

Comparaison des traités

Traité des trois mariages			Traité des quatre mariages			
contenu	manuscrit ¹	tapuscrit	contenu	manuscrit	tapuscrit 1	tapuscrit 2
Intro.	[1] - [2/3]	1 - 3	---	---	---	---
---	---	---	1 ^{er} mariage	[1] - [4b]	119 - 128	194 - 203
Intro. (continue)	[2/3] - [3/5]	3 - 4	1 ^{er} mariage (continue)	[4b] - [5b]	128 - 130	203 - 205
1 ^{er} mariage	[3/5] - [5/9]	4 - 8	2 ^e mariage	[5b] - [7]	130 - 135	205 - 211
2 ^e mariage	[5/9] - [12/23]	8 - 24	3 ^e mariage	[7b] - [15]	135 - 156	211 - 233
3 ^e mariage	[12/23] - [23b/46]	24 - 54	4 ^e mariage	[16] - [32b]	156 - 193	233 - 276
3 ^e mariage (continue)	[23b/46 - 45b/90]	54 - 118	---	---	---	---

Les différences majeures entre les deux traités sont au début et à la fin des traités. Le « Traité des trois mariages » commence par une introduction de trois pages qui comprend une prière à Jésus et au Saint Esprit, une phrase qui explique la motivation du traité, et une adresse à Marie où Jeanne lui demande son aide. Dans le « Traité des quatre mariages », cette introduction est remplacée par une lecture allégorique du premier récit biblique de la Création, où Jeanne présente l'Incarnation comme le premier et primordial mariage spirituel entre l'humanité et la divinité. Après ces différents passages initiaux, hormis des dissimilitudes de ponctuation, d'orthographe, et d'autres différences mineures, les textes sont identiques jusqu'à la fin du « Traité des quatre mariages », avec un décalage de numérotation des mariages (le deuxième mariage des quatre est égal au premier des trois mariages, et ainsi de suite). À la fin du « Traité des quatre mariages », le texte se termine assez abruptement, là où le « Traité des trois mariages » continue pour quarante-cinq pages de plus.

¹ Ce manuscrit est folioté de deux façons. La numérotation plus ancienne apparaît seulement au recto (donc, la page au verso de la page [1] devient [1b]), et un autre système marque les pages séquentiellement sans changer les numéros anciens (donc, la page au verso de la page [1] devient [2]). Ici, et partout dans cet ouvrage, les deux numéros sont donnés pour toute référence au « Traité des trois mariages ».

Comme la dernière page du manuscrit des quatre mariages est aussi la dernière page du fascicule, il est possible qu'un ou deux autres fascicules aient été perdus avant la reliure. Il est également possible qu'après plus de réflexion, Jeanne ait voulu terminer le traité sans les passages¹ qui suivent dans le « Traité des trois mariages ».

Quand il y a évidence d'emprunt entre deux textes, la question se pose dans quel sens vont les emprunts. La Mère de Bély propose la même date de composition et le même copiste, quatre ans plus tard, pour les deux documents. Plusieurs indices signalent que ces propos sont incorrects, et que le « Traité des trois mariages » est antérieur au « Traité des quatre mariages ». Logiquement, ayant retravaillé un texte, Jeanne ne ferait pas copier les deux textes quatre ans plus tard, surtout à une époque où le papier est cher et la copie se fait minutieusement à la main avec une plume. Le bon sens aurait dicté qu'elle choisisse le meilleur texte pour le faire copier. L'étude graphologique réfute le propos d'un seul copiste, et l'argument logique réfute celui d'une même date. Comment savoir quel texte est celui qui est retravaillé, et lequel est le primitif ?

D'abord, en regardant les passages qui ne sont pas identiques dans les deux textes, l'on remarque la maturation des idées dans le « Traité des quatre mariages ». L'introduction plutôt « sucrée » et la longue digression verbeuse à la fin du « Traité des trois mariages » sont supprimées en faveur d'une plus profonde réflexion sur l'Incarnation comme mariage dans le « Traité des quatre mariages ». Même si le jugement du mérite de ces textes est relativement subjectif, il serait difficile de croire que Jeanne ait supprimé cette belle lecture de la *Genèse* dans une version postérieure du traité, et de ce fait, l'impression intuitive est que le « Traité des trois mariages » est une version primitive de laquelle Jeanne tire des passages quand elle rédige le « Traité des quatre mariages ».

¹ Ces passages, remplis d'imagerie et de citations bibliques ne semblent pas manquer au « Traité des quatre mariages » ; ils ne contiennent guère d'éléments intéressants du point de vue théologique ou historique. Ce qui manquerait au traité est plutôt une conclusion en forme d'une prière ou d'une citation biblique, comme est caractéristique de Jeanne.

En plus, des indices dans les manuscrits suggèrent que le copiste du « Traité des quatre mariages » a devant ses yeux le manuscrit du « Traité des trois mariages » qui le précède dans l'ancienne reliure. À plusieurs endroits, des erreurs du copiste dans le « Traité des quatre mariages » peuvent s'expliquer en regardant les particularités d'écriture dans l'autre manuscrit. Par exemple, le copiste met « la St. Esprit¹ » là où dans le « Traité des trois mariages² » le mot « le » est écrit avec un « e » très ouvert qui ressemble à un « a ». À un autre endroit, à la place de la phrase « elle scait que vous estes vn soleil³ » il met « elle faict que vous estes vn soleil⁴ », car dans le manuscrit des trois mariages le « s » ressemble à un « f ». Deux autres exemples dans les citations latines sont l'erreur du mot latin « *perhibentis*⁵ » et le changement du mot « *Lignum*⁶ » en « *signum*⁷ » qui s'expliquent par l'écriture illisible du manuscrit des trois mariages. Il y a des endroits aussi où le copiste des quatre mariages corrige le texte et complète les citations bibliques⁸, et d'autres endroits où il semble que quelqu'un dicte le texte⁹. Même si l'on ne peut pas éliminer la possibilité que ces deux copies soient tirées toutes deux du manuscrit original de Jeanne, et que les erreurs et changements soient dus à son écriture qui est parfois difficile à distinguer, la conclusion la plus logique est que la copiste du « Traité des quatre mariages » utilise le manuscrit du « Traité des trois mariages ».

Si, comme ces observations laissent entendre, le « Traité des quatre mariages » est une version remaniée du « Traité des trois mariages », que cela veut-il dire de la datation de ces deux documents ? De combien d'années le premier traité précède-t-il le second, et quelle date peut être attribuée au « Traité des quatre mariages » ?

¹ « Traité des quatre mariages » [6b].

² « Traité des trois mariages » [4/7].

³ « Traité des trois mariages » [4b/8].

⁴ « Traité des quatre mariages » [7b].

⁵ « Traité des trois mariages » [20b/40] et « Traité des quatre mariages » [28b].

⁶ « Traité des trois mariages » [21/41].

⁷ « Traité des quatre mariages » [29b].

⁸ Voir, par exemple, les notes dans « Traité des quatre mariages » [12b], [17b], etc.

⁹ Voir, par exemple, la note dans « Traité des quatre mariages » [13].

Quant au « Traité des trois mariages », rien ne conduit à un rejet de la datation donnée dans la note de la Mère de Bély. Jeanne emploie déjà dans ses tout premiers¹ écrits les images de l'Époux et de l'épouse pour décrire la relation avec Dieu, et continue jusqu'à la fin de sa vie². On ne s'étonne pas, donc, qu'elle dise en 1619 : « j'écrirai ici ce que la sainte obéissance m'a commandé d'écrire, savoir le mariage spirituel qu'il plaît au divin époux de faire avec l'âme qu'il prend pour épouse³ ».

Par contre, pour le « Traité des quatre mariages », des indices internes suggèrent une date plus tardive. Jeanne décrit dans le premier volume de sa *Vie autographe* les événements qui précèdent la rédaction de ce traité. Elle quitte Lyon le 14 septembre 1628 pour aller à Paris⁴, où elle arrive la veille de la fête de Saint André, et reste avec une Melle Guilloire jusqu'au Jeudi Saint⁵ 1629, où elle trouve une maison à louer. C'est alors que « Mademoiselle de Sainte Beuve⁶ » s'oppose à la fondation que Jeanne veut faire à Paris :

« Elle entra en appréhension que l'éclat d'un nouvel Ordre ne diminuât celui des Ursules desquelles elle était fondatrice. Elle fit appeler le R. P. de la Tour, jésuite, et d'autres, qui étaient ses amis car elle était fondatrice du noviciat de la Compagnie au faubourg Saint Germain, pour leur faire ses plaintes contre le R. P. Jacquinot qu'elle disait avoir fait venir à Paris une fille du diocèse de Lyon qui venait y établir sous sa protection et par ses soins des jésuitesses, que ce nouveau Institut attirerait toutes les filles au détriment des autres couvents⁷. »

¹ Voir, par exemple, sa première méditation sur la virginité, en 1619, où elle mentionne déjà toutes les quatre épouses qui sont présentées dans le « Traité des quatre mariages ».

² Il y a bien plus que mille références dans ses écrits.

³ « Traité des trois mariages » [1/1].

⁴ Voir *Auto I* [211].

⁵ Voir *Auto I* [216].

⁶ Il s'agit de Marguerite de Sainte Beuve, fondatrice des Ursulines de Paris en 1604, dont la Bulle de fondation a été accordée par Paul V en 1612. Voir MORERI, Louis, *Le grand dictionnaire historique...*, Tome VIII, p. 197 ; TOUT, Thomas Frederick et TAIT, James ed., *Historical Essays by Members of the Owens College, Manchester : Published in Commemoration of its Jubilee (1851-1901)*, London, Longmans, Green and Company, 1902, p. 52 ; DIEFENDORF, Barbara B., « Contradictions of the Century of Saints : Aristocratic Patronage and the Convents of the Counter-Reformation Paris », in *French Historical Studies* 24/3 (2001) 469-499 ; DE LEYMONT, Henri, *Mme de Sainte-Beuve et les ursulines de Paris (1562-1630), étude sur l'éducation des femmes en France au XVII^e siècle*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1890.

⁷ *Auto I* [217].

À la suite, plusieurs jésuites écrivent des lettres au Général Muzio Vitelleschi en disant que Jeanne et son directeur Barthélémy Jacquinot veulent établir un ordre de « jésuitesses ». Le 7 mars 1629, le Père Général envoie de Rome à Paris des lettres au provincial Jean Filleau¹ et au supérieur Barthélémy Jacquinot² en défendant tout contact entre Jeanne et les jésuites³. Le Père Claude de Lingendes, qui reçoit les nouvelles de cette interdiction au moment où il est en train de donner des exercices à Jeanne, lui conseille de rester à Paris et de continuer son travail de fondation⁴. Plusieurs pères prennent sa défense et écrivent⁵ au Général lui expliquant la vraie motivation et les vertus de Jeanne ; néanmoins, par obéissance elle demeure trois mois sans contact avec ses directeurs jésuites⁶, jusqu'à ce que le Général Vitelleschi réponde aux suppliques et enlève l'interdiction⁷ le 30 juin 1629.

Pendant ce temps, Jeanne continue à travailler pour l'obtention de la bulle de fondation du monastère du Verbe Incarné de Paris⁸, mais il arrive un moment où, ayant tout fait, elle ne peut qu'attendre la réponse de Rome. C'est alors qu'elle dit que Dieu l'a inspirée d'écrire sur les quatre mariages :

En attendant cette Bulle, votre Majesté me fit commandement d'écrire Les Quatre Mariages qu'elle avait voulu faire avec notre humanité, avec la Sainte Vierge, et avec l'Église, et celui qu'elle avait daigné faire avec moi, la très indigne, [247] me disant d'expliquer le Cantique d'Amour, et que votre Esprit

¹ Voir la copie de cette lettre : AVIL Série D, LD, Cote III-1.

² Voir la copie de cette lettre : AVIL Série D, LD, Cote III-2.

³ Il est possible que la réputation de Jeanne d'avoir des expériences extraordinaires dans l'oraison figure dans la décision de Vitelleschi. À l'époque il fait ce que Michel de Certeau appelle « la chasse aux dévotions extraordinaires » : il voit les phénomènes mystiques parmi les jésuites comme un grave danger contagieux et essaie d'en éteindre le feu. Voir DE CERTEAU, Michel, *La fable mystique*, p. 345-350

⁴ Voir *Auto I* [218-225].

⁵ De ces lettres, celle de Claude de Lingendes, muté à Avignon trois jours après avoir donné les exercices à Jeanne, a survécu. Une copie, datée avril 1629 et envoyée d'Avignon à Rome se trouve dans AVIL Série D, LD, Cote III-3. Jeanne fait référence à d'autres lettres écrites en sa faveur dans *Auto I* [226-229].

⁶ Voir *Auto I* [227-229].

⁷ Voir la copie de sa lettre : AVIL Série D, LD, Cote III-4.

⁸ Voir *Auto I* [241-247], ainsi que la supplique de la duchesse de la Rocheguyon dans AVIL, Série E, Cote V-1.

m'instruirait avec abondance de lumières ; que je me confiasse en lui, qu'il vérifierait en moi les paroles couchées en Saint Jean : *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquæ vivæ*¹.

Selon ses dires, donc, Jeanne n'a pas composé le « Traité des quatre mariages » en 1619 quand elle était toujours au Château de Matel, mais dix ans plus tard, en 1629, quand elle était à Paris. Nonobstant la possibilité d'erreur de datation due au fait que ces affirmations dans la *Vie autographe* sont écrites beaucoup plus tard, entre décembre 1641 et mai 1642, les détails qu'elle raconte et la nature traumatique des accusations et interdictions, ainsi que l'évidence dans la correspondance donne crédibilité à cette datation.

En outre, il est possible qu'une partie de l'inspiration de reprendre le sujet du mariage spirituel vienne de l'échange entre Jeanne et un prêtre franciscain Heliodore, qui lui envoie la lettre suivante, juste trois semaines avant que l'interdiction de voir ses directeurs jésuites ne tombe :

« Je tâche, autant que je peux, de me consoler par la fréquente lecture que je fais du sacré contrat passé entre vous et le céleste Époux, où je vois des promesses si assurées de l'éternelle alliance que vous pouvez dès à présent chanter avec autant de confiance que le prophète Je., *Lactatus sum in his* etc., en attendant que les noces se consomment dans la gloire par le moyen du banquet du Divin Agneau auquel non seulement vous êtes conviée mais encore prédestinée. Je me reconnais si indigne dépositaire d'une œuvre si sainte que, nonobstant toutes mes inclinations naturelles portées à la garde d'un tel trésor, je vous l'aurais déjà envoyé si je n'eusse craint que par sa perte vous et moi en eussions été privées vu même que suivant la défense que vous me fîtes de ne

¹ *Auto I* [246-247]. Kathleen McDonagh, dans une note d'introduction au « Traité des quatre mariages » dans la traduction anglaise des œuvres de Jeanne, en s'appuyant sur ce passage, date le traité en 1629. Elle garde la date 1619 pour le « Traité des trois mariages ». Voir JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Treatises*, (Kathleen McDONAGH ed.), (Complete Works, 6), Corpus Christi TX, 2004, p.142.

le remettre qu'en vos propres mains, je ne l'ai osé confier à personne sans votre permission¹. »

Il est en possession d'un texte écrit par Jeanne sur le mariage spirituel qui parle de la relation entre Jeanne et son « céleste Époux ». Bien que l'imagerie nuptiale apparaisse souvent dans les écrits de Jeanne, à part des lettres personnelles il n'y a que deux textes antérieurs à 1629 qui traitent spécifiquement du sujet de mariage spirituel : la méditation sur la virginité² qu'elle écrit en 1616, et le « Traité des trois mariages ». Il se réfère donc, soit à l'un de ces deux textes, soit à un texte qu'elle aurait écrit qui est perdu. Or, la méditation sur la virginité, un texte d'une dizaine de pages manuscrites, n'est pas assez longue³ pour qu'il en fasse « fréquente lecture », et la proposition d'un éventuel texte perdu, bien que possible, n'est que spéculation. Ne serait-ce pas le « Traité des trois mariages » dont il parle ? Il dit qu'il n'ose pas le renvoyer, de peur de le perdre. S'il l'a envoyé peu après par quelqu'un de confiance, il est bien possible que la réception de ce texte ait poussé Jeanne à le revoir, à réfléchir plus profondément sur le sujet, et à écrire le « Traité des quatre mariages ».

En somme, l'étude approfondie des manuscrits des deux traités et d'autres documents pertinents mène à la conclusion que Jeanne écrit le « Traité des quatre mariages » en 1629, en faisant d'importants changements au texte du « Traité des trois mariages », notamment l'addition du premier mariage qu'est l'Incarnation, et la suppression de deux tiers de la présentation du dernier mariage, entre Jeanne et Dieu.

¹ AVIL, Série C, LAJ, Cote VIII-13. La lettre est datée le 14 février 1629. Cet extrait est de la copie dactylographiée, avec l'orthographe modernisée.

² Voir *Journal I* [5-15].

³ Le texte dactylographié est de neuf pages, par comparaison avec les 118 pages du tapuscrit du « Traité des trois mariages ».

4. Sources du traité

Après cette analyse détaillée des manuscrits et les conclusions qui en résultent sur la provenance du papier, l'identité du copiste et les dates de la composition et de la copie, avant de présenter le texte du traité, de brèves remarques sur les sources éventuelles que Jeanne aurait employées seront propices.

Trouver les sources est difficile parce que Jeanne ne les divulgue que rarement. Dans le traité elle cite librement l'Écriture Sainte sans jamais donner de référence¹, et si elle s'appuie sur d'autres auteurs, c'est après les avoir entendus ou lus, puis médités et assimilés dans sa propre pensée de telle façon qu'on ne les distingue qu'avec intuition et subtilité et qu'on ne les présente qu'avec nuance et incertitude. Cela dit, les sources principales du « Traité des quatre mariages » se résument en trois catégories : sources orales, sources liturgiques, et l'Écriture Sainte.

4. a. Sources orales

Jeanne adopte des termes classiques de la Tradition chrétienne pour expliquer l'Incarnation : Dieu « se joint a sa creature par Vnion hypostatique² » ; quand le Verbe se fait chair « son hypostase seule portera deux natures, qui ne fairont pendant L'éternité q'Vne personne qui sera dicte Jesus Christ Dieu, et homme³ » ; dans l'Incarnation Dieu fait l'union de la nature divine avec la nature humaine « sans confondre les substances⁴ ». Elle emploie des expressions et des images originaires des écrits patristiques, comme les descriptions du péché originel qui se trouvent chez Irénée et dans les

¹ À cet égard je suis très reconnaissante envers Kathleen McDonagh pour son travail dans la traduction anglaise du traité. Elle a trouvé la plupart des références et des allusions bibliques. Je les ai vérifiées et corrigées à quelques endroits. J'ai rajouté celles qui manquaient et traduit les citations latines en français.

² Voir « Traité des quatre mariages » [2].

³ « Traité des quatre mariages » [2b].

⁴ « Traité des quatre mariages » [2].

discussions conciliaires de Trente¹, ainsi que l'opposition de l'Église et de la synagogue², la répartition tripartite de l'Église³. Elle emploie deux dictons sur l'amour⁴ dont l'origine se trouve dans les Pères de l'Église, mais qui ont parcouru les siècles dans les écrits spirituels : on les suit du Pseudo-Denys, à Nicolas de Cues, Catherine de Sienne, Thomas d'Aquin, François de Sales, et tant d'autres auteurs de sorte que l'on ne peut pas dire avec certitude d'où Jeanne les tire. Dans la plupart de ces cas, l'on peut présumer que Jeanne ne connaît pas les textes d'origine de ces termes et expressions, mais qu'elle les aurait appris à travers la prédication et la direction spirituelle.

Parfois la source est connue, comme dans l'exemple de la conception de l'âme divisée en deux parties⁵, qui se trouve dans maints écrits spirituels et théologiques depuis saint Augustin⁶ : Jeanne elle-même dit l'avoir entendue de la bouche du Père Coton⁷ dans la direction spirituelle. Un autre exemple assez clair est l'usage du mot « Saddai⁸ » : Jeanne, qui ne connaît pas l'hébreu, ne pourrait pas comprendre ce mot sans qu'on le lui explique, soit dans un sermon soit dans la direction spirituelle. D'autres cas sont moins évidents. La notion de multiples mariages spirituels se trouve chez Ruusbroec et chez Cornelius a Lapide, tous deux connus au XVII^e siècle en France⁹, mais la similarité s'arrête là. Il est possible que Jeanne ait eu l'idée de parler de plusieurs mariages après avoir entendu la prédication sur l'un de ces deux, mais il est douteux qu'elle

¹ Voir « Traité des quatre mariages » [1]. Il est peu probable que Jeanne connaisse Irénée directement. De même pour les discussions conciliaires. Ces éléments viennent sans doute des sources orales.

² Voir « Traité des quatre mariages » [9].

³ Voir « Traité des quatre mariages » [15-15b]. Elle mentionne ici l'Église triomphante et l'Église militante, sans se référer à l'Église souffrante, bien que les trois soient présentes dans d'autres passages, par exemple, *Auto I* [43], [332], [447] ; *Auto II* [652] ; *Journal I* [482], [689] ; *Journal II* [138], [321-322].

⁴ Voir « Traité des quatre mariages » [5b], [10b], [18].

⁵ Voir « Traité des quatre mariages » [2b-3].

⁶ Voir la note extensive dans le texte du traité [3] et la discussion dans l'analyse de la lecture de Gn 1, plus bas dans le chapitre II-A.

⁷ Voir *Auto I* [95-96].

⁸ Voir « Traité des quatre mariages » [22b], et la note sur ce terme hébreu que la *Vulgate* rend « *Deus omnipotens* » et les traductions françaises de son temps, « Dieu tout-puissant ».

⁹ Voir la discussion plus loin, dans le chapitre sur le mariage spirituel.

connaisse leurs ouvrages, même par un tiers. De même pour Bernard de Clairvaux et Thérèse d'Avila : Jeanne peut avoir une connaissance superficielle de quelques ouvrages¹ qui s'explique par une source orale dans la prédication ou la direction spirituelle, sans pourtant exclure la possibilité qu'elle ait lu des extraits de ces auteurs.

4. b. Sources liturgiques

Quant aux sources liturgiques, des traces des textes du bréviaire et du missel romains sont évidentes à plusieurs endroits. Deux des trois citations latines qui ne sont pas bibliques² sont tirées d'une antienne du Bréviaire romain³ et suivent le texte mot à mot. Il est possible qu'elle emprunte d'autres idées de son bréviaire⁴, mais les indications ne sont pas assez claires pour en être certain. Elle fait allusion aussi deux fois à l'Exultet⁵ : ces allusions sont en français, bien que l'Exultet fût toujours chanté en latin à son époque. Cela indique sa connaissance du latin et le fait qu'elle avait assimilé dans sa pensée les concepts de cette prière de telle façon qu'ils sortent naturellement, sans effort, de sa plume⁶. Un troisième exemple des sources liturgiques se repère dans sa discussion du lavement des pieds à la Cène, où elle parle d'un baiser des pieds de Judas⁷ et de Jean⁸. Ce baiser des pieds ne se trouve pas dans le récit

¹ Les similarités et différences entre la pensée de Jeanne et celle de ces deux sont présentées dans le chapitre sur le mariage spirituel (II-B, section 4).

² La troisième est d'un dicton dont l'origine est inconnue : *qui non progreditur, regreditur* [20b] (Qui n'avance pas, recule).

³ Voir « Traité des quatre mariages » [13], [17b]. L'antienne est de l'Office des lectures de la fête de saint Agnès, la réponse après 3^e lecture de l'Ecclésiaste.

⁴ Par exemple, l'interprétation des fleuves [3b] et l'Église qui demande l'Incarnation [5b], tous deux possiblement des sermons de Bernard, mais il est difficile de savoir si ces textes apparaissent dans le bréviaire de Jeanne.

⁵ Une longue prière chantée pendant la liturgie de Samedi Saint. Voir « Traité des quatre mariages » [30], [31].

⁶ Toutefois, l'on ne peut pas éliminer catégoriquement la possibilité que ces idées lui viennent à travers la prédication, ce qui pourrait expliquer pourquoi elle les présente en français.

⁷ Voir « Traité des quatre mariages » [10].

⁸ Voir « Traité des quatre mariages » [13].

biblique¹, et vient plus probablement de la liturgie de Jeudi Saint où le prêtre baise les pieds après le lavement².

4. c. La *Vulgate*

La source la plus évidente – de loin – est la *Bible*, avec 102 citations explicites en latin et 124 allusions françaises. La plupart des citations explicites sont courtes : seulement un quart sont de plus d'une ligne. Les plus importantes sont la longue citation du septième chapitre de la *Sagesse* à la fin du premier mariage³, la citation d'Osée dans la discussion du troisième mariage⁴, et plusieurs textes du quatrième Évangile vers la fin du traité⁵. Même s'il est possible qu'elle cite les courtes phrases de mémoire, pour les plus amples, il est évident qu'elle a devant ses yeux une copie⁶ de la *Vulgate sixto-clémentine*. Elle suit mot à mot le texte de la *Vulgate*⁷ avec peu de variation : dans une trentaine de versets il y a onze inversions des mots⁸, neuf omissions⁹, sept additions¹⁰,

¹ Cf. Jn 13, 1-11.

² Bernard de Clairvaux mentionne aussi un baiser des pieds dans deux sermons sur le *Cantique*, (Voir BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, tome I, (Paul VERDEYEN et Raffaele FASSETTA éd.), (Sources chrétiennes 414), Paris, Cerf, 1996, Sermons 3, 1-2 (p. 101-105) et 4, 1 (p. 113) ainsi que l'introduction de Verdeyen à la page 38). On ne peut pas savoir si Jeanne connaît ces sermons (ou directement ou indirectement), mais il est certain qu'elle a vu la pratique liturgique chaque année.

³ Voir « Traité des quatre mariages » [5].

⁴ Voir « Traité des quatre mariages » [9b].

⁵ Voir « Traité des quatre mariages » [27], [27b], [28-28b].

⁶ Dans un passage du *Journal spirituel* en 1635, elle dit qu'elle écrit « avec une grande promptitude plusieurs heures entières sans regarder autre livre que la Bible » (*Journal I*[959]).

⁷ La version utilisée dans cette étude est de Lyon, 1604. La version qui appartenait à Jeanne à la fin de sa vie et qui est conservée dans la salle de reliques du couvent du Verbe Incarné de Lyon est postérieure au traité (1653). La seule version trouvée qui est antérieure au traité est au fonds ancien de la Bibliothèque municipale de Lyon : *Biblia Sacra Vulgatæ Editionis, Sixti V. Pont. Max. Ivssv recognita : Et Clementis VIII auctoritate edita*, Lvgdvni, Sumptibus Hæred. Guil. Rouillij, Sub Scuto veneto, 1604.

⁸ Voir les citations, avec les pages du manuscrit : Sg 7, 25 [5] ; Sg 7, 28 [5] ; Jr 31, 23 [6b] ; Ct 3, 6 [12b] ; Sg 4, 2 [14b] ; Is 63, 1 [17] ; Jn 15, 16 [25] ; Jn 4, 24 [27] ; Jn 4, 37 [28] ; Jn 4, 38 [28] ; Is 42, 3 [29b].

⁹ Voir Rm 6, 9 [3] ; Sg 7, 26, [5] ; Jn 3, 16 [7] ; Jn 3, 8 [8] ; Mt 28, 20 [15b] ; Jn 6, 64 [20b] ; Ps 138, 6 [23] ; Jn 4, 24-26 [27].

¹⁰ Voir Sg 7, 28 [5] ; Mt 20, 23 [8] ; Ct 3, 5 [12b] ; Ct 3, 6 [12b] ; Ct 1, 2 [17b] ; Ct 1, 2 [17b] ; Jn 4, 24 [27].

sept changements¹, deux erreurs² et une correction³. Ces variantes⁴ sont résumées dans le tableau ci-dessous.

Variantes par rapport à la *Vulgate*

Référence biblique	<i>Vulgate sixto-clémentine, Lyon, 1604</i>	« Traité des quatre mariages »	« Traité des trois mariages »
Rm 6, 9	Christus <u>resurgēs ex mortius</u> iam non moritur	Christus iam non moritur [3]	--- ⁵
Sg 7, 25	& <u>emanatio quædam est</u> claritatis	et quædam est emanatio claritatis [5]	et emanatio quædam est claritatis [2/3]
Sg 7, 26	& speculum <u>sine macula</u> Dei maiestatis	et speculum dei maiestatis [5]	et speculum sine macula Deus maiestatis [2/3]
Sg 7, 26	& imago <u>bonitatis</u> illius	et Imago bonitis illius [5]	et imago bonitatis illius [2/3]
Sg 7, 28	Neminem enim <u>diligit Deus</u>	neminem enim Deus diligit [5]	neminem enim diligit Deus [2b/4]
Sg 7, 28	qui cum sapiētia inhabitat	qui cum <u>ipsa</u> sapientia <u>habitat</u> [5]	qui cum sapientia inhabitat [2b/4]
Jr 31, 23	Benedicat tibi Dominus <u>pulchritudo iustitiæ</u>	Benedicat tibi Dominus Justitiæ pulchritudo [6b]	Benedicat tibi Dominus pulchritudo Justitiæ [4/7]
Jn 3, 16	Sic <u>enim</u> Deus dilexit mundum	sic Deus dilexit mundum [7]	sic Deus dilexit mundum [4b/8]
Mt 20, 23	sedere autem ad dexteram meam vel sinistrā	sedere autem ad dextram meam, vel <u>ad</u> sinistram [8]	sedere autem ad dextram meam vel sinistram [5/9]
Jn 3, 8	vocem eius audis, et <u>sed</u> nescis vnde veniat	vocem eius audis, et nescis vnde veniat [8]	vocem eius audis sed nescis vnde veniat [5b/10]

¹ Voir Sg 7, 28 **[5]** ; Os 2, 20 **[9b]** ; Is 45, 8 **[11b]** ; Ct 3, 5 **[12b]** ; Is 63, 8 **[17]** ; 1 Co 10, 12 **[24b]** ; Is 42, 3 **[29b]**.

² Voir Sg 7, 26 **[5]** ; Jn 4, 39 **[28b]**.

³ Voir Is 63, 8 **[17]**.

⁴ Les différences de ponctuation et d'abréviation (comme « &/et » ou « sapientia/sapiētia »), et les différences de lettres majuscules ou minuscules, qui ne changent pas le sens, sont ignorées.

⁵ Cette citation précède les parties identiques des deux traités et donc n'apparaît pas dans le « Traité des trois mariages ». « Traité des quatre mariages » **[4b]** - **[32b]** = « Traité des trois mariages » [2/3] - [23b/46].

Os 2, 20	Et spōsabo te mihi in <u>fide</u>	et sponsabo te mihi in fidem [9b]	et sponsabo te mihi in fide [6b/12]
Is 45, 8	& <u>germinet</u> saluatorem	et germinabo saluatorem [11b]	et germinet saluatorem [8b/16]
Ct 3, 5	<u>dilectā</u> <u>donec</u> <u>ipsa</u> velit	<u>dilectum</u> <u>quoad</u> <u>usq[ue]</u> <u>ipse</u> velit [12b]	--- ¹
Ct 3, 6	quæ ascendit per desertū sicut virgula fumi	quæ ascendit <u>de deserto</u> <u>et</u> per desertum sicut <u>fumi virgula</u> [12b]	quæ ascendit per desertum sicut virgula fumi
Sg 4, 2	<u>incoinquinatorum certaminum</u> præmium vincens	certaminum incoinquinatorum præmium vincens [14b]	incoinquinatorum certaminu præmium vincens [11/21]
Mt 28, 20	& ecce ego <u>sum</u> vobiscum sum omnibus diebus	et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus [15b]	ecce ego vobiscum sum omnibus diebus [11b/22]
Is 63, 1	in multitudine <u>fortitudinis suæ</u>	in multitudine suæ fortitudinis [17]	in multitudine fortitudinis suæ [13/25]
Is 63, 8	<u>Veruntamē</u> populus meus <u>est</u>	Veruntamen populus meus es tu [17]	Veruntamen populus meus es tu ² [13/25]
Ct 1, 2	fragrantia vnguentis optimis	fragrantia <u>etiam</u> vnguentis optimis [17b]	--- ³
Ct 1, 2	ideò adolescentulæ dilexerunt te	ideò adolescentulæ dilexerunt te <u>nimis</u> [17b]	ideo adolescentulæ dilexerunt te [13b/26]
Jn 6, 64	verba quæ <u>ego</u> locutus sum vobis	Verba quæ Locutus sum vobis [20b]	verba quæ ego locutus sum vobis [15/29]
Ps 138, 6	mirabilis facta <u>est</u> scientia tua ex me	mirabilis facta scientia tua ex me [23]	mirabilis facta scientia tua ex me [17/33]

¹ La citation s'arrête avant cette phrase dans le « Traité des trois mariages » [9b/18].

² Dans le « Traité des trois mariages », le mot « *est* » est corrigé et remplacé par « *es tu* ». L'erreur d'orthographe de « *veruntamen* » dans la Vulgate est copiée ici mais corrigée dans le « Traité des quatre mariages ».

³ Cette citation, la troisième dans une séquence de cinq citations, n'apparaît pas dans le « Traité des trois mariages » [13b/26].

1 Co 10, 12	<u>Itaq;</u> qui se existimat <u>stare</u> , videat ne cadat	qui stat videat ne cadat [24b]	qui stat videat ne cadat [18/35]
Jn 15, 16	non vos <u>me</u> elegistis	non vos elegistis me [25]	non vos me elegistis [18b/36]
Jn 4, 24	Spiritus est Deus : et eos, qui adorant eum	Spiritus est Deus, et eos <u>etiam</u> qui <u>eum</u> adorant [27]	Spiritus est Deus et eos qui adorant eum [19b/38]
Jn 4, 24-26	Dicit ei mulier : [...] Dicit ei Iesus :	--- ¹ [27]	--- [19b/38]
Jn 4, 37	et alius <u>est</u> qui metit	et alius qui metit est [28]	et alius qui metit [20/39]
Jn 4, 38	& vos in <u>labores</u> <u>eorum</u> introistis	et vos in eorum Labores introistis [28]	et vos in labores eorum introitis [20/39]
Jn 4, 39	propter verbum mulieris testimonium <u>perhibentis</u>	propter verbum mulieris testimonium prohibentis [28b]	propter verbum mulieris testimonium perhibentis [20b/40]
Is 42, 3	& <u>linum fumigans</u> non extinguet	et fumigans signum non extinguet [29b]	et lignum fumicans non extinguet [21/41]

En général les inversions des mots et les omissions ou additions des adverbes et des conjonctions, (comme « *etiam* » et « *nimis*² »), ne changent guère le sens. Parfois la différence est d'émphase ou de nuance, comme « *in fidem* » pour « *in fide*³ », ou « *quoad usque* » pour « *donec*⁴ ». D'autres changements sont curieux, comme « *linum fumigans*⁵ » de la *Vulgate* qui devient « *Lignum fumicans*⁶ » dans le « Traité des trois mariages » et puis « *signum*

¹ Ces deux phrases, qui clarifient qui parlent dans le texte biblique, n'apparaissent pas chez Jeanne.

² Voir la citation de Ct 1, 2 **[17b]**.

³ Voir la citation d'Os 2, 20 **[9b]**. La préposition « *in* » peut prendre l'ablatif ou l'accusatif. La *Vulgate* emploie l'ablatif, « par fidélité », tandis que Jeanne emploie l'accusatif, « dans la fidélité ».

⁴ Voir la citation de Ct 3, 5 **[12b]**. Le sens est toujours « jusqu'à », mais l'expression de Jeanne est plus emphatique.

⁵ Is 42, 3 : la mèche fumante.

⁶ « Traité des trois mariages » [21/41] : la bûche (fumante). Le mot « *fumicans* », qui n'existe pas en latin, contient une erreur d'orthographe.

*fumigans*¹ » dans le « Traité des quatre mariages ». La faute d'orthographe dans le « Traité des trois mariages » est corrigée, et le changement de « *Lignum* » en « *signum* » est possiblement une erreur du copiste.

À plusieurs endroits Jeanne fait des changements plus remarquables. Dans la citation de Ct 3, 5, qui parle de la bien-aimée du *Cantique*, elle change le genre du nom et du pronom au masculin pour l'appliquer à l'évangéliste Jean à la dernière Cène². Elle abrège la citation³ de 1 Co 10, 12, disant « *qui stat* » à la place de « *Itaque qui se existimat stare* ». Ces changements indiquent une connaissance plus approfondie du latin. Non seulement elle comprend le latin, mais elle peut l'écrire. D'autres exemples, comme la substitution⁴ de « *quoad usque* » pour « *donec* », ainsi que le changement du subjonctif présent à l'indicatif futur dans la citation⁵ d'Is 45, 8, le remplacement de « *est* » par « *tu es* » dans la citation⁶ d'Is 63, 8, et la correction de l'orthographe de « *verumtamen* » dans la même citation confirment cette conclusion.

Jeanne connaît très bien le latin et la *Vulgate* dont elle se sert librement. Elle fréquente la messe et les Offices, écoute la prédication, et connaît les textes liturgiques. Elle s'entretient et correspond régulièrement avec ses directeurs spirituels et ses confesseurs. Elle contemple longuement la Parole de Dieu et les mystères de la foi, et tout ce qu'elle entend, tout ce qu'elle lit, tout ce qu'elle vit quotidiennement s'assimile dans son expérience mystique. Dans l'esprit et la conscience de Jeanne, la vie extérieure et la vie intérieure sont intégrées et imprégnées de la présence de Dieu qui pour elle est la Source de tout. Quand elle prend sa plume pour « écrire Les Quatre Mariages⁷ », même si elle s'approprie des images, des idées et des expressions d'autres sources, c'est après cette méditation et réflexion dans le contexte de son expérience mystique

¹ « Traité des quatre mariages » [29b] : le signal fumant.

² Voir « Traité des quatre mariages » [12b].

³ Voir « Traité des quatre mariages » [24b].

⁴ Voir « Traité des quatre mariages » [12b].

⁵ Voir « Traité des quatre mariages » [11b].

⁶ Voir « Traité des quatre mariages » [17].

⁷ *Auto I* [246].

qu'elle les présente de façon uniquement la sienne, et de ce fait, pour elle tout vient de l'inspiration de Dieu et de sa révélation dans l'Écriture Sainte.

C'est sur ce fond conceptuel et historique qu'il convient de parvenir à la lecture du « Traité des quatre mariages », et pour faciliter davantage cette lecture, des remarques sur la transcription et un plan du traité concluent la présente introduction.

5. Décisions d'orthographe

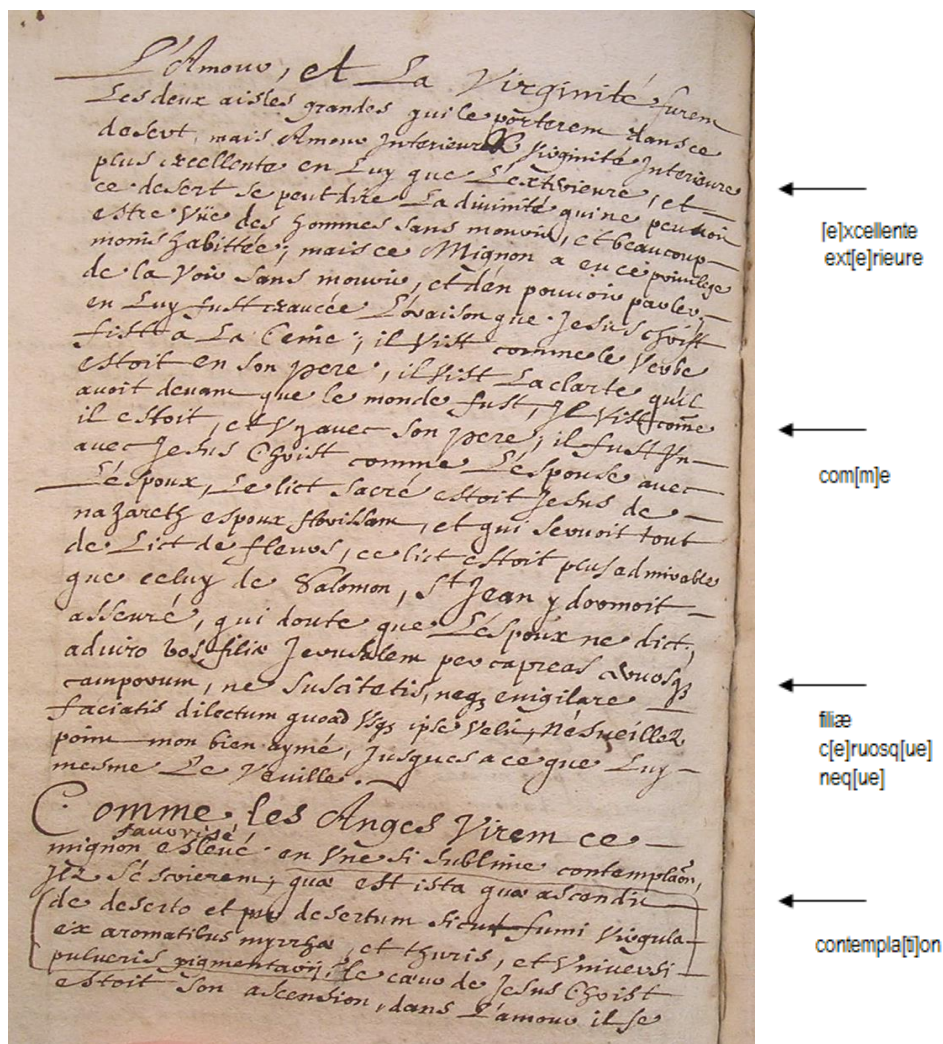
La transcription du manuscrit nécessite certaines décisions d'orthographe faites avec attention et à la clarté et à la fidélité. Pour produire un texte qui soit à la fois conforme à l'original et lisible, certaines particularités de l'écriture du XVII^e siècle et abréviations courantes à cette époque-là sont traitées de la façon suivante. L'orthographe et la ponctuation du manuscrit sont respectées avec quelques exceptions expliquées ici. Les deux formes de « s », l'une qui ressemble à « f » et l'autre à « s » sont rendues « s » sans différenciation. Les lettres « I » et « J » en position initiale d'un mot sont difficiles à distinguer l'une de l'autre, ainsi que les « nt » et « m » en position terminale. En cas de doute, la décision favorise les règles d'orthographe les plus courantes dans les textes imprimés de l'époque. Par exemple, la terminaison des verbes à la troisième personne au pluriel de l'indicatif présent est rendue « ent » dans le texte comme dans les livres imprimés, même si la forme parfois n'est pas distinguable de « em » dans le manuscrit. La règle pour la distinction entre initiale « I » et initiale « J », par contre, n'est pas aussi claire même dans les livres imprimés de l'époque. La décision en ce cas favorise plus souvent l'orthographe moderne pour plus de lisibilité.

Quant aux abréviations, les lettres omises sont remises entre crochets sans notation selon le tableau ci-dessous. La plupart de ces abréviations se trouvent souvent dans des textes imprimés du XVII^e siècle.

Manuscrit symboles

Manuscrit symbole	est rendue
9	[us]
‘	[e]
a‘	æ
X	[Etc.]
q; ¹	[que]
tt	[men]t
~ (lettres omises)	[ti], [si], [n], [m], etc.

¹ Il s'agit d'un « q » avec un trait ondulé qui ressemble à un « s » à la fin d'un mot latin. Dans les livres imprimés de l'époque on trouve souvent « q; » à la place de « que ».



Page 12b du manuscrit, avec exemples de la transcription des symboles.

Dans les marges apparaissent des points de suspension et des chiffres qui sont peut-être des numéros de chapitres¹. Puisqu'on peut conclure que les chiffres écrits au crayon sont les plus tardifs, ils sont omis dans la transcription. Les points de suspension et les chiffres écrits en encre marron sont inclus entre crochets {...} en raison de la similarité de l'encre à celle de la signature « J De Matel » à la page [17] du manuscrit.

¹ À la page 30, le mot « chapitre » est écrit en la marge, suivi par le numéro 17.

6. Plan¹ du « Traité des quatre sacrés mariages »

- I. Premier mariage : entre l'humanité et la divinité [1-5b]
 - A. L'événement : Création—Incarnation
 - B. Lecture du premier chapitre de la Genèse (vs 1-3, 3b-4, 5, 6, 7, 16)
 - i. La terre, la nature humaine, faite à l'image et a la ressemblance de Dieu, non confirmée en la justice originelle, par le péché perd ce don et est couverte des ténèbres. [1]
 - ii. Le rôle de l'Esprit et du Père. [1b]
 - iii. La Trinité en conseil [1b]
 - iv. Le *Fiat lux* de la création et le *Fiat* de Marie : le Verbe se fait chair, prend notre nature, nous donnera la sienne, ôte les ténèbres
 - v. Le mariage s'accomplit par union hypostatique : Dieu est homme, et l'homme est Dieu : *et facta est lux*. [2]
 - vi. Le jour et la nuit sont la nature divine et la nature humaine [2]
 - vii. Le firmament au milieu des eaux [2b-3]
 - a. l'unité de la personne de Jésus
 - b. la partie inférieure et supérieure de l'âme
 - c. les grâces de Jésus, la grande mer, passent par Marie, le canal, aux membres de son corps mystique.
 - viii. Jésus, le grand luminaire, et Marie, le petit [4-4b]
 - a. la relation entre Jésus et Marie

¹ Je propose ce plan pour faciliter la lecture du traité. Le traité n'a pas de titre ni de sous-titre. Hormis les chiffres qui apparaissent parfois dans les marges et les espaces entre paragraphes, il n'y a pas de distinction entre les différentes parties du traité.

b. ce que Jésus est par nature, Marie l'est par participation

ix. Images de Marie et de Jésus [4b-5b]

II. Deuxième mariage : entre Dieu et Marie [5b-7]

A. L'Église demande l'Incarnation [5b]

B. Marie, lieu de l'Incarnation, en qui est conservée la justice originelle

C. Jésus, ambassade qui traite d'un mariage indissoluble [6b]

D. Marie qui se dit servante est faite reine, fille, mère et épouse... Jérusalem nouvelle... tabernacle de Dieu [6b-7]

E. Jésus enserré dans le sein de Marie, vrai Fils de Dieu par nature (nous par participation/adoption) [7]

III. Troisième mariage : entre Jésus et l'Église [7b-15b]

A. Les apôtres : élus par la charité du Père, attirés par l'Esprit, appelés par

Jésus à tout quitter et adhérer à lui [7b-8b]

B. Contraste entre Jean et Judas, entre l'amour et la trahison [9b-15]

i. L'amour de Jean miroir de l'amour de Jésus

a. Jésus transporte l'âme et l'âme de lui-même [10]

b. Jésus se donne et communique substantiellement dans l'eucharistie [11, 13b]

ii. incompréhensible par l'homme [13b]

C. Consommation du mariage : l'Eucharistie et la croix [14b-15b]

D. Jean, avec Marie au pied de la croix, représente l'Église que Jésus épouse [15b]

IV. Quatrième mariage : entre Jésus et Jeanne [16-32b]

A. Pour Jeanne, tout commence par son expérience de l'amour de Dieu [16]

i. Elle se sent stérile, pécheresse, Lui l'embrasse « comme tout bon » [16-16b]

- ii. Sa présence opère en l'âme la sanctification [17]
- iii. Dieu épouse l'âme par miséricorde et charité. Le désir demande l'union. [17b-18]

B. Trois appels à la conversion dans l'évangile [19b-21b]

- i. Par le Père : personne ne va à Jésus sans l'appel du Père [20]
- ii. Par Jésus qui demande la renonciation à soi [20]
- iii. Par l'Esprit qui agit en l'âme quand elle s'éloigne de Dieu [21-21b]

C. Pourquoi Dieu s'est fait homme [22]

D. Relations entre les personnes de la Trinité [22-23b]

- i. Leur essence est une. Ils se voient les uns dans les autres [22]
- ii. Le Fils connaît le Père qui lui communique sa propre substance
- iii. Le Père est dans le Fils par génération active, et le Fils dans le Père par représentation substantielle, interne et éternelle
- iv. Le Père, principe d'origine, engendre le Fils qui n'est point postérieur ni dépendant [22b]
- v. Le Fils est principe du St. Esprit qui est l'amour commun [22b]
- vi. L'Esprit est nécessaire pour la compréhension des mystères : la transsubstantiation, l'ascension, etc. [23b]

E. La lutte entre le bien et le mal [24-25b]

- i. Il y en a qui se séparent de Dieu et qui ne sont pas fidèles [24]
- ii. L'épouse se trouve désunie de son époux, égarée [25]
- iii. C'est le Sauveur qui la rappelle, qui lui donne un lieu dans sa charité. Sans la charité l'homme serait néant. [25b]

- F. L'appel à la conversion ; le mariage pour le salut des âmes [25b-28b]
 - i. La croix : lit nuptial [26b]
 - ii. La samaritaine : figure de l'épouse [26b-28b]
 - iii. Les noces qui produisent le salut du prochain [28b]
- G. Retour au thème du bien et mal : la conversion et l'unité [28b-32b]
 - i. L'épouse est tirée par les vanités et voluptés du monde [28b-29]
 - ii. Jésus laisse agir la nature et ses habitudes jusqu'au péché. Du mal il fait un bien et par ce bien attire les pécheurs. [30]
 - iii. L'exemple des âmes converties : lien de charité [30-30b]
 - iv. La mort est changée en vie, le péché en grâce ; Dieu est charité perpétuelle [31]
 - v. Quand l'âme quitte sa première charité, Dieu, caché dans l'humanité de Jésus, visite cette âme et se la réconcilie [31b]
 - vi. Dans le monde l'amour est aveugle, mais Dieu ne l'est pas. Quand il regarde l'âme, il la voit belle, parce qu'il la purifie [32]

I-D. Texte du traité

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, « Traité¹ des quatre sacrés mariages »²

[1] *In principio creavit Deus cælum et terram. Terra autem erat inanis, et vacua ; et tenebræ erant super faciem abyssi : et Spiritus Dei ferebatur super aquas. Dixitq[ue] Deus : fiat lux. et facta est Lux. [Etc.]*³.

Au commencement Dieu crea Le ciel que je prends icy pour les Anges, et La Terre que je dis estre l'homme : Il crea ces purs Esprits Angeliques, comme des cieux, et les logea dans Le Ciel empyrée⁴ ; Se manifestant glorieux a ses pures Intelligences

La Terre represente la nature humaine qui estoit vuide, n'estant pas confirmée en la justice originelle⁵, elle perdit aussy tost ce precieux joyaux⁶ ;

¹ Le manuscrit n'a pas de titre. Le titre en usage vient de la note de la Mère de Bély et de la référence à ce traité dans la *Vie autographe* I [246-247]. Les chiffres entre crochets dans le texte du traité et dans les notes se réfèrent aux pages des manuscrits.

² Note en haut de la page d'une écriture ressemblant à celle de Mère de Bély : « Il est traité dans ce cayer des 4 sacres Mariages de J. C. sur lesquels Il ordonna a n[ot]re venerable mere Jeanne Chezard de Matel, de les marquer par escript, sur quoy elle est dignement acquittée pour luy obeïr suivant humblm[en]t les lumieres quelle avoit receu de luy ».

En marge : « 1619 Copié sur l'original en 1623. par mr. Antoine de Vichy Champron conte de St. Jean de Lion, neveu de mr. Le Marquis Deuene, tous deux amis de notre dite venerable Mere Jeanne Chezard de Matel, Institutrice et fondatrice de la congregation du Verbe Incarné ». Ces deux dates et l'identité du copiste sont mises en question dans l'introduction au traité, chapitre I-C, plus haut.

³ Gn 1, 1-3 : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Or la terre était vide et stérile ; et les ténèbres étaient au-dessus de l'abîme : et l'Esprit de Dieu était porté au-dessus des eaux. Et Dieu dit : Que la lumière soit. Et la lumière fut. [Etc.]

⁴ Le « ciel empyrée » est la plus haute partie du ciel, la demeure de Dieu et des bienheureux. Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, q. 68, a. 4, qui donne un résumé de la pensée sur les divisions du ciel dans la cosmologie ancienne et patristique.

⁵ Les Pères du concile de Trente, particulièrement les thomistes, présentent le péché originel comme la perte de la justice originelle. Voir DzS 1511 ; GROSSI, Vittorino et SESBOÜÉ, Bernard, « Péché originel et le péché des origines : II » dans SESBOÜÉ, Bernard dir., *L'Homme et son salut*, (Histoire des dogmes, II), p.236-237 ; et HOLSTEIN, Henri, « De l'ouverture du concile à la cinquième session » dans DE LA BROSSE, Olivier, LECLER, Joseph, HOLSTEIN, Henri et LEFEBVRE, Charles, *Latran V et Trente*, (Histoire des Conciles Œcuméniques, 10), Paris, Éditions de L'Orante, 1975, p. 267-269. Ces idées viennent à Jeanne sans doute d'une source orale.

⁶ L'expression est similaire à ce qu'on trouve chez saint Irénée ; voir *Contre les hérésies*, V, 16, 2, où l'homme est décrit comme « précieux aux yeux du Père », mais il perd facilement la ressemblance à Dieu, jusqu'à ce que le Verbe se fasse chair et confirme l'image et la ressemblance. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au*

c'este pauvre nature ne produisoit aucune action qui meritast la Vie eternelle, a cause du peché qui luy osta la grace, apres qu'elle eust commis c'este desobeissance a Dieu, elle [1b] parut¹ vn abysme de malheurs, et les tenebres couvrirent c'este face faicte a L'Image et semblence² de la diuine beaute la rendants [e]ffroyable.

L'esprit de La Bonté diuine Considerant c'este nature Inconstante et muable comme L'eau voulut estre Luy mesme son arrest, son poids, et son terme par Inclination ; Il se portoit a elle pour y couuer, et y voler ; L'esprit du Seigneur est porté sur les eaux ; l'esprit du Seigneur est couuant sur les eaux ; L'esprit du Seigneur est volant sur les eaux.

Le Pere, par Inclination paternelle Enuoye son filz lequel y demeure prenant nostre nature ; Le Saint Esprit y vole affin de nous agir et faire produire.

La Trinité Sainte dit En Vn Conseil q'vne de nos personnes, scauoir la seconde, la sapience, et la splendeur paternelle, la figure de sa substance, L'Image de sa bonte³, la clarté sincere, et toute puissante, ayant pitié de c'este nature pauvre, se face homme en la plenitude des temps ; [2] Ce conseil, estant tres-sage, et tres-bon, eust son effect tres-sainct, et fut dit c'este diuine parolle, *fiat Lux*⁴, en faueur de la nature humaine, *et facta est Lux*⁵ ; que la lumiere soit faicte sur c'este nature humaine ; que Le Verbe diuin se face chair dans les

nom menteur, (Adelin ROUSSEAU éd.), (Sagesses chrétiennes), Paris, Le Cerf, 2001, p. 617-618. Il est peu probable que Jeanne le connaisse directement. Elle ne fait jamais référence à saint Irénée.

¹ Parut, de « paraître » au sens de « sembler, avoir l'apparence de (+ substantif) », attesté depuis d'Aubigné (1616), *Histoire Universelle* ; voir FEW 7, 645b, « *parere* ». Le sens « apparaître » est aussi possible, mais moins probable et sur le plan linguistique et selon le sens. Voir la discussion dans la 2^e partie ci-dessous (chapitre II-A).

² Cf. Gn 1, 26.

³ Comparer cette formulation à celle de la prière du Père Coton à l'âme de Notre Seigneur Jésus-Christ : « Ame splendeur de la gloire de Père, et image de sa bonté, soyez mon guide... » dans *Intérieure occupation d'une âme devote*, (1607), nouvelle édition avec préface et notes par Aloys POTTIER, Paris, Pierre Téqui, 1933, p. 74. (II, 5). C'est peut-être une allusion à Hb 1, 3 ou à Sg 7, 26 (qu'elle cite ci-dessous [5]). Jeanne emploie souvent l'expression avec plusieurs autres phrases : splendeur de la gloire du Père, figure de sa substance, image de sa bonté, miroir sans macule de sa majesté. (Les références, qui comptent plus de 150, sont trop nombreuses à citer ici).

⁴ Gn 1, 3 : Que la lumière soit.

⁵ Gn 1, 3 : Et la lumière fut.

flancs de Marie¹, La quelle est vn abysme d'humilité : Le Saint Esprit par inclination veut descendre en elle, qui par le Vœu de Virginite semble vne Terre vuide², ne desirant auoir connoissance d'homme elle s'est dediée a la diuinité qui veut couuer sur c'este mer, et produire dans elle la rosée diuine³ ; lorsqu'elle ouurira sa bouche pour dire, *fiat*⁴, le Verbe⁵ se fera chair pour habitter en nous⁶, prenant nostre nature il nous donnera la sienne, son hypostase⁷ seule portera deux natures, qui ne fairont pendant L'éternité q'Vne personne qui sera dicte Jesus Christ Dieu, et homme. Voila vn mariage admirable, et eternal ou Dieu ne conioinct pas seulement des creatures, mais Luy mesme se joint a sa creature par Vnion hypostatique⁸, si bien⁹ que Dieu est homme, et l'homme est Dieu. *et facta est Lux*¹⁰.

*Et vidit Deus Lucem quod esset bona : et diuisit luc[e]m a tenebris, [Etc.].*¹¹

Dieu Voyant que la Lumiere [2b] du Verbe estoit excellement bonne, et qu'elle meritoit d'oster toute sorte de tenebres, il diuisa la lumiere des tenebres. la justice voulut auoir vn tribut, que le Verbe diuin voulut bien faire payer a son ame tres-sainte, et a son Corps tres-sacré, scauoir qu'encor que c'este ame benite jouisse en la supreme partie de la vision beatifique et glorieuse, voyant sa diuine essence, que la partie Inferieure fust subiette aux souffrances, et aux puissances des tenebres ainsi que ce Sauueur le dira au soir de sa passion¹² ;

¹ Cette lecture non temporelle où l'Incarnation se fait à l'énoncé du *fiat lux* sera discutée dans la seconde partie.

² Cf. Gn 1,2 ; Is 54, 1.

³ Cf. Pr 3,20, Paul BEAUCHAMP fait ce même rapprochement des deux textes dans *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, (1969), (Lectio divina), Paris, Le Cerf, 2005, p. 165.

⁴ Lc 1, 38 : Qu'il soit [fait].

⁵ Verbe : au sens actuel de « Fils de Dieu » est attesté pour la première fois en 1600 chez Desportes, et devient usuel à partir de 1669. Voir FEW 14, 278 b « *verbum* ».

⁶ Cf. Jn 1, 14.

⁷ Une hypostase est une personne de la Trinité (du grec « *hypostasis* », attesté depuis Calvin : FEW 4, 527a).

⁸ L'union hypostatique est l'union dans la personne du Christ de la nature divine et de la nature humaine. (attesté depuis Calvin : FEW 4, 527a).

⁹ Le mot « bien » est rajouté d'une encre et d'une écriture différentes de celles du copiste.

¹⁰ Gn 1, 3 : Et la lumière fut.

¹¹ Gn 1, 4 : Et Dieu vit que la lumière était bonne : et il sépara la lumière des ténèbres, [etc].

¹² Ne serait-ce pas une allusion à Jn 12, 23-36 ? Voir en particulier les vs 27 et 35.

mais que c'este ame n'y ce corps ne soient point suiets au peché, n'y a L'ignorance imparfaicte, non a La coulpe, mais a la peine de la quelle Jesus Christ fait eslection.

Dieu ayant fait toute C'este diuision, *appellauitq[ue] lucem diem*¹ ; sans confondre les substances Dieu fit L'admirable, et Ineffable Incarnation ; La nature diuine se disant Le Jour, et la nature humaine la nuit.

*Dixit quoq[ue] Deus fiat firmamentum in medio aquarum*², qu'au milieu des afflictions Lesquelles entreront Jusques a la partie Inferieure de L'ame, soit le firmament ; scauoir [3] que c'este ame en sa partie superieure voye tousiours L'essence diuine ; que pour les tristesses de sa partie Inferieure³, ny pour les tourments du corps elle n'en soit jamais distraite. *et diuidat aquas ab aquis*⁴ ; Dieu sceut faire c'este merueille en L'vnite de la personne de Jesus Christ, son ame Jouyssant en sa partie superieure des eaux de la source forte et viuante, a la quelle elle estoit vnue, a mesme temps que La partie Inferieure souffroit L'Impetuosité des eaux des contradictions, scauoir les pechez du

¹ Gn 1, 5 : Et il appela la lumière « jour ».

² Gn 1, 6 : Et Dieu dit : qu'il y ait un firmament au milieu des eaux.

³ Cette perception de l'âme divisée en deux parties remonte jusqu'à saint Augustin (Voir *De Trinitate*, XII, VII, 10, traduction française dans *Œuvres de saint Augustin*, 16, La Trinité (Livres VIII-XV), (P. AGAËSSE et J. MOIGNT éd.), (Bibliothèque augustinienne), Paris, Desclée, 1955, p. 231, et aussi *Discours sur les Psaumes*, (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 2007, Discours Ps 102, 9, vol II, p. 438, Ps 145, 5-6, vol II, p. 1354-1357) qui est cité par Jean Tauler (Voir *Sermon pour la fête de Noël (Sur les trois naissances du Christ)*, 3, dans JEAN TAULER, *Sermons*, (Jean-Pierre JOSSUA éd., E. HUGUENY, G. THÉRY et M. A. L. CORIN tr.), (Sagesses chrétiennes), Paris, le Cerf, 1991, p. 15-16), et par François de Sales (Voir *Traité de l'amour de Dieu*, I, 11-12, dans *Œuvres de saint François de Sales*, tome IV, *Traité de l'amour de Dieu*, Annecy, Imprimerie J. Niérat, 1893, p. 62-66, en particulier p. 63 et 65). Elle se trouve également dans la *Somme théologique* de THOMAS D'AQUIN (I, 57, 4, ad 3 ; I, 79, 9, ob 1-4 ; I-II, 24, 3, ad 1 ; I-II, 82, 3, ad 3 ; III, 46, 8), chez Thérèse d'Avila (Voir *Château intérieur* 4, 1, 10, p. 1018 ; 4, 1, 11, p. 1018 ; 4, 3, 13, p. 1031 ; 6, 3, 1, p. 1074 ; 6, 3, 5, p. 1076 ; 6, 5, 9, p. 1094 ; 7, 1, 5 p. 1137 ; 7, 1, 10, p. 1139 ; 7, 2, 9, p. 1145 dans THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, (Marie du SAINT-SACREMENT tr.), (Carmélites de Clamart et Bernard SESÉ éd.), Paris, Cerf, 1995) et Jean de la Croix (Voir *Nuit obscure*, I, 9, p. 406, I, 11, p. 410, 411, II, 1, p. 423-424, II, 3, p. 426-427, II, 6, p. 434, II, 7, p. 438, II, 13, p. 457, II, 23, p. 486, 490 et II, 24, p. 490, 491, 492 ; *Cantique spirituel*, XXVI, v, 5, p. 640 ; dans JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, (Lucien-Marie DE SAINT-JOSEPH éd.), (Cyprien DE LA NATIVITÉ DE LA VIERGE tr.), 4^e édition revue et corrigée, (Bibliothèque européenne), Paris, Desclée de Brouwer, 1967), et est reprise par des théologiens contemporains. Voir, par exemple, MARITAIN, Jacques, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1967, p.52s et JOURNET, Charles, *Entretiens sur l'Incarnation*, Paris, Parole et Silence, 2002, p. 72s.

⁴ Gn 1, 7 : Et qu'il sépare les eaux des eaux.

monde, lesquels attristerent c'este ame Jusques a la mort. le peche faict contre Dieu, est hay de Dieu, autant qu'il s'oppose a ce bien essentiel et souuerain.

Après La Resurrection le Corps, et Lame de Jesus Christ furent faits vn firmament ; la diuinité changea les eaux des amertumes¹, en torrents de voluptez, et en vn ocean de delices. Ceste humanité fut rendue Impassible. *Christus iam non moritur mors illi vltra non dominabitur*² ; Si que Jesus Christ est vn Ciel ; cest le Ciel des Cieux appartenant au Seigneur ; aussy toute la plenitude de la diuinite habite en Luy³.

Dieu voulut que toutes Les Eaux des perfections essentielles et diuines fussent en Jesus Christ Dieu, et homme, et qu'éminemment il eust c'elles de toutes Les creatures en plenitude, et que de sa [3b] plenitude tous les Anges et tous les hommes, et toutes les creatures receussent de luy tout ce qu'elles ont ; Il est le chef des Anges, et des hommes ; Il est La grande et spatieuse mer d'où viennent tous les fleuves, et y retournent⁴ passants par le Canal qui luy est joint, la glorieuse Vierge sa sainte mere, la quelle est le Col⁵ de l'église, par elle il deriue ses graces a tous Les membres de son Corps mystique.

¹ Cf. Ex 15, 25.

² Rm 6, 9 : Christ ne meurt plus [et] la mort ne dominera plus sur lui.

³ Cf. Col 2, 9.

⁴ Cf. Qo 1, 7 et Si 40, 11. Comparer aussi au XIII^e sermon de Bernard sur le *Cantique* : « L'origine de toutes les sources et de tous les fleuves, c'est la mer ; l'origine des vertus et des sciences, c'est le Christ Seigneur », et « Que les fleuves des grâces remontent au lieu d'où ils sourdent, afin d'enrejaillir » (BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, tome I, (Paul VERDEYEN et Raffaele FASSETTA éd.), (Sources chrétiennes 414), Paris, Cerf, 1996, p. 281-283). On ne sait pas si Jeanne connaît ce texte directement. Il est possible qu'elle connaisse l'idée à travers la prédication.

⁵ « Col » au XVII^e siècle se prononce « cou » et a plutôt le sens de « cou ». En ce sens, Jésus est le chef (comme la tête) et Marie est le cou qui le joint au corps mystique de l'Eglise. La graphie « col » est usuelle entre le XI^e siècle et la deuxième moitié du XVII^e siècle. Voir FEW 2, 911a, « *collum* ». Voir aussi les dictionnaires en ligne sur <http://colet.uchicago.edu/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=col> (consulté le 10 décembre 2007), en particulier Nicot, *Thresor de la langue française* (1606) et *Dictionnaire de L'Académie française*, 1st Edition (1694). Jeanne emploie cette métaphore où Jésus est le chef (tête) et Marie le col (cou) aussi dans *Auto II* [802], *Journal I* [1170], [1181] et *Journal II* [65], [512], [558], [567], [726], [1202]. Dans le « Traité sur le Cantique des cantiques » [25], c'est l'Eglise qui est le col et Jésus le chef, et plus loin, « col » a les doubles sens de « cou » et de « canal » : « Ton col est orné de mes saphirs célestes et de toutes mes pierres précieuses. Ton col est le canal par lequel mon Père et le Saint Esprit comme moi versons les liqueurs de nos grâces... » Tr. Cant. [28].

Fecitq[ue] Deus duo Luminaria magna, Luminare maius vt præesset diei¹. et ce grand luminaire est Jesus Christ, que St. Jean nous dict estre la vraye Lumiere, la quelle illumine tout homme, venant en ce monde², leur conferant la grace par soy mesme, et cela est La Lumiere du jour. *Luminare minus³ vt præesset nocti, et stellas⁴*, le petit luminaire est la Sainte Vierge, petite parce qu'elle est simple creature, en Consideration de Jesus Christ qui est createur deuant que d'estre createure⁵ : C'este Vierge nous illumine par ses Intercessions, nous obtenant la grace de Son filz lors que nous sommes en peché qui est la nuict, elle prie aussy Son filz de nous illuminer ; [4] estant mere de misericorde, elle a pitié des pecheurs ; elle ne fait pas l'office de Juge, mais celui d'aduocate, a quoy L'inuitent les saints qui sont des estoilles priants aussy pour nous.

Elle est La Mediatrice au dessous de Jesus Christ, et au dessus des saints ; Elle est c'este femme qui parust a St. Jean, ainsi q'un grand signe dans le Ciel, reuestüe du soleil a son assumption, enuironnée de la gloire de son filz lors quelle le portoit dans ses flancs virginaux⁶ ; elle estoit c'este nouveauté veüe par le prophete Jeremie⁷, sur La terre, vne femme enuironnant vn homme portant ce vray homme Dieu qui la rendüe glorieuse. tous les saints la

¹ Gn 1, 16 : Et Dieu fit deux grands luminaires, le grand luminaire pour présider au jour.

² Cf. Jn 1, 9.

³ Le mot est corrigé. Il semble « min, » changé en « minus » ou « minas ». L'encre et l'écriture sont semblables à celles du copiste.

⁴ Gn 1, 16 : Le petit luminaire pour présider à la nuit, et [il fit] les étoiles.

⁵ Les écrits patristiques présentent le Christ souvent comme Créateur : il est le Créateur qui se fait chair, qui devient Sauveur. L'idée du Christ Créateur qui devient créature est moins connue. Voici deux références de saint Augustin où il dit que le Christ, créateur, a été créé.

En tant qu'il est le Verbe, le Christ est créateur, « car tout a été fait par lui (Jn 1, 3) ; » en tant qu'il est homme, le Christ a été créé ; « il est né de la race de David selon la chair (Rm 1, 3) » ; « il a été fait semblable aux hommes (Ph 2, 7) ». Lettre 187, 8 à Dardanus, préfet des Gaules, en 417. Voir le site : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s003/l187.htm>. « Nous, mes frères, pour qui tout a été fait, pour qui le Très-Haut s'est humilié si profondément, pour qui un Dieu s'est fait homme, pour qui notre Créateur a été créé... » 19^e sermon : Sur l'Épiphanie de Notre Seigneur, 5. Voir le site : http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/inedits/suppl1b.htm#_Toc11728261 (consultés le 10 octobre 2007).

⁶ Cf. Ap 12, 1-2. L'image de la femme de l'Apocalypse est souvent représentée dans des tableaux et des statues de la Vierge Marie. La description que Jeanne donne ici vient clairement du texte biblique : non seulement la référence à Jean l'indique, mais les phrases suivent le texte biblique presque comme une traduction, avec quelques mots d'interprétation introduits.

⁷ Cf. Jr 31, 22.

reconnoissent comme la mere du saint des saints, qui La sanctifiée par vn priuilege special, et par les merites de sa sacrée humanité, qu'il a pris en elle. Il la faict coadiutrice a la redemption, et veut que tous les saints La voyant si humble la plus pres de son throsne, ilz mettent leurs coronnes sur son chef, qu'elle¹ Incline aux pieds de Jesus Christ, estant la plus proche des affections de son filz figurées par les pieds.

Elle a pour marchepied la Lune, parce qu'elle a tousiours esté constante en la grace ; elle a la Lune sous les pieds², monstrant qu'elle a vne singuliere Inclination, et tres-grande [4b] affection a nous eslargir des benignes Influences toutes les graces que son filz nous donne par elle, qui est sa Thresoriere ; a Marie sa sainte mere, il donne en totalité, et aux saints, et saintes par parcelles ; tous les fleuves viennent de la mer³, Marie est vne mer, et y retournent⁴, Jesus Christ est la Mer par nature, de la quelle deriuent toutes les graces ; et la Vierge est vne mer par participation, ou priuilege, pour nous faire du bien, et sur tous autres aux espouses de Jesus Christ.

Que telles Espouses se Resiouyssent bien fort ayants vn espoux, d'ont le pere est Dieu de toute consola[ti]on et la mere est Vierge plus pure que toute autre creature, qu'elles estiment Incomparable son espoux lequel est filz de Dieu ; et qu'elles le prient dauoir pitié de celles qui n'ont pas ceste grace, cognoissants que cest par la bonté, et charité de Dieu qu'elles sont espouses du Roy des Roys, qu'elles attirent des autres filles, leur disants autant ard[em]ment, que veritablement – si vous connoissiez L'espoux que j'ay choisy, les grandeurs, et les plaisirs que j'ay, l'ayant pour Espoux, si vous scauiez le don [de]⁵ Dieu, et quel est celuy d'ont je parle, vous le demanderiez, et il vous seroit donné⁶, Il est

¹ (quelle) L'apostrophe, à peine visible, est rajoutée d'une encre différente.

² Cf. Ap 12, 1.

³ Cf. Si 40, 11 et Qo 1, 7.

⁴ Cf. Si 40, 11 et Qo 1, 7.

⁵ Le sens de la phrase est « ... le don de Dieu... » ; le mot « de » n'apparaît pas dans le manuscrit.

⁶ Cf. Jn 4, 10.

le champ tout de fleurs tres-odoriferantes¹ ; il est la Vapeur qui procede du sein paternel, Vapeur qui est si puissante qu'elle poust conforter, et donner vie a [5] L'ame qui seroit morte, Mon espoux Jesus Christ est si doux, et bening ; *humanus, benignus, stabilis, certus, securus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens, et qui capiat omnes spiritus ; intelligibilis, mundus, subtilis omnibus [e]nim mobilibus mobilior est sapientia ; attingit autem vbiq[ue] propter sua[m] munditiam ; Vapor est enim virtutis dei, et quædam est emanatio claritatis omnipotentis dei sincera, et ideò nihil Inquinatum in eam Incurrit, candor est enim lucis æternæ, et speculum dei maiestatis, et Imago bonitis² illius : et cum sit vna omnia potest, et in se permanens omnia Innouat, et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit, neminem enim Deus diligit, nisi eum qui cum ipsa sapientia habitat³.* Toutes les qualites que mon Jesus Christ possede ne sont elles pas dignes d'attirer les cœurs, sa puissance et sa force est en sa douceur ; Il est humain, et bening, il ne change Jamais, il est vn amy fidelle pour tousiours assure, il a tous les thresors, et toutes les vertus de son pere, pour en faire part a son espouse, il la regarde tousiours, et toutes ses actions pour les recompenser, voire ses pensées ; il comprend tous les Esprits, mais il merite encore de les captiuer par ses attraicts, il se donne a participer a son espouse Luy donnant des subtilles

¹ Le texte jusqu'à ce point n'a aucun rapport avec le texte du « Traité des trois mariages ». D'ici à la fin de ce traité les deux sont identiques sauf quelques exceptions. « Traité des quatre mariages » [4b] - [32b] = « Traité des trois mariages » [2/3] - [23b/46]. Ce traité est folioté deux fois : en haut à droite de 1 à 45 dans la même encre que celle du texte, et en haut à gauche de 2 à 90 dans une autre encre. Les références à ce document sont données avec les deux chiffres (c'est-à-dire, la page 23b/46 contient le texte au dos de la page numéroté 23 dans l'original système, qui est la page 46 de l'autre système).

² C'est peut-être une erreur du copiste. Le mot « *bonitis* » n'existe pas en latin. Et la *Vulgate* et le « Traité des trois mariages » [2/3] lisent ici « *bonitatis* », « bonté ».

³ Sg 7, 23-28 : [Il y a en la sagesse un esprit] humain, bienveillant, ferme, assuré, sûr, ayant toute possibilité, prévoyant tout, et qui saisit tous les esprits, intelligent, pur, subtil ; en effet la sagesse est plus mobile que toute mobilité ; aussi, en raison de sa pureté elle atteint partout ; Son souffle est en effet de la vertu de Dieu, et elle est une émanation de la clarté toute-puissante de Dieu, sincère, et pour cela rien de souillé ne pénètre en elle : car elle est l'éclat de la lumière éternelle et un miroir de la majesté de Dieu, et l'image de sa bonté : et comme elle est unique, elle peut tout, et demeurant en elle-même, elle renouvelle tout, et à travers les nations elle se transporte dans les âmes saintes ; elle en fait des amis de Dieu et des prophètes, car Dieu n'honore que celui qui habite avec cette sagesse.

Cette citation, ainsi que celles des pages [8], [9b] (2 citations), [12b], [13] (2 citations), [14], [14b], [16b] et [17] sont encadrées d'une ligne. Il n'est pas clair si c'est par le copiste ou quelqu'un d'autre.

Intelligences qui sont toutes pures et mondes¹, l'amour qui agit en soy emeust nos cœurs pour L'aymer, il a atteint au plus Intime de nos esprits par la pureté de son Rayon aussy ardent que luisant, [5b] ardeur qui raffraichit, soleil qui n'offusque pas les yeux² de son espouse quand elle le regarde d'un seul œil, scauoir par la droicte Intention, Cest L'œil simple que ce sauueur demande dans L'euangile, œil qui rend tout le corps lumineux, L'amour opere la ressemblance, L'amour demande LVnion³, voire LVnite, la beaute, et bonté estants si aymables, Il ne se faut pas estonner si Salomon faict parler l'espouse selon son affection.

{...⁴}

L'Eglise demandant L'Incarna[tion]⁵, et desirant que c'este sapience la quelle procede de La bouche du Tres-haut, veuille atteindre personnellement jusques a nostre nature s'escrive ; *osculetur me osculo oris su⁶*, Enuoyes pere Eternel, ce Verbe diuin, baisés moy aussy du baiser de vostre bouche, que Je gousté le doux laict de vos propres mamelles, donnez (moy)⁷ nous cest Emanuel, qu'il mange le beurre et le miel⁸, qu'il Joigne nostre humanite avec Vostre diuinite, qu'il vienne oster le mal qui est le peche, et qu'il donne le bien ;

¹ Monde : pur (du latin *mundare*, purifier).

² C'est peut-être une allusion à l'aigle (mystique) qui est le seul qui peut regarder le soleil sans être aveuglé. Voir la note plus loin [12].

³ L'expression se trouve chez DENYS L'ARÉOPAGITE (*Œuvres complètes du PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE*, (Maurice DE GANDILLAC éd.), (Bibliothèque Philosophique), Paris, Aubier, 1943, *Noms divins*, 4, 12, p. 106-107 ; 4, 15, p. 109), et est reprise par THOMAS D'AQUIN (*Somme théologique*, I, 20, 1, ob. 3 ; I, 60, 3, ob. 2 ; I, 60, 3, ad. 2 ; I-II, 22, 3, ad. 1 ; I-II, 26, 2, ad. 2 ; I-II, 28, 1, sc. ; II-II, 25, 4, r. ; II-II, 27, 5, ob. 2) et par FRANÇOIS DE SALES (*Traité de l'amour de Dieu*, I, X ; I, XI ; I, XII ; IV, III ; X, XVII ; XI, VIII), parmi d'autres. Impossible de savoir avec certitude d'où Jeanne la tire.

⁴ Dans la marge, des points de suspension sont écrits d'une encre marron, peut-être pour diviser l'œuvre en chapitres. Si c'est le cas, ce serait le commencement du chapitre 2.

⁵ Ceci est un autre exemple de la non temporalité de la perspective de Jeanne sur les mystères du salut. L'Eglise peut demander l'Incarnation parce qu'elle existe déjà dans la pensée de Dieu. Dans le célèbre sermon de Bernard de Clairvaux, (Le quatrième homélie sur les gloires de la Vierge Mère) ce n'est pas l'Eglise, mais Adam, Abraham, et tous les hommes antérieurs à Marie qui attendent sa réponse. Voir BERNARD DE CLAIRVAUX, *À la louange de la Vierge Marie*, (Marie-Imelda HUILLE et Joël REGNARD éd.), (Sources chrétiennes, 390), Paris, Cerf, 1993, Homélie IV, p. 203-239, en particulier § 8, p. 225-229.

⁶ Ct 1, 1 : Qu'il m'embrasse d'un baiser de sa bouche.

⁷ Le mot 'moy' est barré.

⁸ Cf. Is 7, 15.

Rorate cæli de super et nubes¹ pluant Justum² ; Vtinam dirumperes cælos et descenderes [Etc.]³. a la mienne Volonte disoit nostre pauvre nature que Je visse fondre les Cieux, que ce Verbe diuin comme Vn foudre vienne a moy ; qu'il m'aneantisse, ou me priue du suppot humain, Je ne m'en soucie pas, mais qu'il luy plaise me donner le diuin ; [6] qu'il face Vn homme Dieu supporte sur des bases d'or ; que nostre nature soit eternele[men]t Vnie, et fondée comme les Jambes de marbre sur des bases d'or⁴ de La diuine hypostase de ce Verbe ; que Je Voye c'este marueille nouuelle crée sur la terre ; *fæmina circumdabit virum⁵*.

Jusques a quant o Grand Dieu laisseréz vous ceste nature vagabonde parmy les delices trompeuses ? ne voyez (vous)⁶ pas qu'elle est dissoulte, que ses pensees ne sont point arrestées ; cherches pour vous Vne belle Esther La qu'elle vous plaise⁷ ; o Dieu retractez c'est arrest, quoy qu'il semble que Vous L'ayez faict sans appel, scauoir que vostre Esprit ne demeureroit point en L'homme parce qu'il est chair, et puis que toute chair a corrompu sa voye vous ne voules pas donc nous donner ce saint des saints pour voir ainsi la corruption⁸ ; considerez que voicy la Vierge Marie la qu'elle n'a point esté dans la corruption de la nature, c'est L'Vnique perle que vous auèz conseruée, par vostre grace sans receuoir l'eau de ceste mer amere du peché, La qu'elle entre dans tous les Enfants d'adam, et c'est le peché originel, Versez dans elle Vostre rosée diuine ; Enuoyez vostre force, monstrez que vous estes vaincu par vne fille⁹ ; Vous en serez plus glorifié, Vostre amour en paroistra plus excellent ; fortifiez

¹ Le mot « *cæli* » est corrigé par le copiste. Il semble avoir commencé le mot « *nubes* » et l'avoir changé en « *cæli* ».

² Is 45, 8 : Cieux, faites tomber la rosée d'en haut, et que les nuées, fassent pleuvoir le juste.

³ Is 64, 1 : Ô si tu pouvais briser les cieux et descendre ! (etc.)

⁴ Cf. Ct 5, 15.

⁵ Jr 31, 22 : La femme fera la cour à l'homme. [Le sens est que tout est changé : l'homme doit faire la cour à la femme, mais le contraire se produit ... il y a un renversement majeur.]

⁶ Le mot 'vous' est rajouté d'une main différente, qui ressemble à celle de la Mère de Bély.

⁷ Cf. Est 2, 17-18.

⁸ Cf. Ac 2, 27 ; 13, 34-37. Pour d'autres textes néotestamentaires sur le thème de la corruption de la chair et la préservation du Saint de cette corruption, voir 1 Co 1, 42-45 ; 1 P 1, 3-5 ; 2 P 1, 4 ; 2 P 2, 19 ; Ac 2, 31 ; Ga 6, 8 ; Rm 8, 17-22.

⁹ Ceci est une continuation de l'idée que tout est changé. À la place de l'homme qui doit faire la cour à la femme, c'est la femme qui la fait, et elle en sort vainqueur.

nostre foiblesse ; trouuez Vous mesme en Marie c'este femme forte qui est d'un prix que vous seul pouuez estimer ; confiéz luy vostre cœur ô pere Eternel c'est vostre bien ayme filz ; ce sein virginal est capable par grace d'arrester c'este Licorne¹ [6b] Imprenable aux hommes quelle chasse qu'ils puissent faire ; c'este Vierge est la montaigne sainte, la Sion que le Verbe diuin ayme sur toutes les creatures ; *et ædificauit sicut vnicornium sanctificium suum in terra quam fundauit in sæcula*².

*Benedicat tibi Dominus Justitiæ pulchritudo mons sanctus*³ ; Beniste soyez vous Marie par le Seigneur Lequel a conserué a vous la beaute de la Justice originelle ; Beniste soyez vous pleine de grace⁴, le Seigneur est avec Vous ; receuez c'este ambassade qui est la plus heureuse qui se soit Jamais faicte, puisquelle traitte d'un mariage diuin, lequel sera Indissoluble, Jamais ce Verbe ne quicta ce qu'il prend dans Vous par Vnion hypostatique, c'est nostre nature ; ne craignez pas, le Saint Esprit suruiendra en Vous, et fera ombre⁵, ce Verbe diuin qui est feu ne produira en vous que des ardeurs sacrées, son Saint Esprit en temperera La force ; vostre ame fondüe lors que le tout puissant parlera, sera receüe et conseruée par la⁶ St. Esprit qui vous fera ombre, que si a vostre Conception vous auez esté chaste, et durant vostre demeure au Temple pure, et monde ; dictes encor que receuant ce Verbe vous estes Vierge ; commettez vous hardiment toute a luy, ayez le de tout Vostre Cœur ; Vous disant seruante vous estes faicte [7] Reyne, fille, et mere, et Espouse ; Voila que J'entends nostre bon heur ; *et Verbum Caro factum est*⁷ pour habiter en nous ; vous voila donc Jerusalem nouuelle plus heureuse que L'ancienne, Vous voila

¹ Jeanne évoque ici un symbole ancien. La licorne dans le symbolisme religieux de l'Antiquité est l'emblème de la pureté, le seul être capable de capturer une vierge pure. Dans les écrits patristiques la licorne devient symbole du Christ qui demeure dans le sein de la Vierge Marie.

² Ps 77, 69 : Et il a bâti comme une licorne son sanctuaire en la terre qu'il a fondée depuis toujours.

³ Jr 31, 23 : Que le Seigneur de justice te bénisse, ô beauté, ô montagne sainte.

⁴ Cf. Lc 1, 28.

⁵ Cf. Lc 1, 35.

⁶ « le » : il s'agit d'une erreur du copiste qui met l'article féminin à la place du masculin. Le « Traité des trois mariages » [4/7] lit « le Saint Esprit », avec l'« e » du mot « le » très ouvert et qui ressemble un peu à un « a ».

⁷ Jn 1, 14 : Et le Verbe s'est fait chair.

donc Le tabernacle de dieu avec les hommes voila la nouveauté accomplie sur la terre : *fæmina Circumdabit Virum*¹.

Que ferez vous, doux Jesus ? Vous voila Captif damour, Vous voila enserré dans le sein d'une Vierge, les Cieux ne vous ont peu contenir, et une Vierge vous contient, qu'elle rançon payerez vous ? on ne Vous quictera Jamais a moindre prix que de Vous donner Vous mesme ; nous sommes ces enfans nous ne voulons choisir moindre alliance ; nous nous² louons d'avoir par Marie un parent si grand, qu'il soit vray filz de dieu par nature, nous le voulons estre par adoption, puisque La charite Incomparable de vostre pere veut que nous³ nous nommions telz, et que nous le soyons comme vos coheritiers ; *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*⁴, Il vous le donne Vierge sainte pour vous, espouse, toute pure, et sans macule ce pere Eternel, mais mon Jesus Vostre pere, Vous la donné non pour juger le monde, mais pour le sauver par luy mesme⁵, et pour nous donner la vie de grace, et puis celle de la gloire ; Vous nous estes ne, et donné mon Sauveur, et la Vie Eternelle est de connoistre, Vostre [7b] Pere⁶; et Vous divin Jesus Christ qui nous estéz enuoyé de Luy ; sortez donc cher amant ; sortez joyeux comme un espoux de ce lict nuptial⁷, La Vierge Le veut bien, elle fait⁸ que vous estes un soleil, et qu'il n'y a personne qui soit privée de vos chale(u)reux⁹ Rayons, si la malice de son obstination ne vous ferme L'entrée.

¹ Jr 31, 22 : La femme fera la cour à l'homme.

² Le tapuscrit lit « vous » ici, mais dans le manuscrit il est clair que le mot est « nous ». Le « Traité des trois mariages » lit « nous nous louons... » [4b/8]. Le sens est que par Marie nous avons une parenté avec Jésus Christ qui est vrai Fils de Dieu, et c'est seulement grâce à l'Incarnation que l'humanité peut être louée.

³ Il paraît qu'on a changé le mot « vous » en « nous ». L'encre semble pareille, mais la marque rajoutée est plus grasse. C'est peut-être une erreur du copiste qui est corrigée. Le « Traité des trois mariages » lit « nous nous nomions... » [4b/8].

⁴ Jn 3, 16 : Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son fils unique.

⁵ Cf. Jn 3, 7.

⁶ Cf. Jn 17, 3.

⁷ Cf. Ps 19, 5-6.

⁸ Le mot est clairement « fait », mais c'est peut être une erreur du copiste. Le « Traité des trois mariages » [4b/8] lit « scait », avec un « s » qui ressemble à un « f ». Selon le sens, la Vierge *sait* qu'il est un soleil ; elle ne le *fait* pas.

⁹ Le « u » est rajouté, probablement par le copiste.

{...¹}

Je vois bien cher Amant que vous estes venu ches les vostres, et ilz ne vous ont pas receu, *in propria venit et sui eum non receperunt*² ; mais, vous ne laissez pas de faire choix d'une troisieme espouse encor, c'est a scauoir L'eglise, (edis)³elisant Les apostres aux qu'elz comme a ceux qui Le receurent fust donnée puissance et priuilege d'Enfants de dieu ; Ilz furent esleus par la charité du pere, car personne ne va au filz si le pere ne le tire⁴ ; aussy la volonté de la chair ne les attiroit pas, car il falloit estre attiré par lesprit, et viure selon L'esprit, celle du sang ne leur donneroit point d'auantage, le Sauueur fist voir [8] Cela quand il dict, *nescitis quid petatis, potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum ; dicunt ej possumus ; ait illis, calicem quidem meum bibetis, sedere autem ad dextram meam, vel ad sinistram non est meum, dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo*⁵.

Comme s'il Leur disoit ne pensez pas qu'en qualité de Cousins Je vous donne les premieres places, pouuez vous boire mon calice, Encor que vous le boirez ce n'est pas a moy comme vostre parent de vous donner Les sieges de ma dextre, c'est a mon pere, Lequel n'est point acceptateur des personnes ; Il est vray que L'esprit souffle ou il veut, *vocem eius audis, et nescis vnde veniat, aut⁶ quo vadat, sic est omnis qui natus est ex spiritu*⁷, et autre part il dict qui est ma mere, mon frere et ma sœur, cest celuy qui faict la volonte de mon pere⁸ ; perdez vostre ame, et tous desirs ambitieux, et vous trouuerez la vraye

¹ Chapitre 3 ?

² Jn 1, 11 : « Il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu ». Le mot « *reciperunt* » est changé (par le copiste) en « *recepterunt* ».

³ Les lettres « edis » sont barrées (par le copiste).

⁴ Cf. Jn 14, 6.

⁵ Mt 20, 22-23 : « Vous ignorez ce que vous demandez ; pouvez-vous boire le calice que moi, je boirai ? Ils lui disent : « nous le pouvons » ; il leur dit : « Certes, vous boirez mon calice, mais siéger à ma droite ou à ma gauche, ce n'est pas à moi de vous le donner, mais à ceux pour lesquels cela a été préparé par mon père ».

⁶ Il y a une petite croix au dessus de ce mot, et une autre (un peu moins foncée) dans la marge après le mot suivant.

⁷ Jn 3, 8 : Tu entends sa voix et tu ne sais pas d'où il vient ni où il va, ainsi en est-il de tout homme qui est né de l'esprit.

⁸ Cf. Mc 3, 33-35.

grandeur ; vous serez filz adoptifs du dieu tres-haut ; Vne ame qui fera la volonte de mon pere, quoy ? pensez vous qu'elle sera seulement appelée du nom de filz ou de fille ; c'est bien vn meilleur nom, mon pere mettra sa volonte en L'ame, elle ne sera plus q'vne mesme volonte avec dieu, qui adhere a dieu, est faict vn mesme Esprit avec Luy ; c'est pourquoy L'espouse doit estre Vnie avec l'espoux, et adherer a luy, perdue en elle mesme, elle doit delaisser toutes choses, et se souuenir de ce qui est dict dans la Genese, et repeté encor par la bouche de Jesus Christ ; qu'il faut que L'espoux quitte Pere, et mere pour adherer a son Espouse ; *propter[8b] hoc relinquet homo, Patrem suum, et matrem, et adhærebit ad uxorem suam*¹ ; si L'espoux doit faire² cela, a plus forte raison L'espouse ; cest pourquoy Jesus Christ appelant ses Apostres Leur faict tout quicter, pere, mere, jusques a Leurs rets³, il vouloit commencer le troisieme mariage, c'est celuy de L'eglise, et pour marque que c'estoit L'appareil des nopces il dict a ceux qui murmuroient de ce que les Apostres ne jeusnoient point ; *et ait illis Jesus, numquid possunt filij nuptiarum, quamdiu sponsus cum illis est jeiunare ? quanto tempore habent secum sponsum non possunt jeiunare*⁴.

{....⁵}

Voici donc Les Amours du Sauueur Le Vray Espoux lequel pretend d'espouser L'eglise, tantost il declare sa lignée, et le pere Eternel L'aduoüe pour son filz, et L'heretie(r)⁶ vniuersel de tous les biens ; Il en prend a Tesmoings Moyse, et Elie, St. pierre, St Jacques, et St Jean⁷, a la Transfiguration il monstre la gloire qu'il

¹ Mc 10,7 => Gn 2, 24 : c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à sa femme. [Ce verset de Gn 2, 24 est cité aussi en Eph 5, 31, mais cette citation suit le texte de Mc 10.]

² Il s'agit d'une erreur du copiste. Selon le sens le mot est « faire ». Le « Traité des trois mariages lit « faior » [5b/10].

³ Cf. Mc 1, 16-20.

⁴ Mc 2, 19 : Et Jésus leur dit : « Les fils de la noce peuvent-ils jeûner pendant que l'époux est avec eux ? Tant qu'ils ont l'époux avec eux, ils ne peuvent pas jeûner ».

⁵ Chapitre 4 ?

⁶ Le mot ressemble à « heretie » avec « r » rajouté à la fin par le copiste, c'est-à-dire, « héritier ».

⁷ Cf. Mc 9, 2-8.

possede ; il festine Les cinq milles hommes, sans les femmes et Les enfants¹, il [9] ressuscite Les vns, il illumine les autres, il donne La sante aux lepreux, *eunt(c)es² renunciate Joanni quæ audistis, et vidistis cæci Vident, claudi ambulant Etc³*. Bienheureux sera celuy qui ne se scandalisera point de vos amours ; o bon Jesus. St Jean Baptiste conust bien que vous estiez Espoux, et que vous auiez vne Espouse destinée pour vous, car il se disoit L'amy de L'espoux⁴.

C'est La Sainte Eglise qu'il espouse, Lors qu'il fust au temple repudiant la Synagogue⁵ La qu'elle auoit Imitté Vasthi⁶ mesconnoissant l'honneur que Jesus Christ plus auguste qu'Assuerus⁷, Lui auoit faict de L'Inuiter la toute premiere, il en pleura ce doux Amant par compassion⁸, en considerant qu'elle se rendoit homicide de son prop[r]e Espoux, et patricide, voire deicide, et qu'elle se faisoit mourir de la mort Eternelle, ne voulant que La vie du Sauueur qui venoit pour la luy donner ; Elle luy refusa le banquet, comme elle refusoit d'estre au sien ; il Ressentoit plus de douleurs de sa perte, que du mespris qu'elle faisoit de luy ; Il n'y perdit rien ; La fontaine ne recoit point de dommage si on ne vat prendre son eau, elle ne cesse de couler dans son bassin ; ches Vous o bon Jesus Christ est la fontaine forte et viuante qui a la source d'origine dans Vostre pere ; vous estes source viuante en vous mesmes ; vous estes Dieu qui n'auiez point besoing de vos creatures : L'esprit qui procede de Vos deux personnes est dict fontaine [9b] viue, et feu de charité aussy charité qui vous faict aymer vos creatures pour

¹ Cf. Mt 14,14-21.

² *euntces* ? *euntes* ? Le « c » est peut-être barré pour le corriger, car « *euntces* » n'existe pas en latin.

³ Mt 11, 4-5 : Allez proclamer à Jean ce que vous avez entendu et vu : les aveugles voient, les boiteux marchent, etc.

⁴ Cf. Jn 3, 29.

⁵ C'est peut-être une allusion au discours contre les pharisiens (Mt 23) qui termine avec la lamentation sur Jérusalem (v. 37-39), vu l'allusion à Lc 19, 41 dans la même phrase, où Jésus pleure. L'Eglise et la synagogue sont souvent opposées dans les écrits patristiques. Voir, par exemple, BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, (SC 414) 14, 1- 4, p. 305ss. ; 15, 8, p. 345 ; (SC 431) 28, 11, p. 369 ; 29, 1, p. 377, etc.

⁶ Cf. Est 1, 9-21 ; 2, 15-17 : Quand la reine Vasthi refuse de se présenter devant le roi Assuérus, elle est rejetée et le roi choisit une autre reine (Esther).

⁷ Le mot est corrigé. Il ressemble à « assuries » ou à « assurées » changé en « Assuerus ».

⁸ Cf. Lc 19, 41.

vous com[m]uniquer a elles, mais d'une communication si excellente, qu'elle est d'un espoux a son Espouse ; *et sponsabo te mihi in sempiternum, et sponsabo te mihi in justitia, et judicio, et in misericordia et in miserationibus. et sponsabo te mihi in fidem, et scies quia ego dominus. Et erit in die illa. exaudiam dicit dominus, exaudiam cælos, et illi exaudient terram. Et Terra exaudiet Triticum, et vinum, et oleum*¹.

{..... ²}

Tout cecy s'accomplit a la fin des jours du Sauueur, Saint Jean dict Jesus Christ sachant mortelz que L'heure estoit venue de passer de ce monde pour aller a son pere, ayant aymé les siens qui estoient au monde ; *in finem dilexit eos*³ ; a la fin il leur monstra Le plus grand signe ; *Sciens quia omnia dedit ei pater in manus*⁴, Il voulut donc faire La Ceine et apres Leur donner soymesme, comme le don Infiny procedant d'un Amour Infiny ; Il voulut faire le banquet de soymesme et deuant se donner en viande⁵, Il leur voulut Lauer les pieds, seruant aux plus bas office, que jamais on aye veu seruiteur, [10] Les pieds de Judas estoient les pieds les plus ords⁶, et Indignes que la Terre aye Jamais porté, Il est tres veritable ô bon Jesus ! que celuy qui a esté a Vostre table vous manger, ô Vray pain de vie ! a Leué le talon pour vous⁷ Trahir vous liurant a vos Ennemys⁸.

Mais Toutes Ces malices semblent redoubler en vos entrailles les actes de bonté, ô Espoux passion[n]é, si je l'ose dire ! ou Vous met L'amour ; les

¹ Os 2,19- 22 : Et je t'épouserai à moi éternellement, et je t'épouserai à moi par la justice et dans le droit et dans la miséricorde et la compassion, et je t'épouserai à moi dans la fidélité, et tu sauras que je [suis] le Seigneur. Et il adviendra en ce jour-là que je t'exaucerai, dit le Seigneur. J'exaucerai les cieux, et ceux-ci exauceront la terre. Et la terre répondra en produisant le froment et le vin et l'huile.

² Chapitre 5 ?

³ Jn 13, 1 : Il les a aimés jusqu'au bout.

⁴ Jn 13, 3 : sachant que le Père a tout remis entre ses mains.

⁵ Viande : nourriture pour l'esprit (attesté 1573 – 1771) FEW 14, 575b « *vivenda* ». Ici, c'est clairement une référence à l'Eucharistie.

⁶ Ords : d'une saleté repoussante ; sale, immonde (au physique, en parlant d'une chose), attestée du XII^e siècle jusqu'à 1628) FEW 4, 486a, « *horridus* ».

⁷ Le mot est corrigé. Il semble « vouu » changé en « vous » ou « vouz ».

⁸ Cf. Jn 13, 4-18.

Seraphins ont bien subiect de voiler la face de vostre grandeur, et les pieds de vostre bassesse volontaire ; il semble qu'ilz ne peuuent non plus comprendre vostre humilité, que vostre sublime Maieste ; ils n'ont que les deux aisles du milieu pour voler¹, Leur vol sarreste dans L'amour ineffable, Amour qui est vostre poids, ou il vous porte vous vous portez, Je vous vois maintenant Le spectacle de Dieu Vostre pere, des Anges, et encor des hommes.

*Egredimini et Videte filiæ Sion Regem Salomonem, in diademate quo coronauit illun*², non sa Mere Marie mais son humilité qui (qui)³ peust estre dicte Telle meritoirement *in die desponsationis illius, et in die lætitiæ cordis eius*⁴ ; Sortez Anges de La Celeste Sion, sortez ames deuotes hors de vous mesmes, pour admirer Le Roy Salomon aux pieds de Judas, Lesquelz il laue non seulement, mais encore il les baise⁵, Voyez les sur le chef de ce Sauueur ; considerez quel diademe pour ce Roy des Roys ; L'humilité et la charité Luy font receuoir c'este couronne [10b] et ce diademe au jour de ses nopces, et de sa Liesse ou des desirs de son Cœur ; Voyez comme il s'humilie, en s'aneantissant soy mesme, et prenant la forme d'un seruiteur Le plus mesprisè qui se soit jamais veu⁶ ; le Voyez vous aux pieds de sa croix, car Judas estoit La plus grande croix qu'il deuoit souffrir alors, son apostasie crucifioit ce Sauueur au plus Intime de son Cœur, La croix de bois estoit le supplice du Corps, mais Judas estoit Le tourment de L'ame, et tous les Judas pour Lesquels Jesus Christ souffroit volontaire[men]t, et si Transporté du diuin amour qu'il en faict La Joye de son Cœur affligé, deux contraires semblent estre en vn mesme subiect ; mais

¹ Cf. Is 6, 1-2.

² Ct 3, 11 : Sortez et voyez, filles de Sion, le Roi Salomon, avec le diadème dont il l'a couronné.

³ Le mot « qui » est répété.

⁴ Ct 3, 11 : au jour de ses fiançailles, et au jour de la joie de son cœur.

⁵ Cf. Jn 13, 1-11 Le texte biblique ne mentionne pas de baiser des pieds. L'idée vient probablement de la pratique liturgique du jeudi saint où le prêtre baisait les pieds après les avoir lavés. Bernard de Clairvaux mentionne aussi un baiser des pieds dans deux sermons sur le *Cantique*, (Voir *Sermons sur le Cantique*, tome I, (SC 414), Sermons 3, 1-2 (p. 101-105) et 4, 1 (p. 113) ainsi que l'introduction de Paul VERDEYEN à la page 38).

⁶ Cf. Ph 2, 7-8.

L'amour faict cecy ; L'amour transporte L'ame de l'amant en La chose aymée¹, pour sil semble L'animer de soy mesme ; Voyez ce Sauueur porter luy mesme son corps, son ame, et sa diuinité a la bouche de Judas ; dans La quelle va soudain entrer² Le premier ennemy de ce Sauueur a sçauoir le diable.

O Bon Jesus voicy vn duel bien furieux , et sanglant, quoy ? pour L'ame de Judas, que vous voudreiz bien espouser, Vous combattez contre tout L'enfer, vous receuez Les coups des puissances des Tenebres, c'este malheureuse Ame comme vne autre Dalida³ vous trahit desia en son Cœur, et comme Samson⁴ vous semblez enseigner les moyens, et luy dictes de despecher ce que sa Malice a destiné⁵, L'amour est plus fort en vous que La mort, et vostre Jalousie est plus [11] dure que L'enfer⁶, Vostre feu surpasse tous feux, Vostre cœur est vne lampe de feu, toutes Les eaux de L'enfer, ny les peches des hommes, ne peuuent esteindre, n'y diminuer vostre charité ; vous aymes d'une charité eternelle. O Pere Eternel ! est ce ainsi que vous aymez les pecheurs ? *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret*⁷.

*Surge Aquilo*⁸ ; oste toy d'icy ame glacée ; laissons Judas puisqu'il Laisse les bons ; *et veni Auster perfla hortum meum, et fluant aromata illius*⁹ ; demeurons mon ame en ceste Salle¹⁰ avec les bons, Inuitte Jesus arreste Toy

¹ Cette expression se trouve chez THOMAS D'AQUIN, (*Scriptum super Sententiis*, III, Dist. 27, q. 1, art. 1 ad 2 ; Dist. 27, q. 1, art. 1, ad 4 ; Dist. 32, q. 1, art. 1, arg. 3). (Bien que Thomas emploie l'expression dans son commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard, elle n'apparaît pas dans l'ouvrage de Lombard). L'expression est citée aussi par CATHERINE DE SIENNE (*Dialogue* LX, p. 102 ; Lettres 218, 3, tome III, p. 280 ; Lettre 347, 3, tome IV p. 293), par NICOLAS DE CUES (*Sermons eckhartiens et dionysiens*, (Francis BERTIN éd.), (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 1998, « Tu es toute belle, ma bien-aimée » (8 septembre 1456) : 15, p. 361), et par FRANÇOIS DE SALES (*Traité de l'amour de Dieu*, L. 8, ch 1).

² Le mot est corrigé par le copiste : « entremer » est changé en « entrer ».

³ Il s'agit de Dalila, la femme de Samson. Le mot, qui ressemble à « Dalida », est peut-être « Dalia » changé en « Dalila ». Ici le « Traité des trois mariages » lit « Dalida » [8/15].

⁴ Cf. Jg 16.

⁵ Cf. Jn 13, 27.

⁶ Cf. Ct 8, 6.

⁷ Jn 3, 16 : Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique.

⁸ Ct 4, 16 : Lève-toi, vent du nord.

⁹ Ct 4, 16 : et viens, vent du sud, souffle sur mon jardin, et que coulent ses aromates.

¹⁰ Le mot est corrigé par le copiste. Un « c » initial est changé en « S ».

au[e]c¹ luy, cest la souueraine bonté ; Voy Jesus qui semble s'estre oublié de soy mesme, disant, *desiderio desiderauſ*², ô que J'ay désiré avec desir ce jour de mes nopces ; que J'ay désiré de me donner, et com[m]uniquer substantielement a vous, et de faire ce sacré mariage ; *Veni in hortum meum soror mea sponsa ; messiui myrrham*³ ; Tu mas appelle en Ton jardin, et je t'appelle au mien, J'ay moyssonné ma myrrhe, avec mes aromates, J'ay beu mon Vin avec mon Laict, J'ayme bien estre en Toy, mais parce que comme J'ay dict a Saint Augustin, Il est meilleur que tu sois changée en moy⁴, Viens en moy, ô mon espouse bien aymée, et vous mes chers Apostres, beueez mes amys. [11b]

{.....⁵}

Mais Enyure toy Jean mon Tres cher, ma poitrine est ton lict pour te reposer apres auoir mangé et beu, le froment des esleus, et le vin qui engendre Les Vierges ; *Ego dormio et cor meum vigilat*⁶, dict St. Jean La voix de mon bien aymé Jesus frappe mon entendement ouure moy ton ame ma sœur ma mie, ma colombe⁷, mon Immaculée, car mon chef est plein de rosée, recois dans toy La rosée celeste tant désirée des anciens⁸, ouure moy ton cœur, et J'y germeray le

¹ Le mot est corrigé. La lecture la plus probable est « avec ».

² Lc 22, 15 : J'ai désiré ardemment.

³ Ct 5, 1 : « Viens dans mon jardin, ma sœur, mon **épouse** ; j'ai récolté la myrrhe ». Le latin « *sponsa* » peut se traduire « épouse » ou « fiancée ». Bien que la plupart des traductions de la *Vulgate* le rendent « fiancée », Jeanne n'emploie jamais ce mot. Hormis les « traductions » des citations latines introduites récemment dans les textes, le mot « fiancée » n'apparaît pas dans ses écrits. La traduction « épouse » est plus fidèle à sa pensée.

⁴ *Confessions* VII, X, 16 : AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin*, 13, *Les confessions*, (M. SKUTELLA, A. SOLIGNAC et G. BOUISOUD éd.), (Bibliothèque augustinienne), Paris, Desclée, 1962, p. 617.

⁵ Chapitre 6 ?

⁶ Ct 5, 2 : Moi, je dors et mon cœur veille.

⁷ Colombe : « appellation figurée et poétique d'une jeune fille pure », (attesté depuis Racine), FEW 2, 931a, « *columbus* ». Première attestation. Toutefois, vu l'occurrence dans le *Cantique des cantiques* (Ct 5, 2 et 6, 8/9) et l'existence des traductions françaises bien avant Racine, au point de vue linguistique il n'y a rien d'étonnant dans cet usage. Chez Jeanne, la colombe est presque toujours l'Esprit Saint, par exemple : *Auto I*, [279], [310], [336], [337], [340], [402], *Auto II*, [807], [834], [910], [1168], [1172], [1238], sauf les cas qui font allusion au *Cantique* (comme celle-ci) ou aux *Psaumes* (Ps 54, 5 ; 64, 14 ; etc.) et quelques références à Marie comme colombe (par exemple, *Auto I* [432], *Journal II* [432], [1018]).

⁸ Cf. Ct 5, 2.

Germe de mon amour Immortel, tu seras semblable a celui que tu ayme, Je demeureray en toy, Je me couleray comme la nûe, *et germinabo saluatorem*¹.

Saint Jean Correspondant a c'est amour autant qu'il auoit de Grace, et deffaillant ayant plus d'amour que de force, il se pasma doucement sendormant sur la poitrine du Sauueur², pouuant dire ; *et in velamento alarum tuarum exultabo, adhæsit anima mea post te, me suscepit dextera tua*³ ; ce mignon⁴ voilé, est a couuert sous les aisles du Sauueur qui Lui donne le vol jusques au sein du pere Eternel ; il ressaillit⁵ d'exultation voyant La generation Eternelle, Lisant dans ce Liure diuin ; *in principio erat Verbum*⁶, et tout Le reste que Je serois trop Longue a d'escire, il voit comme ce Verbe s'estoit faict chair pour habiter avec nous, il [12] vist sa gloire, gloire semblable a L'Vnique filz du pere, plein de grace, et de verité⁷, ce fut alors que c'este grande aigle apprit a voler, a son cher aiglon du cœur, et luy fist regarder le soleil de sa diuine essence fixement⁸, et de petit aiglon le fist une autre grande aigle, qui se nourrit de la

¹ Is 45, 8 : « Et je germerai un sauveur ». Jeanne change le verbe du subjonctif présent (*germinet* = que germe le Sauveur) à l'indicatif futur (*germinando* = je germerai). Cela suggère non seulement qu'elle comprend le latin mais aussi qu'elle peut écrire en latin. Voir la discussion dans l'introduction au traité (chapitre I-C, section 4c).

² Cf. Jn 13, 25.

³ Ps 62, 8-9 : et sous le voile de tes ailes je bondirai, mon âme s'est attachée à toi, ta main droite m'a soutenu.

⁴ Mignon : au sens de « favori » (attesté fin XV^e – 1878), voir FEW 6/2, 141a, « *miñ* ».

⁵ Ressaillit : de « ressaillir », au sens de « se relever d'un bond », attesté entre 1380 et 1628 (FEW 11, 96a « *salire* »). Le tapuscrit le rend « rejaillit », mettant un « j » à la place de « ss », mais ce n'est pas probable, car au milieu des mots le copiste ne met jamais « j », seulement « i ». Il est possible aussi que le copiste ait oublié l'initial « t » de « tressaillit » ; dans cette phrase le « Traité des trois mariages » lit « tressaillit » [8b/16]. En tout cas, le sens est évident : Jean, qui s'est endormi sur la poitrine de Jésus, se relève tout de suite et saute de joie.

⁶ Jn 1, 1 : Au commencement était le Verbe.

⁷ Cf. Jn 1, 14.

⁸ Cette idée de l'aigle qui peut regarder le soleil comme métaphore de la vision mystique apparaît souvent dans les écrits de Jeanne. L'aigle est **Jean** : *Auto I* [250] ; *Auto II* [769], [792], [1124], [1197] ; *Journal I* [9-10], [170], [297], [330], [646], [760-761], [793], [850], [893], [1083], [1129], [1131], [1182], [1186], [1189], [1267] ; *Journal II* [27], [200], [201], [318], [399], [433], [537], [562], [623], [628], [647], [686], [718], [761], [768], [915], [923], [941], [942], [943], [955], [1026], [1174], [1235] ; **Jeanne** : *Auto I* [270], [343], [420] ; *Auto II* [725], [843] ; *Journal I* [170], [199], [270], [330-331], [594], [1083] ; *Journal II* [138], [462], [977], [991] ; **Jésus** : *Auto I* [420] ; *Auto II* [832], [1197] ; *Journal I* [87], [255], [557], [646], [832], [1083], [1131], [1190] ; **Augustin** : *Auto I* [386] ; *Auto II* [1239] ; *Journal I* [716], [1078], [1081] ; *Journal II* [949], [955] ; **Sœurs/filles/ vierges/croyants** : *Journal I* [9-10], [87], [1190] ; *Journal II* [213], [991] ; **Jean Baptiste** : *Journal II* [977], [1129] ; **Marie** : *Journal I* [9-10], [1267] ; **Saints** : *Journal I* [256], [482] ; **Dieu** : *Journal II* [182] ; **Joseph** : *Journal II* [388] ou **Madeleine** : *Journal I* [414]. Jacques de Voragine décrit Jean l'Évangéliste comme

moëlle du cedre du Liban¹, La quelle ne se doit entendre estre autre que ce Sauueur² ; La moëlle est sa diuinité, et L'exterieur de L'arbre est l'humanité, il penetra ceste sacrée moëlle ; il connust Les Secrets diuins, d'une sublime connoissance, et Les comprit autant qu'ilz se peuuent comprendre en terre, s'attachant fortement sur c'este proye La poitrine de son maistre, Lequel il suit jusques a la mort, luy disant, *adhæsit anima mea post te, me suscepit dextera tua*³ ; il suit sa proye ce diuin agneau, il est ce Benjamin Loup rauissant, o que Le dire du prophete est icy mistiquement⁴ accompli ; Le Loup et L'agneau s'accordent mais en mangeant le grain aussy bien que la paille⁵.

Et c'este mesme dextre Le supporta Comme par miracle ; car c'est merueille qu'il ne mourust d'amour pouuant dire ; *dextera domini fecit virtutem, dextera domini exaltauit me ; dextera domini fecit virtutem : non moriar sed viuam, et narrabo opera domini*⁶, il fust Laissé pour nous dire, ou narrer Les plus grands mysteres, que nous ayons, Lesquelz il dict auoir veu ; il est filz de La dextre, et filz du Cœur, et le Benjamin du Sauueur ; *ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu*⁷.

[12b] L'Amour, et La Virginité furent Les deux aisles grandes qui le porterent dans ce desert⁸, mais Amour Interieur &⁹ Virginité Interieure plus

l'aigle qui regarde le soleil dans JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, (ca 1261-1267) (Alain BOUREAU éd), (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 2004, chapitre 9, p. 75.

¹ Comparer avec la méditation du samedi saint (1634) sur la résurrection et la vision d'Ezéchiél (Ez 10, 14ss) : « De la mort, cet aigle adorable qui repose au sein du Père éternel, qui se nourrit de sa substance qui est la moelle du cèdre du Liban, étant la même essence et la même nature que son divin Père qui l'engendre en la splendeur de sainteté. Aigle qui se paît et qui se plaît de la lumière qui lui est consubstantielle avec le Père duquel il reçoit son être sans dépendance, étant lumière de lumière et Dieu de Dieu, et le terme de l'entendement qui le produit » *Journal I* [557].

² Cf. Ps 104, 16-17.

³ Ps 62, 9 : mon âme s'est attachée à toi, ta main droite m'a soutenu.

⁴ Le mot « mystiquement » ici se réfère au sens mystique (spirituel, allégorique) de l'Écriture, par opposition au sens littéral.

⁵ Cf. Is 11, 6-9.

⁶ Ps 117, 16-17 : La main droite du Seigneur a fait un prodige ; la main droite du Seigneur m'a exalté ; la main droite du Seigneur a fait un prodige : je ne mourrai pas mais vivrai et raconterai les œuvres du Seigneur.

⁷ Ps 67, 28 : Là le jeune Benjamin dans l'extase.

⁸ Cf. Ap 12, 14.

⁹ Le manuscrit n'est pas clair ici. La lecture la plus probable est « & ». Le « Traité des trois mariages » [9/17] lit « et ».

[e]xcellente en Luy que L'ext[e]rieure, et ce desert se peut dire La diuinité qui ne peuuoit estre vüe des hommes sans mourir, et beaucoup moins habittée ; mais ce Mignon a eu ce priuilege de la voir sans mourir¹, et d'en pouuoir parler ; en Luy fust exaucée L'oraison que Jesus Christ fist a La Ceine ; il vist comme le Verbe estoit en son pere, il vist La clarte qu'il auoit deuant que le monde fust, Il vist com[m]e il estoit, et Vn avec son pere² ; il fust Vn avec Jesus Christ comme L'espouse avec L'espoux, Le lict sacré estoit Jesus de nazareth espoux florissant, et qui seruoit tout de lict de fleurs, ce lict estoit plus admirable que celui de Salomon, St Jean y dormoit assuré, qui doute que L'espoux ne dict ; *adiuro vos filiae Jerusalem per capreas c[e]ruosq[ue] camporum, ne suscitatis, neq[ue] euigilare faciatis dilectum³ quoad vsq[ue] ipse velit⁴* ; n'esueillez point mon bien aymé, Jusques a ce que Luy mesme Le veuille.

Comme les Anges virent ce mignon (fauorisé)⁵ esleué en vne si sublime contempla[ti]on, Ilz s'escrierent ; *quæ est ista quæ ascendit de deserto⁶ et per desertum sicut fumi virgula ex aromatibus myrrhæ, et thuris, et vniuersi pulueris pigmentarij⁷* le cœur de Jesus Christ estoit son ascension, dans L'amour il se [13] faisoit ses montées ; ce doux Jesus estoit ce lict entouré de tous les Anges Les plus forts d'Israel. Jesus Christ estoit encor ce lict faict des bois du Liban, *ferculum fecit sibi Rex Salomon de Lignis libani [Etc.]⁸*. il L'auoit luy mesme faict par L'operation de son St. esprit du pur sang de Marie, ce Verbe se fist chair

¹ Cf. Ex 33, 20.

² Cf. Jn 17, 11.

³ Elle change le genre. La *Vulgate* lit : *dilectam donec ipsa velit* en parlant de la bien-aimée du Cantique, mais Jeanne le met au masculin pour l'appliquer à Jean. Elle substitue aussi « *quoad usque* » pour « *donec* », tous deux avec le même sens de « jusqu'à », mais sa version est plus emphatique.

⁴ Ct 3, 5 : Je vous adjure, filles de Jérusalem, par les chèvres et les cerfs des champs, ne réveillez ni faites éveiller mon bien-aimé jusqu'à ce qu'il le veuille lui-même.

⁵ Le mot « favorisé » est rajouté dans une main différente (Mère de Bély ?). Le mot n'apparaît pas dans le « Traité des trois mariages » [9b/18].

⁶ La *Vulgate*, ainsi que le manuscrit du « Traité des trois mariages » [9b/18], manquent les mots « *de deserto* ». Les mots « *fumi virgula* » sont transposés par rapport à ces deux textes.

⁷ Ct 3, 6 : Qui est celle-là qui monte du désert et à travers le désert, comme une colonne de fumée, (émanant) des aromates de myrrhe et d'encens et de toute poudre pigmentée ?

⁸ Ct 3, 9 : Le Roi Salomon s'est fait pour lui-même une litière en bois de Liban [etc.].

pour habitter avec nous¹ ; Receuez ô St Jean dans vous aussy ce Verbe enté², c'est le don sublime, et parfaict que le pere et³ la mere vous donne ; ayez c'est Espoux ; vous estéz⁴ dans ce lict, qui est le lict tres-sainct, Vous y estes, et y entrerez derechef ; et dictes ; *amo Christum in cuius thalamum introibo, cuius mater virgo est, cuius pater fæminam nescit, cuius mihi organa modulatis vocibus cantant quem cum amauero casta sum, cum tetigero munda sum, cum accepero virgo sum*⁵ ; quand il vous a appelé, et que vous L'avez suiuy Laissant vostre pere⁶ ; vous avez esté chaste ; quand vous vous estes Laissé Lauer Les pieds⁷, et qu'il vous a baisé⁸, vous avez esté mondifié⁹, mais maintenant que vous L'avez receu, et que vous vous estes com[m]is¹⁰ entierement a Luy, Esprit a Esprit, cœur a cœur, Vous estes encor plus Vierge¹¹ ; que vostre cœur recoiue L'effusion du sien, et que Le vostre se fonde, ou liquefie en Luy¹² ; Receuez le

¹ Cf. Jn 1, 14.

² Cf. Rm 11, 17.

³ Le mot est corrigé. Il semble « de » changé en « et ». On ne peut savoir si c'est par le copiste ou par une autre personne, mais le manque d'accord de « donne » avec un sujet pluriel suggère que le changement s'est fait plus tard, ou que la lecture « le père de la mère » est correcte. Ici, le « Traité des trois mariages » [9b/18] lit « que le pere des lumieres vous donne... ». C'est une sorte de changement qui peut se faire si le texte est dicté. « Le père des lumières » devient « le père et la mère » à l'oreille même si les deux ne se ressemblent pas à l'écrit. L'expression « pere des Lumieres » apparaît plus loin dans le traité, dans la discussion du quatrième mariage [21].

⁴ Le mot est corrigé par le copiste. Il ressemble à « estant » ou à « estoit » changé en « estés » ou « estéz ».

⁵ Du Bréviaire romain (la Réponse après 3^e lecture de l'Ecclésiaste de la fête de sainte Agnès, le 21 janvier) : « J'aime le Christ, dans la chambre nuptiale duquel j'entrerais, dont la mère est vierge, dont le père ne connaît pas de femme, dont les instruments chantent pour moi de leurs voix mélodieuses, quand je l'aurai aimé je serai chaste, quand je l'aurai touché je serai pure, quand je l'aurai reçu je serai vierge ».

⁶ Cf. Mc 1, 19-20.

⁷ Cf. Jn 13, 4-5.

⁸ Voir la note ci-dessus (à la page **[10]**) sur le baiser du pied.

⁹ Purifié, du « mondifier », au sens de « nettoyer, purifier (une chose, l'esprit) », (ca. 1270-1660) FEW 6 /3, 217b, du latin « *mundificare* ».

¹⁰ La dernière lettre n'est pas claire.

¹¹ Voir JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, (ca 1261-1267) (Alain BOUREAU éd.), (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 2004, chapitre 9, p. 69-70, où Jean est appelé « vierge ». On ne sait pas si Jeanne connaît directement cet ouvrage, mais son influence à l'époque moderne est incontestable.

¹² Cf. Ct 5, 6 ; Ps 74, 4 ; Ps 147, 7 (18). Cette idée de liquéfaction de l'âme ou du cœur se trouve aussi chez BERNARD DE CLAIRVAUX (*Sermons sur le Cantique*, tome I (SC 414) : 12, 4, p. 261 ; 14, 4, p. 315 ; 14, 6, p. 319 ; tome II (SC 431) : 21, 4, p. 155 ; 23, 16, p. 235 ; tome V (SC 511) : 83, 6, p. 353), chez JEAN DE LA CROIX (*Nuit obscure* II, 6, p. 432 ; *Cantique spirituel* XVIII v.2 p. 612 ; *Vive flamme* I, 2, p. 722 ; III, 3, p. 770) et chez FRANÇOIS DE SALES, (*Traité de l'amour de Dieu*, I, oraison dédicatoire, II, XV ; III, IX ; III, X ; VI, XII) parmi d'autres. Jeanne l'emploie ici et aux pages [6b] et [31b].

encor comme vn soleil, qui produira en vous des¹ clartes eternelles *illuminans tu mirabiliter a montibus æternis, Turbati sunt omnes insipientes corde*².

{7}

[13b] L'homme animal ne peut comprendre c'est amour spirituel, il se trouble entendant cecy ; Je veux dire que Lorsque Jesus ayme vne ame d'amour nuptial, il se com[m]unique a elle, mais sur tout substantiellement au St. Sacrement de L'autel, d'une façon d'amour si admirable, qu'on ne la peut expliquer si cé n'est vn escoulement de semence diuine en L'ame ; mais semence qui n'est point deffaillante, ou separée de sa principale, ou originelle tige, si Je peux ainsy parler, n'y de sa verdeur, ou vertu ; vertu qui est dicte amour, amour qui opere, et faict germer c'este semence infusée dans L'esprit, et le cœur de L'espouse ; c'est la clef, Le doigt de sa dextre, qui ouure Le cœur quoy que serré a double serrure, comme vn Jardin clos, et fontaine cachetée³ ; il est Jardin pour y planter La fleur des champs, et Les lys des Valles ; il est fontaine pour receuoir La participation des eaux de La source de vie : le cœur que Le cantique, et L'euengile nomment, Ventre, est changé en vn fleuve ; *flumina de ventre eius fluent*⁴ *aquæ viuæ*⁵ ; Et le diuin amour produit cela en L'espouse, puis quelle est Espouse elle a la foy viue qui est celle qui La faict approcher de Lespoux approche qui produit L'esperance, esperance qui n'est vaine, [14] mais tost couronnee de Jouyssance, Jouyssance qui est charité, charité qui faict sa demeure au cœur, ou est la charité Dieu est, et y faict sa demeure⁶. L'amour est vne forte Loy ; il ne faut pas garder seulement les commandements de l'amant et ses conseilz, mais ses signes qui sont comme des traictz & attraicts puissants ; que s'il attire vne puissance toutes les autres

¹ Le manuscrit dit « d ces » ou « d cez » ou « deux ». Selon le sens, « des » est probable, comme le « Traité des trois mariages » lit [10/19].

² Ps 75, 5-6 (= Ps 75, 4-5 dans la *Vulgate* de Pie XII) : Toi, brillant merveilleusement des montagnes éternelles ; tous les insensés ont été perturbés.

³ Cf. Ct 4, 12.

⁴ = *fluent*. Le mot « *fluent* » n'existe pas en latin.

⁵ Jn 7, 38 : des fleuves d'eau vive couleront de son ventre.

⁶ Cf. 1 Jn 4, 7.

suyuent a L'odeur, et mesmes les plus basses comme plus jeunes ayment grandement ; les sens corporelz Lesquelz semblent estre faits Esprits sont participants de ces nopces ; mais toute la gloire de l'espouse fille du Roy est au dedans¹, c'este gloire est vne clarté saintement ardante, mais d'un feu qui est refrigeré ; il est feu et fontaine, il est nuée et soleil ; *rorate cæli desuper*², et le St Esprit qui est c'este nuée, couure ou tempere L'ardeur du soleil de Justice³, et par son habitation diffuse dans le cœur la douce pluye de charité ; le diuin soleil produit ses rayons dans c'este Espouse chastement, et elle Les reçoit chastement au plus Intime.

Ces Rayons sont des Conceptions admirables qui se font par L'Vnion diuine que ce diuin Espoux faict avec L'espouse, c'est la generation tres-chaste ; *o quam pulchra est casta generatio cum claritate*⁴, *Immortalis est enim memoria illius, quoniam apud deum nota est, et apud homines* ⁵ o que c'este chaste generation est belle en sa clarté, sa memoire est d'éternelle durée, parce qu'elle se fait deuant dieu, et de dieu avec L'ame ; Les saints sont tesmoins [14b] de sa pureté, Lors qu'elle nous est présentée pour ex[em]ple, il la faut imiter, *qui potest capere capiat*⁶, Lors qu'elle se produit a nos entendements, desirons La ; si nous la receuons elle oper[e]ra en nous, ceste belle merueille ; *Et in perpetuum coronata triumphat, certaminum incoinquinatorum præmium vincens*⁷ ; aux Vainqueurs aussy est donnée La manne cachée, et le nom

¹ Cf. Ps 45, 14.

² Is 45, 8 : Cieux, faites tomber la rosée d'en haut.

³ Cf. Mt 4, 2 dans la *Vulgate*, (= Mt 3, 20 dans les bibles actuelles).

⁴ Le mot est corrigé par le copiste : « caritate » ou « calitate » est changé en « claritate ». La lecture « *caritate* » (charité) est une variante qui se trouve parfois dans les écrits patristiques, par exemple, chez BERNARD DE CLAIRVAUX, (Voir *Sermons sur le Cantique* 27, 8 (SC 431, p.332 voir la note 1)). La *Vulgate sixto-clémentine* lit « *claritate* », lecture qui est évidente ici, étant donné qu'elle parle dans la suite de la clarté de la chaste génération.

⁵ Sg 4, 1 : Ô combien est belle la génération chaste dans sa clarté, en effet sa mémoire est immortelle car elle est connue de Dieu et des hommes. [La *Vulgate Pie XII* est différente : « *melior est generatio cum claritate...* » (La génération est meilleure dans sa clarté...)].

⁶ Mt 19, 12 : Celui qui peut comprendre, qu'il comprenne.

⁷ Sg 4, 2 : Couronnée pour toujours elle [la generation chaste] triomphe, remportant le prix des combats de ceux qui ne sont point souillés.

nouveau¹. et c'este iouyssance diuine et nuptialle ne peut estre comprise que par L'espouse qui en est priuilegiée.

{8}

Saint Jean a Eu tout Cecy, il a assisté encor au combat de la passion fidellement ; il a beu le calice des souffrances de son bien aymé, qui Luy a esté vn Espoux de sang, et de douleurs ; il a esté encor le Beniamin, et le Benoni², a la Cene enfant de La Joye de son pere ; au caluaire enfant de La douleur de sa Mere³ ; qu'elle circomzition au cœur de St. Jean de voir mourir Jesus Christ ! mais qu'elle douleur a la Sainte Vierge d'estre priuée d'un filz diuin, pour en prendre vn tout humain ! Vierge sainte L'amour faict cela ; voicy vostre filz, il vous prend pour Mere⁴, [15] voicy vn enfantement douloureux mais il est amoureux, il est aigre-doux ; il se faict sur le lict de la croix ; C'est enfant Jean vous seruira d'espoux, ou de Gardien, Vous deux sur ce caluaire et ce mont, vous representez, L'église que Jesus Christ espouse, et enfante par le sang, et L'eau qui va sortir de son costé⁵ ; vous avez adheré au vouloir de Dieu son pere, vous estes faicts vn mesme Esprit avec Luy ; Tout est consommé, ce mariage doit durer eternele[men]t ; il est plus fort que La mort⁶, il est faict dans Icelle, et par Icelle, Le sang et l'eau en sont le Lien, ou les Tesmoins, avec L'esprit⁷, ce sont les trois qui donnent Tesmoignage dans L'église militante⁸ comme il y en a trois qui visiblement tesmoignent au Ciel le pere, Le Verbe, et le St. esprit.

¹ Cf. Ap 2, 17.

² Le nom Benjamin signifie « fils de ma droite », et désigne souvent l'enfant préféré. Benoni signifie « fils de ma douleur ». Dans le récit biblique (Gn 35, 18) quand Rachel met au monde son dernier fils, elle l'appelle « Benoni » parce qu'elle en meurt. Jacob change le nom en « Benjamin », et il devient le préféré de son père, surtout après le départ de Joseph. Jeanne rapproche ce récit à l'Evangile de Jean : Jean est le préféré, le disciple bien-aimé, et aussi l'enfant de douleur qui assiste à la crucifixion (Cf. Jn. 19, 25-27).

³ Cf. Gn 35, 18 et Jn 19, 25-27.

⁴ Cf. Jn 19, 26-27.

⁵ Cf. Jn 19, 34.

⁶ Cf. Ct 8, 6.

⁷ Cf. Jn 19, 34.

⁸ Église militante : l'assemblée des fidèles sur la terre (attestée depuis 1495) FEW 6/2, 81b « *militare* ».

Comme Ces Trois ne Sont q'Vn Dieu, L'eau, le sang, et L'esprit ne sont q'Vn en terre¹ ; voila la victoire qui a vaincu Le monde ; C'est nostre foy, c'est nostre assurance, Jesus Christ qui est ressuscité, et qui ne mourra plus ; il est a la dextre du pere pour nous attirer apres soy, affin que nous cherchions Les choses celestes et non les Terrestres, C'est le nouveau et celeste Adam qui a Vne Espouse toute Vierge, sortie de son Costé ; tous les enfants doiuent estre semblables, blancs de pureté, et Rouges de charité ; puisqu'il est dict, *candidus et rubicundus*², car le semblable engendre son semblable ; La pureté faict [15b] proche de Dieu ; et la charité vnyt, et transforme en Dieu, L'espoux et l'espouse sont deux en vn esprit ; o le grand sacrement que Le mariage de Dieu avec L'église, c'est La Jerusalem nouvelle, venüe du ciel, et de dieu, ornée de son Espoux³, c'est la solemnité de Dieu, avec les hommes ; il habitte par ce mariage avec nous jusques a la consommation des siecles ; *et ecce ego sum vobiscum omnibus diebus, vsq[ue] ad consummationem sæculi*⁴ ; son Esprit n'abandon[n]e Jamais L'église, il la gouuerne tousiours, Ce doux Jesus y demeure reellement dans le St. Sacrement de L'autel. o Inuention d'amour Incomprehensible ou Incomparable ! pour contenter L'église militante sous le voile, comme il est au Ciel glorieux et visible pour glorifier La Triomphante ; il demeure dans ce lict sacrosainct, contantant Lia, et Rachel ; L'église militante comme Vne autre Lia se plaindroit de ce que L'église triomphante⁵ belle comme Rachel retient tousiours le commun Espoux, Lequel a bien du contantement en sa beauté, mais celle cy luy en donne en sa fecondite, et si Ruben amassé encor des Mandragores, que Lia donne a Rachel qui accroist en gloire accidentelle, parce que Les Enfants de L'église militante peuuent Enuoyer des fruicts a L'église Triomphante⁶.

¹ Cf. 1 Jn 5, 6-7.

² Ct 5, 10 : blanc (brillant) et rouge.

³ Cf. Ap 21, 3.

⁴ Mt 28, 20 : Et voilà que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles.

⁵ L'Église triomphante : les élus (par opposition à l'Église militante et l'Église souffrante), (depuis Furetière 1690), FEW 13/2, 310b « *triumphare* ». Première attestation en ce sens.

⁶ Cf. Gn 29, 31—30, 24.

{9}

[16] Voici le quatrieme Mariage, c'est celuy que mon Tres-cher Espoux a daigné faire avec la plus Indigne des Espouses qu'il a voulu choisir en Terre, Lequel il m'a commandé d'écrire, et commandement qui ma esté reiteré par mon confesseur, et qu'elle peine qu'aye ressentý mon Esprit il s'est fallu resoudre d'obeye ; quoyque commençant d'écrire Je ne pensois point (de)¹ parler des mariages faicts en La Vierge, en L'incarnation, mais le glorieux St Esprit la voulu² ; ny de celuy de L'église, et c'est ce mesme Esprit qui a conduit ma plume, avec mon entendement, ne pouuant passer outre sans Luy resister ; que ces trois mariages soient Trois qui Tesmoignent, de son amour, les sacrez liens qui Jamais ne sont rompus ; Les Trois sont asseures ; que Les Anges, et les saints le supplient d'asseurer Le quatrieme ; Les autres trois Espouses sont saintes toutes pures, et sans macule , mais La quatrieme est la mesme Iniquité par ses pechez ; Je scais bien chair amour que Vous pouuez faire par vostre bonté, que la ou abonde L'iniquité, la grace y surabonde³, que vous n'estes pas venu appeller seulement les Justes ; mais les pecheurs⁴ , vous commandastes au prophete Osée d'espouser vne publique pecheresse⁵, et vous appelez L'ame pecheresse, et vous dites que vous estes le pere de La Virginité ; Vostre amour faict que vous semez les voyes du monde d'épines, affin que L'ame vagabonde retourne a vous qui estendez tout le jour les bras pour la recevoir et embrasser⁶ comme Tout bon.

¹ Le mot « de » est rajouté de la même encre. Comparer avec le « Traité des trois mariages » [12/23] : « Voicy le troisieme mariage et celuy que mon tres cher espoux a daigné fair avec la plus Indigne de cez espouses [...]. Il s'est fallu résoudre d'obeir commençant descrire Je ne pensois point parler du mariage faict en la vierge en l'incarnation mais son espoux le glorieux st Esprit la voulu ; ny celuy de leglis mais ce mesme esprit a conduit ma plume [...] » .

² Cette expérience chez Jeanne d'être commandée d'écrire est un thème commun dans la littérature mystique. Les mystiques, surtout les femmes, se disent souvent obligés d'écrire leurs expériences, par obéissance à Dieu et à leurs directeurs spirituels. Voir, par exemple, les références chez THÉRESE D'AVILA : *Chemin de la perfection*, ch. XXV ; *Vie*, ch. 4, 11, 13, 15, 16, 27, 40.

³ Cf. Rm 5, 20.

⁴ Cf. Mc 2, 17.

⁵ Cf. Os 1, 2.

⁶ Cf. Os 2, 8-9.

Il y en a d'autres Cher amour que vous appelez des Le ventre de La Mere, que Vostre prouidence esleue de Terre pour Vostre Gloire, Les faisant Israëlites, Vous [16b] monstrant a elles, et dez le grand matin ; Vous Leur aydez ; vous vous mettez au milieu de leur cœur ; *Deus in medio eius et non commouebitur*¹, Vous leur donnez vn fleuve de Graces, lequel semble sortir impetueusement de vostre amour, mais c'est pour resiouyr L'ame, Laquelle est Vostre Cité, La sanctifiant comme Vostre Tabernacle. ô que L'ame est heureuse Laqu'elle vous appelez de grand matin, quand elle correspond a c'este vocation, Vous La protegez sous L'ombre de vostre main², et la faictes comme vne sagette esleuée, ou aiguisée pour Transpercer Les cœurs, elle est des choisies que vous portez en Vostre Carquois³ ; Les Esprits vous sont tres-chers ; quoy qu'ilz soient petits deuant leurs yeux, et a comparaison de Vous, Vous en faictes neantmoins des merueilles ; *Et dixit ; parum est vt sis mihi seruus ad suscitandas tribus Jacob, et fæces Israel conuertendas. Ecce dedi te in Lucem gentium vt sis salus mea, vsq[ue] ad extremum Terræ*⁴, dictes vous a c'este ame ; au temps agreables Vous L'exaucez, vous estes son ayde au jour de salut⁵, et vous la seruez par vous mesmes ; que Le ciel Amour tres-pur Vous en Loüe ! et que La Terre s'en resiouysse ! parce que Vous Seigneur consolez vostre peuple, ayant pitié de vos pauvres seruiteurs. Et quand la mere oublieroit son Enfant ; Vous n'oubliez pas L'ame⁶, que vous aymez, luy disant ; *Ecce in manibus meis descripsi te*⁷, Je suis tousiours en sentinelle autour de Toy, et de tes murailles ; *muri tui coram oculis meis semper*⁸, par ou les Anges qui sont Les murs Lesquels gardent L'ame, voyent tousiours les yeux diuins ou vostre face ; c'este ame se

¹ Ps 45, 6 : Dieu (est) au milieu d'elle [la cité] et elle ne sera pas ébranlée.

² Cf. Ps 17, 8.

³ Cf. Is 49, 2.

⁴ Is 49, 6 : Et il dit ; c'est très peu que tu sois mon serviteur pour relever les tribus de Jacob et pour faire revenir les restes d'Israël. Voici je t'ai consacré comme lumière des nations pour que tu sois mon salut jusqu'à l'extrémité de la terre.

⁵ Cf. Is 49, 8.

⁶ Cf. Is 49, 15.

⁷ Is 49, 16 : Voici que je t'ai gravée dans mes mains.

⁸ Is 49, 16 : Tes murailles (sont) toujours devant mes yeux.

Trouue Indigne [17] de¹ ces faueurs elle vat disant qu'elle est sterile en elle mesme ; car elle entend bien que ces graces luy viennent de La bonté de son amour, au quel elle donne Toute La gloire ; Lequel se resiouyt sur c'este ame comme sur son Espouse ; et ce seigneur se faict entendre jusques aux fins de La Terre² ; Les sens l'entendent par des sentiments proportionnez et Les Anges ont charge de dire a La fille de Sion, comme estants les herauts, que son Roy vient comme son sauueur, mais avec sa recompense³ ; car qui pourroit satisfaire a c'este visitte ; il opere par sa presence La sanctification de c'este ame, et paye sa redemption de soy mesme, a cause de quoy c'este ame est a Luy doublement, comme vne Cité gagnée, au fort de ses batailles Il La remplit d'anges.

Mais Il ne Se Contante pas qu'elle soit munie de c'este garnison, il y vient bien Luy mesme reuestu des habits ensanglantez de La bataille qu'il a gagnée, si (bien)⁴ que Le Voyant⁵ ainsy L'ame s'escrie ; *quis est iste qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra*⁶, *iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine suæ fortitudinis*⁷ ; Elle Lentend bien qu'il vient de combattre pour (la) sauuer⁸, elle Luy demande pourquoi il a rougy ses vestements, de sorte qu'il en est tout baigné, comme celuy qui sort de presser vn pressoir, il aduoüe qu'il la faict mais tout seul, et apres auoir dict ses justes ressentiments contre Le peche, il publie

¹ Dans la marge en haut apparaît la signature « J De Matel ».

² Cf. Ps 48, 11.

³ Cf. Za 9, 9.

⁴ Le mot « bien » est rajouté. Et l'encre et l'écriture sont différentes de celles du copiste. L'écriture ressemble plus à celle de Jeanne qu'à celle de la Mère de Bély, mais les comparaisons sont peu concluantes. Le mot n'apparaît pas dans le « Traité des trois mariages » [13/25].

⁵ Les mots « Le Voyant » sont répétés et barrés la deuxième fois.

⁶ Il semble que « bora » est changé en « Bosra ». Le « s » et la partie supérieure du « B » sont d'une encre plus foncée et des lignes plus grasses.

⁷ Is 63, 1 : Qui est celui-ci qui vient d'Edom, de Bosra, les vêtements teints, celui-ci, beau dans sa tunique, marchant avec toute sa force ?

⁸ Le mot « le » est changé en « la », ou vice versa. Le mot est illisible, peut-être supprimé. Il semble que « sauueur » est changé en « sauuer ». L'encre dans les deux cas est pareille à celle du copiste. Le « Traité des trois mariages » [13/25] lit « ...pour la sauuer... », ce qui est le plus raisonnable.

vne Indulgence selon La grandeur, ou multitude de ses misera[ti]ons¹ ; *et dixit Verumtamen populus meus es tu², filij non negantes, et factus est eis saluator³.*

{10}

[17b] Voicy des Nouuelles Semonces que L'espoux diuin faict a L'ame, La quelle esmüe des merueilles qu'elle Entend, et attirée de la beaute de c'est amant dict *osculetur me osculo oris sui⁴* ; puisque Jesus Christ est celuy qui a tant souffert pour moy qui sans souffrances (luy⁵) suis a Luy par tous droits, Je ne veux plus⁶ estre qu'a Luy ; qu'il me baise d'un baiser de sa bouche⁷ ; Je veux estre non pas seulement son Espouse, mais encor sa petite nourrissonne, et je m'attacheray a ses mamelles meilleures de beaucoup que Le Vin, *Meliora sunt vbera tua vino, fragrantia vnguentis optimis⁸*, qu'il gaigne premierement le sens de l'attouchem[en]t ; *quia cum tetigero munda sum⁹* ; apres qu'il m'attire par L'odorat, cest, *fragrantia etiam vnguentis optimis¹⁰* ; onguent qui est son nom ; *oleum effusum nomen tuum ; ideò adolescentulæ dilexerunt te nimis¹¹, trahe me post te, curremus in odorem vnguentorum tuorum¹².*

Dieu appelle L'ame son Espouse par sa misericorde et charité Eternelle, avec douceur il L'attire a soy luy monstrant Les douleurs qu'il a souffert pour

¹ Cf. Is 63, 2-6.

² La *Vulgate* lit ici « *est* » non « *es tu* » ; à la place de « Vraiment, c'est mon peuple, des fils qui ne renient pas ... », Jeanne écrit : « Vraiment, *tu es* mon peuple... ».

³ Is 63, 8 : Et il dit, « Vraiment, tu es mon peuple, les fils qui ne renient pas », et il est devenu leur sauveur.

⁴ Ct 1,1 : Qu'il m'embrasse d'un baiser de sa bouche.

⁵ Le mot « luy » est supprimé peut-être par le copiste. Le « Traité des trois mariages » [13b/26] lit ici : « ... pour moy qui sans soufranse luy suis par offense duee Je ne veux plus que luy qu'il me baise d'un baiser de la bouche... ».

⁶ « pas » ? « plus » ? Le mot n'est pas clair. Il est probablement « pas » changé en « plus » par le copiste.

⁷ Pour Jeanne le « baiser de sa bouche » est presque toujours un symbole de l'Eucharistie, qui pour elle est la consommation du mariage spirituel. Voir, par exemple, *Auto II* [905] ; *Journal I* [353], [461-462], [628-629] ; *Journal II* [58], [114-115] ; et les lettres au Père Philippe de Meaux datées du 30 juin 1621 et du 13 mars 1624.

⁸ Ct 1, 1-2 : Tes seins sont meilleurs que le vin, exhalant le meilleur parfum.

⁹ Du Bréviaire romain, (Réponse après 3^e lecture de l'Ecclésiaste de la fête de sainte Agnès du 21 janvier) : car quand je l'aurai touché je serai pure.

¹⁰ Ct 1, 2 : exhalant même le meilleur parfum.

¹¹ Le mot « *nimis* » (trop) n'apparaît pas dans la *Vulgate*.

¹² Ct 1, 2-3 : Ton nom est répandu (comme) l'huile, c'est pourquoi les filles t'ont trop aimé ; attire-moi après toi, nous courrons dans l'odeur de tes parfums.

elle, et combien il merite d'estre aymé, et qu'il (est)¹ La bonté Infinie et souueraine, et la [18] beauté ineffable La veüe d'une beaute la faict desirer, Le desir demande L'Vnion² ou jouyssance, La qu'elle est la possession, possession qui est plaisante, et agreable, ce qui agrée ou plaist, nourrit ; et c'est pourquoy L'espouse en baisant son diuin Espoux, se Trouue nourrie comme vn petit enfant de La mammelle diuine, baiser qui rend L'ame Innocente dans ses amours ; amours qui se renforcent a l'odeur de ces onguents precieux ; Le nom de l'amant est vn excellent huille respandu ; Les sens qui sont Les Jeunes filles aymant c'est onguent³ ; Jesus est doux a L'oreille, et a La bouche, et comme Jesus est dict Espoux florissant, L'odorat y a sa part Voila Tous les sens attirez et gaignez.

Et pour monstrar que C'est amant est Liberal il faut passer plus outre, L'ame dict tire moy apres toy, et toutes mes puissances courront de L'odeur de tes onguents⁴, alors dis Je comme royellement magnifique il mene L'espouse dans son ceiller a Vin, Lequel Vin, enyure, embellit, et resiouyt ; *Introduxit me Rex in cellaria sua, exultabimus et Lætabimur in te*⁵ ; L'ame ne se resiouyt pas seulement aux dons, mais en son Espoux ; *In te*⁶, La memoire de tes mamelles est par dessus le Vin, qu'on ne me pense pas tant amatrice du vin des dons ; que le laict des propres mamelles ne soit plus en ma memoire ; mes amours sont comme les amours des petits enfants, Lesquelz ayment Le laict ; Je [18b] va droit a celuy que J'ayme ; *Recti diligunt te*⁷, mon Cœur est faict pour Luy.

{11}

¹ Le mot « est » est rajouté d'une encre différente. L'écriture est plus similaire à celle de Jeanne qu'à celle du copiste ou de la Mère de Bély. Le « Traité des trois mariages » [13b/26] lit ici, « ...qu'il est la bonté souueraine... » .

² C'est encore une allusion au dicton du Pseudo-Denys, cité par maints auteurs spirituels. Voir la note ci-dessus [5b].

³ Cf. Ct 1, 1-2.

⁴ Cf. Ct 1, 3.

⁵ Ct 1, 3 : Le Roi m'introduit dans sa chambre, nous exulterons et nous nous réjouirons en toi.

⁶ Ct 1, 3 : En toi.

⁷ Ct 1, 3 : Les (cœurs) droits t'aiment.

*Nigra sum sed formosa, filiæ Jerusalem*¹ ; anges de La Jerusalem Celeste
 Je suis noire, car Je ne suis pas encor dans la clarté, et sainteté parfaite ; je
 suis comme les tabernacles de Cedar ; je suis encor dans les occasions, et dans
 mes passions qui trop souuent me font ressentir des coups de leurs Tempestes ;
 mais pour cela Je ne Laisse d'estre belle au dedans ; C'est La resolution que Je
 fais de ne consentir que ces coups entrent dans moy ; Exterieurement Je
 ressemble a ces tabernacles battus des vents, et a ces peaux de Salomon toutes
 ternies ; les penitences sont rudes, et abbattent les flames d'amour ; decolorent
 l'exterie[ur] que L'on neglige ; Les amantes du monde se fardent ; mais moy Je
 reitte² ces fards [e]xterieurs. *Nolite me considerare*³ , o Sts. Anges parce que Je
 suis toute en fumée, mon soleil m'a decoloré, c'est vn feu que ce soleil quant il
 luyt sur vous, il vous [19] trouue tous spirituelz, point de matiere ne luy faict
 obstacle, Vous n'auez point aussy de tache a puriffier, vous estes des-lors purgez
 par la nature, par la grace, et par la gloire qu'il vous a donné ; mais moy helas
 Je suis si materielle que ce soleil trouue tant d'obstacles qu'il ne peut par
 puissance ordinaire dissiper mes brouillards, Lesquelz sont ces fumées, et
 vapeurs qui s'exhalent de ma Terre ; C'est mon corps, que s'il les faict fondre
 L'eau tombée dessus vn visage ou le soleil a donné est rendu noir et laid
 exterieurement, mais le secret pourquoy je vous dis que Je suis belle, c'est que
 mon soleil faict par sa chaleur, que c'este eau arrousée sur c'este Terre, ou du
 moins L'humecte ; Je reconnois mes Infirmities alors c'este connoissance
 m'humilie, humilité Laquelle me rend belle deuant ses yeux, Lesquelz voyants
 mes Imperfections, Les purgent ; ilz ont ce pouuoir ces diuers yeux. St. Jean
 dict que les yeux qui estoient semblables de celuy qui ressembloit au filz de
 L'homme, estoient semblables aux flammes estincellantes *et oculi eius tanquam
 flamma ignis*⁴, ces flammes me purifient.

¹ Ct 1, 4 : Je suis noire, mais belle, (ô) filles de Jérusalem.

² Le sens est « Je rejette... » ; évidemment le copiste a sauté un « e ». Le tapuscrit lit « rejette », et le « Traité des trois mariages » lit « reiette » [14/27].

³ Ct 1, 5 : Ne faites pas attention à moi (si je suis noire).

⁴ Ap 1, 14 : et ses yeux (sont) comme une flamme de feu.

{12}

[19b] *Filii matris Meæ pugnauerunt contra me*¹ Les enfants de L'église combattent contre moy, ilz veulent du commencement que je soys appelée a la concession, et deuotion, que je fusse toute parfaite. Les directeurs enchargent² de garder La Vigne³ de nostre ame, que Les Larrons et les bestes, que La vanité, et La sensualité n'y viennent pas, mais ma grande fragilité m'emporte, a retourner a mes Imperfections ; *Vineam meam non custodiui*⁴ je ne garde pas ma Vigne ; et C'est ce qui quasi arriue a toutes les ames qu'elles sont refroidies de Leur deuotion apres les premieres ferueurs ; Le Sauueur appella bien deux fois ses premiers Apostres, et quant Je dirois Trois, peust estre dirois je vray ; Car Le troisieme fut apres La Resurrection Vocation qui fut faicte Efficace par le St. Esprit qui est le Lien Triple difficile[men]t rompu ; ces trois vocations sont marquées aussy au St Euangile ; La premiere par Le pere ; *nemo potest venire* [20] *ad me nisi pater qui misit me traxerit eum*⁵ : Et comme il est dict par le prophete *et erunt omnes docibiles dei, omnis qui audiuit a patre, et didicit Venit ad me*⁶ ; Non que personne aye veu le pere, si ce n'est celuy qui est de Dieu Jesus Christ, Iceluy La veu⁷ ; comme Verbe il est Dieu, comme Christ il est de Dieu, Le premier né des creatures⁸, dans Les Idées Eternelles ; et le premier Engendré Entre plusieurs freres⁹ comme leur aîné.

Or C'este premiere Vocation, quoy qu'elle soit puissante, parce qu'elle retire L'ame de La grande Vanité, elle n'est pas tousiours si forte que L'ame ne retourne ou par L'habitude qu'elle a au monde, ou par les mortifications qu'elle

¹ Ct 1, 5 : Les fils de ma mère ont lutté contre moi.

² Encharger : au sens de « commander à quelqu'un de faire quelque chose », (sens obsolète depuis 1690), FEW 2/1, 421a « *carricare* ».

³ Cf. Ct 1, 5.

⁴ Ct 1, 5 : Je n'ai pas gardé ma vigne.

⁵ Jn 6, 44 : Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire.

⁶ Jn 6, 45 : Et tous seront instruits par Dieu, tout homme qui a entendu le Père et a été instruit (par lui) vient à moi.

⁷ Cf. Jn 6, 46.

⁸ Cf. Col 1, 15 où le Christ est le premier-né de toute créature (*primogenitus omnis creaturae*) ; aussi Col 1, 18 et Ap 1, 5 (premier-né d'entre les morts : *primogenitus mortuorum/ex mortis*) ; et He 1, 6 (premier-né dans le monde : *primogenitus in orbem terrae*).

⁹ Cf. Rm 8, 29.

Trouue dans Les deuotions soit de L'esprit, soit du Corps, Les sens animaux ne pouuants comprendre Les choses de Dieu, L'entendement n'estant pas aiguisé, ou asses esclairé il semble qu'entendant dire, non seulement pour Les mysteres cachetz mais encor qu'il faut renoncer a soy mesme, et suyure Jesus Christ portant Sa Croix, on dict comme ces autres, et quoy que disciples, *multi ergo audientes ex discipulis eius dixerunt, Durus est hic sermo, et quis potest eum audire*¹ ; Jesus sachant bien a part soy *quia murmurarent de hoc* [20b] *discipuli eius, dixit eis, hoc vos scandalizat si ergo videritis filium hominis ascendentem vbi erat prius, Spiritus est qui viuificat, Caro non prodest quidquam ; Verba quæ Locutus sum vobis Spiritus et vita sunt*².

Jesus scait bien qu'apres que le pere aura attiré a soy les hommes par le premier rayon qu'il leur donne, que les brouillards des Imperfections offusqueront c'este Lumiere, et ces brouillards refroidiront, s'il semble plus, L'ame qu'elle ne L'estoit au-parauant, comme se Trouuant plus humide, c'est que Toutes Les imperfections sont plus remarquées, et donne aussy plus de degoust de la deuotion au prochain, que deuant le premier Rayon de La premiere Vocation, cela faict que Les ames retournent en arriere, ou n'auacent pas, car dans la voye de Dieu, *qui non progreditur, regreditur*³ ; il arriue mesme qu'il y a des ames qui quictent du tout La Vie spirituelle, et d'autres qui Jamais ne se rendront, n'y ne croiront ; *Sciebat enim ab Initio Jesus qui essent non credentes*⁴, et qu'il y en a qui Luy seront traistres⁵ ; qui par la mine de deuotion le trahiront es mains de ses ennemys, et fairont pis que ceux qui ne L'ont pas [21] connu. o Le grand mal que de reculer en La Voye ou Dieu appelle ! Jesus

¹ Jn 6, 61 : En l'entendant donc, beaucoup de ses disciples dirent : cette parole est dure, et qui peut l'écouter ?

² Jn 6, 62-64 : Comme ses disciples murmuraient à ce propos, il leur dit : cela vous scandalise ? Et si vous voyiez le fils de l'homme montant là où il était auparavant ? C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert à rien ; les paroles que je vous dis sont esprit et vie.

³ Qui n'avance pas, recule.

⁴ Jn 6, 65 : Car Jésus savait dès le commencement quels seraient les non-croyants.

⁵ Jeanne touche ici un thème commun dans la littérature mystique : le problème de la persévérance dans l'état mystique. Voir la discussion plus loin dans le chapitre sur le mariage spirituel (II-B).

Christ adioust ces paroles ; *propterea dixi vobis quia nemo potest venire ad me, nisi fu[e]rit datum a patre meo*¹.

Je Remarque que Jesus dict en c'este seconde fois que personne ne peut venir efficacement a Luy, s'il n'a ce don du pere il ne dict pas L'attrait ou le rayon ; mais il dict don, don qui me semble estre le St. Esprit, qui est celuy qui rend La Troisieme Vocation efficace c'est c'este vertu du Tres haut, ce don parfaict qui vient du pere des Lumieres, Lequel ne souffre point d'ombre corporelle, car mesme il fallut que Jesus Christ ostast sa presence visible a ses Apostres pour faire place a c'est Esprit² ; c'este Vocation est La Troisieme et c'elle qui faict aymer Jesus Christ plus fortement, et plus diuinement, et qui faict connoistre plus clairement ce qu'il a dict ; C'est La vraie connoissance, C'est elle La quelle donne c'este Vie Eternelle, *hæc est autem vita æterna vt cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum*³. or pour auoir c'este connoissance il faut auoir Le St. Esprit que mon pere enuoyera a [21b] mon nom, et que J'enuoyeray moy mesme, si Je m'en va comme il est expediant pour Les ames ; La chair ne proffitte rien du Tout vos yeux corporelz, n'y vos Cœurs qui sont Trop durs ne peuuent comprendre ce que Je vous dis ; Vous jugez comme hommes mortelz des choses mortes, et corporelles, et Je vous dis que les parolles que Je vous dis, *Spiritus et vita sunt*⁴ ; Vous vous scandalisez de ce que Je vous dis, que Je scay donner mon corps, en Vraye Viande⁵, c'est en facon d'esprit ; que direz vous donc quand vous verrez le filz de L'homme monter corporellement, ou il estoit premierement, comme filz de Dieu ? Et quoy qu'il y montera avec son Corps, il ne Laisse pas d'estre tousiours avec son Pere, parce qu'il est vn Dieu Indiuisable avec son pere et le Saint Esprit ; Esprit qui est

¹ Jn 6, 66 : C'est pourquoi je vous ai dit que personne ne peut venir à moi si cela ne lui a pas été donné par mon Père.

² Cf. Jn 16, 7.

³ Jn 17, 3 : Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus Christ.

⁴ Jn 6, 64 : sont l'esprit et la vie.

⁵ Viande : au sens de « nourriture pour l'esprit » (attesté 1573 – 1771) : FEW 14, 575b « *vivenda* ».

l'esprit du pere et du filz ; C'est c'est Esprit qui viuifie¹, La chair seule ne proffitte de rien pour La Vie Eternelle, et c'est de c'este Vie que Je vous parle, mais comme vous estes materielz et corporelz, il faut que par des choses materielles, et corporelles, Je Vous commence a Enseigner.

{13}

[22] Je me suis faict homme pour vous enseigner humainement les choses de Dieu ; C'est que je veux que par le filz lequel vous voyez, vous alliez au pere que vous ne voyez pas ; et parce que Je scais, et suis La Voye par La quelle on va a mon pere, vous ny pouuez aller que par moy ; Je suis La Vie qui vit dans luy, et la Vie qui vous viuiffie, et illumine², et com[m]e il vous a tous, faict pour³ moy ; et sans moy rien n'est faict de ce qui est participé ; et nostre essence est Vne, Sans moy il ne vous illuminera pas ; il se voit dans moy, et se connoit, connoissance qui nous est commune ; il me connoit comme son Verbe qu'il engendre ; et moy je le connois comme mon pere qui me communique sa propre substance, La quelle Je reçois toute sans L'espuiser, et sans que (toute)⁴ c'este comprehension totale L'amoindrisse, ou Le sorte de soy, ny qu'entrant dans soy, Je sois entant que Verbe moindre que Luy ; Il est dans moy par generation actiue, et moy Je suis dans Luy par representation substantielle, [22b] Interne, et Eternelle ; quoy qu'il soit principe d'origine comme engendrant, Je ne suis point posterieur, n'y deppendant par abaissement, ou par succession de Temps ; J'estois, ou pour mieux dire, Je suis avec luy des le commencement ; qu'il est ; C'est nostre Eternité ; Je suis dans Luy mon principe au Jour de sa vertu ; Je suis principe du St. Esprit comme Luy ; C'est L'amour commun ; C'est nostre vertu ; C'est nostre commune production ; C'est nostre Lien ; C'est nostre Terme ; c'est nostre spiration⁵ qui est Immense, Terme qui est Infiny ; ce n'est

¹ Cf. 2 Co 3, 6.

² Cf. Jn 14, 6.

³ Ici le « Traité des trois mariages » [16/31] lit : « ... il vous a tous faicts **par** moy... ».

⁴ Le mot « toute » semble supprimé.

⁵ Spiration : au sens actuel : « acte par lequel le Saint Esprit procède du Père et du Fils » (depuis Furetière 1690) FEW 12, 188b « *spirare* » Première attestation en ce sens.

pas vn terme d'Impuissance, c'est vn terme de suffisance ; suffisance et abondance qui n'est point superflüe, car Le St. Esprit comprend tout L'amour du pere, et du filz, amour qui est aussy puissant que le pere ; amour qui est aussy sage que le filz ; amour qui est tout puissant, tout sage, et tout bon, comme le pere et Le filz ; amour qui est la puissance, la sapience, et la bonté diuine ; amour qui est Le repos des deux spirants¹, qui sans trauail² sont tousiours en action d'aymer par vous mesme amour qui ayez aussy mais passiuement, ilz sont dits Saddai³ avec vous, vn Dieu suffisant a soy mesme ; vous ne produisez rien dans Dieu, parce qu'en vous tout est produit ; Vous estes le Sabbath delicat et delieieux ; Le filz est les delices du pere qui se delecte a luy communiquer [23] par generation toute sa substance et toute sa fidelité ; et vous diuin amour vous estes Les delices du pere, et du filz, Lesquelz en Vn seul principe vous communiquent leur bonheur d'ont vous estes capable, et la capacite diuine, me permettez vous que Je die par Impossible, que feroit ce pere ayant Vn filz Lequel reçoit si purement et plaineme[n]t ses perfections Lesquelles il luy represente ? S'il n'estoit arresté sans captiuité dans vous et par vous dans L'amour de c'este communication ? Si ce souuerain bien ne s'aymoit souuerainement ? que feroit le filz s'il ne rendoit autant de reconnoissance par amour qu'il rend de Lumiere par Intelligence ? cognoistre, et receuoir vn bien, et ne (le)⁴ pouuoir pas reconnoistre ce seroit faire comme dauid qui abysmé dans La Lumiere, s'escrie, *mirabilis facta scientia tua ex me, confortata est, et*

¹ Spirant : au sens figuré de « celui qui exerce la spiration ». Néologisme lexical et sémantique : FEW 12, 188b « *spirare* ».

² Travail : au sens obsolète de « peine tourment, souffrance » (attesté depuis le XI^e siècle jusqu'en 1790) FEW 13/2, 288a, « *tripaliare* ».

³ L'hébreu, שדי, Saddai, ou Shaddai, est un nom de Dieu dans l'Ancien Testament qui signifie « le tout-puissant ». Voir Gn 17, 1 ; 28, 3 ; 35, 11 ; 43, 14 ; 48, 3 ; 49, 25 et Ex 6, 3 dans la *Bible de Jérusalem* qui préserve l'hébreu « El Shaddai » où la plupart de traductions françaises le rendent « Dieu tout-puissant ». Il est un peu surprenant que Jeanne emploie ce mot car la *Vulgate* le rend « *Deus omnipotens* » et les traductions françaises « Dieu tout-puissant ». (Voir *La Bible de Lefèvre d'Étaples* (1530) : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54287d/f52>. chemindefer et *La Bible de Louvain* (1550) : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k53708d/f26>. table, (consultées le 15 février 2008), ainsi que la traduction de Sacy (1667, 1672)). Jeanne l'a-t-elle entendu dans la prédication ?

⁴ Le mot « le » est rajouté ; l'encre et l'écriture sont semblables à celles du copiste, et le mot apparaît aussi dans le « Traité des trois mariages » [17/33].

*non potero ad eam*¹ ; o Pere St. vous me donnez par origine vne science procedante de vostre intellect, si Je n'auois Le pouuoir de vous aymer par reconnoissance et vne Identité d'amour, que fairois Je ? mais que feriez vous St. Esprit ? et ou seriez vous ? o trois augustes personnes ? Vous seriez com[m]e nous dans L'arrest definys ; vous ne seriez pas Dieu, et vous ne nous auriez pas crée ; car Le neant ne peut estre dict L'estre essentiel, c'est donc par le commandement d'Vn Souuerain estre ; que si ce que vous auez creé est dict par vous grandement bon, quand par complaisance vous L'auiez regardé, *Viditq[ue] Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè* [23b] *bona*² ; c'est par participation ; vous seul estes bon par essence ; Vous estes la souueraine bonté, ayez vous eternellement, et souuerainement ; par vostre Esprit Eternel et souuerain ; Gloire soit au pere, au filz, et au Saint Esprit, *sicut erat in principio, et nunc, et semper, et in sæculorum sæcula. Amen*³.

{14}

O Bon Jesus ou me suis Je esgarée, Je disois que L'espouse dit qu'elle n'a pas Gardé sa vigne⁴ ; mais il semble que Je n'ay pas gardé mon stile, J'ay vollé plus haut, L'Esprit du Tres-haut m'a emportée ; il faut c'est Esprit pour bien entendre, et parler de la Transsubstantiation ; il faut c'est Esprit pour Entendre, et parler de vostre ascension glorieuse, quand vostre corps s'esleuera au Ciel ; voz pauvres Apostres demeurants en terre, admirants sur le mont d'oliuet, ne les enseignant plus corporellement, Ilz ne s'en scauront pas retourner, si Vous ne Leur Enuoyez des Anges en corps visible qui leur parlent par parolles conformes a Leurs sens⁵. Souuerain maistre voila [24] que L'on Vous quitte, et ceux qui demeurent ne vous seront pas encor fidelles, Leur demandant, s'ilz ne s'en vouloient pas aller⁶ ?¹ Je remarque icy mon Tout, vostre prescience, La qu'elle

¹ Ps 138, 6 : Ta science merveilleuse me dépasse, elle a été renforcée et je ne pourrai l'atteindre.

² Gn 1, 31 : Et Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient extrêmement bonnes.

³ De la liturgie : Comme il était au commencement (il subsiste) maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen.

⁴ Cf. Ct 1, 5.

⁵ Cf. Ac 1, 10-11.

⁶ Cf. Jn 6, 67.

n'est point cause de La reprobation, ne manquant d'offrir Les choses necessaires a salut a ceux que vous n'ignorez pas n'e² s'en vouloir point preuenir comme si vous Leur disiez pauvres malheureux par malice ; Les parolles que Je vous dis, sont Esprit et vie, pour vous Instruire, et faire viure Eternellement, Et vous ne me voulez pas croire, Vous estes Libres, et vous voulez vous en preualloir ; et quoy que Je sache du commencement par ma prescience, que vous ne me croirez pas, et q'un des miens me Trahira, Je ne Laisse de faire ce qui est de ma bonté, pour vous exciter³ ; mais vous ne Le Voulez pas ; vous ne vous disposez pas a recevoir le don que mon Pere vous donneroit, si vous me croyez⁴, et que vous entrassiez par la porte comme vne brebis, Je suis La porte qui conduit au pere⁵ ; Je suis son Verbe et parole de Vie, Vous La fuyez parce que Je vous dis des choses repugnantes a vos sentimens, et a vostre sensuallite ; Desia ilz estoient loing quand ce doux Jesus acheuoit de parler ; il se tourna aux Apostres, et Leur dict, et vous, ne voulez (pas)⁶ vous pas comme les autres retourner en arriere⁷ ? Je vous ay esleu [24b] douze, et cependant il y en a vn qui est diable⁸ ; or Jesus dict cecy pour monstrier combien on doit craindre ; et quoy que St. Pierre sembla Le plus illuminé, et le plus fort, voire qui parla pour tous⁹, il fust des onze, Les plus faible, et renia son maistre ; Les enfans de sa Mere La Synagogue L'auoient battu, Mais non, ce n'est qu'une fille, vne petite seruante qui Luy fist laisser La confession¹⁰ de la Vigne¹¹ que le pere Celeste luy auoit monsté, et que le filz Luy auoit recommandé de garder par humble oraison ; il s'endormit et fust presumptueux, presumption humaine qui Le rendist

¹ Il n'est pas clair si la ponctuation est un point d'interrogation ou un point d'exclamation.

² L'apostrophe est mal placée.

³ Cf. Jn 6, 63-64.

⁴ Cf. Jn 3, 16.

⁵ Cf. Jn 10, 9.

⁶ Il paraît que le mot est barré, ce qui correspond au « Traité des trois mariages » [18/35], où il est absent.

⁷ Cf. Jn 6, 67

⁸ Cf. Jn 6, 70-71.

⁹ Cf. Jn 6, 66-71.

¹⁰ Cf. Jn 18, 15-18. 25-27 || Mt 26, 58.69-75 || Mc 14, 54.66-72 || Lc 22, 54-62.

¹¹ Cf. Jn 15, 1.

couard, stupidité et froideur qui le tenoit tout endormy a Loraion¹, il fust glace a La Tentation, et n'y resista plus : Vne fille parlant le fist plustost renier, qu'elle ne le pouuoit tost Interroger ; et qui ne craindra, puisque mesme La colonne fondamentale de L'église a esté esbranslée par vn si petit choc ; *qui stat videat ne cadat*², qu'il pren[n]e bien garde qu'il ne tombe ; L'ange fist sa cheute du Ciel ; Adam du paradis Terrestre, Judas du college Apostolique : et St pierre dans la maison d'un pontife quoyque desia destiné pour Vicaire de [25] Jesus Christ ; Le pere L'auoit donc attiré, et Le filz illuminé ; mais pour cela, il ne Laisse pas de rechoir³, et ne fust bien confirmé que par La Venüe du St. Esprit qui fust la parfaicte Vocation.

{15}

L'espouse voyant qu'elle auoit Laissé La Vigne⁴, et qu'elle s'est desvnie de celuy qui se dict son Cep ; *ego sum vitis vera*⁵ ; se trouue bien esgarée, elle desire que ce Sauueur La rappelle, et La reunisse a soy, comme vn pampre ou serment⁶, mais par vne sorte, scauoir de venter⁷ que ce Sauueur faict plus quelle aussy dict il a ses Apostres ; Ce nest pas vous qui m'auiez esleu ; *non vos elegistis me ; sed ego Elegi vos, et posui vos*⁸ ; C'est moy qui vous ay donné vn Lieu dans [25b] ma charité, affin que vous soyez, car sans La charité, L'apostre dict qu'il n'est rien ; comme s'il disoit Je serois au neant sans L'amour de Dieu⁹, et qu'estants vnys a moy vous faciez, ou donniez du fruict, et que vostre fruict demeure sur L'arbre jusques a sa maturité, que ce soient des œuvres pleines, et

¹ Cf. Lc 22, 39-45 || Mt 26, 30. 36-46 || Mc 14, 26. 32-42.

² Cf. 1 Co 10, 12 : « Celui qui se tient debout, qu'il veille à ne pas tomber ». C'est l'un des cas rares où Jeanne fait référence en latin à l'Écriture sans le citer mot à mot. La plupart de ses allusions sont en français. La *Vulgate* lit : *Itaque qui se existimat stare videat ne cadat* (Ainsi donc, celui qui s'estime être debout, qu'il veille à ne pas tomber).

³ Rechoir : au sens de « retomber dans une erreur », sens attesté entre le XII^e siècle et chez Furetière (1690) : FEW 2, 26a « *cadere* ».

⁴ Cf. Ct 1, 5.

⁵ Jn 15, 1 : Moi, je suis la vraie vigne.

⁶ Cf. Jn 15, 4-5.

⁷ Selon le sens, le mot est probablement « vanter », avec une orthographe non traditionnelle ou une erreur du copiste.

⁸ Jn 15, 16 : Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et je vous ai établis.

⁹ Cf. 2 Co 12, 10.

non point Gastées du ver de L'amour propre, ny des pourritures des biens que L'on estime au Monde, *et fructus vester maneat vt quodcumq[ue] petieritis patrem in nomine meo det vobis*¹ ; Et si le monde, qui a esté Vostre Mere nourrice, puisque vous auez succé les mammelles de ses fausses voluptez, vous hait, parce que vous voulez quitter ses maximes ; sachez qu'il m'a² hait le premier, *si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret*³ ; parce que vraiment vous n'estes pas du monde ; mais ce n'est pas par Vos Industries ; C'est ma charité qui vous en a retirez ; c'est pourquoy le monde vous a en haine ; *mementote sermonis mei, quem ego dixi vobis*⁴ ; le seruiteur, n'est pas plus grand que son maistre, si bien que s'ilz m'ont persecuté⁵, *et vos persequentur*⁶.

{16}

[26] Les Maximes du monde ont donc combattu contre L'espouse, ce sont les enfants de La nature corrompüe, qui semble estre La mere qui nous enfante, et nous donne tant de mouuements desordonnez, et de mauuaises Inclinations que nous quittons La garde de La vigne⁷, quittans nostre Dieu ; et ne scauons pas ou nous allons ; Jusques a ce qu'a force de souffrances nous retournons chez ce bon Dieu qui nous Inspire de nouveau ; mais parce que nous douttons si c'est bien luy, et que nous ne sentons pas assez de forces, et de Lumiere pour nous tirer, et veritableme[n]t [26b] esclairer, L'espouse demande d'estre enseignée par son bien aymé a le connoistre en verite ; *Indica mihi quem diligit anima*

¹ Jn 15, 16 : Et que votre fruit demeure pour que tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous le donne.

² Le « a » est rajouté par le copiste.

³ Jn 15, 19 : Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui est à lui.

⁴ Jn 15, 20 : Souvenez-vous des paroles que je vous ai dites.

⁵ Le mot « présenté » est changé en « persécuté », probablement par le copiste. Le mot dans le « Traité des trois mariages [18b/36] est illisible.

⁶ Jn 15, 20 : Et ils vous persécuteront.

⁷ Cf. Ct 1, 5 ; Jn 15, 1.

*mea, vbi pascas, vbi cubes in meridie, ne vagari incipiam post Greges sodalium tuorum*¹.

O Vous qui ayez tant mon Ame que pour elle vous prenez Les souffrances pour refections, puisque vous avez fait vn repas au midy (du plus fort de vos amours)² sur le lict sacrè de La croix ; mais repas de fiel, et de vinaigre, dites efficacement que je sois avec vous ; dites moy comme vous repaissez au midy du plus fort de vos amours, et comme vous reposez³ de peur que vous cherchant, Je ne trouue L'amour propre, qui fait le singe, il vous contrefait de sorte que si vous mesmes ne m'esclairez du plus pur, et clair rayon, non du matin n'y du soir, mais du midy, Je seray en danger de prendre Le change, L'amour propre pour Le diuin, La creature pour le createur, Le don pour le donateur. Enseignez moy a Vous adorer en Esprit, et Verité⁴, puisque c'est de ces adorations que vostre pere cherche ; donnez moy de L'eau Viue qui desaltere pour Jamais des eaux mortelles de La Terre, et qui fait Laisser toutes Les occasions qui en peuuent attirer, comme la cruche de La Samaritaine⁵ [27] que Je Laisse L'eau Terrestre sur La Terre, comme Vous dites, Laissez les morts enseuelir Leur morts⁶ ; que Je boiue s'il vous plaist de c'este eau qui reiallit dans La Vie Eternelle⁷, et puis que Vous La donnez pour Lien ; Et puisque c'est avec tant d'abondance que c'este eau se fait en L'ame vne fontaine, qui monte L'ame jusques a La Vie Eternelle, et fait que L'ame adore en perfection, comme Les Vrais adoreurs, c'est a dire comme ceux qui sont dans Le Ciel, qui sont Esprits adorants vostre diuinité en Esprit mesme, Laqu'elle est Esprit ; *Spiritus est Deus, et eos etiam qui eum adorant in spiritu et veritate oportet adorare, Scio quia Messias venit, qui dicitur Christus, cum ergo venerit ille nobis annuciabit omnia ;*

¹ Ct 1, 6 : Indique-moi, (toi) que mon âme aime, où tu mènes paître, où tu te couches à midi, pour que je ne commence pas à errer derrière le troupeau de tes compagnons.

² Ces mots, qui se trouvent plus tard dans la même phrase, sont supprimés. Il s'agit d'une erreur du copiste.

³ Cf. Jn 4, 6.

⁴ Cf. Jn 4, 24.

⁵ Cf. Jn 4, 13-18.

⁶ Cf. Lc 9, 60.

⁷ Cf. Jn 4, 14.

*ego sum qui loquor tecum*¹, et voicy que La Samaritaine a Trouué ce que L'espoux demande scauoir ou Jesus paist et repose au midy seul renuoyant tous ses Compagnons.

La Samaritaine n'auoit pas Gardé La Vigne², cest La grace, elle s'estoit esgarée, Le filz du grand Jacob le Pere Eternel, Luy remonstre les maux qu'elle a receu des cinq Marys qu'elle n'auoit point Espousé, c'est L'offence diuine, elle aduoüe cela, et dict qu'elle connoit bien qu'il est prophete, et puisqu'il est tel ; Les Prophetes, et patriarches ont adoré sur [27b] montagne³, et maintenant dit elle, vous autres Juifs dites qu'il faut adorer en Jerusalem. *Mulier crede mihi quia venit hora quando neq[ue] in monte hoc, neq[ue] in Jerosolymis adorabitis patrem, Vos adoratis, quod nescitis, nos adoramus quod scimus, quia salus ex Judæis, est, sed venit hora, et nunc est*⁴.

L'heure du Midy est Venüe que Le soleil de Justice⁵ bat a plomb sur ta teste, o femme qui dois estre son espouse ; il t'enseigne comme il se paist et repose au midy du pur Amour ; Tu pense⁶ qu'il soit vn prophete, et si tu ne Lui veux en c'este qualité du Tout defferer, tu dis que tu attends la venüe du Messie, Lequel enseignera toutes choses, il te dit que c'est Luy mesme qui parle avec toy ; il est assis comme couché, se reposant des fatigues, alteré de ta conuersion, Laqu'elle luy sert de Viandes, et de Boisson, son pere ta veu attirer La, c'est La Viande qu'il luy prepare, et toute La moisson qui est semée en Samarie que Jesus connoit bien, et se repaist desia en Espoir, c'est ce que ses disciples ne scauent pas, La Volonte du Pere est la conuersion des ames, cest son œuvre qui ne perit point, mais il La Conserue pour La Vie Eternelle, par c'este conuersion [28] il

¹ Jn 4, 24-26 : Dieu est esprit, et en effet, ceux qui l'adorent, il faut qu'ils l'adorent en esprit et en vérité. Je sais que le Messie vient, qu'on appelle le Christ ; quand donc il sera venu, il nous annoncera toutes choses ; je le suis, moi qui te parle.

² Cf. Ct 1, 5.

³ Sur « la » montagne. L'article n'apparaît pas dans le manuscrit. Il s'agit probablement d'une erreur du copiste qui saute un mot en passant à la page suivante.

⁴ Jn 4, 21-23 : Femme, crois-moi car l'heure vient, où vous n'adorerez plus le Père sur cette montagne ou à Jérusalem. Vous adorez ce que vous ne connaissez pas, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des juifs, mais l'heure vient, et c'est maintenant.

⁵ Cf. Mt 4, 2 dans la *Vulgate*, (= Mt 3, 20 dans les bibles actuelles).

⁶ (penses).

entre dans Samarie, C'este femme fust comme son precurseur, ou heraut, qui alloit disant venez voir vn homme qui m'a dit tout ce que J'ay faict, n'est ce point le Christ, comme si elle leur (dit)¹ eust dit Je crois bien qu'il le soit ; mais Jugez en vous mesmes. pendant que c'este femme s'humilioit elle exaltoit fort Jesus Christ, portant en soy comme en vn miroir caue Le soleil qui Lui auoit dardé ses rayons au plus fort midy de son amour, elle disoit les Cœurs, et sembloit cuire, ou blanchir Les moissons que le Sauueur avec ses Apostres alloient moissonnant, ce que Le Pere auoit donné par la Samaritaine, affin qu'elle le semast aussy dans les Cœurs des Samaritains ce qu'elle auoit receu ; ne vous auois Je pas dit ; *nonne vos dicitis quod adhuc quatuor menses sunt et messis venit*² ; Leuez maintenant vos yeux, et voyez comme Les Regions sont blanches de moissons, et qui moissonne reçoit sa recompense ; *et congregat fructum in vitam æternam ; vt qui seminat simul gaudeat, et qui metit ; in hoc enim est Verbum Verum ; quia alius est qui seminat, et alius qui metit est ; Ego misi vos metere, quod vos non Laborastis, alij Laborauerunt, et vos in eorum Labores introistis*³. [28b]

*Ex Ciuitate autem Illa multi crediderunt in eum Samaritanorum, propter verbum mulieris testimonium prohibentis*⁴ : *quia dixit mihi omnia quæcumq[ue] feci. cum venissent ergo ad illum Samaritani, rogauerunt eum vt ibi maneret ; et mansit ibi duos dies*⁵. Alors Les Apostres conneurent bien pourquoy La

¹ Le mot « dit » est barré. Le « Traité des trois mariages » [20/39] lit : « comme si elle leur eust dit... ».

² Jn 4, 35 : Ne dites-vous pas que dans quatre mois la moisson viendra ?

³ Jn 4, 36-38 : Et il amasse du fruit pour la vie éternelle ; pour que celui qui sème se réjouisse en même temps que celui qui moissonne ; car voici une parole exacte : car autre est celui qui sème et autre celui qui moissonne. Moi, je vous ai envoyés moissonner ce que vous n'avez pas travaillé ; d'autres ont travaillé, et vous profité de leurs travaux.

⁴ Selon le sens, le mot est « *perhibentis* », ce que donne aussi la *Vulgate* ; « ... *propter verbum mulieris testimonium **prohibentis**...* », se traduirait « ...en raison de la parole de la femme le témoignage défendu... », ce qui ne suit pas le sens du texte biblique. Comme Jeanne n'introduit pas l'idée d'un témoignage « défendu », l'on peut conclure qu'il s'agit d'une erreur du copiste. Le « Traité des trois mariages » [20b/40] lit « *perhibentis* », mais la lettre « r » ressemble à un « o », ce qui donnerait « *peohibentis* » que le copiste aurait pu corriger incorrectement en le rendant « *prohibentis* ». La traduction donnée dans la note suivante est de « *perhibentis* » qui est plus logique.

⁵ Jn 4, 39-40 : Or, beaucoup de Samaritains de cette ville-là crurent en lui en raison de la parole de la femme qui donnait son témoignage : il m'a dit tout ce que j'ai fait. Quand, donc, les

misericorde arreste La Justice, et que le feu d'amour gagne plus que celui de Vengeance ; L'espoux se comporte avec L'espouse comme pour Le proffit de plusieurs ames Jesus se comporta avec La mesme Samaritaine, Laqu'elle fut enseignée du banquet, et du repos du midy, c'est du pur amour qui ayme vraiment L'espoux, et faict nopces avec Luy, et de ses nopces se produict Le salut du prochain, par L'humble confession de L'espouse, quand elle rememore ses fautes, ce sont les pas qu'elle a faict dans les Imperfections, Icelle delaissant ses voyes perilleuses ; Et c'est L'amour propre qui auoit tant occupé La place, du diuin amour ; C'estoient ces [29] pasteurs qui La menotent paistre des Vanites, et Voluptez du monde, apres Les auoir connües, elle en sort, et si elle les regarde pour Les exagerer ; c'est pour donner esperance aux personnes qui sont en mesme danger, Leur disant que si Jesus Christ la illuminée et guerrie, elle qui se connoit tres-Indigne de ses graces, en Luy pardonnant tous ses peches ; il Leur en fera de mesme, il Leur donnera vne viande Immortelle, et de Leau de vie pour rien, il Leur donnera vn repos Interieur, voire exterieur, appaisant toute L'ame, se reposant luy mesme en elle, gardant sa parolle, scauoir que mon pere, et moy y viendrons, *si quis diligit me, sermonem meum seruabit, et pater meus diliget eum, et ad Eum veniemus, et mansionem apud Eum faciemus*¹. or puisque C'est Dieu qui repose dans L'ame, elle a en soy la source de Lumiere, La fontaine de vie², La vraye vigne³, Le Torrent de Volupté, le pain des Anges, La Viande des Grands, le pain de Vie qui est descendu du Ciel⁴, et qui donne L'intelligence des mysteres diuins, [29b] puisqu'il est dit pain de vie et d'entendeme[n]t, *cibauit illam pane vitæ, et i[n]te]llectus*⁵ ; c'este⁶ Espouse estant repüe, et reposée par son Roy, enseignée, et conduite de sa sapience au

Samaritains furent venus vers lui, ils lui ont demandèrent de rester chez eux, et il y resta deux jours.

¹ Jn 14, 23 : Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure.

² Cf. Jn 4, 10-14.

³ Cf. Jn 15, 1.

⁴ Cf. Jn 6, 35. 48-50.

⁵ Si 15, 3 : Il la nourrira du pain de la vie et de la connaissance.

⁶ Le mot est corrigé par le copiste : « c'estant » est changé en « c'este ».

midy du pur amour, Luy en attire d'autres, et Luy donne L'entrée en des Cœurs qui Luy ont resiste, Lesquelz cœurs auoient esté estimez Indignes de ces graces par quelques personnes zelées, comme St. Jean, et St. Jacques qui eussent pensants bien faire volontiers demandé le feu de La Justice diuine pour les consommer, a cause du refus qu'ilz auoient faict aux diuines Inspira[ti]ons, et celestes graces¹, Mais Jesus dont parle Isaie qui est ce diuin Roy tout pacifique et patient, Les attendant il est si doux, que, *calamum quassatum non conteret, et fumigans signum² non extinguet³* ; c'este patience, gagne les Cœurs, et faict que la grace y multiplie au fruict double, voire centiesme ; et ce que L'enfer⁴ eut eu par La Justice diuine et vengeresse, La misericorde Le [30] Luy arrache par bonté, et patience, cela faict parroistre que La force diuine est en La patience, qu'elle a d'attendre Les pecheurs ; sa prouidence est admirable, son amour a des Inuentions Incomprehensibles aux sens humains, il permet des coupes pour donner des graces, desqu'elles nous pouuons dire ; o heureuses coupes qui estant si grandes auez attiré Vn grand Redempteur, qui est mort pour nous donner vne copieuse redemption⁵ Laqu'elle sestend mesme sur Ceux qui ne pensoient pas a Luy, n'y a estre desLiurez de Leur captiuité, tant il est vray, qu'il est ouurant les bras a Ceux mesmes qui ne le cherchent pas.

{Chapitre⁶ 17}

Il est Tres-Vray ô bon Jesus que vous Laissez Agir souuent La nature, et ses habitudes jusques la que L'âme commet des grands pechez que vous n'aymez

¹ Cf. Lc 9, 54.

² La *Vulgate* lit : « *et linum fumigans non extinguet* ». Dans le « Traité des trois mariages » [21/41], la phrase est rendue « *et Lignum fumicans...* », (donc, « la mèche fumante » devient « la bûche fumante »), avec une faute d'orthographe dans le mot « *fumigans* ». Au début du mot « *Lignum* », le copiste du « Traité des trois mariages » commence par « s » et puis le change en « L ». Dans la phrase ici, l'initial « L » de « *Lignum* » est lu comme un « s », qui donne « *signum fumigans* », (le signal fumant).

³ Is 42, 3 : Il n'écrasera pas le roseau froissé, et n'éteindra pas le signal fumant (la mèche fumante dans la *Vulgate*).

⁴ Ce passage montre le souci de Jeanne pour les damnés : elle se sent appelée à proclamer l'évangile de l'amour même aux démons et aux damnés. Voir, par exemple, *Journal II* [391-394].

⁵ Ici elle fait allusion à l'*Exultet*, l'annonce de la Pâque chantée à la Veillée pascale. C'est curieux qu'elle le cite en français car à son époque il était chanté en latin... à moins qu'elle ne l'ait entendu en français dans la prédication.

⁶ Le mot « chapitre » est écrit dans la marge. L'écriture ressemble à celle de Jeanne.

pas, mais que vous permettez pour du mal prendre occasion de faire du bien, et par ce bien attirer plusieurs pecheurs, Vous vous seruez des exemples des Ames conuerties pour en gagner d'autres, et tirez par le fillet mesme d'Adam ceux que par apres vous voulez Lier du fort [30b] Lien de charité, comme vous permistes La mort de vostre amy Le Lazare pour en Tirer la gloire diuine, Lors qu'a L'occasion de voir Le Lazare ressuscité plusieurs vindrent aussitost que pour vous voir, vous qui auiez operé c'este resurrection ; plusieurs de ces personnes se conuertirent qui ne se fussent pas conuerties, si le Lazare n'eust esté mort, et puis par vous ressuscité¹ ; vous permettez cher Amant que Les Ames tombent, et demeurent long temps a terre par des pechez, qui aussy estonnent plusieurs ; Si quelq'un vous prie pour ces ames, vous disant, hélas ces Ames que vous auez Tesmoigné estre de vos plus cheries sont en peril de mort, et meurent en effect par Le peché, vous qui donnez La vie a Tant d'autres qui n'estoient pas si familièrement caressées de vous permettez vous bien, que ces ames soient dans c'est estat ; *Audiens autem Jesus dixit eis, Infirmitas hæc non est ad mortem sed pro gloria Dei, vt glorificetur filius Dei per eam*².

L'apostre dit que Ceux qui aymont Dieu tout Leur coopere en bien³ ; Et Moy je⁴ dis qu'a Ceux que Dieu [31] ayme La mort est changée en vie, le peché en grace⁵, Leur cheute en vn sublime esleuement ; Dieu nous ayme Le premier⁶, car jamais personne n'a preuenu Dieu, sa charité est perpetuelle, il est source de charité, et feu ardant, Il espluche, ou visitte Jerusalem quoyque pecheresse, ne meritant point ce nom puisqu'elle na pas garde La cause de sa paix⁷, C'est ce Dieu avec vne Lumiere ardante ; que si elle est Luysante ce n'est pas pour descourir sa honte, mais pour L'esclairer affin de sortir du precipice, et s'il La

¹ Cf. Jn 11, 1-44.

² Jn 11, 4 : Or en entendant [ceci], Jésus leur dit : cette maladie ne (conduit) pas à la mort mais (elle est faite) pour la gloire de Dieu, afin que le Fils de Dieu soit glorifié par elle.

³ Cf. Rm 8, 28.

⁴ Le tapuscrit lit « Moïse dit... », mais le manuscrit dit « Moy je dis... ».

⁵ Cette phrase résonne comme une allusion à l'*Exultet* cité plus haut [30], mais elle ne suit pas le texte ici.

⁶ Cf. 1 Jn 4, 19.

⁷ Cf. Ps 122, 6-8.

rend ardante c'est pour L'enflammer de nouveau, il cherche encor dans c'este ame qui est vn puis¹, ou vne concauité² de vanité, si ce feu de tant de graces qu'il Luy auoit donné, est tout a faict aneanty ; il le Trouue, mais changé en boüe c'est qu'il voit qu'a Cause du peché qui tient L'ame captiue, elle n'offre plus de sacrifices au vray Dieu ; que Ses actions, sont des actions morales sans flames pour estre seulement changées en boüe, et estre en quelques recompences Terrestres, ou satisfaction de ce corps de boüe ; et que c'este ame est esclau de ce corps, et du Diable si la cheute est arriüée Jusques au peché mortel, ce qui n'arriue pas tousiours ; mais c'est trop souuent que L'ame quitte sa premiere charité, ou La refroidisse se rendant Tiede, Tiedeur qui semble prouoquer Dieu a La vomir³ ; mais que faict c'este bonté diuine [31b] Elle se cache dans Jesus Christ comme dans sa Lanterne, et par Jesus Christ elle pare, et visitte c'este ame, et se La reconcilie ; elle regarde les merites de ceste humanité, et par elle elle prend c'este boüe, elle La Tire des dangers, elle La faict reconnoistre, elle La met sur le St. Autel, sur La confrerie en la passion, et en la Croix ; Le Vray autel c'est Jesus Christ, qui est aussy sacrificateur, et sacrifice, ce pontife qui penetre aussy bien les Cieux en descendant, pour sauuer vne Ame, comme en y montant pour prendre sa place a la dextre de Dieu son pere, C'est vn feu qui a la proprieté de descendre pour remonter L'ame, aussy bien que L'eau qu'il offroit a la Samaritaine ; Mais il est feu, et eau tout ensemble ; il est soleil ardent, enfin il est tout puissant, comme tout bon, et misericordieux. il renouuelle ce feu, ou il change c'este boüe, il donne La charité, il y joint La vertu ; et la pauvre ame qui estoit comme vn charbon quasi tout esteint, ou comme vne chandelle fumante, est renouuellée, il La fond⁴, et la brusle, consommant toutes ses Imperfections ; Elle aussy brusle c'este boüe d'une flame ardante ; et Dieu est plus glorifié que deuant la captiuité, ce soleil

¹ Puis : au sens figuré d'« abîme », sens sporadiquement attesté en ancien français, voir FEW 9, 626b « *puteus* ».

² Concavité : au sens figuré d'« abîme, gouffre » néologisme sémantique absent de FEW 2, 998b « *concavus* ».

³ Cf. Ap 3, 16.

⁴ Voir la note ci-dessus [13] sur la liquéfaction de l'âme.

qui estoit caché par la nüée que les imperfections auoient opposé [32] Entre Luy, et L'ame dissipe Tout, et darde ses rayons du midy sur elle.

{18}

L'Espouse a La quelle L'espoux a dict, *Si ignoras te, o pulcherrima inter mulieres, egredere, et abi post vestigia gregum, et pasce hædos tuos iuxta Tabernacula pastorum, Equitatu meo in curribus pharaonis assimilaui te amica mea*¹ ; ne Laisse pas encor d'estre belle, et comme L'on dict que Jamais amours ne feurent laides aux yeux des amants, dans le monde L'amour est aueugle, mais Dieu ne peust estre Tel, C'est que ses yeux peuuent rendre L'ame belle, dez qu'il la regarde, parce qu'il la purifie ; Daid parlant a L'ame, ou a L'espouse du Verbe plus qu'a celle de son filz Salomon, Luy dit que pour [32b] aggréer au Roy ; il faut qu'elle soit prudente, et Intelligente, a voir sa volonté, et quelle Incline son oreille a ouyr la voix, mais La voix seule de son bien aymé Espoux, qu'elle oublie son peuple², qu'elle sorte de hors de sa Terre, et de ses habitudes mauuaises, et mesme quelle ne se souuienne plus d'estre fille du monde, ægyptien noir Lequel L'auoit rendüe Toute noire, Si elle oublie Tout ce qui est orcé³, et qu'elle

¹ Ct 1, 7-8 : Si tu l'ignores, ô toi la plus belle d'entre les femmes, sors, et suis les traces du troupeau, et mène paître tes chevreaux près des tentes des pasteurs ; je t'ai comparée, mon amie, à mes cavaleries parmi les chars de Pharaon.

² Cf. Ps 44, 10. Le mot « peuple » est corrigé, changé (par le copiste) en « peuple ».

³ Le sens du mot n'est pas clair. Dans le « Traité des trois mariages » le mot semble « orée » ou « orcé » qui est rendu « crée » dans le manuscrit de Susanne Sahuc (vers 1780) et ainsi de suite dans le tapuscrit des deux traités (fait dans les années 1950-1960). La lecture « crée » est peut-être possible selon le sens, mais non pas selon le manuscrit. Même en ce qui concerne le sens, elle donne une perspective du monde créé beaucoup plus négative que celle de Jeanne, mais qui correspond à l'expression « immondes comme le monde » qui suit. La continuation de ce paragraphe dans le « Traité des trois mariages » [23b/46] parle de « ses temples ornees avec des fards de tereurs mais au dedans ce nest que monstres et bestes ordes et sales ». Selon le sens du paragraphe l'on peut rejeter les lectures « orée » (bord, au sens figuré peut-être « extrême ») et « horée » (tempête) qui apparaissent tous les deux dans le dictionnaire de Jean Nicot, *Thresor de la langue française*, (1606), (consulté en ligne le 3 mars 2007 sur le site de l'University of Chicago : <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/>). La lecture « orné » n'est pas probable non plus. La seconde copie du tapuscrit, optant pour une lecture phonique, le rend « hors ce », mais, faut d'antécédent, il serait difficile de comprendre le sens (hors quoi ?). La lecture « orde » (d'une saleté repoussante) est possible selon le sens et aussi selon le manuscrit. Il est possible que le copiste ait mis un accent à la place du trait supérieur du « d » qui change « orde » en « orcé ». Cette lecture est plus probable que les autres, d'autant plus que le mot « ords » apparaît aussi dans la description des pieds de Judas [10], le seul problème étant la forme féminine qui n'accorde pas avec le sujet (tout). Une dernière possibilité est le substantif « ordée », au sens de « souillure (sens moral) », attesté aux XII^e et XIII^e siècles et chez Rabelais, 1552, FEW 4, 478a, « *horridus* », sauf que cette lecture ne correspond pas au manuscrit : le « d » manque. En tout cas, le sens le plus probable est celui de « sale » ou de « saleté », au sens moral.

considere la laideur qu'elle auoit Lors qu'elle menoit les Tro(u)peaux¹ de ses sens paistre comme des boucs puants a cause du peché, pres des Loges des pasteurs, ou plustost des mercenaires, car Les moindains² sont des faux pasteurs, qui deuorent les brebis ; et les ames de brebis blanchies dans le Lauoir, se rendent par leur hantise Immondes comme Le monde ; Monde qui est tout pose en malice, comme dit St Jean³, et la malice est son fondement, en ce monde est La conuoitise de L'œil la concupiscence de La chair, La superbe⁴ de Vie⁵.

¹ Le « u » est rajouté par le copiste.

² Le mot est probablement « mondains », comme lit le « Traité des trois mariages » [23b/46] ; le sens est « celui qui est attaché aux choses du monde, à ses vanités », attesté 1611 et 1798, FEW 6/3, 213b « *mundanus* ».

³ Cf. 1 Jn 2, 16 et Jn 17, 14-16.

⁴ Superbe : au sens d'« orgueil, arrogance », (attesté 1120 – 1878) : FEW 12, 437a, « *superbia* »).

⁵ Le manuscrit se termine assez abruptement. Le « Traité des trois mariages » continue pour 45 pages de plus. Comme cette page du manuscrit est la dernière du fascicule, il est possible que la suite ait été perdue avant la reliure. Il est également possible que Jeanne ait voulu terminer le traité ici.

Deuxième partie : Analyse historico-théologique du traité

L'étude historique élaborée dans la première partie de ce travail fournit un texte de référence pour la rencontre de Jeanne Chézard de Matel dans son contexte historique et propose un premier horizon de lecture. Or, le but de l'histoire n'est pas seulement de connaître le passé, mais aussi d'ouvrir une réflexion sur le présent et l'avenir. C'est pourquoi l'histoire et la théologie¹ sont inséparables. L'histoire informe la théologie, la met en contact avec ses racines et lui inspire l'humilité en donnant voix à la classe la plus obscure des personnes : nos ancêtres, les morts². Réciproquement, la théologie donne un sens pratique à l'histoire et fait revivre l'esprit des Anciens découvert dans l'étude historique.

Cette deuxième partie montre comment la relation entre l'histoire et la théologie se noue dans le cas spécifique de la critique historico-théologique du « Traité des quatre mariages » de Jeanne Chézard de Matel. Cette analyse cherche à mieux comprendre la pensée de l'auteur et à soulever des questions théologiques qui seront explorées dans la troisième partie avec un champ de réflexion plus élargi.

¹ De même pour la philosophie, la littérature, les sciences, etc., car une discipline déconnectée de son histoire serait appauvrie dans son identité et manquerait de direction pour son avenir. Ce lien est encore plus important pour la théologie chrétienne étant donné sa forte dépendance de la tradition.

² L'expression est de GK Chesterton : « Tradition means giving votes to the most obscure of all classes, our ancestors. It is the democracy of the dead ». Voir CHESTERTON, Gilbert K. *Orthodoxy*, (1908), Whitefish MT, Kessinger Publishing, 2004, ch. IV, p. 32.

Une première lecture du traité peut susciter cette question : « Que veut-elle dire ? », car le style de l'auteur ne facilite pas la compréhension, surtout pour les lecteurs du XXI^e siècle. Une lecture plus approfondie soulève des questions théologiques sur l'Incarnation, sur les liens entre la Création, l'Incarnation et le salut, sur la place du concept du mariage spirituel dans une spiritualité de l'Incarnation. L'étude de ces questions en vue d'une réflexion théologique présuppose une compréhension subtile de la pensée de Jeanne qui se transmet à travers le texte.

Pour atteindre ce but, une analyse critique et détaillée du traité s'impose, qui tienne compte du contexte historique et de l'horizon de connaissance de Jeanne ; ainsi le lecteur actuel peut l'harmoniser avec son propre horizon. L'analyse qui convient le mieux n'est pas un simple commentaire qui expliquerait le traité ligne par ligne, mais une analyse thématique, moyen terme entre l'exploration historique et la réflexion théologique. Cette analyse se déploie selon deux thèmes importants dans le « Traité des quatre mariages » : la lecture biblique et le mariage spirituel.

II-A. Lecture biblique

Une étude de la lecture biblique de l'auteur s'impose pour plusieurs raisons. D'emblée, étant donné le fait que Jeanne cite constamment la Bible¹, il serait difficile d'ignorer l'importance de l'Écriture pour elle. De plus, cette exploration confère une valeur historique à l'étude de l'approche laïque de la lecture biblique dans la *première*² moitié du XVII^e siècle. Troisièmement – et c'est probablement le plus important – la lecture qu'elle fait du premier chapitre de la *Genèse*, lecture captivante de par son originalité et essentielle à la compréhension de sa pensée, soulève des questions théologiques. Cette étude de la lecture biblique intègre un aperçu général de sa façon de lire la Bible et de l'importance qu'elle accorde à l'Écriture dans sa spiritualité, avec une analyse détaillée de sa lecture du premier récit biblique de la Création.

Dans son contexte historique, comment Jeanne lit-elle la Bible ? Quelle est l'importance de la lecture biblique dans sa spiritualité ? Quelle est la valeur herméneutique de sa lecture du premier chapitre de la *Genèse*, et en quoi cette lecture pourrait-elle fonder une réflexion théologique en vue de l'élaboration d'une spiritualité de l'Incarnation ?

1. Lecture biblique en général

Au début du XVII^e siècle, l'Église catholique-romaine française ne laisse guère de liberté aux laïcs qui voudraient lire la Bible. La *regula IV* de l'*Index* romain et ses interprétations variées interdisent la traduction de l'Écriture en langue vulgaire et exigent des permissions officielles pour la lecture biblique, réservée à

¹ Il y a 102 citations explicites et 124 allusions de textes bibliques dans les 32 pages (recto-verso) du manuscrit du traité.

² C'est-à-dire, avant l'explosion de recherche et de lecture au milieu du siècle avec Port-Royal, Blaise Pascal, puis Richard Simon (*Histoire critique du Vieux Testament* en 1678), etc.

ceux qui en ont la « capacité¹ ». Étant donné la tendance jésuite à une interprétation plus restrictive de cette règle², il est remarquable qu'une « fille spirituelle³ » du célèbre Père Coton, le principal protagoniste catholique du débat sur les Bibles de Genève⁴, soit aussi versée dans l'Écriture que l'est Jeanne Chézard de Matel.

Si elle connaît cette restriction ou si elle a reçu cette permission, elle n'en parle pas. Il n'y en a aucune trace dans ses écrits ni dans sa correspondance, y comprises les lettres qui lui sont adressées et celles qui la concernent⁵. Or il est possible d'expliquer cette absence de permission. Les textes du concile ne sont reçus en France qu'en 1615, et certains ne sont jamais appliqués : Bernard Chézodeau se demande « quelle connaissance exacte avaient les Français des textes de cette législation complexe⁶ ». Pourtant, l'on peut présumer que les directeurs jésuites de Jeanne la connaissaient. Alors, l'explication la plus

¹ Ce phénomène est longuement exposé par Bernard CHÉDOZEAU, dans *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, (Cerf-Histoire), Paris, Le Cerf, 1990 (en particulier, p. 31-36 et le résumé p. 285-292), et également dans sa contribution, « Les traductions françaises de la Bible catholique au XVII^e siècle : un facteur de tolérance ? » dans *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance, XVI^e et XVII^e siècle. Bicentenaire de l'édit des non catholiques (Novembre 1787) Actes du Colloque Jean Boisset*, Université de Montpellier III, 1988, p. 189-195.

² Voir CHÉDOZEAU, Bernard, *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, (Cerf-Histoire), Paris, Le Cerf, 1990, p. 56 (n 21), 104, 115. Il signale les tendances restrictives à l'égard de la lecture biblique chez les spirituels et mystiques, en particulier ceux qui sont dirigés par les jésuites.

³ Elle est présentée comme telle par Jean PRAT, *Recherches historiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton (1564-1626)*, IV, Lyon, Briday, 1876, p. 451-453 et Henri DE FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression*, Paris, Bureau des Études, 1925, vol. IV, p. 168, 284-288 et vol. V, p. 274-276.

⁴ Voir BARONI, Victor, *La Contre-Réforme devant la Bible*, p. 357. Pour une discussion sur le débat voir le chapitre VII « La Bible française dans les polémiques », p. 355-386.

⁵ Par contre, elle fait référence à d'autres permissions aux moins 25 fois dans ses écrits : permission de communier quotidiennement (voir *Auto I* [105], [119] ; *Journal I* [34], [271] ; les lettres au P. Jacquinet le 29 novembre 1620 et le 15 mars 1621, et au P. de Meaux le 30 juin 1621) ; permissions relatives aux fondations (voir *Auto I* [138], [143], [163] ; *Auto II* [679], [1066] ; *Journal I* [799] ; Lettres au Cardinal Alphonse de Richelieu le 28 avril 1639, à Germain Habert, l'abbé de Cérisy en décembre 1642, le 25 février 1643, le 5 avril 1643 et le 3 mai 1643 et à Jacques de la Piardière le 6 septembre 1655) ; permission de recevoir une bénédiction (voir *Auto I* [394] ; *Auto II* [1121]) ; permission du Cardinal de sortir de Lyon (voir *Auto II* [676]) ; permission de faire des pénitences (voir la lettre au P. de Meaux le 23 mai 1621) ; permission de montrer ses écrits à un Monsieur (voir *Auto II* [1160]).

⁶ CHÉDOZEAU, Bernard, *La Bible et la liturgie en français...*, p. 74. Victor BARONI remarque que, malgré la restriction, « il est certain qu'on lisait la Bible dans beaucoup de familles à Paris au début du XVII^e siècle ». BARONI, Victor, *La Bible dans la vie catholique depuis la Réforme*, Lausanne, A l'enseigne du clocher, 1955, p. 97.

probable est que la restriction concerne plus strictement les traductions et les commentaires plutôt que la *Vulgate*.

Soulignons un deuxième point assez surprenant de la connaissance biblique de Jeanne : elle lit la Bible et la cite en latin. Pour elle, il s'agit de la *Vulgate*, précisément la *Sixto-clémentine*¹. Évidemment, il existe déjà au XVII^e siècle des traductions françaises de la Bible pour les catholiques, même si elles ne sont pas très bien reçues. Lefèvre d'Étaples traduit le Nouveau Testament en 1523 et l'Ancien Testament en 1528, et suite à l'interdiction en 1526 par le parlement de Paris de publier des traductions en France, sa bible est publiée à Anvers en 1530. Entre 1550 et 1608 paraît la Bible de Louvain, une révision du travail de Lefèvre, et en 1566 René Benoist publie sa traduction avec le but de corriger la Bible de Genève pour les catholiques². Pourtant, Jeanne ne connaît pas ces traductions, au moins au début, comme elle l'explique en écrivant le récit de sa vie : « en cet âge [environ 10 ans], je ne pensais pas que l'Évangile pût être écrit en autre langue [que le latin]³ ». Cela indique qu'en 1642, quand elle rédige le premier volume de la *Vie autographe*, elle sait que des traductions françaises existent. Plus tard elle le confirme dans une lettre, quand elle cite un passage de l'épître aux Éphésiens en latin, puis elle dit : « Monsieur de Croisil vous l'expliquera si vous n'avez une bible française⁴ ». Bien que Jeanne connaisse l'existence des bibles en langue française, rien n'indique qu'elle s'en

¹ Celle-ci est la version de référence au XVII^e siècle. Voir la discussion dans BEDOUELLE, Guy, « La Réforme catholique » dans BEDOUELLE, Guy et ROUSSEL, Bernard dir, *Le temps des Réformes et la Bible*, (Bible de tous les temps, 5), p. 350-354. Il dit que la version est appelée « *Sixto-clémentine* » depuis sa parution en 1592, même si le nom de Clément VIII ne semble pas apparaître « avant le milieu du XVII^e siècle » (p. 354). Alors, la Bible utilisée dans la présente étude pour comparer les citations du traité avec celles de la *Vulgate* est de 1604 et porte bien le nom de Clément VIII sur la page de titre.

² Pour de nouvelles traductions au XVII^e siècle, il faudra attendre la seconde moitié du siècle. Sur les traductions françaises de la Bible, voir CHÉDOZEAU, Bernard, « Les grandes étapes de la publication de la Bible catholique en français du concile de Trente au XVIII^e siècle » dans ARMOGATHE, Jean-Robert dir., *Le Grand siècle et la Bible*, (Bible de tous les temps, 6), Paris, Beauchesne, 1989, p. 341-360 ; CHÉDOZEAU, Bernard, « La Bible française chez les catholiques » dans BOGAERT, Pierre-Maurice dir., *Les bibles en français : histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout, Brepols, 1991, p. 134-168 ; et les deux articles suivants dans BEDOUELLE, Guy et ROUSSEL, Bernard dir, *Le temps des Réformes et la Bible*, (Bible de tous les temps, 5), Paris, Beauchesne, 1989 : ROUSSEL, « Des auteurs », p. 199-282 (en particulier p. 280-282), et BEDOUELLE et ROUSSEL, « L'Écriture et ses traductions : éloge et réticence », p. 463-486.

³ *Auto I* [11].

⁴ Lettre à la Mère Élisabeth du Calvaire Gérin le 14 juillet 1655.

soit servie. Elle cite toujours les textes bibliques en latin. Quand elle y fait allusion en français, ce sont vraiment des allusions : il est clair qu'elle ne les copie pas d'une Bible française. Il est évident aussi qu'elle comprend ce qu'elle lit et entend en latin, et qu'elle peut même écrire le latin¹. Elle attribue sa connaissance du latin à une grâce de Dieu : à l'âge de 19 ans, elle se rend compte pendant la messe qu'elle comprend les lectures bibliques². Certes, à force d'entendre tous les jours à la messe les lectures bibliques en latin et d'écouter la prédication sur ces textes, elle a pu commencer à les comprendre, mais sa capacité de lire et d'écrire en latin est extraordinaire pour une femme de son époque³. Sans doute, cette connaissance du latin contribue à l'originalité de Jeanne dans son approche de l'Écriture sainte.

En troisième lieu, quand la plupart des exégètes catholiques, en particulier les jésuites, se préoccupent du sens littéral pour combattre les protestants et même exigent une lecture littérale⁴, Jeanne se contente de donner des « explications⁵ » qui touchent le sens mystique et allégorique. Pour comprendre ses motivations et découvrir la source de ses pensées il faut commencer par ses propres paroles.

Dans un passage du *Journal Spirituel* de mai 1635, elle écrit :

Me plaignant avec ma confiance accoutumée à mon époux du doute que quelques personnes religieuses et de considération faisaient si les lumières et connaissances que j'avais procédaient du bon Esprit et de ce que quelques-uns l'attribuaient à la lecture et à une heureuse mémoire, combien que je ne l'ai point, voire ne puis le faire à cause d'une défluxion que j'avais sur un œil qui me causait de grands maux et qui me continue de temps en temps. Je

¹ Voir les exemples dans le texte du traité qui illustrent sa connaissance de latin : « Traité des quatre mariages », [11b], [12b], [17], [24b].

² Voir *Auto I* [31].

³ Jeanne n'a pas fait d'études formelles. Voir la discussion sur son éducation dans le chapitre I-B, section 1.

⁴ Jean-Robert ARMOGATHE note cette tendance dans *Le Grand siècle et la Bible*, (Jean-Robert ARMOGATHE dir.), (Bible de tous les temps, 6). Voir l'Introduction, p. 17-18, ainsi que le chapitre « La vérité des Écritures et la nouvelle physique », p. 49-60.

⁵ *Journal I*, [960].

n'apprends rien hors de l'oraison, mais prenant la plume pour écrire j'écris avec une grande promptitude plusieurs heures entières sans regarder autre livre que la Bible, parfois ma main ne me pouvant pas suivre à cause de la promptitude dont mon entendement est éclairée par la multitude des pensées qui m'abondent en manière de coruscation¹.

Il est évident dans ce texte et dans l'ensemble de ses écrits que l'Écriture et l'oraison sont la trame et la chaîne de tout ce qu'elle écrit, bien qu'on discerne des formules et des expressions théologiques qu'elle aurait entendues dans des sermons et des discussions théologiques. Quand elle écrit, elle a, à ses côtés, une Bible², privilège rare à son époque, particulièrement pour une femme, laïque, mystique, dirigée par des jésuites. Elle dit qu'elle écrit par obéissance à ses directeurs spirituels³, mais il semble aussi qu'elle ait besoin de donner une réponse⁴ à ce qui lui est communiqué par son expérience mystique ou d'exprimer cette multitude de pensées qui débordent son âme en des « coruscations », ou splendeurs éclatantes.

Plus tard, dans le même passage, elle montre pourquoi, malgré les critiques, elle n'écrit pas sur le sens littéral des passages qu'elle explique.

Je me plains encore à mon divin amour de ce que quelques personnes disaient que les explications que je donnais à l'Écriture n'étaient pas littérales, à quoi le Sauveur mon bon maître me répondit que le sens littéral est fort peu connu des hommes, Dieu se l'étant réservé. Il me disait que les prophètes savaient bien ce qu'ils disaient, mais qu'ils ne savaient pas toujours ce qu'ils voulaient signifier. Le Sauveur assure qu'Isaïe avait bien prophétisé des Pharisiens auxquels toutefois ce prophète n'avait jamais pensé, que le Père éternel communique toutes ses lumières à son Verbe dans lequel, comme dans

¹ *Journal I*, [959].

² Elle parle aussi dans *Auto II* [993] d'une « petite bible latine » et des « concordances » où elle a trouvé une citation.

³ Voir, par exemple, *Auto I* [120], [238] ; *Auto II* [104], [286], [369], [444] ; *Journal I* [39], [193], [289-290], [335], [497], [499], [500], [962] ; *Journal II* [1110].

⁴ Sa *Vie Autographe* et maints passages de son *Journal Spirituel* sont écrits sous la forme d'un dialogue d'oraison.

une sacrée archive, sont toutes les Écritures, les connaissances et intelligences d'icelles. Il est la figure de la substance du Père, la splendeur de sa gloire, l'image de sa bonté et le miroir sans macule de sa Majesté. C'est l'unique parole de ce divin Père, son unique Écriture, et le sens littéral de tout ce qui est écrit. Il faut lire dans lui pour en avoir la connaissance¹.

Selon ce texte l'on peut conclure que pour Jeanne le « sens littéral » veut dire le sens « originel ». Cela inclut ce que les auteurs bibliques voulaient dire et ce qu'ils pensaient dire par leurs textes, mais aussi ce que Dieu veut dire à travers les textes, même à l'insu des auteurs. Au moins dans ce passage, Jeanne ne sépare pas le sens littéral du sens spirituel ou allégorique.

Son approche de l'Écriture n'est ni intellectuelle ni académique ni apologétique, comme l'était celle de la plupart des exégètes de son temps². Elle ne fait pas d'exégèse au sens strict du mot. Face aux critiques, elle ne modifie pas sa méthode ; elle se plaint à Dieu, car, selon son expérience, c'est Lui qui inspire ses « explications », et par conséquent c'est à Lui d'y répondre. La lecture, pour elle, est une relation, une rencontre avec la source et l'objet de son amour. Elle respire la parole de Dieu et en remplit ses écrits parce que par son contact avec le Verbe, la « sacrée archive » des intelligences des Écritures, elle est devenue « comme une autre archive³ ». Elle montre ce que Max Huot de Longchamp appelle le lien étroit entre l'intelligence mystique de la Bible et le progrès spirituel⁴, à savoir que « l'intelligence mystique de l'Écriture repose sur le fait que celui qui l'inspire est en même temps celui qui aime⁵ ».

¹ *Journal I*, [1960].

² ARMOGATHE, Jean-Robert, La vérité des Écritures et la nouvelle physique », dans *Le Grand siècle et la Bible*, (Jean-Robert ARMOGATHE dir.), (Bible de tous les temps, 6), Paris, Beauchesne, 1989, p. 51.

³ *Journal I*, [1960]. « Archive » (au singulier, au XVII^e siècle) signifie un trésor ou un reliquaire.

⁴ Voir HUOT DE LONGCHAMP, Max, « Les mystiques catholiques et la Bible » dans *Le temps des Réformes et la Bible*, (Guy BEDOUELLE et Bernard ROUSSEL dir.), (Bible de tous les temps, 5), Paris, Beauchesne, 1989, p. 592.

⁵ HUOT DE LONGCHAMP, Max, « Les mystiques... », p. 594.

Un passage dans sa *Vie Autographe* démontre sa compréhension de cette relation :

En me communiquant l'intelligence de la langue latine, vous me communiquâtes l'intelligence du sens mystique de plusieurs passages de l'Écriture, grâce que vous me continuez toujours. Vous me dîtes un jour : « Ma fille, je te veux parler par l'Écriture, et par elle tu connaîtras mes volontés. Je veux qu'elle soit le chiffre qui t'enseignera ce que je veux que tu entendes pour ma gloire, celle de mes saints et saintes, pour ton salut et celui du prochain. Je ne parlais guère au peuple que par parabole et sans parabole je ne leur parlais que rarement. À toi, ma bien-aimée, je te veux instruire de mes desseins par l'Écriture, et par elle, te révéler mes intentions, et t'expliquer les mystères les plus adorables et les plus cachés au sens humain¹ ».

Sa conception de la lecture biblique est celle d'une conversation avec Dieu : se mettre en contact avec l'Écriture, c'est se mettre en contact avec Dieu, qui mène à une plus profonde compréhension de soi-même et de la relation avec lui. Cette conception peut s'éclairer grâce à l'herméneutique d'André Wénin qui dit : « le travail de la lecture ne consiste pas seulement à tenter de comprendre le texte pour lui-même, mais aussi à chercher à se comprendre soi-même dans un dialogue serré avec le texte² ». Pour Jeanne, le but de la lecture n'est pas la compréhension du texte, mais la connaissance de Dieu, et par extension, d'elle-même, en relation avec Dieu.

Bien que Jeanne ne soit pas exégète et qu'elle n'ait pas fait de hautes études³, elle accède à une herméneutique assez profonde, et de façon intuitive elle fait référence aux quatre sens de l'Écriture, c'est-à-dire, au sens littéral

¹ *Auto I*, [32].

² WÉNIN, André, « La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse » dans *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, (André WÉNIN éd.), (Bibliotheca Ephemeridum Theologarum Lovanensium, CLV), Leuven-Paris-Sterling VA, Leuven University Press, 2001, p. 4.

³ Voir, par exemple, dans *Auto I*, « ... je... sais fort peu, n'ayant jamais eu dessein d'y étudier ni à aucune science qu'à vous aimer, mon Divin Amour » [55], et *Journal II* [1230].

(historique), au sens allégorique (typologique), au sens moral (tropologique) et au sens mystique (anagogique)¹. Plut haut, on a vu qu'elle connaît d'une certaine manière le sens littéral. Dans le texte ci-dessus, elle parle du « sens mystique », qui lui est communiqué grâce à sa relation avec Dieu, qui lui permet aussi d'accéder au sens moral : « tu connaîtras mes volontés² ». On verra dans sa lecture du premier récit de la Création l'usage qu'elle fait de l'allégorie. Elle a donc ce contact avec les quatre sens. Même si elle ne comprend pas les quatre sens exactement de la même manière que les exégètes, elle connaît les principes des différents sens. Cependant, elle ne cherche pas à analyser le texte biblique selon ces principes. Pour Jeanne, la lecture biblique est, comme Henri de Lubac l'écrit à propos de l'allégorie chrétienne, « une plongée dans le mystère³ » dont le fruit est « le mystère caché dans l'Écriture, d'où découle la connaissance du Christ et la vie dans le Christ⁴ ».

En outre, selon l'expérience mystique de Jeanne, c'est Dieu qui la plonge dans ce mystère caché⁵, et son intelligence de l'Écriture, quelle qu'elle soit, vient de Dieu⁶. Cette intelligence, qui fait surgir en elle une multitude de pensées⁷, lui est donnée « amoureusement » et suscite l'amour en elle⁸, la met en connexion avec le mystère⁹ et lui permet d'expliquer le sens mystique¹⁰. Avec une multiplicité d'images, elle décrit comment elle se sent poussée par Dieu vers l'Écriture : Dieu « commande » qu'elle entre dans le « tabernacle des

¹ Ces quatre sens sont exposés par Henri DE LUBAC dans *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol, (Théologie, 41, 41bis, 42, 59), Paris, Aubier, 1959-1964.

² En plus de la citation ci-dessus, cette idée se trouve dans *Journal I* [500], [617], [619], et *Journal II* [938].

³ DE LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, (Théologie, 41bis), Paris, Aubier, 1959, Première Partie **, p. 513.

⁴ DE LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale...* Première Partie **, p. 515-516.

⁵ Elle écrit dans *Auto I* [44], « ... vous me plongiez dans vos mystères tous florissants, et vous me proposiez vos divines Écritures... ».

⁶ Ce thème revient souvent dans ses écrits, par exemple : *Auto I* [49], [52], [304], [369], [388], *Journal I* [39], [322], [360], [400], [617], [631], [959], *Journal II* [9], [994], etc.

⁷ Voir *Journal I* [400].

⁸ Voir *Auto I* [52] ; *Journal I* [359], [617].

⁹ Voir *Auto I* [49], [369] ; *Journal II* [994].

¹⁰ Voir *Journal II* [9].

Écritures¹ » ; Il lui demande de consulter l'Écriture comme les amants consultent leurs lettres d'amour² et elle la reçoit dans son sein³ ; Jésus la lui donne pour étrenne⁴ ; l'Écriture est le chiffre par lequel Dieu lui parle⁵ et une « terre de vision⁶ » ; Jeanne est une abeille mystique qui y cueille du miel⁷ ; les deux ailes que Dieu lui donne sont l'intelligence de l'Écriture et la connaissance de la théologie⁸ ; le Verbe et l'Écriture sont un miroir⁹ ; et les mystères divins contenus en l'Écriture sont des ruisseaux qui coulent de la fontaine du Verbe¹⁰. Bref, toutes les visions et illuminations mystiques¹¹ qu'elle expérimente ne lui suffisent pas : elle se sent renvoyée par Dieu aux Écritures, et la lecture de la Bible fait partie intégrante de son expérience mystique.

Ce lien intime entre l'expérience mystique et l'Écriture est rare chez les mystiques, car le fait mystique « à l'état brut... n'a rien à voir avec la Bible¹² ». Les mystiques, en général, ont tendance à utiliser des citations bibliques pour valider leurs écrits et ainsi les protéger des critiques et des censures¹³, ou à emprunter les mots de la Bible pour pouvoir expliquer ou authentifier leur expérience inexprimable¹⁴. Thérèse d'Avila, par exemple, a le souci d'authentifier ce qu'elle fait ; elle veille à ce que ses projets soient conformes à

¹ *Journal I* [351].

² Voir *Journal II* [1127].

³ Voir *Journal I* [622].

⁴ Voir *Auto I* [901].

⁵ Voir *Auto I* [32], [319] ; *Auto II* [821] ; *Journal I* [500], [617], [938].

⁶ *Auto I* [304] ; *Journal I* [617], [619], [622].

⁷ Voir *Auto I* [44]. L'image de l'abeille mystique, très répandue au XVII^e siècle, remonte (au moins) aux Pères du désert, et se trouve chez Gertrude et Bernard de Clairvaux, parmi d'autres. En 1639, Nicolas Parent publie un recueil des pensées de Bernard sous le titre, *L'Abeille mystique*. François de Sales emploie l'image souvent (par exemple, dans *L'introduction à la vie dévote*, Partie II, ch. V et XXI ; *Traité de l'amour de Dieu*, Livre I, chapitre VII ; L. III, ch. II et XII ; L. V, ch. VIII ; L. VI, ch. II). Pour ces auteurs, l'abeille mystique cueille ou suce le miel dans la contemplation (ou, moins souvent, dans les vertus), tandis que pour Jeanne, elle le cueille dans l'Écriture sainte.

⁸ Voir *Journal II* [444].

⁹ Voir *Journal I* [617].

¹⁰ Voir *Journal I* [631].

¹¹ Elle s'exprime avec une certaine méfiance (*Auto I*, [158], [303]), honte (*Auto I*, [365]), humilité (*Auto I*, [334]) ou effroi (*Auto I*, [151]) à l'égard de ces phénomènes.

¹² HUOT DE LONGCHAMP, « Les mystiques... », p. 590.

¹³ HUOT DE LONGCHAMP, « Les mystiques... », p. 588.

¹⁴ HUOT DE LONGCHAMP, « Les mystiques... », p. 590.

l'Écriture¹ ; Jean de la Croix s'en sert pour expliquer la Nuit², et François de Sales pour s'expliquer lui-même³. Pour les mystiques, « le sens mystique traditionnel », c'est-à-dire, le sens spirituel ou allégorique (non littéral), est « le sens ultime de l'Écriture⁴ » et l'expérience mystique leur donne souvent une compréhension des mystères cachés dans l'Écriture⁵. Pourtant, pour eux, la source de ces mystères n'est pas en l'Écriture, mais en Dieu⁶ : la Bible occupe une place secondaire par rapport à celle de l'expérience mystique. Thérèse d'Avila dit même qu'elle prend plaisir à ne pas comprendre des versets de l'Écriture⁷, et elle conseille à ses sœurs de ne pas s'inquiéter quand elles ne comprennent pas des textes bibliques⁸ qui sont au-dessus de la portée des femmes, et même des hommes⁹ : « même traduits en notre langue, [des choses] restent aussi obscures qu'en latin¹⁰ ». Elle leur conseille de ne pas s'arrêter aux textes bibliques qu'elles trouvent incompréhensibles, mais plutôt de réfléchir à l'amour de Dieu¹¹.

En somme, pour la plupart des mystiques, l'Écriture sainte occupe une place à part dans la vie spirituelle : elle est importante, mais séparée de l'expérience mystique. Ce qui est extraordinaire chez Jeanne, c'est la place de l'Écriture *dans* l'expérience mystique : dans l'intimité de l'expérience mystique elle se sent

¹ Voir THÉRÈSE D'AVILA, *Livre de la vie*, 32, 17 p. 255 et 34, 11 p. 271 ; *Château intérieur* VI, 3, 4 p. 1076) dans THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, (Carmélites de Clambert et Bernard SESÉ éd.), Paris, Cerf, 1995.

² Voir JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, Prol. 2 où il explique sa méthode d'emploi de la Bible, et livre II chapitres 19 à 22 qui ne sont que des preuves de ce qu'il dit par l'Écriture (dans JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, (Lucien-Marie DE SAINT-JOSEPH éd.), 4^e édition revue et corrigée, (Bibliothèque européenne), Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 75, 190-217).

³ FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*. Voir les notices aux lecteurs des 2^e et 3^e éditions : « Quand j'use des paroles de l'Écriture, ce n'est pas toujours pour les expliquer, mais pour m'expliquer par icelles ». Ces notices n'apparaissent pas dans l'édition de la Visitation qui suit le texte de la première édition. Parmi les éditions qui les incluent, il y a la suivante : FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, (André RAVIER éd.), [s.l.], Atelier Henri Labat, 1989, p. 14-15.

⁴ HUOT DE LONGCHAMP, « Les mystiques... », p. 594.

⁵ HUOT DE LONGCHAMP, « Les mystiques... », p. 592.

⁶ HUOT DE LONGCHAMP, « Les mystiques... », p. 591.

⁷ THÉRÈSE D'AVILA, *Pensées sur l'amour de Dieu*, I, 1, p. 906 dans l'édition de Cerf, 1995.

⁸ THÉRÈSE D'AVILA, *Pensées sur l'amour de Dieu*, I, 1, p. 906 ; I, 7, p. 908.

⁹ THÉRÈSE D'AVILA, *Pensées sur l'amour de Dieu*, I, 1, p. 906.

¹⁰ THÉRÈSE D'AVILA, *Pensées sur l'amour de Dieu*, I, 2, p. 907.

¹¹ THÉRÈSE D'AVILA, *Pensées sur l'amour de Dieu*, I, 7, p. 908.

renvoyée à l'Écriture ; son contact avec l'Écriture la plonge encore plus intimement et plus profondément dans le mystère de Dieu.

Pour Jeanne, l'Écriture est le lieu privilégié de rencontre avec Dieu qui la met en contact avec les mystères de la foi. Par conséquent, pour comprendre sa pensée sur l'Incarnation, il faut regarder de près comment elle la lit dans l'Écriture. Une analyse détaillée de sa lecture du premier récit biblique de la Création qui tienne compte de son contexte historique, de sa méthode, de son herméneutique et de ses sources, révèle le fond de sa spiritualité de l'Incarnation.

2. Analyse de la lecture de Gn 1

Le texte du « Traité des quatre sacrés mariages » s'ouvre par la citation des premiers versets de la *Genèse*, sans introduction. Les quatre pages suivantes traitent du premier récit de la Création ; seuls sont cités en entier les trois premiers versets, et de petites phrases des versets 4, 5, 6, 7 et 16, avec une allusion au verset 26. À travers ces versets, Jeanne présente une lecture hors du temps ; elle ne garde pas la chronologie du récit, mais dans la Création du monde, elle entrevoit déjà toute l'histoire du salut. En concentrant sa lecture sur les trois premiers versets, ceux du premier jour, elle regarde la Création dans une perspective de l'au-delà, où il n'y a qu'un jour, où le commencement est aussi la fin. De cette manière, elle lit le mystère de l'Incarnation, source du salut de l'humanité, dans le récit du commencement.

« Au commencement Dieu crea Le ciel que je prends icy pour les Angés, et La Terre que je dis estre l'homme¹ ». [1]

¹ Dans cette discussion les citations du « Traité des quatre sacrés mariages » seront données en gras avec la page du manuscrit entre crochets.

L'identification du ciel avec les anges et de la terre avec les hommes semble un peu bizarre, mais elle n'est pas sans précédent. Augustin interprète le premier verset de la *Genèse* ainsi¹, et François Ceuppens note cette interprétation allégorique dans l'école alexandrine (Clément et Origène), mais il constate aussi que malgré la grande autorité d'Augustin, « la plupart des Scholastiques du moyen âge défendent le sens littéral² ». De même, Pierre Nautin signale que pour Clément « le 'ciel' désigne les 'puissances pures', les anges », et « la 'terre' semble désigner les âmes humaines, venues sur terre à la suite d'un péché³ ». Toutefois, la tradition de la lecture allégorique en ce point n'est pas très cohérente. Augustin, dans la suite du même ouvrage, va identifier la création des anges avec celle de la lumière au premier jour⁴, une lecture proche des opinions juives comme celles présentées par Isaac Abravanel, exégète juif (littéraliste) du XVI^e siècle⁵.

L'interprétation du « ciel et terre » comme signifiant les anges et les hommes est toujours connue au XVII^e siècle. Cornelius a Lapide⁶ présente cette exégèse

¹ Voir, par exemple, *De Genesi contra Manichaeos*, I, V, 9 dans AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin*, 50, *Sur la Genèse contre les manichéens, Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, (P. MONAT éd), (Bibliothèque augustinienne), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004, p. 179 et *De Genesi ad Litteram, liber imperfectus*, III, 9,1-3, (dans la même édition p. 409) : « Il est possible aussi de voir dans l'expression 'le ciel et la terre' l'ensemble de la création : 'ciel' est alors le nom du firmament éthéré visible et aussi de la création invisible constituée des puissances suréminentes ». Voir aussi : SOLIGNAC, Aimé, « Exégèse et métaphysique. Genèse 1,1-3 chez saint Augustin » dans *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, (Centre d'Études des Religions du Livre), Paris, Études Augustiniennes, 1973, p.157-58.

² CEUPPENS, François, *Genèse I-III*, (Bibliotheca Mechliniensis, 6), Bruges, Desclée de Brouwer, 1945, p. 56-57.

³ NAUTIN, Pierre, « Genèse 1,1-2 de Justin à Origène » dans *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, (Centre d'Études des Religions du Livre), Paris, Études Augustiniennes, 1973, p. 87. Voir aussi MAERTENS, Thierry, *Les sept jours (Genèse I)*, Bruges, Abbaye de Saint-André, 1951, au dos de l'héliogravure « Création du firmament » entre p. 14-15.

⁴ Voir AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram, liber imperfectus*, V, 21, 3, *Œuvres de saint Augustin*, 50, p. 431.

⁵ Voir ABRAVANEL, Isaac, *Commentaire du récit de la création : Genèse 1:1 à 6:8. Perouch'al ha-Torah Beréshit*, (vers 1506), (Yéhouda SCHIFFERS tr.), (Les Dix Paroles), Lagrasse, Éditions Verdier, 1999, p. 14-22, opinion que la lumière du verset 3 signifie les anges, p.18. Karl BARTH, dans *Dogmatique III/1, La doctrine de la création*, (Fernand RYSER tr.), Genève, Labor et Fides, 1960, p. 107, dit que l'expression « ciel et terre » désigne l'univers formé et organisé ...distinction d'un « haut » et d'un « bas », et pour Georges AUZOU, la terre est « le lieu et le milieu de l'homme » (AUZOU, Georges, *Au commencement Dieu créa le monde : L'histoire et la foi*, (Lire la Bible, 36), Paris, Le Cerf, 1973, p. 197).

⁶ CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, (1616) Antuerpiae, Iacobum Meursium, 1659... est édité première fois en 1616. (Voir les lettres du général de la société de Jésus (9 janvier 1616) et du censeur d'Antwerp (9 mai 1615) dans l'édition consultée, sur la quinzième page non foliotée au début de l'ouvrage).

d'Augustin en 1616, mais il trouve l'interprétation « improbable¹ ». Jean Orcibal² explique que l'œuvre de Cornelius « est restée, pendant plusieurs siècles, l'arsenal des prédicateurs³ ».

La question se pose de savoir si Jeanne connaît ces ouvrages. En ce qui concerne Augustin, elle le mentionne maintes fois dans ses écrits⁴, mais les treize citations qu'elle fait explicitement de lui suggèrent qu'elle ne l'a pas beaucoup lu. Quatre des citations sont des répétitions du même passage du *Commentaire sur l'Évangile de Jean* qu'elle dit être tiré du bréviaire⁵. Les autres sont de petites phrases très connues qu'elle cite ou en latin ou en français, qu'elle aurait pu entendre et apprendre par cœur⁶. De même, il est peu probable qu'elle ait lu Origène, Clément ou Cornelius. Elle ne fait jamais référence à Origène ni à Cornelius, et pour elle le seul Clément est le « Grand saint Clément pape, qui envoyâtes St Denis en France⁷ ». En outre, elle dit qu'elle écrit « sans regarder autre livre que la Bible⁸ ». L'on peut conclure, donc, que Jeanne ne tire pas cette interprétation des exégèses classiques, mais plutôt qu'elle assimile ce qu'elle aurait entendu dans la prédication. Vu sa connaissance de latin, il est également possible qu'en identifiant la terre

¹ « *Sed prius est mysticūm, posterius pariter improbabile* » : CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Pentateuchum Mosi*, p. 35.

² Voir ORCIBAL, Jean, « Genèse 1,1-2 chez les commentateurs catholiques des XVI^e et XVII^e siècles » dans *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, (Centre d'Études des Religions du Livre), Paris, Études Augustiniennes, 1973, p. 271.

³ ORCIBAL, Jean, « Genèse 1,1-2 chez les commentateurs... » dans *In Principio...*p. 270.

⁴ Son nom apparaît au moins 150 fois dans le corpus, dont 15 dans la *Vie autographe*, 127 dans le *Journal Spirituel*, 6 dans la correspondance et 2 dans les traités.

⁵ *Journal II* [370], 18 février 1637 : « Il faut que je m'écrie avec mon amoureux père Saint Augustin par les paroles suivantes que j'ai lues au bréviaire : *Da amantem et sentit quod dico, da desiderantem, da exurientem, da iniusta solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae patrae suspirantem, da talem et scito quid dicam* ». (Donne-moi quelqu'un qui aime, et il sentira la vérité de ce que je dis. Donne-moi un homme tourmenté par le désir, donne-moi un homme passionné, donne-moi un homme en marche dans ce désert, et qui a soif, qui soupire après la source de l'éternelle patrie, donne-moi un tel homme, il saura ce que je veux dire). *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, 26, 4. La traduction est de l'édition : AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin*, 72, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean XVII-XXXIII*, (M. F. BERROUARD éd.), (Bibliothèque augustiniennne), 2^{ème} éd., Paris, Institut d'études Augustiniennes, 1988, p. 492-493.

⁶ Par exemple, des *Confessions* : *Sero te cognovi sero te amavi* (Tard je t'ai connu, tard je t'ai aimé), et « Notre cœur sera sans repos tant qu'il ne se reposera as en Toi ».

⁷ *Auto II*, [1120].

⁸ *Journal I*, [959], cité plus haut.

avec l'homme, elle fasse un rapprochement entre les termes latins « *homo*¹ » « *humus*² » et « *humilitas*³ ». De toute façon, la phrase qu'on vient d'étudier a deux significations. D'abord, elle nous montre la dévotion que Jeanne a pour les anges à qui Dieu manifeste sa gloire⁴. Elle se sent accompagnée par des anges dans sa prière⁵ ; elle a souvent comme le sentiment que Dieu lui parle par des anges⁶ qui sont toujours prêts à lui offrir de l'assistance, particulièrement en ce qui concerne la fondation de l'Ordre⁷. Dans sa pensée les anges sont de purs esprits, auxquels est donnée l'intelligence de Dieu⁸, mais il y a toujours quelque chose de Dieu qui reste caché, inexprimable et incompréhensible aux hommes et aux anges⁹. Jeanne associe assez souvent ces deux mots « hommes et anges¹⁰ » pour désigner tous les êtres raisonnables créés par Dieu. Cette tendance à associer les hommes et les anges suggère le deuxième sens de la phrase en question : elle sert à introduire la discussion sur l'homme, reprise dans la phrase suivante.

« La Terre represente la nature humaine qui estoit vuide, n'estant pas confirmée en la justice originelle, elle perdit aussy tost ce precieux joyaux. » [1]

¹ L'humain, l'homme.

² Le sol, la terre.

³ L'humilité, l'humble condition.

⁴ On en voit dans la suite de la phrase un petit aperçu : « **Il crea ces purs Esprits Angeliques, comme des cieux, et les logea dans Le Ciel empyrée ; Se manifestant glorieux a ses pures Intelligences** » [1]. Pour illustrer le rôle que jouent les anges dans sa spiritualité, je limite les références à quelques exemples du premier volume de la *Vie autographe*.

⁵ *Auto I*, [14-15], [26], [70], [94], [262], [320].

⁶ *Auto I*, [14], [75], [93], [94-95].

⁷ *Auto I*, [264], [295], [317], [397].

⁸ *Auto I*, [70], [75], [94], [262].

⁹ *Auto I*, [58], [388]. Pour cette idée de Dieu inaccessible aux hommes dans la pensée d'Israël, voir RENCKENS, Henricus, *La Bible et les origines du monde. Quand Israël regarde le passé à propos de la Genèse 1-3*, (1958), (A. DE BROUWER tr.), Tournai, Desclée, 1964, p.59 et GIBERT, Pierre, *Bible mythes et récits de commencement*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 83.

¹⁰ Voir, par exemple, *Auto I*, [26], [56], [58], [60], [388], [390], [410]. Cette même expression se trouve aussi chez Bérulle par exemple, dans les *Grandeurs* : Pierre DE BÉRULLE, *Œuvres complètes 7*, vol. III*, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, (1623), (Michel DUPUY dir.), Paris, le Cerf, 1996, Discours IV, I, p. 63-64 ; Discours IV, VI, p. 180 ; Discours VII, I, p. 254 ; Discours VII, II, p. 257.

On entend dans cette phrase un écho de la tradition catholique qui aurait résonné au début du XVII^e siècle¹. Dans les discussions au concile de Trente, les Pères, surtout les thomistes, présentent le péché originel comme la perte de la justice originelle², idée qui se trouve aussi dans les sermons du Père Coton, par exemple, quand il dit :

Elle [Marie] fut, non exempte, mais exemptée de peché original, par grace & non par nature.... La premiere grace qui sanctifia Marie contenoit vne partie des proprieté de la iustice originelle en laquelle nous aurions esté conceuz, si Adam n'eust peché ...³.

On entend aussi l'écho d'Irénée, pour qui l'homme est, ou a le potentiel d'être, « précieux aux yeux du Père », mais il perd facilement la ressemblance à Dieu, jusqu'à ce que le Verbe se fasse chair et confirme l'image et la ressemblance⁴. Irénée aussi souligne le contraste entre le péché d'Adam et la justice du Verbe⁵. L'originalité de Jeanne, alors, n'est pas sa théologie ni les expressions qu'elle emploie pour l'exprimer, mais sa façon de la lire dans le récit de la Création. Dans le chaos initial, elle voit la nature humaine rendue vide et stérile par le péché originel. Mais ce chaos n'est pas l'homme. La terre qui est l'homme va sortir des eaux et de l'abîme. Cette idée se développe dans la suite :

**...c'este pauvre nature ne produisoit aucune action qui meritast la Vie
eternelle, a cause du peché qui luy osta la grace, apres qu'elle eust**

¹ Que ce soit clair : il est quasiment impossible que Jeanne connaisse directement les discussions des Pères du concile. De même pour saint Irénée ; elle aurait pu en entendre des « échos » dans la prédication et la direction spirituelle.

² Voir DzS 1511 ; GROSSI, Vittorino et SESBOÜÉ, Bernard, « Péché originel et le péché des origines : II » dans Bernard SESBOÜÉ dir., *L'Homme et son salut*, (Histoire des dogmes, II), p. 236-237 ; et HOLSTEIN, Henri, « De l'ouverture du concile à la cinquième session » dans DE LA BROSSE, Olivier, LECLER, Joseph, HOLSTEIN, Henri et LEFEBVRE, Charles, *Latran V et Trente*, (Histoire des Conciles Œcuméniques, 10), Paris, Éditions de L'Orante, 1975, p. 267-269.

³ Pierre COTON, *Sermons sur les principales et plus difficiles matieres de la foy*, Paris, Sebastien Huré, 1625, p. 51-52.

⁴ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, (Adelin ROUSSEAU éd.), (Sagesses chrétiennes), Paris, Le Cerf, 2001, V, 16, 2, p. 617-618. Les numéros des pages dans les références à *Contre les hérésies* sont de cette édition.

⁵ IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, III, 21, 10, p. 382-383.

commis c'este desobeysance a Dieu, elle [1b] parut un abysme de malheurs, et les tenebres couvrirent c'este face faicte a L'Image et semblence de la diuine beaute la rendants [e]ffroyable.

Cette apparente négativité à l'égard de l'humain est rare chez Jeanne, qui a tendance à mettre l'accent sur l'amour et la bonté de Dieu plutôt que sur l'état déchu de la nature humaine après la chute. On peut percevoir ici la vision de l'humanité que nous montre le Père Coton dans un sermon sur l'Incarnation, grâce à laquelle « l'humanité ... de l'abysme de néant [peut] se voir montée au supreme estage de l'estre divin¹ ». Cette conception du Père Coton est beaucoup plus négative que celle de Jeanne. Il dit dans une prière après la confession : « Je ne suis rien.... Si le neant donc est l'object de vostre toute-puissance, & la misere celuy de vostre misericorde, exercez vostre grande puissance...² ». Bien que Jeanne utilise le terme « néant » caractéristique de l'école française-bérullienne de son époque, ce n'est pas pour décrire l'humanité, ni pour dire qu'elle n'est rien. C'est principalement une expression de l'humilité que Jésus montre dans l'Incarnation quand il s'anéantit³, humilité à laquelle Jeanne se sent appelée. L'amour de Dieu qu'elle ressent dans sa prière la bouleverse de telle sorte qu'elle se sent néant⁴, mais ce sentiment n'est qu'une profonde reconnaissance de l'amour infini de Dieu et de sa dépendance totale à lui pour toute son existence :

¹ Pierre COTON, *Sermons sur les principales et plus difficiles matieres de la foy*, Paris, Sebastien Huré, 1625, p. 26.

² Pierre COTON, *Devotes oraisons...*, (1621), p. 40. Je cite l'édition qui est reliée avec *L'Office de la Vierge Marie...* (1631), qui se trouve parmi les affaires de Jeanne dans la salle de reliques du Verbe Incarné.

³ Voir, par exemple, *Auto I* [36], [354], [448], *Auto II* [829], [834], [1153], *Journal I* [158], [163], [175], [233].

⁴ Voir *Auto I* [117], [162], [238], [448] ; *Auto II* [662], [699], [725], [881], [907], [1038], [1045], [1226] ; *Journal I* [68], [70], [224], [225], etc.

Je me voyais subsister et persister en Dieu comme en mon être, en ma source, en mon milieu et en ma fin. Je voyais ce Dieu divinement amoureux dans moi comme l'être très aimable qui remplissait mon néant¹.

C'est un peu la même idée qu'elle exprime plus tard dans le traité : « **Je serois au neant sans L'amour de Dieu** » [25b]. C'est là une affirmation de la surabondance de l'amour de Dieu plutôt qu'une réflexion sur l'humanité en général ou sur elle-même en particulier.

Elle ne dit jamais que l'humanité est néant ; l'âme est *tirée* du néant², comme toute créature est *créée* du néant³. Dans sa pensée, ce qui est véritablement néant est le péché⁴, et c'est à cause de ce péché que la nature humaine « **parut un abysme de malheurs** » [1b] ; c'est à cause de lui qu'elle semble moins que ce qu'elle est : faite à l'image de Dieu. Ce sont les ténèbres couvrant l'image de Dieu qui rendent la face de l'humanité effroyable. Les ténèbres chez Jeanne symbolisent le péché⁵ ou la puissance du mal vaincu par le Christ sur la croix⁶. Donc, quand Jeanne lit dans *Genèse* 1, 2 : « *et tenebrae erant super faciem abyssi* », elle y voit le péché qui couvre la nature humaine et la fait ressembler à un abîme. Cette identification des ténèbres avec le péché est assez traditionnelle dans l'exégèse biblique⁷ ; ce qui est plus intéressant dans la lecture de Jeanne, c'est le fait qu'elle voit dans l'abîme la nature humaine couverte de ces ténèbres. Les ténèbres ne changent pas la nature humaine, ne détruisent pas l'image de Dieu, en revanche, elles la travestissent, pour qu'elle *paraisse* effroyable comme un abîme ou un néant.

¹ *Journal I* [225].

² Voir *Journal I* [233].

³ Voir *Journal I* [198].

⁴ Voir *Auto I* [354] ; *Journal I* [110].

⁵ Voir *Auto I* [66], [168], etc.

⁶ Voir, par exemple, *Auto I* [310], [383-384]. Les ténèbres peuvent aussi symboliser l'absence de Dieu (*Auto I* [144], [150] ; *Auto II* [670], [674], [700], etc.), mais c'est dans le contexte de l'expérience personnelle de la prière.

⁷ Voir AUZOU, Georges, *Au commencement Dieu créa le monde...*, p. 160-161 et BEAUCHAMP, Paul, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, (1969), (Lectio divina), Paris, Le Cerf, 2005, p. 187.

Tout cela dans le plan de la lecture ne fait que préparer à la scène de l'énoncé du « *fiat lux* » que sera l'Incarnation, et cette Incarnation, puisqu'elle ôte les ténèbres, est en elle même le salut. De cette façon Jeanne souligne le lien entre la Création, l'Incarnation et le salut¹ qui, à ses yeux, ne sont qu'un seul mystère, vécu dans la vie de tout chrétien.

Reprenons le texte du traité pour explorer le rôle de l'Esprit dans ce mystère :

Lesprit de La Bonté diuine Considerant c'este nature inconstante et muable comme L'eau voulut estre Luy mesme son arrest, son poids, et son terme par inclination ; Il se portoit a elle pour y couuer et y voler ; L'esprit du Seigneur est porté sur les eaux ; l'esprit du Seigneur est couuant sur les eaux ; L'esprit du Seigneur est volant sur les eaux.

Le Pere, par Inclination paternelle envoie son filz lequel y demeure prenant nostre nature ; Le Saint Esprit y vole affin de nous agir et faire produire. [1b]

Dans la *Vulgate*, le *rûah* de l'hébreu est rendu par « *Spiritus Dei* », donc, on ne s'étonne pas que Jeanne y lise l'Esprit Saint, comme l'ont fait des Pères de l'Église² et des exégètes du XVII^e siècle³, et comme le font toujours des exégètes contemporains⁴, tout en reconnaissant que le sens historique n'admet pas cette interprétation. C'est dire que le Dieu trinitaire est présent à la Création, le chrétien le sait, même si l'auteur sacré l'ignore. On verra plus tard le mécanisme

¹ Cette idée, présente dans les exégèses de Thierry MAERTENS, (*Les sept jours (Genèse I)*, p. 24-25) et de Trophime MOUIREN, (*La création*, (Je sais – je crois, 19), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1961, p. 27), sera développée plus tard.

² Par exemple, Justin, Clément et Origène : voir NAUTIN, Pierre, « Genèse 1,1-2 de Justin à Origène » dans *In Principio...*, p. 77, 92 ; Pour cette interprétation chez Augustin et Jean Scot Erigène, voir SOLIGNAC, Aimé, « Exégèse et métaphysique. Genèse 1,1-3 chez saint Augustin » dans *In Principio...*, p. 155, 179.

³ Voir CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, (1616), p. 37.

⁴ Voir, par exemple, BEAUCHAMP, Paul, *Études sur la Genèse : L'Éden, les sept jours, les Patriarches. Cours, travaux et conférences*, Lyon, Faculté de Théologie de Fourvière, 1971, p. 72 ; GABUS, Jean-Paul, *L'amour fou de Dieu pour sa création. Croire en un Dieu créateur et libérateur*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1991, p. 66.

du raisonnement de Jeanne pour discerner la présence de la Trinité dans ces premiers versets. Pour l'instant, l'attention se tourne vers l'Esprit Saint.

Jeanne voit, au commencement, l'Esprit Saint en train de réfléchir sur l'humanité, qu'il considère comme de l'eau¹. Ceci n'est pas un changement de l'interprétation allégorique : c'est toujours la terre qui représente l'humanité. L'eau, qui couvre la terre ou qui se mélange avec elle, est une métaphore pour dire l'inconstance de la nature humaine. Il y a un parallélisme entre cette métaphore de l'eau et celle de l'abîme. Ni l'abîme ni l'eau ne sont le type de l'homme. Dans le récit il y a l'état de chaos : l'abîme et l'eau ; la terre va sortir de ce *tehom* et *tohu-bohu* quand Dieu l'ordonnera. La première métaphore, où l'humanité paraît effroyable à cause des ténèbres du péché, est la réflexion humaine sur soi, surtout dans le milieu bérullien où l'homme est conçu comme un néant capable de Dieu². La seconde est plutôt la réflexion de Dieu sur l'humanité, au moins dans la pensée de Jeanne. Si les hommes mettent l'accent sur le néant, l'Esprit Saint le met sur sa capacité : l'humanité est muable, *capable de changer*. Cette humanité inconstante est toujours en devenir, car, comme les commentateurs actuels l'attestent, la création est inachevée³, et l'être humain, lui-même inachevé, connaît « une croissance permanente⁴ » qui doit achever en lui même l'image de Dieu selon laquelle il est créé⁵. L'humanité est inconstante parce qu'elle n'est « **pas confirmée en la justice originelle** » [1], mais cette même condition muable la rend réceptive à l'action de l'Esprit.

Jeanne offre trois traductions de *ferebatur*, pour décrire l'action de l'Esprit Saint sur les eaux : il est porté (ou s'est porté), il couve, et il vole. « Voler »

¹ Peut-elle connaître, par un tiers, l'exégèse de Robert GROSSETESTE, qui dit que l'eau représente la nature humaine en son instabilité ? Plus tard elle va identifier le firmament avec Jésus, ce que Grosseteste dit aussi dans la même section de son œuvre sur l'Hexaméron : GROSSETESTE, Robert, *On the Six Days of Creation. A Translation of the Hexaëmeron*, (1225), (C. F. J. MARTIN ed.). (Auctores Britannici Medii Aevi, VI/2), Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 115 (III, XIV, 7).

² Voir KRUMENACKER, Yves, *L'École française de spiritualité : des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Le Cerf, 1998, p. 192-196.

³ Voir GANNE, Pierre, *La création*, Paris, Le Cerf, 1979, p. 11 ; MARCHADOUR, Alain *Genèse, Commentaire pastorale*, Paris, Bayard, 1999, p. 52-53 ; WÉNIN, André, *Pas seulement de pain... violence et alliance dans la Bible*, (Lectio divina, 171), Paris, Le Cerf, 1998, p. 26.

⁴ GANNE, *La création*, p. 11.

⁵ WÉNIN, *Pas seulement pain...*, p. 35.

correspond plus à la lettre du texte hébreu, et « être porté » au latin ; or, qu'elle introduise le verbe « couvrir » est encore plus intéressant. En le faisant, elle rejoint une tradition de lecture qui admet des liens entre le récit biblique de la Création et ceux des mythes égyptien et indien selon lesquels la divinité couve un œuf cosmique dans les eaux et en fait sortir la terre et ses habitants¹. Cette lecture est rejetée par la plupart des exégètes actuels, car elle n'est pas fondée dans le texte hébreu² ; néanmoins, l'image d'une poule ou d'une colombe qui garde ses œufs au chaud et les fait éclore est attirante pour ceux qui veulent montrer la tendresse de Dieu³. Cette tradition n'est pas très répandue ni aujourd'hui ni au XVII^e siècle, mais elle apparaît chez Cornelius a Lapide⁴ (1616) qui la cite dans l'exégèse que fait Jérôme⁵. On ne sait où Jeanne a trouvé cette expression ; pourtant chaque fois qu'elle emploie le verbe « couvrir » dans ses écrits – et elle le fait sept fois – c'est l'Esprit Saint qui couve sur les eaux⁶. Dans les emplois les plus frappants de ce verbe, l'action de l'Esprit sur les eaux a pour résultat l'Incarnation : l'Esprit Saint couve sur les eaux et fait éclore en Marie le mystère de l'Incarnation⁷, comme c'est le cas dans ce traité⁸.

Au niveau sémantique, il y a une relation entre les verbes « couvrir » et « couvrir » dans les deux métaphores (eau et abîme). Dans la première, les ténèbres *couvrent* la nature humaine pour y cacher ou travestir l'image de Dieu,

¹ Georges AUZOU, dans *Au commencement Dieu créa le monde...*, p. 60-63, cite des passages du Rig-Veda pour illustrer ce rapport. Voir aussi BEAUCHAMP, Paul, *Études sur la Genèse ...*, p. 67, CEUPPENS, François, *Genèse I-III*, (Bibliotheca Mechliniensis, 6), Bruges, Desclée de Brouwer, 1945, p. 60 et MICHAELI, Frank, *Le livre de la Genèse (Chapitres 1 à 11)*, Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, p. 18.

² Voir BEAUCHAMP, Paul, *Création et séparation...*, p. 169.

³ Par exemple, Claire PATIER, *Par Lui, tout a été fait ; Commentaire des premiers chapitres du livre de la Genèse*, (Le Livre Ouvert), Langres, Editions Parole et Silence, 2003, p. 21-22. Elle cite Rupert de Deutz et le commentateur juif Rachi de Troyes qui traduit *merahépét* par « accoucher ».

⁴ Voir CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, p. 37.

⁵ Jean ORCIBAL note cette interprétation aussi chez Lemaître de Sacy (1682). Voir ORCIBAL, « Genèse 1,1-2 chez les commentateurs catholiques des XVI^e et XVII^e siècles » dans *In Principio...*, p. 271-273.

⁶ Voir *Journal I*, [1041-1042], [1130], [1149] ; *Journal II*, [448], [878].

⁷ *Journal I*, [1041], [1130], [1149]. Ces emplois sont tous plus tardifs (1635 et après) ; on se demande si elle a le « Traité des quatre mariages » dans son arrière-pensée.

⁸ Voir aussi la même idée à la page [2].

tandis que dans la seconde l'Esprit Saint *couve* sur elle comme une colombe¹ protégeant et incubant ses œufs. Cet usage de quasi-homonymes accentue le contraste entre les ténèbres et l'Esprit. Les ténèbres trompeuses font que l'humanité paraisse « effroyable », et l'effroi la paralyse. Par contre, l'Esprit nous regarde comme l'eau qui coule partout et veut être notre « arrest » et notre terme, pour ainsi dire notre alpha et oméga, non pour nous paralyser, mais « **affin de nous agir et faire produire** » [1b]. En outre, il le fait par inclination. Et « inclination » chez Jeanne est presque synonyme d'« amour » quand elle parle de Dieu. Pour préciser le sens de ce mot, quand il s'agit d'elle ou d'autres personnes les inclinations sont des tendances naturelles², ou mauvaises³ ou bonnes⁴, comme des vices et des vertus, mais quand elle dit que Dieu agit par inclination, c'est par amour ou par bonté⁵. Cette notion de l'amour de Dieu est toujours sous-entendue, même quand elle ne l'explicite pas ; tout ce que Dieu fait, il le fait par amour, et Jeanne elle-même se sent appelée à proclamer cet amour⁶ qui trouve sa plus grande et profonde expression en l'Incarnation. Donc, dans cette petite phrase « *Spiritus Dei ferebatur super aquas*⁷ », tout en contraste avec les ténèbres du péché qui donnent l'impression d'une humanité déchue, elle lit : l'Esprit par amour couve sur notre humanité muable pour effectuer l'Incarnation ; le Père par amour (par inclination paternelle) envoie le Fils ; le Fils par amour prend notre nature et demeure avec nous. Cette action de l'Esprit sur les eaux est une action de la Trinité.

Dans la suite du texte, Jeanne développe cette idée en supposant un conseil de la Trinité avant que la première parole ait été prononcée dans le récit :

¹ Elle représente l'Esprit Saint souvent comme une colombe, par exemple : *Auto I*, [279], [310], [336], [337], [340], [402] ; *Auto II*, [807], [834], [910], [1168], [1172], [1238].

² Elle parle souvent des inclinations. Je ne donne que quelques exemples du premier volume de la *Vie autographe* : *Auto I*, [14], [16].

³ Voir *Auto I*, [23], [46].

⁴ Voir *Auto I*, [9], [173].

⁵ Voir *Auto I*, [68], [118], [246], [253], [261].

⁶ Elle explique sa compréhension de cet appel dans un passage du *Journal Spirituel* titré : « Que la divine bonté se plaisant à m'instruire en me caressant amoureusement me commanda d'annoncer l'évangile d'amour ». *Journal II*, [391- 394].

⁷ Gn 1,2 : L'Esprit de Dieu est porté sur les eaux.

La Trinité Sainte dit en vn Conseil q'vne de nos personnes, scauoir la seconde, la sapience, et la splendeur paternelle, la figure de sa substance, L'Image de sa bonte¹, la clarté sincere, et toute puissante, ayant pitié de c'este nature pauvre, se face homme en la plenitude des temps. [1b]

Les Pères de l'Église² ont lu la Trinité dans le pluriel « faisons l'homme » du verset 26. Ce verset, auquel Jeanne ne fait qu'allusion dans le présent traité³, convient beaucoup plus à l'image du conseil que les versets 1 à 3. Il se peut qu'elle connaisse l'interprétation patristique du « faisons l'homme », et qu'elle l'ait en arrière-pensée quand elle lit le conseil trinitaire dans les premiers versets. Étant donné que son but n'est pas d'ordre exégétique, elle ne fait pas de commentaire verset par verset, ce qui peut expliquer son silence à propos du verset 26.

Les Pères aussi ont vu la Trinité dans les versets 1 à 3, mais sans parler de dialogue entre les trois personnes. Traduire le « *in principio* » de la *Vulgate* (et le « ἐν ἀρχῇ » des Septante) par « dans le Verbe » remonte au II^e siècle, à Théophile⁴. Cette traduction se trouve dans maints textes patristiques⁵. Couplée avec le *Spiritus Dei* du verset 2, elle rend possible une lecture de Gn 1,

¹ Comparer cette formulation à celle de la prière du Père Coton à l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Ame splendeur de la gloire de Père, et image de sa bonté, soyez mon guide... », dans *Intérieure occupation d'une âme devote*, (1607), nouvelle édition avec préface et notes par Aloÿs POTTIER, Paris, Pierre Téqui, 1933, p. 74 (II, 5).

² Ce fait est signalé par Roland DE VAUX, éd., *La Genèse*, (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem), Paris, le Cerf, 1951, p. 42, ainsi qu'Alain MARCHADOUR, *Genèse, Commentaire pastorale*, p. 48 et Jean-Paul GABUS, *L'amour fou de Dieu pour sa création. Croire en un Dieu créateur et libérateur*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1991, p. 66. Pour Basile et Ambroise, voir SZABÓ, François, *Le Christ Créateur chez saint Ambroise*, (Studia Ephemeridis « Augustinianum », 2), Studium Theologicum Augustinianum, Rome, 1968, p. 51. Pour Irénée, voir IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, IV, pr, 4 ; IV, 20, 1 ; IV, 38, 3 (p. 404-405, 468-469, 553).

³ « ...les tenebres couvrirent c'este face faicte a L'Image et semblence de la diuine beaute » [1b].

⁴ Voir NAUTIN, Pierre, « Genèse 1,1-2 de Justin à Origène » dans *In Principio...*, p.79. Voir aussi la note de P. MONAT dans *Œuvres de saint Augustin*, 50, *Sur la Genèse contre les manichéens, Sur la Genèse au sens littéral*, p. 508-509.

⁵ Pour Justin, Théophile, Tertullien, Irénée, Clément et Origène, voir NAUTIN, Pierre, « Genèse 1,1-2 de Justin à Origène » dans *In Principio...*, p. 63, 78, 82, 84, 86, 87, 89 ; pour Augustin, Ambroise, Origène et Jean Scot Érigène, voir SOLIGNAC, Aimé, « Exégèse et métaphysique. Genèse 1,1-3 chez saint Augustin » dans *In Principio...*, p. 155, 179.

1-3 comme un agir de la Trinité. Cette tradition continue au XVII^e siècle¹, et Jeanne en est sans doute héritière. Paul Ricœur constate que la décision d'accepter l'interprétation de « *principium* » comme « Verbe » a eu des effets profonds sur la théologie chrétienne qui par conséquent a mis l'accent sur l'aspect intemporel du récit des origines². C'est précisément cette sorte de lecture intemporelle que Jeanne propose. Ainsi peut-elle lire l'action de la Trinité au premier jour de la Création, et là où est la Trinité, là est l'Incarnation. De cette manière, elle souligne le caractère éternel de l'Incarnation.

Dans son exposé sur le conseil de la Trinité, Jeanne présente l'idée centrale de sa lecture du récit de la Création :

Ce conseil, estant tres-sage, et tres-bon, eust son effect tres-sainct, et fut dit c'este diuine parolle, *fiat Lux*³, en faueur de la nature humaine, *et facta est Lux*⁴ ; que la lumiere soit faicte sur c'este nature humaine ; que Le Verbe diuin se face chair dans les flancs de Marie, La quelle est vn abysme d'humilité... [2]

Le moment de gloire est la déclaration du *fiat lux*, puisque c'est le moment de l'Incarnation. Lorsque la première parole est prononcée, le Verbe se fait chair. L'Incarnation est donc une action de la Trinité en faveur de l'humanité. L'Esprit couve sur l'abîme qu'est Marie ; le Père prononce la divine parole ; le Verbe se fait chair.

Dans sa lecture allégorique, Jeanne identifie la lumière du premier jour avec Jésus Christ. Elle n'est pas la première à procéder à cette identification. On la

¹ Voir ORCIBAL, Jean, « Genèse 1,1-2 chez les commentateurs catholiques des XVI^e et XVII^e siècles » dans *In Principio...* p. 272.

² Voir RICŒUR, Paul et LACOCQUE, André, *Penser la Bible*, (La couleur des idées), Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 95-97.

³ Gn 1,3 : Que la lumière soit.

⁴ Gn 1,3 : Et la lumière fut.

trouve chez Augustin¹, Grégoire d'Agrigente² et Théophile³, ainsi que dans la liturgie⁴ et le Nouveau Testament⁵, même si elle ne correspond pas forcément au sens littéral⁶. Jeanne s'inspire certainement du prologue de l'Évangile selon saint Jean qu'elle entendait quotidiennement à la fin de la messe⁷ : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu... le Verbe était la véritable lumière... et le Verbe s'est fait chair...⁸ ». Effectivement, l'Évangéliste fait une lecture de la *Genèse* dont se rapproche celle de Jeanne.

Si la lumière est le Christ, c'est à l'énoncé du « *fiat lux* » que le Christ apparaît dans le monde et qu'il devient visible ; c'est pourquoi Jeanne peut y lire l'Incarnation. La parole divine est efficace : tout ce que Dieu dit s'accomplit, et s'accomplit en même temps que la parole⁹, car la pensée biblique ne sépare pas parole et action¹⁰. De cette façon, le Verbe est incarné dès la première parole

¹ AUGUSTIN dit dans *De Genesi contra Manichaeos*, I, III, 6 que la lumière est le Christ et non le soleil (*Œuvres de saint Augustin*, 50, p. 171-173), mais dans le même ouvrage (I, 14, 20) il parle d'un laps de temps nécessaire au soleil pour accomplir le circuit d'orient en orient pour expliquer comment la lumière peut arriver 3 jours avant le soleil, et dans *De Genesi ad litteram, liber imperfectus*, V, 21, 3, (dans la même édition, p. 431) il identifie la lumière du premier jour avec les anges.

² Voir GRÉGOIRE D'AGRIGENTE, *Commentaire sur l'Écclésiaste* 10,2 (PG 98, 1137-1140) dont une traduction française se trouve dans AELF, *Livre des jours : Office romain des lectures*, Paris, Cerf - Desclée - Mame, 1976, p. 786-787.

³ Voir la discussion de Pierre NAUTIN, « Genèse 1,1-2 de Justin à Origène » dans *In Principio...*, p. 78.

⁴ Les textes liturgiques de Noël, de l'Épiphanie, et de Samedi Saint remplis de références à Jésus, lumière. Dans le credo de Nicée-Constantinople, Jésus est « lumière, née de la lumière ».

⁵ En plus du prologue du quatrième Évangile, voir la discussion dans MAERTENS, Thierry, *Les sept jours (Genèse I)*, p. 30.

⁶ Sur ce point, voir la discussion de Paul BEAUCHAMP dans *Création et séparation...*, p. 193, 197.

⁷ Guy BEDOUELLE, dans son article « La réforme catholique » dans BEDOUELLE, Guy et ROUSSEL, Bernard dir, *Le temps des Réformes et la Bible*, (Bible de tous les temps, 5), Paris, Beauchesne, 1989, note que la pratique de la lecture du prologue de Jean à la fin de la messe date du XIII^e siècle et a été rajoutée au missel romain en 1570 par Pie V (voir p. 358). Joseph A. JUNGSMANN trace cette pratique du XI^e au XX^e siècle dans : *The Mass of the Roman Rite : Its Origins and Development (Missarum Sollemnia)*, (1948), (Francis A. BRUNNER tr.), New Revised and Abridged Edition in One Volume, New York, Benziger Bros., 1961, p. 543-546. Pour un témoin du XVII^e siècle, voir la discussion de Jean GRANCOLAS dans son ouvrage, *Les anciennes liturgies, ou la manière dont on a dit la sainte messe dans chaque siècle, dans les Eglises d'Orient, et dans celles d'Occident*, Paris, Jean de Nully, 1697, p. 702-703.

⁸ Jn 1, 1. 9. 14.

⁹ Voir PATIER, Claire, *Par Lui, tout a été fait...*, p. 19-20.

¹⁰ Voir MICHAELI, Frank, *Le livre de la Genèse (Chapitres 1 à 11)*, p. 18.

du récit, comme Jean de la Croix le dit : « Le Père n'a prononcé qu'une parole, et ce fut son Fils¹ ».

L'originalité de la lecture de Jeanne se manifeste dans le rôle qu'elle accorde à Marie. En contraste avec l'abîme de malheurs couvert des ténèbres, elle se dévoile comme un abîme d'humilité. On voit en effet, à travers cette image de l'abîme, deux visions de l'humanité. D'une part, il y a l'humanité couverte du péché qui, vide de sa justice originelle, paraît ce qu'elle n'est pas ; d'autre part, il y a l'humanité de Marie qui est un abîme d'humilité qui ne cache rien de ce qu'elle est, vide pour être remplie de Dieu, mais conservée en la justice originelle². Jeanne explique comment cela se passe dans un passage du *Journal Journal Spirituel* sur l'Immaculée Conception :

[Marie] était la première créée dans les intentions divines. Quoiqu'en l'exécution, la vierge n'ait paru qu'en la plénitude des temps, elle était la première possédée de Dieu du commencement de ses voies.... Les abîmes couverts des ténèbres sont après elle³.

On voit que sa compréhension du sens intemporel de la Création naît dans les intentions divines. Ce qui est dans la pensée de Dieu est déjà conçu au commencement bien que cela n'apparaisse dans le monde qu'après. Dire que Marie existe avant les ténèbres, c'est dire qu'elle est la figure de l'humanité avant la chute et après la rédemption. Marie correspond alors à la vraie vision de l'humanité créée par Dieu à son image, et cette vision se manifeste dans la plénitude des temps par l'Incarnation. En outre, Jeanne dit que Marie est « **...la mere du saint des saints, qui La sanctifiée par vn priuilege special, et par les merites de sa sacrée humanité, qu'il a pris en elle** » [4].

¹ L'expression se trouve deux fois chez JEAN DE LA CROIX. Voir, dans JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, (Lucien-Marie DE SAINT-JOSEPH éd.), 4^e édition revue et corrigée, (Bibliothèque européenne), Paris, Desclée de Brouwer, 1967, *Maximes* 147, p. 989 et *Montée du Carmel*, II, 22, p. 209-210. Cette dernière se trouve dans certaines éditions dans Livre II, chapitre 20.

² Plus tard dans le traité Jeanne s'adresse à Marie : « **Beniste soyez vous Marie par le Seigneur Lequel a conserué a vous la beaute de la Justice originelle** » [6b].

³ *Journal I* [1127]. Ce texte sur l'Immaculée Conception est aussi une lecture de Gn 1, mais les symboles sont différents de ceux du traité.

L'humanité est donc sacrée, puisqu'elle est représentée au plus juste en Marie et en Jésus.

Or, cette humanité qui est sacrée n'est pas seulement celle de Marie et de Jésus ; c'est la nôtre aussi. L'Esprit Saint « **par inclination veut descendre en [Marie]... veut couer sur [elle]** » [2], mais il couve sur les eaux inconstantes couvertes des ténèbres. Dans le même écrit sur l'Immaculée Conception cité plus haut, elle explique :

C'est pourquoi il séparera les ténèbres d'avec la lumière, prévoyant la chute d'Ève qui serait un Occident, et Marie un Orient. Elles sont bien toutes deux d'une nature, la nature humaine est à Marie et à Ève...¹

Il n'y a qu'une nature humaine : celle d'Ève est celle de Marie, celle de Jésus est la nôtre. Quand l'Esprit couve sur la nature humaine au premier jour, il couve sur Marie, et cette action de l'Esprit et l'énoncé du *fiat lux* effectuent en elle l'Incarnation. En effet, l'Incarnation présente déjà au commencement dans les intentions divines sert à authentifier et à parfaire le caractère sacré de l'humanité. Création et Rédemption sont une seule action divine, car la lumière qu'est le Christ dissipe les ténèbres du péché.

Jeanne continue son explication du conseil trinitaire et montre de façon ingénieuse le parallélisme² entre le *fiat lux* au commencement et le *fiat* de Marie :

...lorsqu'elle ouurira sa bouche pour dire, *fiat*³, le Verbe se fera chair pour habiter en nous⁴, prenant nostre nature il nous donnera la sienne, son hypostase seule portera deux natures, qui ne feront

¹ *Journal I* [1130].

² Pierre de Bérulle aussi fait une comparaison entre les deux *fiat*. Pour lui, le *fiat* de Marie est plus puissant que le *fiat* que Dieu a prononcé à la création. Voir Pierre DE BÉRULLE, *Œuvres complètes* 7, vol. III*, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, (1623), (Michel DUPUY dir.), Paris, le Cerf, 1996, discours XI, X, p. 440.

³ Lc 1, 38 : Qu'il soit.

⁴ Cf. Jn 1,14.

pendant L'éternité q'Vne personne qui sera dicte Jesus Christ Dieu, et homme. [2]

Tout commence par la parole divine : « Que la lumière soit » veut dire « Que le Verbe se fasse chair » et cette parole demande une réponse de la part de l'humanité. Le *fiat lux* préfigure le *fiat* de Marie qui en est la réponse, et puisque Marie est figure de l'humanité sacrée, sa réponse signifie la participation humaine à l'Incarnation. Effectivement, les deux paroles fonctionnent comme des serments de mariage, car elles réalisent l'union entre divinité et humanité que Jeanne décrit comme un mariage :

Voila vn mariage admirable, et eternal ou Dieu ne conioinct pas seulement des creatures, mais Luy mesme se joint a sa creature par Vnion hypostatique, si bien que Dieu est homme, et l'homme est Dieu. *et facta est Lux*¹. [2]

L'idée de mariage n'est pas étrangère au récit, car le Dieu de l'Ancien Testament est avant tout un Dieu d'Alliance. C'est pourquoi Jean Paul Gabus peut décrire la Création comme l'expression de l'amour trinitaire d'un Époux ou d'un fiancé qui cherche une Bien-aimée qui se laisse aimer par lui². Un autre témoin de cette notion d'alliance dans le récit est Karl Barth, qui écrit : « La création n'est que le fondement externe de l'alliance.... Le premier récit biblique de la création (Gn 1, 1—2, 4a) nous révèle en effet cet aspect particulier³ ».

La lecture de Jeanne diffère sur deux points. D'abord, au lieu d'« alliance », elle utilise le mot « mariage ». De ce fait elle présente une image de l'union avec Dieu sans passer par l'intermédiaire de la loi. Quand elle emploie le mot

¹ Gn 1,3 : Et la lumière fut.

² Voir GABUS, Jean-Paul, *L'amour fou de Dieu pour sa création. Croire en un Dieu créateur et libérateur*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1991, p. 69.

³ BARTH, Karl, *Dogmatique*, III/1, *La doctrine de la création*, (Fernand RYSER tr.), Genève, Labor et Fides, 1960, p. 104. Pour cette même idée, voir aussi GANNE, Pierre, *La création*, p. 54, AUZOU, Georges, *Au commencement Dieu créa le monde...*, p.92 et MOUIREN, Trophime, *La création*, p. 28.

« alliance » dans ses écrits, c'est souvent dans l'expression « arche d'alliance¹ » ou tout seul pour désigner l'ancienne loi² ou l'alliance avec Noé³, ou pour décrire la relation entre l'ancienne alliance du temps de Moïse et la nouvelle alliance en Jésus crucifié⁴ ou en l'Eucharistie⁵. Le mot « alliance » apparaît aussi dans ses écrits pour désigner un mariage entre l'âme et Dieu⁶ ou un mariage entre deux personnes⁷ qui pour elle préfigure l'Incarnation, comme elle l'explique dans ce passage de sa *Vie autographe* :

Considère que je fais une alliance admirable avec tous les saints de l'Ancien Testament qui se sont mariés en vue de mon Incarnation, espérant que, de leur mariage, je naîtrais temporellement. Si je fais cette faveur aux saints mariés de l'ancienne loi, quelles caresses reçoivent mes vierges de la nouvelle⁸.

Dans sa pensée, l'Incarnation est une alliance⁹, et toute autre alliance a un lien avec elle. L'emploi du « mariage » dans le présent traité sous-entend celui d'« alliance¹⁰ », mais avec l'accent mis sur l'amour caractéristique d'une union conjugale. Ce Dieu révélé dans l'Ancien Testament comme un Dieu d'alliance est le même Dieu qui scelle la nouvelle alliance en son Fils par la surabondance d'amour exprimée dans l'Incarnation. D'où le deuxième point de différence entre la lecture de Jeanne et celle d'autres auteurs qui utilisent la notion d'alliance. Elle y lit l'Incarnation, qu'elle explique comme l'union hypostatique des deux natures, humaine et divine, en une seule personne, Jésus Christ. En la

¹ Voir, par exemple, *Auto II* [659], [838], [1082], [1178], *Journal I* [78], [82], [319], [410], etc.

² Voir, par exemple, *Auto I* [101], *Journal I* [341], [362], [512], [548], [860], etc.

³ Voir, par exemple, *Auto I* [120], *Journal I* [331].

⁴ Voir, par exemple, *Journal I* [548].

⁵ Voir *Journal II* [666].

⁶ Voir, par exemple, *Auto II* [856], [1260], *Journal I* [196], [198], [386], [460].

⁷ Voir, par exemple, Ruth et Booz, *Journal I* [196] ou Isaac et Rébecca, *Auto I* [132].

⁸ *Auto II* [768]. Mains passages de la *Vie autographe* ainsi que du *Journal Spirituel* sont écrits en forme d'un dialogue entre Jeanne et Dieu. Ici, elle écrit comme si Jésus lui parle.

⁹ Elle décrit l'Incarnation comme alliance dans *Journal I* [48], [699], [861] et *Journal II* [69], [221], [506].

¹⁰ Dans un passage du *Journal II* sur l'Incarnation comme mariage du Verbe avec la nature humaine, elle dit : « Dieu a voulu allier et marier sa beauté avec notre nature » [33].

représentant comme un mariage déjà contracté au premier jour, sans dépendance de nulle autre alliance, elle souligne son caractère éternel.

En somme, la lecture du premier jour est la suivante : Au commencement L'Esprit Saint par amour couve sur la nature humaine, le Père par amour prononce le *fiat lux*, et le Fils s'incarne. Cette Incarnation, déjà présente au premier jour dans la divine intention, s'achève dans les temps par le *fiat* de Marie qui est miroir du *fiat lux*, et équivalant à un serment de mariage, signifie la participation de l'humanité à cette union d'amour. « **Voilà un mariage admirable et éternel... *Facta est lux*** » [2].

Ayant situé ainsi l'Incarnation à l'énoncé du *fiat lux*, Jeanne s'intéresse à la division entre la lumière et les ténèbres, un effet de l'Incarnation :

Et vidit Deus Lucem quod esset bona : et diuisit luc[e]m a tenebris, [Etc.].¹

Dieu Voyant que la Lumiere [2b] du Verbe estoit excellement bonne, et qu'elle meritoit d'oster toute sorte de tenebres, il diuisa la lumiere des tenebres. [2-2b]

La venue de la lumière dans le monde est la défaite des ténèbres qui dans la Bible représentent toute influence néfaste, tout ce qui s'oppose à Dieu² et en particulier pour Jeanne, le péché³. Paul Beauchamp y voit l'image d'un combat victorieux dans lequel les ténèbres sont absorbées par la lumière qui est une arme de Dieu⁴. Dans la lecture de Jeanne, cette venue de la lumière est l'Incarnation et les ténèbres sont le péché ; quand elle remarque que la lumière est bonne et qu'elle « ôte » les ténèbres, elle affirme le caractère salvateur de l'Incarnation. La séparation entre la lumière et les ténèbres est l'enlèvement du péché. La lumière brille sur la nature humaine et dissipe les ténèbres qui y voilaient l'image de Dieu.

¹ Gn 1,4 : Et Dieu vit que la lumière était bonne : et il divisa la lumière des ténèbres. [Etc.]

² Voir Georges AUZOU, *Au commencement Dieu créa le monde...*, 1973, p. 160-161.

³ Voir cette idée ci-dessus, dans la discussion sur les ténèbres.

⁴ Voir BEAUCHAMP, Paul, *Création et séparation...*, p. 187-197.

Cette mise en valeur du lien entre Incarnation et salut ne nie pas l'importance de la croix, car elle continue son explication en faisant référence à la Passion du Christ :

...la justice voulut auoir vn tribut, que le Verbe diuin voulut bien faire payer a son ame tres-sainte, et a son Corps tres-sacré, scauoir qu'encor que c'este ame benite jouisse en la supreme partie de la vision beatifique et glorieuse, voyant sa diuine essence, que la partie inferieure fust subiette aux souffrances, et aux puissances des tenebres ainsi que ce Sauueur le dira au soir de sa passion ; mais que c'este ame n'y ce corps ne soient point suiets au peché, n'y a L'ignorance imparfaicte, non a La coulpe, mais a la peine de la quelle Jesus Christ faict eslection. [2b]

L'explication ici est voisine de la théorie de la satisfaction que présente Anselme dans *Cur Deus Homo*¹. Selon Anselme, il y a un tribut à payer à cause du péché humain², et l'homme ne peut pas le payer lui-même³, ce qui nécessite l'Incarnation⁴. C'est Jésus qui le paie parce qu'il est à la fois homme qui le doit et Dieu qui peut le faire. L'homme-Dieu, parce que sans péché, n'est pas requis à mourir ; il le fait de son plein gré⁵. Il n'est pas sujet à la coulpe⁶ ni à l'ignorance⁷.

Jeanne aborde ce sujet sans l'approfondir, et son explication diffère de celle d'Anselme ; la similitude est plutôt au niveau du vocabulaire. Elle ne parle pas d'une nécessité de l'Incarnation, ni de la croix. La justice exige un tribut, c'est-à-dire, en bonne justice il faut satisfaire l'offensé, mais Jésus le fait par élection

¹ On trouve une traduction française de *Cur Deus Homo* dans « Sources chrétiennes » : ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, (René ROQUES éd), (Sources chrétiennes, 91), Paris, le Cerf, 1963. Les numéros des pages dans les notes suivantes se réfèrent à cette édition.

² Voir *Cur Deus Homo*, I, 19 : L'homme ne peut pas être sauvé sans satisfaction (p. 311-317, en particulier p. 316).

³ Voir *Cur Deus Homo*, I, 20 (p. 317 ss.).

⁴ Voir *Cur Deus Homo*, II, 6-9 (p. 363-379).

⁵ Voir *Cur Deus Homo*, II, 10-11 (p. 379-397. Voir p. 379, 387, 389, 395).

⁶ Voir *Cur Deus Homo*, II, 10-11 (p. 379-397. Voir p. 393, 395).

⁷ Voir *Cur Deus Homo*, II, 13 (p. 397-401).

et non par nécessité. Et l'Incarnation et la croix sont des choix d'amour faits par Dieu en faveur de l'humanité.

Jeanne propose aussi dans ce passage une distinction entre les deux parties de l'âme qu'elle va développer dans sa discussion du firmament de Gn 1, 6. L'exposé de cette distinction sera fait plus tard dans l'analyse de son explication du verset 6. Pour l'instant, elle reprend sa lecture de la *Genèse* avec le verset 5 en disant que la nature divine est le jour et la nature humaine la nuit :

Dieu ayant faict toute c'este diuision, *appellauitq[ue] lucem diem*¹ ; sans confondre les substances Dieu fit L'admirable, et ineffable Incarnation ; La nature diuine se disant le jour, et la nature humaine la nuict. [2b]

La métaphore, un peu forcée et étrangère au texte biblique, est peut-être inspirée par la relation phonique entre le latin « *diem* » et « *Deum* » plutôt que par la signification biblique du jour et de la nuit. À première vue, l'identification de la nature divine avec le jour et de la nature humaine avec la nuit semble une réflexion négative sur la nature humaine en la rapprochant des ténèbres, mais Jeanne vient de dire que Jésus porte les deux natures² et qu'il n'est point sujet au péché³. De plus, elle omet la seconde moitié du verset où Dieu appelle les ténèbres nuit. Il faut donc rejeter cette idée et en chercher une autre. L'image ne correspond pas non plus à une interprétation du « jour et nuit » désignant « nature divine et nature humaine » comme les deux parties de l'âme de Jésus, dont la supérieure jouit de la vision béatifique tandis que l'inférieure est sujette aux puissances des ténèbres (mentionnées plus haut [2b]), car on verra plus tard que dans la pensée de l'époque cette distinction des deux parties de l'âme existe en chaque être humain. En revanche, on trouve une interprétation plus

¹ Gn 1,5 : Et il appela la lumière jour.

² « ...son hypostase seule portera deux natures, qui ne feront pendant L'éternité q'Vne personne qui sera dicte Jesus Christ Dieu, et homme... » [2].

³ « ...mais que c'este ame n'y ce corps ne soient point suiets au peché, n'y a L'ignorance imparfaicte, non a La coulpe, mais a la peine de la quelle Jesus Christ faict eslection » [2b].

juste de la métaphore dans le rapport des mots clés qui la précèdent : « **sans confondre les substances Dieu fit... l'Incarnation** » [2b]. Implicites dans cette identification sont les concepts de l'union hypostatique et de la communication des idiomes¹. Dans la même durée de temps il y a et jour et nuit, qui sont distincts (non confondus) mais unis et, pareillement dans la seule personne de Jésus Christ, l'humanité et la divinité sont distinctes et unies. C'est en effet une conclusion logique de la lecture du « *fiat lux* » comme l'Incarnation du Verbe ; bien qu'éloignée du sens littéral, cette lecture est à la limite du sens analogique.

Maintenant Jeanne se tourne vers le firmament qui sépare les eaux :

*Dixit quoq[ue] Deus fiat firmamentum in medio aquarum*²,
qu'au milieu des afflictions Lesquelles entreront jusques a la partie inferieure de L'ame, soit le firmament ; scauoir [3] que c'este ame en sa partie superieure voye tousiours L'essence diuine ; que pour les tristesses de sa partie inferieure, ny pour les tourments du corps elle n'en soit jamais distraite. et diuidat aquas ab aquis³ ; Dieu sceut faire c'este merueille en L'vnite de la personne de Jesus Christ, son ame jouyssant en sa partie superieure des eaux de la source forte et viuante, a la quelle elle estoit vnue, a mesme temps que La partie inferieure souffroit L'impetuosité des eaux des contradictions, scauoir les pechez du monde... [2b-3]

Dieu sépare les eaux parce qu'il y en a deux sortes : les eaux d'en haut qui sont les eaux de la source, « **les Eaux des perfections essentielles et diuines** » [3], et celles d'en bas qui sont les eaux des afflictions et des contradictions. Cette distinction deviendra plus importante quand Jeanne

¹ Elle emploie le terme « communication des idiomes » dans *Auto I* [99], [250], *Auto II* [799], *Journal I* [857] et *Journal II* [262], [503], [1115bis]. Voir l'occurrence dans *Auto I* [250] aussi avec l'expression « sans confondre les substances » : « ...vos deux natures qui n'ont qu'un même support, et que nous les pouvons adorer en vous sans confondre les substances et que la communication des idiomes n'admet point de confusion ».

² Gn 1,6 : Et Dieu dit : qu'il y ait un firmament au milieu de l'eau.

³ Gn 1,7 : Et il divisa les eaux des eaux.

parlera de la mer. Pour l'instant, elle en parle en relation avec les deux parties de l'âme de Jésus. Il faut comprendre que quand elle parle de ces deux parties, il ne s'agit pas d'une division entre l'humanité et la divinité de Jésus ; c'est une conception de l'âme de chaque être humain, et par conséquent, cette division existe aussi dans l'âme de Jésus¹.

La perception de l'âme humaine divisée en deux parties remonte à saint Augustin² qui est cité par Thomas d'Aquin³, Jean Tauler⁴ et François de Sales⁵. Elle se trouve également chez les mystiques espagnols tels que Jean de la Croix⁶ et Thérèse d'Avila⁷. Jeanne dit que c'est le Père Coton qui lui a expliqué ce concept⁸. Dans la pensée de Jeanne, il s'agit de deux niveaux d'expérience. Par exemple, au milieu des contradictions et des tribulations, on peut souffrir et même désespérer dans la partie inférieure tandis qu'on se réjouit, éclairé par la grâce, dans la partie supérieure⁹. La partie inférieure entre en contact avec le monde ; elle perçoit et interprète son expérience à travers les sens humains et le

¹ Dans la *Vie autographe* et le *Journal spirituel*, Jeanne parle des deux parties de l'âme plus de 70 fois, dont presque la moitié dans l'âme de Jésus, par exemple : *Auto II* [876], *Journal I* [113], [159], [208], [686], [819], [912], [944], [1058], [1242], [1260], *Journal II* [33-34], [68], [230], [275], [345], [353], [548], [560], [580-81], [751-2], [1183] .

² Voir AUGUSTIN, *De Trinitate*, XII, VII, 10, p. 231 dans *Œuvres de saint Augustin*, 16, *La Trinité (Livres VIII-XV)*, (P. AGAËSSE et J. MOIGNT éd.), (Bibliothèque augustinienne), Paris, Desclée, 1955 ; et aussi AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 2007, Discours sur Ps 102, 9, vol II, p. 438, Discours sur Ps 145, 5-6, vol II p. 1354-1357). Dans *De Trinitate*, XII, VIII, 13 et XIII, I, 2-4 Augustin emploie les termes « intérieure » et « extérieure » au lieu de « supérieure » et « inférieure » (p. 237, 265-273 de l'édition citée).

³ Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 46, a. 8.

⁴ Voir JEAN TAULER, *Sermon pour la fête de Noël*, 3 (sermon sur les trois naissances du Christ), dans JEAN TAULER *Sermons*, (Jean-Pierre JOSSUA éd., E. HUGUENY, G. THÉRY et M. A. L. CORIN tr.), (Sagesses chrétiennes, 8), Paris, le Cerf, 1991, p. 15-16.

⁵ Voir FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, I, 11 dans *Œuvres de saint François de Sales*, tome IV, *Traité de l'amour de Dieu*, Annecy, Imprimerie J. Niérat, 1893, p. 62-66 (en particulier p. 63 et 65).

⁶ Voir, par exemple, JEAN DE LA CROIX *Œuvres complètes* (éd. Desclée, 1967), *Nuit obscure* I, 9, p. 406, I, 11, p. 410, 411, II, 1, p. 423-424, II, 3, p. 426-427, II, 6, p. 434, II, 7, p. 438, II, 13, p. 457, II, 23, p. 486, 490 et II, 24, p. 490, 491, 492 et *Cantique spirituel*, XXVI, 5, p. 640.

⁷ Voir, par exemple, THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, (éd. Cerf, 1995), *Château intérieur* 4, 1, 10, p. 1018 ; 4, 1, 11, p. 1018 ; 4, 3, 13, p. 1031 ; 6, 3, 1, p. 1074 ; 6, 3, 5, p. 1076 ; 6, 5, 9, p. 1094 ; 7, 1, 5, p. 1137 ; 7, 1, 10, p. 1139 ; 7, 2, 9, p. 1145.

⁸ Dans la *Vie autographe*, après avoir expliqué cette « merveilleuse » séparation dans son âme, elle dit : « C'est ce que le Révérend Père Coton dit être une participation de l'économie de mon âme très sainte lorsqu'elle était dans mon corps passible quand j'étais voyageur et compréhenseur » (*Auto I* [95-96]).

⁹ Voir, par exemple, *Auto I* [852], *Auto II* [992], [1048], *Journal I* [196], [328], [540], *Journal II* [161], [381], [865], [876], [903], [1061-62], [1140].

raisonnement humain. La partie supérieure entre en contact avec Dieu, usant d'une sorte d'intelligence surnaturelle¹.

Les deux sortes d'eau correspondent à ces deux parties de l'âme en ce sens que la partie supérieure boit de l'eau d'en haut et que la partie inférieure boit de celle d'en bas. Avec l'identification du firmament avec le Christ, qui séparera ces deux eaux, la lecture devient eschatologique.

Après La Resurrection le Corps, et Lame de Jesus Christ furent faits vn firmament ; la diuinité changea les eaux des amertumes², en torrents de voluptéz, et en vn ocean de delices. Ceste humanité fut rendue impassible. *Christus iam non moritur mors illi vltra non dominabitur*³ ; Si que Jesus Christ est vn Ciel ; cest le Ciel des Cieux appartenant au Seigneur ; aussy toute la plenitude de la diuinite habite en Luy. [3]

Jeanne explique que le firmament est le corps et l'âme de Jésus ressuscité⁴, et en identifiant également ce firmament avec le ciel elle se réfère au sens littéral, ce qui est rare chez elle. Peu importe qu'elle ait déjà identifié le Christ avec la lumière et les anges avec le ciel. Elle voit le Christ partout et en toutes choses : il sera aussi la mer et le soleil dans les prochains versets. Le point crucial pour Jeanne est le fait que Dieu produit cette séparation des eaux « **en L'vnite de la personne de Jesus Christ** » [3], et que ce qui en résulte est la fin de la souffrance. De cette manière elle souligne le lien entre l'Incarnation et le Mystère Pascal, car la merveille est réalisée dans l'unité de la personne de Jésus Christ et accomplie en sa Résurrection. C'est une vision eschatologique de la nouvelle création où les eaux des amertumes sont transformées en délices.

¹ Dans *Auto I* [852], elle dit que Dieu laisse la partie inférieure dans la crainte, la faiblesse et les terreurs tandis qu'il saisit la supérieure comme le donjon où il loge.

² Cf. Ex 15,25.

³ Rm 6,9 : Christ ne mourra plus [et] la mort ne dominera sur lui.

⁴ Cette explication du firmament est voisine de celle de Robert GROSSETESTE, mais il met l'accent sur le rôle de Jésus comme médiateur, tandis que Jeanne focalise plus sur l'ontologie. Voir GROSSETESTE, *On the Six Days of Creation. A Translation of the Hexaëmeron*, (1225), (C. F. J. MARTIN ed.). (Auctores Britannici Medii Aevi, VI/2), Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 115 (III, XIV, 7).

Elle voit en un clin d'œil tout le mystère du salut. Le Christ ressuscité ne souffre plus : son humanité est rendue impassible. Mais son humanité est aussi la nôtre, et cela veut dire que dans les temps à venir, nous aussi serons transformés. Cette sensation existentielle d'être tiraillé des deux côtés¹, comme par deux parties de l'âme, n'existera plus.

Pour aller plus loin dans l'explication du firmament, Jeanne aborde la question des eaux. Il est clair qu'ici elle parle des eaux d'en haut :

Dieu voulut que toutes Les Eaux des perfections essentielles et diuines fussent en Jesus Christ Dieu, et homme, et qu'eminement il eust c'elles de toutes Les creatures en plenitude, et que de sa [3b] plenitude tous les Anges et tous les hommes, et toutes les creatures receussent de luy tout ce qu'elles ont ; Il est le chef des Anges, et des hommes ; Il est La grande et spatieuse mer d'ou viennent tous les fleuves, et y retournent² passants par le Canal qui luy est joint, la glorieuse Vierge sa sainte mere, la quelle est le Col de l'eglise, par elle il deriue ses graces a tous Les membres de son Corps mystique. [3-3b]

Dans ce passage l'identification de la mer avec Jésus peut choquer des exégètes car dans la Bible la « mer » et son synonyme, les « eaux », sont des forces mauvaises, voire maléfiques³. Souvent la mer est présentée comme l'ennemie contre laquelle Dieu lutte et dont il sort vainqueur⁴. Claire Patier explique que c'est après la chute que la mer devient symbole de la mort⁵. Elle

¹ Jeanne le décrit parfois comme un combat ou une guerre : *Auto I* [94] ; *Journal I* [540], [975-996] ; *Journal II* [903], [1140], mais c'est la partie supérieure qui en est vainqueur (*Journal II*, [903]).

² Cf. Qo 1,7 et Si 40,11.

³ Sur ce point, voir les discussions d'Alain MARCHADOUR, (*Genèse, Commentaire pastorale...*, p. 45), de Karl BARTH, (*Dogmatique III/1, La doctrine de la création*, (Fernand RYSER tr.), Genève, Labor et Fides, 1960, p. 112), de Trophime MOUIREN, (*La création*, p. 38), de Joseph CHAÎNE, (*Le livre de la Genèse*, (Lectio divina, 3), Paris, Le Cerf, 1948, p. 24) et d'Henricus RENCKENS, (*La Bible et les origines du monde. Quand Israël regarde le passé à propos de la Genèse 1-3*, (1958), (A. DE BROUWER tr.), Tournai, Desclée, 1964, p. 39-40).

⁴ Voir BEAUCHAMP, Paul, *Création et séparation...*, p. 208-219 ; MAERTENS, Thierry, *Les sept jours (Genèse I)*, p. 17-21 ; AUZOU, Georges, *Au commencement Dieu créa le monde...*, p. 165, 173-174.

⁵ Voir PATIER, Claire, *Par Lui, tout a été fait ...*, p. 46-47.

cite une tradition juive qui voit l'eau comme le premier élément à glorifier le Seigneur¹. Les « eaux » bibliques, quand elles ne se réfèrent pas à la mer, paraissent plus positives, particulièrement dans la littérature prophétique et sapientielle². Les exégètes ne sont pas tous d'accord sur les significations bibliques des « eaux »³.

Georges Auzou présente des interprétations des « eau(x) » et de la « mer » chez les anciens grecs⁴ ; et Pierre Nautin⁵ et Jean Pépin⁶ signalent l'interprétation chrétienne des « eau(x) » chez les Pères. Dans leurs présentations des significations variées, positives et négatives, ils ne font pas de distinction entre le singulier et le pluriel, ni entre les « eaux » comme synonyme de « mer » et d'autres usages. Si l'on quitte la Bible et qu'on explore le symbole ailleurs, on trouve le même mélange des images. Gaston Bachelard identifie à travers la littérature une quarantaine de significations de l'eau et de la mer dans la conscience humaine⁷. Il donne des images positives de la mer maternelle⁸, mais la mer est plus souvent négative⁹ et associée avec la mort¹⁰.

Dans les écrits de Jeanne les deux sens du mot « mer » correspondent aux deux sortes d'eau qu'elle vient de présenter en sa discussion de Gn 1, 6. La Mer Rouge¹¹, ou la mer du monde¹² est une mer de dangers et de tempêtes¹,

¹ Voir Claire PATIER, *Par Lui, tout a été fait...*, p. 43-44.

² Voir, par exemple, Is 32,2 ; 35,7 ; 41,18 ; 43,19 ; 44,3 ; Jr 2,13 ; 17,8.13 (où les eaux sont Dieu lui-même, rejeté par le peuple) ; Ez 47,1-12 ; Pr 5, 15-17 ; Ps 1,3, etc.

³ Voir, par exemple, la discussion entre Bruce VAWTER (« A Note on the 'Waters Beneath the Earth' », *The Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960), p. 71-73) et John J. MCGOVERN (« Miscellanea Biblica : The Waters of Death », *The Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959), p. 350-358). Vawter voit les eaux d'en bas comme symbole et de bienfaisance et de danger, alors que McGovern les identifie avec *sheol*.

⁴ Voir AUZOU, Georges, *Au commencement...*, p. 225-233.

⁵ Voir NAUTIN, Pierre, « Genèse 1,1-2 de Justin à Origène » dans *In Principio...*, p. 62, 80-81.

⁶ Voir PÉPIN, Jean, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1958, p. 397-417.

⁷ Voir BACHELARD, Gaston, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942.

⁸ Voir BACHELARD, p. 100, 156, 157.

⁹ Voir BACHELARD, p. 206, 230, 240, 246.

¹⁰ Voir BACHELARD, p. 77, 108, 113, 122.

¹¹ Voir, par exemple, *Auto I* [303], [450], *Auto II* [961], [999-1000], [1021], [1191], *Journal I* [399], [419], [548], [550], [1000], [1258], [1259].

¹² Voir, par exemple, *Auto I* [227], *Auto II* [1260] *Journal I* [80], [170], [250].

d'amertume et de tristesse², de confusion³, de passions⁴ et de péché⁵. La mer de la divinité⁶, par contre, est une mer de délices et de douceur⁷, symbole de richesse, de plénitude⁸, de grâces, de divine faveur⁹. Elle signifie la charité, l'amour et la miséricorde de Dieu¹⁰. C'est dans ce second sens que Jeanne appelle Jésus « mer », car il est source et représentant par excellence de cet amour divin versé dans le monde¹¹. Dans ce contexte, l'identification de la mer avec Jésus ne choque pas, tout comme celle que fait Bernard de Clairvaux quand il compare la mer et les fleuves avec Jésus et les vertus¹².

Plus tard, Jeanne va dire que Marie aussi est une mer qui a son origine dans Jésus :

... a Marie sa sainte mere, il donne en totalité, et aux saints et saintes par parcelles ; tous les fleuves vienent de la mer, Marie est vne mer, et y retournent, Jesus Christ est la Mer par nature, de la quelle deriuent toutes les graces ; et la Vierge est vne mer par participation, ou priuilege, pour nous faire du bien, et sur tous autres aux espouses de Jesus Christ. [4b]

Il se peut que l'image de Marie comme « mer » naisse d'un rapprochement homonymique (entre « mer » et « Mère »), mais une autre explication est également possible. Dans son exemplaire bien usé de l'Office de la Vierge Marie

¹ Voir, par exemple, *Auto I* [64], *Journal I* [248].

² Voir, par exemple, *Auto II* [824], *Journal I* [248], [1020], [1206].

³ Voir, par exemple, *Journal I* [1190], [1257].

⁴ Voir, par exemple, *Auto I* [451], *Auto II* [999-1000].

⁵ Voir, par exemple, *Auto II* [1246], *Journal I* [388].

⁶ Voir, par exemple, *Journal I* [311], [316], [399-400], [445], [509], [831], [918], [1029], [1052], [1086], [1206], [1258].

⁷ Voir, par exemple, *Auto I* [63], *Auto II* [823], *Journal I*, [278], [281], [439], [445], [492].

⁸ Voir, par exemple, *Auto I* [38], [68], [79], *Auto II* [1014], [1170], *Journal I* [12], [61], [399], [699], [918], [1020], [1077], [1092].

⁹ Voir, par exemple, *Auto II* [652], [824], *Journal I* [509].

¹⁰ Voir, par exemple, *Auto I* [39], *Auto II* [799], *Journal I* [964], [1028].

¹¹ Voir, par exemple, *Journal I* [1086]. Voir aussi *Journal I* [565-576] où la mer est l'humanité de Jésus qui est miroir dans lequel ses épouses se voient.

¹² Voir BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, 13, 1 (SC 414, p. 281-283).

à matines le mercredi et le samedi¹ se trouve le « Pseaume 97 » dont les versets 6-7 : « *Jubilate in conspectu regis Domini, movebatur mare, et plenitudo eius...*² ». Ce psaume est précédé par l'antienne : *Angelus Domini*³ (et le répons : *Diffusa est gratia in labiis tuis...*⁴), et suivi par l'antienne : *Post partum virgo inuiolata permansisti, Dei genitrix intercede pro nobis*⁵. Bien que Jeanne fasse référence plus souvent à l'Office des lectures qu'à l'Office de la Vierge Marie dans ses écrits, l'usage⁶ de ce livre, avec son nom autographe au début, indique qu'elle le lisait souvent. Il n'est donc pas étonnant, qu'elle décrive Marie comme une mer par laquelle Jésus diffuse ses grâces, puisqu'elle lisait deux fois par semaine un psaume faisant référence à la plénitude de la mer et en relation avec Marie, par les lèvres de laquelle la grâce se répand. Jeanne ajoute d'autres images dans la section suivante pour souligner l'idée de la relation entre Jésus et Marie et la diffusion de grâce.

La dernière citation du premier chapitre de la *Genèse* est celle du verset 16, selon lequel Jeanne identifie le grand luminaire avec Jésus et le petit avec Marie.

Fecitq[ue] Deus duo Luminaria magna, Luminare maius vt præesset diei⁷ ; et ce grand luminaire est Jesus Christ, que St. Jean nous dict estre la vraye Lumiere, la quelle illumine tout homme, venant en ce monde⁸, leur conferant la grace par soy mesme, et cela est La Lumiere du jour. Luminare minus vt præesset nocti, et stellas⁹, le petit luminaire est la Sainte Vierge, petite parce qu'elle est simple

¹ Je cite le livre de l'office qui se trouve parmi les affaires de Jeanne dans la Salle de reliques au couvent du Verbe Incarné de Lyon : *L'Office de la Vierge Marie, pour tous les temps de l'année suivant la reformation du S. Concile de Trente [...]* Imble vn formulaire de confession et oraisons du R.P. COTON, Paris, Gabriel Clopejav, 1631, p. 33-34.

² « Acclamez en vue du Seigneur Roi, que résonne la mer et sa plénitude... ».

³ « L'ange du Seigneur... ».

⁴ « La grâce est diffusée sur tes lèvres... ».

⁵ « Après l'accouchement, Vierge, tu es restée vierge, Mère de Dieu, intercède pour nous ».

⁶ Le livre de l'Office de la Vierge Marie paraît beaucoup plus usé que sa Bible. Son bréviaire complet n'existe plus.

⁷ Gn 1,16 : Et Dieu fit deux grands luminaires, le grand luminaire pour présider au jour.

⁸ Cf. Jn 1,9.

⁹ Gn 1,16 : Le petit luminaire pour présider à la nuit, et [il fit] les étoiles.

**creature, en Consideration de Jesus Christ qui est createur deuant
que d'estre createure... [3b]**

Au sens littéral ces deux luminaires sont le soleil et la lune, que l'auteur ne nomme pas afin de les désacraliser¹. La tradition des juifs considère les dieux des voisins d'Israël comme des lampadaires pour fixer les rendez-vous avec le Dieu unique². Dans le récit ces luminaires qui n'apparaissent qu'au quatrième jour sont distincts de la lumière du premier jour, mais Jeanne ne fait pas cette distinction : si le Christ est lumière, c'est parce qu'il est aussi soleil³. Elle se réfère à l'Évangile de Jean pour dire qu'il est lumière ; quant au soleil, elle pense certainement à l'expression « soleil de justice ». Ce terme tiré du livre de Malachie⁴, appliqué au Christ dans la liturgie et dans les écrits patristiques⁵, apparaît souvent dans les écrits de Jeanne comme synonyme du Christ⁶. Pierre de Bérulle emploie cette expression pour désigner Jésus dans les *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*⁷, et il y dit souvent que Jésus est le soleil, mais sans jamais l'identifier avec le soleil du récit de la Création⁸. En outre, des

¹ Voir AUZOU, Georges, *Au commencement ...*, p. 169 ; MICHAELI, Frank, *Le livre de la Genèse (Chapitres 1 à 11)*, p. 23 et MARCHADOUR, Alain, *Genèse, Commentaire pastorale*, p. 43.

² Voir PATIER, Claire *Par Lui, tout a été fait ...*, p. 40.

³ Origène aussi identifie le grand luminaire avec le Christ. Voir ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*, (Louis DOUTRELEAU éd.), (Sources chrétiennes, 7), Paris, le Cerf, p. 70-71 (1, 5-6).

⁴ Mt 4, 2 dans la *Vulgate*, mais Mt 3, 20 dans nos Bibles modernes.

⁵ Par exemple, ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, II, (*Homélies VIII-XVI*), (Marcel BORRET éd.), (Sources chrétiennes, 287), Paris, le Cerf, 1981, p. 123 (*Homélie sur le Lévitique*, 9, 10) ; GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*, (Claudio MORESCHINI et Paul GALLAY éd.), (Sources chrétiennes, 358), Paris, le Cerf, 1990, Discours 39, 15, p. 183 ; CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermons*, II, (*Sermons 18-41*), (Joseph LEMARIE et Henri TARDIF éd.), (Sources chrétiennes, 164), Paris, le Cerf, 1971, Sermon 18, 1, p. 9 ; DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse*, I, (Pierre NAUTIN et Louis DOUTRELEAU éd.), (Sources chrétiennes, 233), Paris, Le Cerf, 1976, 1, 14-19 (38 et 39), p. 103-105 ; PROCLUS DE CONSTANTINOPLE, *Homélie pour la sainte Théophanie 7, 1-3*, (PG 65, 757-760), dont une traduction anglaise se trouve dans CONSTAS, Nicholas ed., *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity, Homilies 1-5, Texts and Translations*, (Vigiliæ Christianæ, 66), Leiden - Boston, Brill, 2003, p. 227-244 (citation p. 235).

⁶ Outre les deux références du présent traité (voir [14] et [27b]), il y en a une soixantaine dans les cinq volumes les plus importants de ses écrits, dont la plupart dans le *Journal Spirituel*. Dans un seul cas elle le cite en latin (*Auto I* [1057]), un extrait du *Missel Romain* de la messe de la Vierge Marie.

⁷ PIERRE DE BÉRULLE, *Œuvres complètes 7*, vol. III*, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, (1623), (Michel DUPUY dir.), Paris, le Cerf, 1996, p.81-82 (Disc. II, I) et p. 107 (Disc. II, IX).

⁸ PIERRE DE BÉRULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 81-86 (Disc. II, I-II), p. 102-108 (Disc. II, IX), p.140 (Disc. III, IV), p. 208 (Disc. V, VI), p. 221 (Disc. V, XI), p. 236 (Disc. VI, VI), p. 289-297 (Disc. VIII, I-III), p. 356 (Disc. IX, III). Les deux premières sections du deuxième discours sont dédiées à Jésus le vrai soleil, pour dire qu'il est centre (copernicien) de

prières que Jeanne connaît bien, le répons et l'oraison après la troisième leçon du Petit Office de la Vierge Marie à Matines contiennent la phrase « *sol justitiae Christus Deus noster*¹ », et dans le *Breviarium romanum*, notamment dans la lecture du mois d'octobre à l'office de la Vierge Marie pour le samedi apparaît la phrase « *mulier inter solum et lunam : Maria inter Christum et Ecclesiam*² ». Il n'est donc pas surprenant que Jeanne assimile le grand luminaire du quatrième jour au Christ, même si la plupart des exégètes ne le font pas³.

L'identification de Marie avec la lune n'est qu'un prolongement de celle du Christ avec le soleil. C'est pourtant plus difficile à justifier selon le texte biblique. Dans l'Écriture, la lune est souvent symbole du peuple d'Israël⁴, et dans les interprétations allégoriques de l'école d'Alexandrie la lune est l'Église⁵, mais Marie n'est ni la préfiguration, ni le symbole du peuple d'Israël ; Jeanne ne traite pas Marie comme symbole de l'Église non plus. L'image donc paraît extérieure au récit et venant de l'expérience de Jeanne. Le Père Coton atteste qu'à l'époque Marie était souvent « comparée à la lune⁶ », ce qui peut expliquer l'origine de cette assimilation. Cependant un problème surgit au niveau allégorique quand Jeanne se réfère à Ap 12, 1-2 où Marie « **a pour marchepied la Lune, parce qu'elle a toujours été constante en la grace ; elle a la Lune sous les pieds** » [4]. Ce texte fait partie de la profusion d'images de Marie qui suivent l'identification du petit luminaire avec

l'univers. Ainsi revient-il à ce thème dans les trois premières sections du huitième discours où il distingue Jésus, le vrai soleil, du soleil du quatrième jour (Disc. VIII, I. p. 289-293).

¹ « Le soleil de justice, Christ notre Dieu ».

² « La femme entre le soleil et la lune, Marie entre Christ et l'Église ».

³ ORIGÈNE dit que les deux luminaires sont le Christ et son Église dans *Homélies sur la Genèse*, I, 5-6 (p. 70-71 de Sources chrétiennes, 7, cité plus haut). François CEUPPENS, *Genèse I-III*, (Bibliotheca Mechliniensis, 6), Bruges, Desclée de Brouwer, 1945, p. 56, note que l'école d'Alexandrie interprète le soleil comme le Christ, et Claire PATIER semble ouverte à cette idée : Christ est « le soleil véritable. Il donne son sens au temps, Il éclaire l'histoire d'une manière nouvelle... ». (Voir *Par Lui, tout a été fait ...*, p. 41-42).

⁴ Voir PATIER, Claire, *Par Lui, tout a été fait...*, p. 40.

⁵ Voir ORIGÈNE *Homélies sur la Genèse*, I, 5-6, p. 70-71 de Sources chrétiennes, 7, cité plus haut. Voir aussi la discussion de François CEUPPENS, *Genèse I-III*, (Bibliotheca Mechliniensis, 6), Bruges, Desclée de Brouwer, 1945, p. 56.

⁶ PIERRE COTON, *Oraisons devotes pour tous chrestiens et catholiques. Lesquels se peuuent dire chasque jour aux heures dediées à la Deuotion. Quatriesme Edition, reueuë, corrigé & augmentée d'un confessionnaire*, Paris, Eustache Foucault, 1621, p. 21.

elle : Marie est intercesseur, mère de miséricorde, grand signe dans le ciel revêtu de soleil, la nouveauté de Jérémie 31, 22, coadjutrice à la rédemption, couronnée mais inclinée aux pieds de Jésus, et elle a la lune sous ses pieds **[3b-4]**. Cela illustre la tendance de Jeanne à partir à la dérive en jetant devant le lecteur une foule d'images qui viennent de la « multitude des pensées¹ » éclatantes qu'elle tente d'expliquer dans ses écrits.

Le tableau ci-dessous montre un résumé des images parallèles entre Jésus et Marie qui se trouvent entre les pages [3] et [4b] du traité.

Images de Jésus et de Marie

Jésus	Marie	Rôle/Relation
Grande mer	Canal	Canal joint tous les fleuves à la grande mer
Grand luminaire (soleil)	Petit luminaire (lune)	Elle reflète sa lumière
Chef	Col du corps mystique	Par elle il dérive ses grâces
Ciel	Signe dans le ciel	Marie est un modèle qui s'incline aux pieds de Jésus
La Mer par nature	Une mer par participation ou privilège	Pour nous faire du bien

Bien que, du point de vue exégétique, les parallèles laissent à désirer, la justesse théologique de leurs propos ne peut être niée. Marie est subordonnée à Jésus. Elle est une simple créature qui reflète la lumière divine ; elle n'est pas divine. Ce que Jésus est par nature, elle l'est par grâce ou par participation. Si Marie est honorée ou vénérée, l'honneur et la vénération lui viennent toujours

¹ *Journal I* [959].

du fait de sa relation à Jésus. En outre, cette profusion d'images de Marie sert à introduire le deuxième mariage dans le traité : celui entre Marie et Jésus qui s'effectue à l'Incarnation.

3. Conclusion : Remarques sur l'herméneutique

Après cette analyse détaillée de la lecture que Jeanne fait du premier chapitre de la *Genèse*, il reste à considérer son herméneutique. Jeanne n'est pas exégète, elle ne prétend pas l'être ; néanmoins elle arrive à une lecture spirituelle qui est assez profonde. Elle lit le récit de la Création en relation au Christ, en particulier dans le mystère de son Incarnation. Une telle lecture, est-elle valable ? Quel en est le mérite ? Une brève récapitulation des éléments principaux facilitera cette discussion.

La terre représente la nature humaine qui est faite à l'image de Dieu, mais non confirmée en la justice originelle. Les ténèbres sont le péché qui recouvre l'humanité, faussant sa propre réalité et la faisant paraître comme l'abîme, qui est une fausse image de l'humanité. L'eau des origines est une image incomplète de l'humanité qui souligne son inconstance en même temps que sa capacité de changer. La vraie image de l'humanité se voit en Marie et en Jésus. Marie est la figure de l'humanité avant la chute et après la rédemption. Préservée en la justice originelle, elle ressemble à un abîme d'humilité contrastant avec l'abîme de malheurs auquel ressemble l'humanité après la chute. C'est en elle que Jésus prend son humanité sacrée et par son Incarnation restaure la sainteté de toute humanité.

Les trois actions principales, de l'Esprit Saint qui vole et couve sur les eaux, du Père qui envoie le Fils, et de la Trinité en conseil qui proclame le « *fiat lux* », forment une unité qui effectue l'Incarnation « **en faueur de la nature** ».

humaine » [2]. Ce « *fiat lux* », parallèle au « *fiat* » de Marie, est le moment de l'Incarnation, car c'est par cet énoncé que la lumière, Jésus, entre dans le monde d'une façon visible aux hommes.

La succession de symboles qui suit souligne certains aspects de l'Incarnation. La séparation de la lumière des ténèbres signifie son caractère salvateur. Le jour et la nuit représentent l'humanité et la divinité en Jésus. Le firmament qui sépare les eaux signifie le corps et l'âme de Jésus ressuscité, et cette séparation des eaux faite en l'unité de la personne de Jésus introduit une vision eschatologique où Jésus, par l'Incarnation et le Mystère pascal, en touchant en même temps l'eau d'en haut et l'eau d'en bas, met fin à la souffrance et à la tension existentielle dans l'âme humaine. La lecture se termine par une série d'images de Jésus et de Marie soulignant la relation entre eux et avec tout être humain. C'est une lecture intemporelle du récit de la Création qui met en valeur les principaux éléments sotériologiques de l'Incarnation.

En considérant la valeur de cette lecture, il faut se rappeler que pour le peuple juif, ainsi que pour les chrétiens, les trois premiers chapitres de la *Genèse* servent à aborder des questions fondamentales sur leur identité : Qui est Dieu ? Qui est l'homme ? Quelle est la relation entre Dieu et l'homme ? Jeanne cherche à répondre à ces questions par sa lecture allégorique et typologique. Elle gère ces concepts avec habilité, voyant tout dans l'unique perspective de la relation au Christ. Mais, sa lecture est-elle une simple théologie de « *retrojection* », une projection vers le passé qui superpose ses propres idées théologiques au texte biblique ? Ou est-elle une véritable « plongée dans le mystère¹ » par le moyen de la lecture allégorique ?

D'une part, l'évaluation d'une lecture qui date de quatre siècles ne peut pas reposer uniquement sur les principes de l'herméneutique actuelle. D'autre part, si l'on veut faire une réflexion théologique à partir de cette lecture et en tirer des

¹ DE LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, (Théologie, 41bis), Paris, Aubier, 1959, Première Partie **, p. 513.

conclusions qui soient valables aujourd'hui, une certaine conciliation avec des principes actuels est nécessaire.

Trois théologiens contemporains peuvent éclairer la situation, car ils proposent des méthodes de lecture par lesquelles le lecteur cherche à comprendre, dans les récits de l'Ancien Testament le mystère du Christ et le sens de sa propre expérience. André Wénin propose une approche narrative des récits bibliques qui met le lecteur en dialogue avec le texte, disant que « le livre de la *Genèse* offre au lecteur une sorte de miroir dans lequel il peut à loisir regarder sa propre réalité » pour mieux comprendre ce qu'est l'être humain¹. Joseph Ratzinger affirme la valeur de la lecture typologique en proposant l'unité de la Bible comme critère de son interprétation : et l'Ancien Testament et le Nouveau Testament avancent vers le Christ. Le sens de chaque partie de l'Écriture s'explique par sa fin qui est le Christ². Le chrétien lit l'Ancien Testament avec et par le Christ³. Et Paul Beauchamp décrit l'exégèse typologique ainsi :

[Elle] vise à rejoindre dans l'interprétation de *toute* la Bible les affirmations les plus avancées du Nouveau Testament (prologue de Jean, épîtres deutéropauliniennes) sur le mystère du Christ. Ce mystère du Verbe Incarné étant à la fois « caché » et activement présent à tous les siècles depuis la création, les Écritures en témoignent d'une manière qui convient à ce double aspect : elles cachent et manifestent une vérité ultime⁴.

Dans ce sens, le Christ n'est pas extérieur au texte de la *Genèse*, mais il est présent et caché dedans, et il est lui-même le principe de son interprétation. Cette sorte d'interprétation allégorique, présente dans le Nouveau Testament et

¹ WÉNIN, André, « La question de l'humain... », p. 3-4, 32.

² Voir RATZINGER, Joseph, *In the Beginning... A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, (1986), (Boniface RAMSEY tr.), Grand Rapids MI, Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 8-15.

³ Voir RATZINGER, *In the Beginning...*, p. 15-16.

⁴ BEAUCHAMP, Paul, « Exégèse typologique, exégèse d'aujourd'hui ? » (1993) dans Paul BEAUCHAMP, *Pages exégétiques*, (Lectio divina, 202), Paris, Le Cerf, 2005, p. 407-408.

dans les exégèses des Pères de l'Église, continue à influencer l'interprétation contemporaine, même si les exégètes actuels emploient d'autres herméneutiques¹. Interpréter un texte, c'est se plonger dans le texte, puis prendre une certaine distance, et puis s'en réapproprier le sens². C'est en prenant cette distance par rapport au texte qu'on trouve un sens plus profond qui n'est pas étranger au texte, sans être nécessairement dans l'intention de l'auteur. C'est pourquoi Paul Ricœur peut dire que l'exégèse typologique « fraie la voie à une réflexion philosophique qu'excède les bornes du Canon et rejoint les formes contemporaines, philosophiques ou non philosophiques de la pensée³ ». Quand Jeanne lit l'Incarnation dans le récit de la Création, elle accomplit une plongée, elle prend distance, et se réapproprie le texte en trouvant un sens qui est plus large que celui de l'auteur biblique. Bien qu'elle ne soit pas exégète et qu'elle pousse parfois très loin l'allégorie du fait de sa profusion d'images, elle arrive à une compréhension théologique qui est assez profonde. Le mérite de sa lecture réside non seulement dans sa valeur historique permettant de découvrir comment une femme du XVII^e siècle comprenait l'Écriture, mais aussi dans les questions théologiques qu'elle soulève. Elles seront traitées dans la troisième partie de cette étude.

¹ Voir JAUSS, Hans-Robert, *Pour une herméneutique littéraire*, (1982), (Maurice JACOB tr.), (Bibliothèque des idées), Paris, Gallimard, 1988, p. 23.

² Voir VERGOTE, Antoine, « Apport des données psychanalytiques à l'exégèse » dans BARTHES, Roland, BEAUCHAMP, Paul, et al, *Exégèse et herméneutique*, (Parole de Dieu), Paris, Éditions de Seuil, 1971, p. 114.

³ RICŒUR, Paul et LACOCQUE, André, *Penser la Bible*, p. 17.

II-B. Mariage spirituel chez Jeanne Chézard de Matel

La seconde étape de l'analyse historico-théologique du « Traité des quatre mariages » s'organise autour du thème du mariage spirituel. Comment Jeanne conçoit-elle le mariage spirituel ? Comment comprendre sa pensée en tenant compte de son contexte historique ? Quelle valeur ses propos sur le mariage spirituel portent-ils pour une spiritualité actuelle de l'Incarnation ?

Une brève exploration de l'histoire de la pensée chrétienne sur le mariage spirituel précède l'analyse du traité et sert à situer la pensée de Jeanne dans son contexte historique. Ensuite, l'étude résume des éléments principaux du premier mariage exposé dans le chapitre précédent, avant de relancer l'analyse du texte des trois mariages subséquents. Pour compléter l'analyse, une comparaison des propos de Jeanne avec ceux des trois Docteurs de l'Église souligne à la fois ses liens avec la tradition et l'originalité de son approche.

1. Premières impressions

Premièrement, dans son traité, Jeanne se met à écrire sur le mariage spirituel. Cela n'est pas étonnant pour une femme mystique du XVII^e siècle : toutes les femmes d'une certaine dévotion racontent leur cérémonie d'épousailles où elles reçoivent un ou des anneaux mystiques. D'autres prennent la suite d'un Jean de la Croix ou d'une Thérèse d'Avila pour qui le mariage spirituel est une dernière étape de l'union mystique dans la vie

contemplative. C'est ce que l'on attendrait d'une mystique de son époque à ce sujet. Et pourtant, Jeanne ne présente rien de cela.

Ces idées ne lui sont pas étrangères. Elle connaît l'anneau de saint Agnès ; elle en cite une vingtaine de fois la description qui se trouve dans son bréviaire¹. Elle fait référence aussi à sainte Gertrude² dont le *Héraut de l'amour divin*³ est rempli des images des épousailles et des anneaux⁴. Jeanne a eu, elle-même, des expériences mystiques des anneaux⁵, des épousailles, et cela même à l'âge de onze ans⁶. Dans sa correspondance avec ses directeurs spirituels elle parle souvent des épousailles et d'elle-même comme épouse du Verbe Incarné⁷, et parmi ses tout premiers écrits, en 1616, elle présente une méditation sur la virginité⁸ où elle décrit le mariage spirituel en des termes similaires à ce qu'elle donne dans le « Traité des quatre mariages », mais également avec les idées qu'on trouve chez les mystiques de son temps. Elle connaît aussi les Demeures de Thérèse d'Avila, au moins superficiellement⁹ ; elle voulait se faire carmélite avant de connaître sa vocation de fondatrice¹⁰. Ainsi a-t-elle dans son expérience tous les éléments qu'on attendrait d'une femme de son époque. Cependant, quand elle écrit son traité sur le mariage spirituel elle ne présente

¹ Voir *Auto I* [109-110], [115] ; *Journal I* [360], [437], [443], [752], [869] ; *Journal II* [104], [115], [217], [628], [1037-1038], [1097] ; « Traité sur le Cantique » [9], [26], [63], [72], [77]. C'est de cette description, qui se trouve dans l'Office des lectures du 21 Janvier du *Breviarium Romanum*, que Jacques de Voragine s'inspire dans son conte de la vie de sainte Agnès (Voir JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, (ca 1261-1267) (Alain BOUREAU éd), (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 2004, Chapitre 24, en particulier les pages 140-141.

² Voir *Journal I* [266], [267] et « Traité sur le Cantique » [67].

³ GERTRUDE D'HELFTA, *Œuvres Spirituelles*, 5 tomes, (Sources chrétiennes, 127, 139, 143, 255, 331), Paris, Cerf, 1967- 1986, dont le *Héraut* se trouve dans tome 2 (Livres I et II), tome 3 (Livre III), tome 4 (Livre IV) et tome 5 (Livre 5)..

⁴ Les références aux épousailles sont trop nombreuses à noter ici, surtout dans les livres III, IV et V. Quant aux anneaux, voir, par exemple, dans Livre II (Sources chrétiennes, 139) : XX, 15, p. 321 ; dans Livre III (SC, 143) : II, 1, p. 19-21 ; XVIII, 15, p. 95 ; LXXIV, 2, p. 315 ; dans Livre IV (SC, 255) : XXXVI, 4, p. 313-315 ; dans Livre V (SC, 331) : XXVII 10, p.223 ; XXXII, 4, p. 259-261.

⁵ Voir *Auto I* [111] [114] ; *Journal I* [504] ; *Journal II* [657], [1070], [1181] ; et la lettre à Philippe de Meaux le 19 avril 1622.

⁶ Elle raconte dans sa *Vie autographe* une expérience mystique pendant sa onzième année où Dieu la prenait pour son épouse. Voir *Auto I* [13-15].

⁷ Les lettres qui subsistent commencent en 1620. Dans trente des 41 lettres de 1620 et 1621 elle aborde ce sujet. Ce langage se retrouve, bien qu'avec moins de fréquence, jusqu'à sa mort.

⁸ *Journal I* [5]-[15].

⁹ Voir la discussion ci-dessous dans la section 8 de ce chapitre.

¹⁰ *Auto I* [172]-[173].

pas ses expériences ; elle commence par la Création du monde, le mariage de la divinité avec l'humanité à l'Incarnation, le mariage de Dieu avec Marie, le mariage du Christ avec l'Église, et enfin elle expose ce qu'elle comprend de l'âme comme épouse du Christ.

Pour mieux comprendre la pensée de Jeanne et la placer dans son contexte, une brève exploration de l'histoire du mariage spirituel dans la tradition chrétienne jusqu'aux temps modernes sera utile.

2. Brève histoire de la pensée chrétienne sur le mariage spirituel

L'idée du mariage spirituel trouve ses racines dans la tradition judéo-chrétienne qui pense la relation entre Dieu et son peuple comme un mariage. La littérature prophétique présente Israël comme fiancée de Dieu¹, et dit à Jérusalem, terre épousée², « ton Époux, c'est ton Créateur³ ». Dans les Évangiles, Jésus compare le royaume de Dieu aux noces⁴, et lui-même à un époux⁵. Ainsi, dans les lettres pauliniennes et dans l'*Apocalypse*, le Christ est présenté comme l'Époux des chrétiens⁶, et la relation entre le Christ et l'Église ou la nouvelle Jérusalem est celle d'un Époux avec son épouse⁷. Ensuite, les

¹ Cf. Os 2, 18 ; Jr 2, 2.

² Cf. Is 62, 4-6.

³ Is 54, 4.

⁴ Cf. Mt 22, 2 ; Mt 25, 1.

⁵ Cf. Mt 9, 15. Dans Jn 3, 29, c'est Jean le Baptiste qui se dit « l'ami de l'époux ».

⁶ Cf. 2 Co 11, 2.

⁷ Cf. Ep 5, 22-33 ; Ap 21, 2. 9.

lectures patristiques du *Cantique des cantiques*, interprètent l'Époux comme le Christ dont l'épouse est l'Église ou l'âme¹.

Au II^e siècle Tertullien commence déjà à parler du baptême comme un mariage entre l'âme et l'Esprit Saint², mais c'est Origène qui fournit la référence de base pour le mariage spirituel entre l'âme et le Christ. Dans la suite des lectures néotestamentaires, il voit dans l'Église « la vierge épouse du Christ³ » qui est « sans tache ni ride⁴ », mais il décrit aussi un mariage entre l'âme et le Christ. Pour lui, comme pour Tertullien, ce mariage commence au baptême : le Christ est « appelé le mari de l'âme quand elle vient à la foi⁵ », mais pour avoir des noces « dignes de Dieu⁶ », il faut une double virginité (du corps et de l'âme⁷), et il faut méditer l'Écriture pour en approfondir le sens⁸. Il y a un chemin spirituel à suivre pour arriver à l'état de l'épouse du *Cantique des cantiques*⁹, car « si l'Époux daigne venir aussi vers une âme devenue son épouse, combien doit-elle être belle pour l'attirer à soi du haut du ciel¹⁰ ». Origène décrit les noces comme « l'union de l'âme avec le Verbe de Dieu¹¹ » qui résulte du mouvement d'amour vers la sagesse et la vérité¹². Cependant, il y a une autre sorte d'amour qui dirige vers la chair et le sang¹³, et c'est pourquoi parfois l'âme épouse aussi un « autre mari », l'adversaire, « quand elle s'écarte

¹ Outre les citations dans la discussion suivante, voir l'introduction d'Olivier Rousseau dans : ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, (Olivier ROUSSEAU éd.), (Sources chrétiennes, 37bis), 2^e éd, Paris, Cerf, 1966, p. 7-15.

² TERTULLIEN, *De anima*, 41, 4 (J. H. WASZINK ed., Amsterdam, J. M. Meulenhoff, 1947 : texte en latin p. 57-58, commentaire en anglais p. 455-459).

³ ORIGÈNE, *Homélies sur le la Genèse*, (Louis DOUTRELEAU éd.), (Sources chrétiennes, 7bis), Paris, Cerf, 1943, Homélie 3, 6, p. 120.

⁴ ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, (Olivier ROUSSEAU éd.), (Sources chrétiennes, 37bis), 2^e éd, Paris, Cerf, 1966, Homélie 1, 1, p. 69. Voir aussi 1, 7, p 95.

⁵ ORIGÈNE, *Homélies sur le la Genèse*, Homélie 10, 4, p. 190.

⁶ ORIGÈNE, *Homélies sur le la Genèse*, Homélie 10, 5, p. 193.

⁷ ORIGÈNE, *Homélies sur le la Genèse*, Homélie 10, 4, p. 190-191.

⁸ ORIGÈNE, *Homélies sur le la Genèse*, Homélie 10, 5, p. 193.

⁹ ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique...* Homélie 1, 1, p. 67.

¹⁰ ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 1, 3, p. 79.

¹¹ ORIGÈNE, *Homélies sur le la Genèse*, Homélie 10, 5, p. 193.

¹² ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 2, 1, p. 105.

¹³ ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 2, 1, p. 105.

de la foi¹ ». Pour Origène, donc, le mariage spirituel est la voie de toute vie spirituelle, commençant par le baptême et progressant vers une haute union spirituelle avec Dieu, quoique marquée par des égarements occasionnels.

À la suite d'Origène, Jean Chrysostome et Grégoire de Nysse donnent la même double interprétation de l'épouse : c'est tantôt l'âme², tantôt l'Église³ qui épouse le Christ. Pour Jean les noces spirituelles sont un don gratuit conféré au baptême⁴, tandis que pour Grégoire il y a tout un cheminement à faire, comme une montée des degrés d'une échelle⁵, pour arriver à cet état de perfection, qui n'est rien d'autre que l'état originel de l'âme avant la chute⁶.

Or, ce qui est plus intéressant chez Grégoire pour le sujet en cours sont ses allusions à Marie comme épouse et à l'Incarnation comme mariage. Dans sa treizième homélie sur le *Cantique*, il semble faire allusion à Marie comme épouse⁷ ; c'est surtout sa virginité qu'il exalte, grâce à laquelle le Christ est conçu sans union charnelle et né sans souillure, bien que Marie n'ait pas connu la manière dont cela s'est produit⁸. En effet, pour Grégoire la virginité est nécessaire au mariage spirituel : il y a deux mariages, le corporel et le spirituel, et les deux s'opposent⁹. « Il est impossible d'avoir part à l'un et à l'autre¹ ».

¹ ORIGÈNE, *Homélies sur le la Genèse*, Homélie 10, 4, p. 190.

² Voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, (Adelin ROUSSEAU, éd.), (Donner raison, 23), Bruxelles, Lessius, 2008, Homélies 1, 1, p. 44 ; 1, 4, p. 48-49 ; 4, 1, p. 99 ; 4, 2, p. 100 ; 4, 2, p. 102 ; 4, 5, p. 105-106 ; 4, 7, p. 108 ; 5, 8, p. 132 ; 11, 10, p. 246 ; 15, 5, p. 315 ; 15, 14, p. 330-331, etc. et JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, (Antoine WENGER éd.), (Sources chrétiennes, 50), Paris, Cerf, 1957, I, 3, p. 110 ; I, 11, p. 114 ; I, 14-16, p. 116-117 ; VI, 24-25, p. 227.

³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélies 4, 2, p. 103 ; 7, 5, p. 166, etc. et JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales...*, III, 17-19, p. 161-162.

⁴ JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales...*, I, 1, p. 108 ; I, 3, p. 110 ; I, 14-16, p. 116-117 ; VI, 24-25, p. 227.

⁵ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélies 5, 8, p. 132 et 15, 11, p. 324.

⁶ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélies 15, 11 p. 324.

⁷ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 13, 8-9, p. 279-281. Ici il fait référence à Marie sans dire qu'elle est l'épouse. Pareillement, dans 13, 2, p. 271-272, il ne précise pas qui est l'épouse. Il dit que les « jeunes filles » sont les âmes et que l'épouse leur propose un « oui ». L'épouse peut signifier Marie mais également l'Église. L'expression « belle entre les femmes » (p. 272-273) qui vient du Ct 5, 9 pourrait se référer à Marie, mais Grégoire ne le dit pas.

⁸ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 13, 8, p. 279.

⁹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, (Michel AUBINEAU, éd.), (Sources chrétiennes, 119), Paris, Cerf, 1966, XX, p. 493-503.

C'est par la virginité que l'âme s'attache au véritable Époux², parce que Jésus lui-même n'est pas venu au monde par un mariage³. Ainsi, la Vierge Marie est exemplaire précisément parce qu'elle est vierge, et ce qui s'est accompli en elle s'accomplit aussi en toute âme qui demeure vierge⁴. Même si Grégoire ne dit pas explicitement que Marie est l'épouse du *Cantique*, ni que sa relation avec Dieu est un mariage spirituel, en la prenant comme modèle de la virginité qui est pour lui la seule voie au mariage spirituel, le sous-entendu est évident.

Pareillement pour l'Incarnation, Grégoire ne la décrit pas explicitement comme mariage spirituel, mais l'évoque à plusieurs reprises dans sa discussion sur le mariage spirituel⁵. Pour lui, la noce spirituelle est le mélange de l'âme avec la divinité⁶, qu'il décrit aussi comme un « mélange de la nature humaine avec la divinité⁷ », et ce qui en résulte est la transformation de la nature humaine⁸. Cette nature humaine, qui a été d'or au commencement, étant capable d'accueillir ou le bien ou le mal et de se transformer selon son choix, est devenue terne et noire par son mélange avec le mal ; mais Dieu la refonde et rend l'âme brillante⁹. Une telle transformation de la nature humaine n'est possible que grâce à l'Incarnation, « car l'humaine pauvreté est incapable d'accueillir en soi la nature illimitée et incompréhensible¹⁰ ». C'est pourquoi elle a besoin d'un médiateur :

Comment la nature mortelle et périssable aurait-elle pu contracter une union avec la nature simple et inaccessible, si, en notre faveur à nous, qui vivions

¹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, XX, 3, p. 497. Toutefois, il dit dans VII, 1, p. 349s : « Que personne n'estime que nous repoussons pour autant l'institution du mariage... ».

² GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, XV, 1, p. 445.

³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, II, 2 p. 267.

⁴ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, II, 2 p. 269 ; XIV, 3, p. 441.

⁵ Voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélies 1, 4, 5 et 11.

⁶ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 1, 4, p. 48.

⁷ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 4, 2, p. 102-103.

⁸ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 1, 4, p. 49.

⁹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 4, 1-2, p. 99-100. Voir aussi Homélie 15, 7, p. 318 et 15, 11, p. 324.

¹⁰ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 11, 9 p. 246.

dans les ténèbres¹, l'ombre du corps ne s'était interposée en médiatrice² auprès de la Lumière³ ?

Dans cette vision, c'est par l'Incarnation que le mariage spirituel se fait, ou au moins devient possible. La nature divine « attire l'âme humaine à une participation d'elle-même⁴ », et pour que cela puisse se réaliser, Dieu se contracte « jusqu'à la petitesse au néant de la condition humaine » et devient participant de la nature humaine⁵. C'est donc grâce à l'Incarnation que l'Église et l'âme peuvent participer à cette union, ce mélange avec la divinité, comme Grégoire décrit le mariage spirituel.

Ainsi, à la différence de la plupart des auteurs sur le mariage spirituel qui se limitent à exposer l'Église et l'âme comme épouse, chez Grégoire de Nysse on trouve des allusions à chacune des quatre épouses que présentera Jeanne de Matel⁶. Ce n'est pas que la notion de l'Incarnation comme mariage et celle de Marie comme épouse soient absentes de la tradition chrétienne, mais dans les discussions consacrées au mariage spirituel *per se*, ces idées sont plutôt rares. En effet, l'affirmation qu'à l'Incarnation le Fils de Dieu épouse la nature humaine est attestée dans les écrits patristiques, par exemple, chez Augustin⁷, Pacien de Barcelone⁸, Léon le Grand⁹, Fauste de Riez¹⁰, Photius de Constantinople¹, Isaac

¹ Cf. Is 9, 1.

² Cf. 1 Tm 2, 5.

³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 4, 2, p. 102-103.

⁴ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 5, 8, p. 132.

⁵ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique...*, Homélie 11, 10, p. 246. Voir aussi Homélie 4, 10, p.113.

⁶ Jeanne ne semble pas connaître Grégoire de Nysse. Elle fait référence six fois aux saints Grégoire, dont quatre au pape Grégoire le Grand (*Auto II* [1014], [1268] ; Lettre au Père Philippe de Meaux le (24) octobre 1621 ; « Pr. Constitutions » [14]), une à Grégoire de Nazianze (« Mémoire, 1619 »), et une à Grégoire Thaumaturge (*Auto I* [395]).

⁷ AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, II, (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 2007, Discours sur le Ps. 148, 8, p. 1443.

⁸ PACIEN DE BARCELONE, Homélie sur le baptême, 5-6, PL 13, 1092-1093, dont une traduction française se trouve dans AELF, *Livre des jours : Office romain des lectures*, Paris, Cerf - Desclée - Mame, 1976, p. 1041.

⁹ LÉON LE GRAND, *Sermons*, tome I, (René DOLLE éd.), (Sources chrétiennes, 22bis), 2^e édition, Paris, Cerf, 1964, 1, 2, p. 71.

¹⁰ FAUSTE DE RIEZ, Sermon pour l'Épiphanie II, (homélie 5) PLS 3, 560-562, dont une traduction française se trouve dans AELF, *Livre des jours : Office romain des lectures*, p. 167.

de l'Étoile², et Thomas d'Aquin³. Cette notion demeure dans la théologie et la liturgie⁴ actuelles, et est souvent conjointe avec l'idée de Marie comme épouse⁵ du Saint Esprit ou du Père, son « oui » à l'Annonciation interprété comme vœu de mariage⁶. Ainsi, ces quatre épouses – la nature humaine, Marie, l'Église et l'âme – qui existent solidement dans la tradition chrétienne, apparaissent déjà chez Grégoire (bien que de façon implicite pour les deux premières), et sont regroupées plus explicitement et énumérées chez Jeanne dans sa discussion sur le mariage spirituel.

Or, après Grégoire il faudra attendre sept siècles avant qu'apparaisse l'ouvrage de référence sur le mariage spirituel dans la vie mystique : les *Sermons sur le Cantique* de Bernard de Clairvaux⁷. Comme ses prédécesseurs l'ont fait, Bernard interprète l'Époux et l'épouse du *Cantique des cantiques* comme le Christ et l'âme ou le Christ et l'Église. Les références sont

¹ PHOTIUS DE CONSTANTINOPLE, Homélie II sur l'Annonciation § 2, in *Testi Mariani del Primo Millennio*, vol. II, p. 836.

² ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermons*, Tome I, (Sources chrétiennes, 130), (Anselme HOSTE et Gaston SALET éd.), Paris, Cerf, 1967, Sermon 11, (pour le 3^e dimanche après l'Épiphanie), 9-10, p. 241-245. L'idée principale est que sur la croix le Christ épouse l'Église, mais cela peut s'accomplir parce qu'il prend sa chair et l'épouse par une unité de nature.

³ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, 30, a.1, 4.

⁴ À l'exception de Thomas d'Aquin et de Photius, tous les passages cités ci-dessus se trouvent dans l'Office des Lectures en usage courant. L'idée apparaît aussi dans la traduction américaine du *Bréviaire romain* ; voir, par exemple, la prière après le psaume 45 dans les Vêpres du lundi de la II^e semaine : « When you took on flesh, Lord Jesus, you made a marriage of mankind with God... », (Quand tu as pris chair, Seigneur Jésus, tu as fait un mariage de l'humanité avec Dieu...). Voir aussi la « Présentation générale de la Liturgie des Heures (1970) », 148, p. 55* dans *La Liturgie des Heures*, I, Paris, Cerf - Desclée - Mame, 1980.

⁵ Voir PAUL VI, *Marialis Cultus*, 26 (p. 61 dans l'édition : *Le culte de la Vierge Marie : exhortation apostolique « Marialis Cultus »*, 2 février 1974, Paris, Téqui, 2006) ; JEAN PAUL II, *Redemptoris Mater*, 26 (p. 46-47 dans l'édition de Cerf : *La Mère du Rédempteur. Lettre encyclique Redemptoris Mater du souverain pontife Jean-Paul II sur la Bienheureuse Vierge Marie dans la vie de l'église en marche*, Paris, Cerf, 1987) ; BENOÎT XVI, « Discours à la veillée mariale pour la conclusion du mois de mai au Vatican », 30 mai 2009, sur le site : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090530_mese-mariano_fr.html (consulté le 8 décembre 2009). Voir aussi les discussions de Marie, épouse du Saint Esprit dans SALGADO, Jean-Marie, « Les appropriations trinitaires et la théologie mariale » *Marianum* 49, no 137 (1987) 377-448, et dans BOULGAKOV, Serge, *Le Buisson ardent : aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu : essai d'une interprétation dogmatique*, (Constantin ANDRONIKOF tr.), (Sophia), Lausanne, Âge d'homme, 1987, en particulier p. 116-120.

⁶ Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, 30, a.1, 4 ; et BENOÎT XVI, Angélus adresse du 20 juillet 2008, à l'occasion de la XXIII^e Journée mondiale de la jeunesse. Voir la traduction française sur le site http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080720_sydney_fr.html (consulté le 10 juillet 2009).

⁷ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, 5 tomes, (Paul VERDEYEN et Raffaele FASSETTA éd.), (Sources chrétiennes 414, 431, 452, 472, 532), Paris, Cerf, 1996-2007. Voir surtout les sermons 8, 23, 31, 45, 52, 71, 74, 82, 83 et 85.

considérables : il termine quasiment chaque sermon en évoquant « Notre Seigneur Jésus Christ », l'Époux de l'Église ou l'Époux de l'âme¹. Il constate que pour lui il n'y a pas de différence entre les deux épouses :

Lorsque vous pensez aux deux amants, il faut que vous vous représentiez, non pas un homme et une femme, mais le Verbe et l'âme. Si je dis : « Le Christ et l'Église », c'est la même chose, à ceci près que le nom *Église* ne désigne pas une seule âme, mais l'unité ou plutôt l'unanimité d'âmes nombreuses².

Si la pensée de Bernard ressemble à celle de ses aïeux sur ce point, il ne fait plus de rapprochement entre le mariage spirituel et le baptême. Pour lui le mariage spirituel est clairement la dernière étape de la vie spirituelle et le plus haut degré de l'amour mystique³, et correspond même à la profession religieuse :

Parvenue à ce degré, une telle âme ose songer aux noces. Pourquoi n'oserait-elle pas, quand elle se voit d'autant plus prête au mariage qu'elle est plus semblable au Verbe ? Sa grandeur ne l'effraie pas, puisque la ressemblance les associe, l'amour les unit, la profession religieuse les marie⁴.

¹ Pour prendre seulement le dernier tome (Sources chrétiennes, 511), voir les sermons où il est l'Époux de l'Église : 70, 9 (p. 77) ; 71, 14 (p. 109) ; 72, 11 (p. 135) ; 73, 10 (p. 155) ; 75, 12 (p. 203) ; 76, 10 (p. 225) ; 77, 8 (p. 241) ; 78, 8 (p. 257) ; 80, 9 (p. 295) ; 81, 11 (p. 319), et ceux où il est l'Époux de l'âme : 69, 8 (p. 57) ; 74, 11, (p. 179) ; 82, 8 (p. 339) ; 83, 6 (p. 355) ; 84, 7 (p. 369) ; 85, 14 (p. 401).

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, tome IV, (Sources chrétiennes, 472), Sermon 61, 2, p. 245-247.

³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, voir Sermon 23, 8-11 (Sources chrétiennes, 431, p. 215-225) ; Sermon 31, 3 (Sources chrétiennes, 431, p. 431) ; et dans le dernier tome (Sources chrétiennes, 511), Sermons 82, 8 (p. 339), 83, 3-6 (p. 345-355) et 85, 12 (p. 395).

⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermon 85, 12 (Sources chrétiennes, 511, p. 395). Bernard n'exclut pas les laïcs du mariage spirituel, mais son audience principale dans les sermons est constituée de religieux. Néanmoins, dans la tradition chrétienne le mariage spirituel est souvent identifié avec l'état religieux, et même si la tendance actuelle est d'écarter cette image de la vie religieuse, elle y demeure toujours. De récents documents officiels sur la vie consacrée en témoignent. Voir *Verbi Sponsa*, en particulier les paragraphes 3,4 et 5 (CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, *Verbi Sponsa. Instruction sur la vie contemplative et la clôture des moniales*, Paris, Téqui, 1999) ; *Vita Consecrata*, 3, p. 4-5, 7, p. 9, 34, p. 43-44, 57, p. 71-72, 59, p. 74s, 88, p. 117-118 (JEAN PAUL II, *Vita Consecrata. Exhortation apostolique post-synodale de Sa Sainteté Jean-Paul II sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde*, Rome, Mediaspaul, 1996) et *Lumen Gentium* 44.

Avec des paroles très affectives il décrit le mariage spirituel comme un amour intime et passionnel entre l'âme et Dieu, qui est lié à l'expérience mystique. Il s'arrête longuement sur les baisers¹ de l'Époux qui sont chastes, tendres, doux et agréables². Il expose sa propre expérience mystique et même ses sentiments, chose rare chez les Pères de l'Église³. Pour Bernard, le mariage spirituel signifie l'amour : c'est un amour contemplatif⁴, un amour pur et chaste⁵, qui effectue une transformation de l'âme⁶ et opère une union avec Dieu⁷. Dans cette relation d'amour, le Seigneur-Créateur devient compagnon, la majesté cède à l'amour, Dieu devient l'un de nous pour que nous puissions l'aimer « sur un pied d'égalité⁸ » ; l'amour divin éveille l'amour dans l'âme⁹. Le mariage spirituel est une communion des volontés¹⁰, un accord de la charité¹¹, et c'est la conformité au Verbe en l'amour qui marie l'âme à Dieu¹². Comme le mariage charnel unit les époux en un même corps, le mariage spirituel les unit en un même esprit¹³ :

¹ Après une brève introduction, il commence son premier sermon par le baiser de Ct 1, 1 (Voir Sermon 1, 5-6.12 dans BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sources chrétiennes, 414, p. 67-69, 77-79). Ensuite, il consacre les sermons 2-4 entièrement aux quatre baisers de l'Époux (p. 80-121), et revient sur le sujet dans les sermons 7-9 (p.152-215).

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermons 31, 7-8 (Sources chrétiennes, 431, p. 439-445) ; 38, 3 (SC 452, p. 145-147) ; 85, 13 (SC 511, p. 397-399).

³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermon 74, 5-8, Sources chrétiennes, 511, p. 167-173.

⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermons 18, 6, SC 431, p. 101s ; 19, 2, SC 431, p. 109-111 ; 48, 8, SC 452, p. 327 ; 49, 4, SC 452, p. 335.

⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermons 7, 3, SC 414, p. 159-161 ; 27, 7, SC 431, p. 331 ; 67, 8, SC 472, p. 385 ; 73, 3, SC 511, p. 141 ; 82, 8, SC 511, p. 339 ; 83, 1-6, SC 511, p. 340-355.

⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermon 26, 5, SC 431, p. 289 ; 67, 8 SC 472, p. 385-387 ; 69, 7, SC 511, p. 55.

⁷ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermons 67, 8, SC 472, p. 385 ; 71, 5-10, SC 511, p. 89-101

⁸ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermon 59, 1-2, SC 472, p. 205.

⁹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermon 69, 2, SC 511, p. 43.

¹⁰ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermons 71, 10, SC 511, p. 99 ; 83, 2-3, SC 511, p. 343-345.

¹¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermon 71, 10, SC 511, p. 99.

¹² BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermon 83, 3, SC 511, p. 345.

¹³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermon 8, 9, SC 414, p. 193.

Ce n'est rien d'autre que l'amour saint et chaste, l'amour suave et doux, l'amour aussi serein que sincère, l'amour mutuel¹, intime et fort, qui unit les deux amants non pas en une seule chair mais en un seul esprit, qui des deux ne fait plus qu'un².

À la suite de Bernard, pratiquement tous les auteurs présentent le mariage spirituel comme l'expression de la plus haute intimité d'une relation d'amour entre l'âme et Dieu, et ils répètent les thèmes bernardiens : conformité de la volonté, accord de la charité et transformation de l'âme en amour. Les étapes de la vie spirituelle sont élaborées comme les barreaux d'une échelle, dont le plus haut est le mariage spirituel. Notamment, on voit ces thèmes chez Jean de la Croix³ et Thérèse d'Avila⁴.

Pour Jean de la Croix le mariage spirituel est une union du plus haut degré de l'âme avec Dieu⁵ qui effectue la transformation de l'âme en amour, la transformation de la volonté, la transformation de l'âme en Dieu⁶. C'est l'union des deux natures et la communication de la divine à l'humaine⁷ dans laquelle Dieu et l'âme se livrent, se donnent complètement l'un à l'autre⁸, et grâce à cette union, il y a égalité d'amour⁹. Jean décrit le mariage spirituel comme le plus haut état de la vie spirituelle¹⁰ sans expliquer comment il voit les étapes qui

¹ Mutuel ... Bernard n'emploie pas souvent « amour mutuel » Sermon 67, 8 (SC 472, p. 384), Sermon 83, 6 (SC 511, p.353) et ici...

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Sermon 83, 5, (SC 511, p. 353).

³ Voir JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, (Lucien-Marie DE SAINT-JOSEPH éd.), (CYPRIEN DE LA NATIVITÉ DE LA VIERGE tr.), 4^e édition revue et corrigée, (Bibliothèque européenne), Paris, Desclée de Brouwer, 1967, en particulier le *Cantique spirituel*, à partir de Strophe XXVII, p. 645, et la *Vive flamme d'amour*, Strophe I, p. 720-733, Strophe III, p. 771-775 et Strophe IV, p. 803-811.

⁴ Voir THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, (Marie DU SAINT-SACREMENT tr.), (Carmélites de Clamart et Bernard SESÉ éd.), Paris, Cerf, 1995, en particulier dans le *Château Intérieur* : les Septièmes Demeures p. 1135 - 1159.

⁵ JEAN DE LA CROIX, *Flamme*, III, 3, p. 771 ; *Cantique spirituel*, XXXV, 4, p. 667-668.

⁶ JEAN DE LA CROIX, *Flamme*, I, 1, p. 720 ; I, 4, p. 732 ; III, 3, p. 771 ; *Cantique spirituel*, XVIII, 1-2, p. 612 ; XVIII, 4, p. 614-615 ; XXVIII, 1, p. 646 ; XXXVIII, p. 677-679.

⁷ JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel*, XXVIII, 1, p. 647.

⁸ JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel*, XIX p. 617-619 ; XXVIII, 1, p. 645-647.

⁹ JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel*, XVI, 2, p. 603 ; XXXVIII, p. 677-679.

¹⁰ JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel*, XXVIII, 1, p. 645-646 ; XXIX p. 649.

le précèdent¹ ; il se contente de dire que le mariage spirituel suit les fiançailles mais est beaucoup plus que celles-ci², parce que c'est une union parfaite³ qui est réservée à certaines âmes les plus avancées dans la vie spirituelle⁴.

Si Jean n'explique pas tous les échelons qui précèdent le mariage spirituel, sa contemporaine Thérèse d'Avila le fait de façon méthodique dans le *Château intérieur*, où elle décrit les sept degrés d'oraison, dont les deux dernières les fiançailles mystiques⁵ et le mariage spirituel⁶. Pour elle la différence entre les deux est « extrême⁷ » : tandis que dans les fiançailles on se sépare souvent⁸, le mariage spirituel est une mystérieuse union dans le centre le plus intime de l'âme⁹ où Dieu habite l'âme¹⁰ dans une union fixe et permanente¹¹. L'âme se mêle à Dieu comme deux eaux ou deux lumières « tellement qu'on ne peut ni les distinguer ni les diviser¹² ». Pour que cette union soit possible, Dieu libère l'âme de tout ce qui reste en elle de terrestre et ne laisse que le pur esprit, qui, contrairement aux éléments terrestres, peut se joindre à l'Esprit Saint¹³. Dans le schéma de Thérèse, l'âme n'arrive pas à ce dernier et plus haut état d'oraison, le mariage spirituel, sans passer par les six étapes qui le précèdent, car c'est là où Dieu prépare l'âme à l'union la plus intime.

Un demi-siècle après les auteurs carmélitains, Jeanne Chézard de Matel va méditer sur le mariage spirituel et écrire le « Traité des quatre mariages ».

¹ C'est vrai que dans la *Nuit obscure* on trouve des étapes décrites de manière plus explicite, mais là il ne mentionne pas le mariage spirituel. Voir les étapes de « l'échelle de l'amour » dans *Nuit*, II, 19-20, p. 475-480, et le chapitre 18 où il explique le pourquoi de l'échelle, p. 473-475.

² JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel*, XIX, exp., p. 617 ; XXVIII, 1, p. 645-646 ; *Flamme*, III, 3, p. 771.

³ JEAN DE LA CROIX, *Flamme*, IV, 3, p. 810 ; *Cantique spirituel*, XVI, 1, p. 601 ; XVIII, 1, p. 612.

⁴ JEAN DE LA CROIX, *Flamme*, IV, 3, p. 810.

⁵ THÉRÈSE D'AVILA, *Château intérieur*, Sixièmes demeures, p. 1061-1131.

⁶ THÉRÈSE D'AVILA, *Château intérieur*, Septièmes demeures, p.1133-1159.

⁷ THÉRÈSE D'AVILA, *Château intérieur*, VII, 2, 2, p. 1141 et VII, 2, 4, p. 1142.

⁸ THÉRÈSE D'AVILA, *Château intérieur*, VII, 2, 4, p. 1142.

⁹ THÉRÈSE D'AVILA, *Château intérieur*, VII, 2, 3 p. 1141.

¹⁰ THÉRÈSE D'AVILA, *Château intérieur*, VII, 2, 3, p. 1141 et 3, 9, p. 1149.

¹¹ THÉRÈSE D'AVILA, *Château intérieur*, VII, 2, 3-4, p. 1141-1142.

¹² THÉRÈSE D'AVILA, *Château intérieur*, VII, 2, 4, p. 1142.

¹³ THÉRÈSE D'AVILA, *Château intérieur*, VII, 2, 7 p. 1143-1144.

3. La pensée de Jeanne

Sur ce fond historique, on peut voir comment Jeanne comprend le mariage spirituel en prenant des éléments de la tradition sans se limiter à répéter ce qu'elle en reçoit. Rien de ce qu'elle présente n'est absent de la tradition ; elle n'invente pas de nouveautés. C'est surtout sa façon d'assimiler et de présenter ce qu'elle reçoit d'une façon particulièrement personnelle qui est inventive et innovante.

Tout d'abord, comme on l'a constaté plus haut, ce qui étonne n'est pas ce qu'elle dit, mais ce qu'elle ne dit pas. Les idées carmélitaines sont déjà en vogue en France quand elle commence à écrire sur le mariage spirituel ; cependant, elle ne le présente pas dans un plan de degrés d'oraison ou degrés d'amour. S'il y a une échelle dans son traité ce ne sont pas des étapes par lesquelles l'âme doit passer pour arriver à ce mariage ; c'est plutôt une échelle de pensée sur le mariage spirituel. Autrement dit, Jeanne présente le mariage spirituel comme si celui-ci descendait une échelle : de la Création-Incarnation, à Marie, à l'Église, et finalement à l'âme. Pourtant, elle le pense de façon ascendante, comme elle l'explique :

« ...commençant d'écrire Je ne pensois point (de¹) parler des mariages faicts en La Vierge, en L'incarnation, mais le glorieux St Esprit la voulu ; ny de celuy de L'eglise, et c'est ce mesme Esprit qui a conduit ma plume, avec mon entendement ... » [16],

Dans sa réflexion, elle commence par sa propre expérience mystique d'épouse, et celle-ci la mène à une réflexion sur l'Église et sur Marie en tant qu'épouses, et enfin sur l'Incarnation comme mariage. Cela est plus évident en

¹ Le mot « de » est rajouté dans le manuscrit, vraisemblablement par le copiste.

regardant les différences dans la même citation comme elle apparaît dans le « Traité des trois mariages » :

« ...commençant d'escrire Je ne pensois point parler du mariage faict en la Vierge en l'incarnation mais son espoux le glorieux St-Esprit la voulu ; ny de celui de l'eglise mais ce mesme esprit a conduit ma plume avec mon entendement...¹».

On aperçoit que l'Incarnation comme mariage, qu'elle place en tête du « Traité des quatre mariages », est bien la dernière chose à laquelle elle pense quand elle commence à écrire. Dans les trois mariages, cette idée ne se manifeste pas de façon évidente, même si elle n'est pas absente. À la place des deux mariages en la Vierge et en l'Incarnation, elle parle d'un mariage fait en la Vierge en l'Incarnation.

Elle explique dans les deux traités que sa première pensée est l'âme – son âme – comme épouse. Alors le changement de ponctuation et de nombre quand elle énumère les autres épouses dans les quatre mariages montre un développement dans sa pensée. Il faut préciser : l'idée de l'Incarnation comme mariage ne lui est pas nouvelle dans le « Traité des quatre mariages ». Elle se trouve déjà en 1616 dans sa première méditation sur la virginité² où Jeanne mentionne chacune des quatre épouses qui sont élaborées dans le traité. Mais quand elle se met à écrire sur le mariage spirituel, c'est comme si elle montait une échelle dans sa pensée, de son expérience jusqu'à l'Incarnation, la Création, et avant la Création, et puis elle fait descendre ses idées d'en haut en son exposé. Dans le « Traité des quatre mariages », elle monte un rang plus haut que dans le « Traité des trois mariages ». Cela n'a rien à voir avec les échelles

¹ « Traité des trois mariages », [12/23].

² *Journal I* [5-15]. Dans deux autres méditations du *Journal spirituel* elle mentionne les quatre épouses. Voir *Journal I* [265-277], (en particulier [270-272]), et *Journal II* [33-37].

que présentent Bernard, Jean de la Croix et Thérèse : il faut descendre jusqu'au quatrième mariage pour en trouver des similitudes.

3. a. Premier mariage entre divinité et humanité : la Création-Incarnation.

Pour suivre le chemin que Jeanne trace, on commence par le premier mariage, l'Incarnation, où le Verbe de Dieu, la seconde personne de la Trinité, épouse la nature humaine, et ceci au commencement, à la Création¹. Elle dévoile ce mariage comme l'œuvre de la Trinité qui le décide en conseil², et chaque personne assume son rôle : le Père envoie le Fils³ ; le Fils s'incarne⁴ par l'action de l'Esprit qui descend sur la terre vide et stérile à la Création⁵ et sur Marie à l'Incarnation, qui par sa virginité ressemble à une terre vide⁶. En ce sens, le premier mariage, l'Incarnation, est déjà présent à la Création : dans l'action de l'Esprit qui descend et couve, dans le *fiat lux* qui se réalisera dans le temps avec le *fiat mihi*, dans l'apparition de la lumière qui est le Verbe. Ceci est le mariage par excellence, comme dit Jeanne :

Voila vn mariage admirable, et eternal ou Dieu ne conioinct pas seulement des creatures, mais Luy mesme se joint a sa creature par Vnion hypostatique⁷, si bien⁸ que Dieu est homme, et l'homme est Dieu. *et facta est Lux*⁹. [2]

¹ « Traité des quatre mariages » [1-5b]. Pour ne pas trop répéter ce qui a été exposé dans l'analyse de la lecture du récit de la Création, seulement un bref sommaire de quelques éléments est donné ici.

² [2]

³ [1b].

⁴ [2].

⁵ [1b].

⁶ [2].

⁷ L'« union hypostatique » est l'union dans la personne du Christ de la nature divine et de la nature humaine.

⁸ Le mot « bien » est rajouté d'une encre et d'une écriture différentes de celles du copiste.

⁹ Gn 1,3 : Et la lumière fut.

Ce mariage éternel¹ avec Dieu est fait pour le salut de l'humanité², et y confère des grâces³. Il n'est pas question de le séparer des autres mariages dont Jeanne parle, ils sont tous liés⁴ : ce premier et primordial mariage rend possible tous les autres et leur donne un sens. Ce mariage est fait par amour et pour l'amour : « **l'amour qui agit en soy emeust nos cœurs pour L'aymer⁵** ». C'est l'amour divin qui crée et fonde l'union entre Dieu et l'humanité dans l'acte de Création-Incarnation, et cet amour appelle l'âme à aimer. « **L'amour opere la ressemblance, L'amour demande LVnion⁶, voire Lvnite⁷** ».

On a déjà vu que Jeanne n'est pas la seule à décrire l'Incarnation comme un mariage. Outre les auteurs cités plus haut, on ne peut pas ignorer Jan van Ruusbroec et Cornelius a Lapide, tous deux connus au XVII^e siècle. Dans les *Noces spirituelles* de Ruusbroec, dont la traduction française apparaît en 1606, le Christ épouse « la nature humaine, faite par Dieu à son image et à sa ressemblance⁸ », et ceci déjà au commencement. Après la chute, la nature humaine, épouse infidèle, est chassée et exilée dans un pays étranger jusqu'à l'Incarnation où le Christ l'épouse à nouveau, avec l'Esprit Saint dans le rôle du prêtre, et Marie qui donne son consentement⁹. Par le fait de ces deux mariages du Verbe avec l'humanité, toute personne humaine est épouse de Dieu : il y en a

¹ [2], [6].

² [1], [2b].

³ [3-3b], [4].

⁴ [4b].

⁵ [5].

⁶ L'expression se trouve chez Denys l'Aréopagite (*Œuvres complètes du PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE*, (Maurice DE GANDILLAC éd.), (Bibliothèque Philosophique), Paris, Aubier, 1943, *Noms divins*, 4, 12, p. 106-107 ; 4, 15, p. 109), et est reprise par Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, I, 20, 1, ob.3 ; I, 60, 3, ob.2 ; I, 60, 3, ad 2 ; I-II, 22, 3, ad. 1 ; I-II, 26, 2, ad.2 ; I-II, 28, 1, sc. ; II-II, 25, 4, r. ; II-II, 27, 5, ob. 2) et par François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, I, X ; I, XI ; I, XII ; IV, III ; X, XVII ; XI, VIII), parmi d'autres.

⁷ [5b].

⁸ VAN RUUSBROEC, Jan, *Écrits II : Les noces spirituelles*, (André LOUF tr.), (Spiritualité occidentale, 3), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1993, p. 29.

⁹ RUUSBROEC, *Les noces spirituelles*, p. 30.

qui lui sont fidèles et d'autres qui ne le sont pas¹. D'ailleurs², curieusement, les âmes pures prennent la place non pas de l'épouse, mais des vierges sages de la parabole de l'évangile selon Matthieu³.

Cornelius a Lapide, qui est dit « l'arsenal des prédicateurs au XVII^e siècle⁴ », ne présente pas moins que sept alliances ou unions spirituelles : la création de l'homme à l'image de Dieu ; l'Incarnation du Verbe dans le sein de Marie ; l'union entre Jésus Christ et l'Église ; le baptême ; la communion ; la profession religieuse, et la septième qui s'accomplit à la vie éternelle⁵.

Or, il est peu probable que Jeanne connaisse ces auteurs directement⁶ ; elle peut en avoir une connaissance superficielle à travers la prédication et la direction spirituelle. La vaste majorité de ses directeurs spirituels et de ses confesseurs sont des jésuites qui pourraient s'intéresser à l'ouvrage très connu à leur époque d'un confrère tel que Cornelius a Lapide. Quant à Ruusbroec, on peut présumer que le Père Coton, directeur de Jeanne dans sa jeunesse, le connaît par sa fréquentation du salon Acarie. L'œuvre de Coton probablement la plus connue est un petit livre de méditations et de conseils de prière qui porte le titre : *L'intérieure occupation d'une âme dévote*. Bien qu'il n'y ait pas de parenté évidente entre celui-ci et *Les noces spirituelles*, il est impossible de ne pas remarquer les nombreuses occurrences de l'expression « occupations

¹ RUUSBROEC, *Les noces spirituelles*, p. 50-51.

² RUUSBROEC, *Les noces spirituelles*, p. 79ss.

³ Mt. 25, 1-13.

⁴ Voir ORCIBAL, Jean, « Genèse 1,1-2 chez les commentateurs... » dans *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, (Centre d'Études des Religions du Livre), Paris, Études Augustiniennes, 1973, p. 270.

⁵ Voir CORNELIUS A LAPIDE, *Les trésors de Cornelius a Lapide. Extraits de ses commentaires sur l'Écriture sainte à l'usage des prédicateurs, des communautés et des familles chrétiennes*, (Abbé BARBIER éd.), Paris, Julien Lanier, 1856, voir volume 4, p. 522-523. Cet ouvrage est une synthèse thématique des œuvres de Cornelius qui comptent plus d'une trentaine de volumes de commentaires sur l'Écriture sainte (tous les livres sauf Job et les Psaumes). Barbier ne donne pas de références précises aux commentaires de Cornelius, mais à partir des citations bibliques de 2 Cor 11, 2 et d'Osée 2, 19, j'ai pu trouver cinq des mariages : CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Duodecim Prophetas minores*, (1625), Antuerpiae, Henricum et Cornelium Verdussen, 1720, p. 87-88, et *Commentaria in omnes divi Pauli Epistolas*, (1614) Lugduni, Antonii Baret, 1660, p. 366-368.

⁶ Il n'y a pas assez de similarité entre les idées de Jeanne et celles de Cornelius a Lapide et de Ruusbroec pour proposer un lien direct.

intérieures » dans les *Noces*¹. Mais ce qui a de l'intérêt pour l'étude présente n'est pas de savoir si Jeanne connaît directement ou indirectement ces deux ouvrages. Si l'on s'étonne que Jeanne parle de quatre mariages en commençant par la Création-Incarnation, ces deux auteurs présentent déjà de multiples mariages, et tous deux comptent la Création et l'Incarnation dans leurs schémas.

Alors que Ruusbroec et Cornelius séparent la Création et l'Incarnation et les présentent comme deux mariages, Jeanne les lie plus étroitement : le mariage suprême est l'Incarnation, et ce mariage entre l'humanité et la divinité est déjà présent au commencement, comme le fondement et le but de tout mariage. L'importance de ce lien entre Création et Incarnation dans sa pensée sera démontrée dans la troisième partie de cette étude.

La notion de l'Incarnation comme mariage entre l'humanité et la divinité court dans les écrits de Jeanne depuis les toutes premières pages du *Journal spirituel* jusqu'à la fin². Elle la présente comme le premier mariage d'où tous les mariages (et charnels et spirituels) prennent leur sens³, et qui est renouvelé dans l'âme chrétienne⁴, dans la messe, extension de l'Incarnation⁵, en particulier dans la réception de l'Eucharistie⁶. Ce premier mariage qu'est l'Incarnation est intimement lié à tous les autres mariages, autant dans les autres écrits que dans le « Traité des quatre mariages ».

¹ Voir RUUSBROEC, *Les noces spirituelles*, par exemple, p. 83, 84, 86, 87, 89, 95, 96, 101, 111, 114, 116, 119, 122, 125, 126, 18, 151, 185.

² La première référence, en 1616, se trouve dans *Journal I* [8], [14], et la dernière, vers la fin du *Journal II* [1097-1110]. Voir aussi *Journal I* [266], [270-272], [367], [861] ; *Journal II* [33-37], [399], [617], [1037].

³ *Auto II* [768] ; *Journal I* [14], [272] ; *Journal II* [1101].

⁴ *Journal I* [266], [861], [862], [1016].

⁵ *Journal I* [863-864] ; *Journal II* [1037].

⁶ *Auto II* [997] ; *Journal I* [266], [752], [785], [861], [1015], [1016] ; *Journal II* [1037].

3. b. Deuxième mariage : avec Marie [5b-7b]

Le rapprochement des deux premiers mariages dans le traité est évident, à tel point qu'il est difficile de distinguer où est la fin du premier mariage et le commencement du deuxième¹. D'autant plus que dans le « Traité des trois mariages » elle les présente comme un seul mariage², et dans le *Journal spirituel* comme un « double mariage³ ». En effet, tous les mariages sont liés : dans la discussion du premier se trouvent des références aux mariages avec Marie et avec l'âme⁴ ; dans le deuxième des références au premier⁵ et à l'Église⁶, et ainsi de suite⁷.

Un deuxième problème vient du fait que Jeanne ne précise pas de qui Marie est l'épouse. Elle dit que ce mariage est fait *en* Marie⁸, sans dire grand-chose de ce qu'il comprend, sauf une continuation de la discussion du premier mariage. Ailleurs dans ses écrits elle attribue souvent à Marie le triple titre de « fille, Mère et épouse⁹ ». Marie est la plus souvent nommée l'épouse du Saint Esprit¹⁰, surtout dans la formule, « fille du Père, Mère du Fils et épouse du Saint

¹ Dans le plan du traité donné plus haut (juste avant le texte du traité), je place la division à la page [5b], en suivant ce qui dans le manuscrit ressemble à des divisions des chapitres. Dans la traduction anglaise faite par Kathleen McDonough à partir du tapuscrit (sans recours au manuscrit), la division est faite à la page [6b].

² « Traité des trois mariages » [12/23].

³ *Journal II* [33-37]. Dans ce passage Jeanne présente les mêmes quatre épouses que dans le traité, et les lie plus étroitement. Ici, en un seul acte de l'Incarnation « se fait un double mariage du Verbe avec la nature humaine et du Saint Esprit avec la Vierge » [33], mariage qui est partagé avec l'âme [33] et renouvelé en elle [35], et dans l'Eglise [37].

⁴ [4b], [5].

⁵ [6b]

⁶ [5b]

⁷ Voir aussi [13] où elle se réfère aux deux premiers mariages dans la discussion de l'Église, et [21b-23b], au milieu de la discussion du quatrième mariage, la longue digression sur l'Incarnation et les relations intra-trinitaire.

⁸ [16].

⁹ *Journal II* [492], [558], [1157]. Elle est Mère fille et épouse de Dieu, (*Journal II* [211], [266], [724], [810], [909], [910], [912], [924], [990], [1089], [1195]), de la divinité (*Journal I* 1089, [1092]), de la Trinité (*Journal II* [146], [326], [645]), de la déité (*Journal II* [528]), du Créateur (*Journal II* [721]), de l'amour divin (*Journal II* [242]), du Très Haut *Journal II* [1044].

¹⁰ *Journal I* [1091], [1161] ; *Journal II* [33], [304 (à la Présentation de Marie)], [405], [559], [704], [720], [723], [1124], [1196],

Esprit¹ », mais parfois elle est Mère et épouse de Jésus Christ² ou simplement épouse de Dieu³. Dans le traité, elle emploie de nombreux titres de Marie, sans recourir à cette formule. Néanmoins, vu sa tendance dans les autres écrits, l'on peut présumer qu'elle veut dire que Marie est l'épouse du Saint Esprit.

Bref, Jeanne présente un mariage fait en Marie sans le séparer du premier mariage et sans dire précisément avec qui elle est mariée. Cela indique deux choses : le lien entre ces deux mariages est trop fort pour les séparer, et l'importance de Marie réside en l'Incarnation qui a lieu en elle. Dans l'exposition du premier mariage Jeanne souligne l'aspect éternel de l'Incarnation ; le deuxième mariage, avec Marie, est sa réalisation temporelle. Avec le « *fiat* » de Marie, s'accomplit dans le temps ce qui était déjà depuis le « *fiat* » de la Création, et même avant dans la pensée divine. Ce n'est qu'à partir de l'Incarnation et en relation avec elle que tout mariage spirituel et toute union avec Dieu se réalise. Ce thème qui se répète dans le traité et dans les autres écrits de Jeanne souligne le fait que, pour elle, le mariage spirituel n'est pas uniquement une expérience personnelle et mystique de l'âme choisie par Dieu pour une union spéciale. Sa conception du mariage spirituel est enracinée dans le mystère de l'Incarnation, et l'union entre Dieu et toute l'humanité qui s'y effectue est réelle et éternelle.

C'est pourquoi au début de l'exposé de ce deuxième mariage Jeanne dit que l'Église demande l'Incarnation⁴, phrase qui rappelle le célèbre sermon de saint Bernard où Adam, Abraham, les patriarches et le monde entier attendent la

¹ Cette expression traditionnelle, qui de nos jours est souvent évoquée dans la récitation du chapelet, remonte au moins jusqu'à François d'Assise (*Écrits*, (Sources chrétiennes, 285A), Paris, Cerf, 2003, p. 291), et est popularisée au seuil du XVIII^e siècle par Louis-Marie Grignion de Montfort (voir *Le Secret de Marie ou « l'Esclavage d'amour de la Sainte Vierge »*, 3^e édition, Pont-Château, Librairie Mariale, 1942, § 68, p. 18). Jeanne l'emploie dans *Auto II* [876], [1137] ; *Journal I* [297], [430], [1039] ; *Journal II* [158], [214], [223-224], [250], [251], [256], [263], [395], [401], [601], [616], [645], [702], [1207], [1225].

² *Journal I* [1139], [1160], [1242] ; *Journal II* [1180].

³ *Journal II* [220].

⁴ [5b].

réponse de Marie¹. Pour Jeanne, c'est l'Église qui demande l'Incarnation parce que sans l'Incarnation, sans le « oui » de Marie, le troisième mariage ne peut pas voir le jour. Si Marie est importante, c'est parce que l'espérance de l'Église et de toute âme repose en l'Incarnation qui a lieu en elle. Jeanne reprend le thème néotestamentaire² de la corruption de la chair dont le Saint est préservé : Marie est préservée de la corruption³ et conservée dans la justice originelle⁴, pour que le Saint des saints ne voie pas la corruption⁵, et pour que la nature « **vagabonde**⁶ » puisse être unie au Verbe. Elle est la servante qui en recevant le Verbe est faite fille, reine, mère et épouse ; elle devient la Jérusalem nouvelle et le tabernacle de Dieu, et c'est pour « **notre bonheur**⁷ ». Jésus est l'« **ambassade** » qui traite du mariage divin et indissoluble qu'est l'Incarnation⁸. Ainsi, le mariage de Marie est ce mariage éternel⁹ qu'est l'Incarnation qui a lieu en elle par son « *fiat* » et qui rend possible le mariage de Dieu avec l'Église et avec l'âme.

3. c. Troisième mariage : entre l'Église et le Christ [7b-15b]

Le lien entre les mariages est encore évident dans l'explication du troisième mariage, celui de l'Église. Jeanne se réfère à l'Incarnation et à Marie¹⁰, ainsi qu'à l'âme fidèle comme épouse qui adhère à Dieu¹¹. Les deux premiers

¹ Voir BERNARD DE CLAIRVAUX, *À la louange de la Vierge Marie*, (Marie-Imelda HUILLE et Joël REGNARD éd.), (Sources chrétiennes, 390), Paris, Cerf, 1993, Homélie IV, p. 203-239, en particulier § 8, p. 225-229.

² Voir, par exemple, Ac 2, 27. 31 ; Ac 13, 34-37 ; Rm 8, 17-22 ; 1 Co 1, 42-45 ; 1 P 1, 3-5 ; 2 P 1, 4 ; 2 P 2, 19 ; Ac 2, 31 ; Ga 6, 8.

³ [6].

⁴ [6b].

⁵ [6].

⁶ [6].

⁷ [6b-7].

⁸ [6b].

⁹ [2], [6].

¹⁰ [13], [15].

¹¹ [8], [13b-14], [14b].

mariages sont intimement liés, l'un n'étant pas possible sans l'autre. Pareillement, ces deux premiers rendent possible le troisième et le quatrième, qui sont aussi liés. Le mariage avec l'âme a lieu au sein de l'Église, qui, en elle-même, n'existe pas sans ses fidèles membres.

C'est pourquoi, quand Jeanne pense le mariage avec l'Église, elle ne commence pas par une ecclésiologie abstraite, mais par les membres de l'Église. Évidemment, il y a des éléments d'ecclésiologie : dans le premier mariage elle présente l'Église comme corps mystique du Christ¹, et dans ce troisième elle suit la traditionnelle répartition tripartite de l'Église² triomphante (déjà au ciel), militante (ici-bas, sur terre) et souffrante³ (dans le purgatoire). Il y a aussi la même sorte d'intemporalité par rapport à l'Église qu'on a vue dans la lecture de la Création-Incarnation. L'Église qui demande l'Incarnation⁴ existe déjà, même si elle est enfantée à la croix⁵, et le mariage avec l'Église est dit « éternel⁶ ». Cependant, la discussion du troisième mariage met plus en valeur les membres de l'Église que l'idéal de l'Église comme institution ou comme corps mystique du Christ.

Au premier rang, c'est aux Apôtres qu'elle pense : ils sont élus du Père, attirés par l'Esprit⁷ et appelés par Jésus⁸. Mais l'Église qu'il épouse comprend aussi tous ceux qui font la volonté de Dieu comme doit le faire une épouse : adhérer à Dieu, être unie à lui, délaisser toutes choses et faire « **vne mesme volonté avec dieu**⁹ ». Jésus appelle les Apôtres à tout quitter¹, et là

¹ [3b].

² [15-15b].

³ La partie souffrante manque dans ce traité mais est présente dans une quinzaine de passages du corpus, dont les suivants qui nomme les trois parties ensemble : *Auto I* [43], [332], [447] ; *Auto II* [652] ; *Journal I* [482], [689] ; *Journal II* [138], [321-322] ; Lettre de Jeanne (à Paris) à sœur Françoise Gravier (sans date).

⁴ [5b]. Voir aussi [15b] où Rachel et Lia représentent respectivement l'Église triomphante et militante.

⁵ [15].

⁶ [15]. Voir aussi [14] où la chaste génération dans l'Église est éternelle tout comme la génération au sein de la Trinité [22-22b].

⁷ [7b].

⁸ [8b].

⁹ [8].

commence le mariage avec l'Église², qui convie chacun des croyants à une union intime avec Dieu.

Ensuite Jeanne montre le contraste entre ceux qui répondent à l'invitation de Jésus et ceux qui la rejettent. Elle reprend un thème courant dans les écrits patristiques : la synagogue est remplacée par l'Église³. Jésus pleure sur Jérusalem qu'il aime, mais qui n'accepte pas l'amour offert⁴, et c'est l'Église qu'il épouse à sa place.

De la même manière, Jeanne souligne le contraste entre Judas et Jean. Judas, que Jésus voulait épouser, le trahit⁵. Jésus lui lave les pieds, les baise, lui donne soi-même en Eucharistie en signe du mariage qu'il veut consommer avec lui, mais Judas ne lui ouvre pas son cœur⁶. Ce fait témoigne du grand amour de Dieu pour les pécheurs⁷, ainsi que de la liberté de l'épouse dans ce mariage.

Jean, en contraste avec Judas, se repose sur la poitrine de Jésus qui sert de lit nuptial⁸. Jean répond à l'amour de Jésus, et Jésus lui communique les mystères de la foi, en première place celui de l'Incarnation⁹. Jean devient l'aigle mystique qui peut regarder le soleil sans être aveuglé¹⁰. **« Tout cecy s'accomplit a la fin des jours du Sauveur¹¹ »** à la dernière cène, juste avant sa mort, ce qui introduit le thème de la consommation du mariage.

Pour Jeanne, la consommation du mariage spirituel est l'Eucharistie et la croix, bien que dans le traité elle n'utilise pas cette expression. La « consommation » dans le traité est la perfection, ou l'accomplissement¹², sens

¹ [8b].

² [8b].

³ [9]. Par exemple, BERNARD DE CLAIRVAUX présente cette idée dans *Sermons sur le Cantique*, (SC 414) 14, 1- 8, p. 305-325 ; 15, 8 p. 345 ; (SC 431) 28, 11 p. 369 ; 29, 1 p.377, etc.

⁴ [9].

⁵ [10b].

⁶ [9b-10b].

⁷ [11].

⁸ [11b], [12b-13].

⁹ [11b-12].

¹⁰ [12]. Voir la note sur l'aigle mystique dans l'édition [12].

¹¹ [9b].

¹² [15], [15b].

qui se trouvent souvent dans le *Journal spirituel*¹, mais c'est aussi le feu qui consomme et purifie², ainsi que dans le *Journal* l'amour divin est un feu qui consomme³, tout comme la flamme qui consomme l'holocauste⁴. Deux autres sens apparaissent dans le *Journal* mais sont absents du traité : la consommation des espèces sacramentelles quand on communie⁵, et la consommation comme « union », du verset johannique « *ut sint consummati in unum*⁶ » où elle interprète le mot « *consummati* » non comme « parfaits », mais comme unis⁷. Plus intéressant que l'existence de différents usages de ce mot est la façon dont elle juxtapose dans les mêmes textes les différents sens, ce qui montre combien ces idées sont unies dans sa pensée. Dans deux passages⁸, elle parle de l'éternité du mariage avec Dieu, qui demeure avec elle jusqu'à la consommation des siècles et consomme en elle tout ce qui est séculier, et qui lui-même est la consommation des siècles (leur perfection et fin). Ailleurs, elle emploie le mot avec quatre ou cinq sens différents dans le même passage : elle rapproche la flamme sacrée qui consomme le sacrifice et le rend parfait, l'incendie d'amour qui consomme le cœur, les espèces sacramentelles qui sont consommées, la consommation (perfection) des saints, la croix et l'Eucharistie qui consomment tous les sacrifices anciens, l'Incarnation qui consomme les Écritures, la consommation comme purgation des péchés, et la consommation comme union de tous en Dieu⁹.

¹ Pour prendre seulement le premier volume, voir *Journal I* [336], [337], [582], [651], [653], [667], [691], [756], [899], [925], [930], [1012], [1041], [1106], [1169], [1184].

² [29b], [31b].

³ Voir *Journal I* [462], [495], [531], [535], [705], [706], [900], [901], [996], [1063].

⁴ Voir *Journal I* [239], [332], [351-352], [396], [705], [899], [996], [999], [1266], [1273], [1284].

⁵ *Journal I* [161], [352].

⁶ Jn 17, 23 : « Qu'ils soient consommés en un ». Le grec τετελεωμένοι, (de τελεόω), qui est rendu *consummati* dans la *Vulgate*, a le sens de « parfaire, compléter ». Jeanne cite ce verset seulement deux fois en latin, (*Journal II* [96], [778]), mais maintes fois en français (voir les occurrences dans la note suivante), et le traduit toujours avec « consommés », jamais avec « parfaits ».

⁷ Voir, par exemple, *Journal I* [277], [313], [425], [444], [652], [680], [849], [899], [1183].

⁸ Voir *Journal I* [335-336], [582].

⁹ Voir *Journal I* [351-352], [651-653], [705-706], [899-901].

Quant à la consommation spécifiquement du mariage, les trois idées qui ressortent dans le *Journal* sont l'Eucharistie, la croix¹, et l'union avec Dieu². Elle dit explicitement que l'Eucharistie, « où se fait l'union des corps³ », est la consommation du mariage et de l'Église⁴ et de l'âme⁵. Elle décrit souvent l'Eucharistie comme un baiser⁶, le baiser de la bouche du *Cantique*⁷ que l'Église⁸ et l'âme⁹ demandent dans le traité et qui nourrit l'âme et la rend innocente¹⁰. Dans le traité, l'Eucharistie est le banquet où Jésus, l'Époux, se donne lui-même¹¹, en se communiquant substantiellement¹² en manne divine pour son épouse privilégiée¹³, et il demeure dans ce sacrement en amour incompréhensible et incomparable pour l'épouse¹⁴. Même si Jeanne ne le dit pas explicitement, la notion de l'Eucharistie comme consommation du mariage est sous-entendue, d'autant plus que dans le « Traité des trois mariages », la continuation du troisième mariage¹⁵ confirme que l'âme consomme le mariage en communiant, tout en gardant sa virginité, par opposition aux épouses des mariages « du monde » qui perdent leur virginité en consommant le mariage¹⁶.

¹ Voir les références explicites à la croix comme consommation du mariage dans *Journal I* [182], [397], [1047] ; *Journal II* [1070].

² Voir *Journal I* [443-445].

³ *Journal I* [752]. Dans un passage du *Journal II*, cette consommation dans l'Eucharistie est dite une union de corps, d'âme, de cœur et d'esprit ([1097-1100]).

⁴ *Journal I* [229].

⁵ *Journal I* [224-225], [229], [244], [282], [752], [861] ; *Journal II* [117], [1097-1098]

⁶ *Journal I* [353], [461-462], [628-629]. Voir aussi *Auto II* [905] ; *Journal II* [58], [114-115] ; et les lettres au Père Philippe de Meaux datées du 30 juin 1621 et du 13 mars 1624.

⁷ Cf. Ct 1, 1.

⁸ [5b].

⁹ [17b].

¹⁰ [18].

¹¹ [9-9b].

¹² [11], [13b].

¹³ [14b].

¹⁴ [15b].

¹⁵ Le troisième mariage ici est entre l'âme et Dieu, qui correspond au quatrième mariage dans le « Traité des quatre mariages », et est considérablement plus long.

¹⁶ Voir « Traité des trois mariages », [43b/86]. Cette même idée est présente dans *Journal I* [186-188], où le Verbe s'est rendu palpable par l'Incarnation et l'Eucharistie, et le mariage est consommé sans perte de la virginité. Voir aussi *Journal I* [244].

Dans le traité le lit nuptial est à la fois le sein de Marie¹, la poitrine de Jésus à la Cène², le sacrement de l'autel³ et la croix⁴. C'est aux noces de la croix⁵ que l'Église est enfantée et épousée⁶. Marie et Jean au pied de la croix représentent l'Église dans ce mariage éternel⁷. C'est pourquoi Jeanne ne se contredit pas en disant dans le deuxième mariage que Marie est la Jérusalem nouvelle⁸, alors que dans le troisième c'est l'Église qui est la Jérusalem nouvelle⁹. En ce sens, à travers Marie, les deux premiers mariages (quasi indifférenciés l'un de l'autre), sont liés plus fortement aux deux derniers.

Si la croix et l'Eucharistie sont en quelque sorte le « comment » et l'« où » de la consommation du mariage spirituel, Jeanne explique aussi le « quoi » et le « pourquoi ». La consommation est l'union ou l'unité de l'âme avec Dieu, l'adhésion¹⁰ à lui de telle sorte que l'âme est convertie en lui « sans confusion l'être créé avec l'incrée ». L'âme se perd en Dieu sans cesser d'être et sans changer Dieu, mais demeurant en lui¹¹. C'est une union de corps et d'âme¹² rendue possible et accomplie par l'Incarnation, par l'Eucharistie et par la croix¹³.

Or, dans la pensée de Jeanne¹⁴, l'Incarnation, l'Eucharistie et la croix sont étroitement liées selon trois aspects fondamentaux : Dieu s'enracine dans la

¹ [7b].

² [11b], [12b], [13].

³ [15b].

⁴ [15].

⁵ Sous-entendue dans le traité [10b-11], [15], l'expression est explicite dans *Journal I* [181], [547], [1047-1049], [1128], [1132] ; *Journal II* [872], [1070].

⁶ [15].

⁷ [15]. À comparer avec *Journal I* [1182-1183], où Jean et Marie sont les deux colonnes de l'Église, et Jésus de la croix dit à Jean : Je te fais sacrement.

⁸ [7].

⁹ [15b].

¹⁰ Cette idée d'adhésion à Dieu apparaît dans le traité aux pages [8-8b] et [15], et dans les citations latines aux pages [11b] et [12]. Le langage d'adhérence à Dieu est courant dans l'école française-bérullienne. On ne peut pas savoir si Jeanne l'adopte de ce courant ou si elle le prend directement de la Bible (par exemple, de Gn 2, 24 ou de Mc 10,7, cité à la page [8b]).

¹¹ *Journal I* [244], [443-445], (citation p. [444]).

¹² *Journal I* [405-406].

¹³ *Journal I* [244].

¹⁴ Les références ici sont limitées au *Journal spirituel* qui contient d'importants exemples dont les listes données ne sont pas exhaustives.

chair¹, par un excès d'amour² qui se donne en kénose³, et dont le résultat est l'union de la divinité avec l'humanité⁴. L'Incarnation est sacrement⁵, liée au sacrement de l'Eucharistie⁶ : l'Eucharistie est extension de l'Incarnation⁷. Jésus s'incarne dans la Vierge et dans le sacrement⁸. L'Eucharistie est liée à la croix⁹ : Jésus est mort dans ce sacrement¹⁰ mais il ne meurt plus, car le sacrement est mémoire de sa mort¹¹ et le germe de la résurrection corporelle¹². Le même corps, pris à l'Incarnation, est offert dans le sacrement et sur la croix¹³ pour réunir l'homme avec Dieu :

prenant d'elle [Marie] le corps qu'il a offert à la mort de la croix et qu'il nous donne au sacrement de l'Eucharistie pour nous rendre un avec lui, le Père et le Saint Esprit demeurant en lui, il demeure en nous, et par lui nous sommes encore unis à sa mère amoureuse, forte et auguste, puisqu'ils sont une même chair et par charité un esprit et un amour¹⁴.

L'Eucharistie est liée au mariage spirituel¹⁵, étant sa consommation, mais aussi plus profondément ; les deux sont extensions de l'Incarnation qui rendent

¹ *Journal I* [358-359], [622] ; *Journal II* [100], [113], [121], [127], [503], [665], [1037].

² *Journal I* [673-674], [934-935] ; *Journal II* [148-158], [231-232], [493-494], [663-672], [675], [677-678], [679], [831-832], [1037].

³ *Journal I* [160-163], [544], [628-629], [673-674], [934-935] ; *Journal II* [127], [493-494], [786], [995]. Jeanne n'emploie pas le mot « kénose » mais ses équivalents latins et français ; néanmoins le sens est pareil.

⁴ *Journal I* [244], [298], [311], [405-406], [443-445], [663-672], [680], [1183], [1187], [1268] ; *Journal II* [968], [1097-1100].

⁵ *Journal I* [24], [221] ; *Journal II* [579-584].

⁶ *Journal I* [224], [359], [405-406], [622], [687], [1268] ; *Journal II* [99-100], [121], [127], [493-494], [503], [786], [968], [969], [1037].

⁷ *Journal I* [282], [809], [863], [1001] ; *Journal II* [100], [133], [1039].

⁸ *Journal I* [358-359], [622] ; *Journal II* [100], [121], [127], [503], [1037].

⁹ *Journal I* [160], [163], [282], [544], [618], [628-629], [673], [934-935], [1102-1103] ; *Journal II* [128], [665], [668], [675], [677], [679], [761], [831], [967], [995], [1037].

¹⁰ *Journal I* [628-629], [673], [687] ; *Journal II* [128], [232] [668], [675], [677], [761], [831], [1037].

¹¹ *Journal II* [831].

¹² *Journal I* [265]. Voir aussi [1102-1103].

¹³ *Journal II* [113], [665].

¹⁴ *Journal I* [1268].

¹⁵ *Journal I* [270], [279-280], [282], [298], [311], [352], [478], [861] ; *Journal II* [116].

possible l'union humanité-divinité au niveau personnel, une union de corps et d'âme humains avec Dieu¹. Jeanne l'explique :

[Jésus] célèbre des noces qui sont comme des extensions de l'Incarnation quand il entre dans ses épouses par l'Eucharistie. C'est en le recevant par la communion qu'elles sont faites son lit nuptial².

Dans une douzaine de passages du *Journal*, l'Incarnation, l'Eucharistie et la croix apparaissent toutes ensembles³, parfois en conjonction aussi avec le mariage spirituel⁴ et avec la Création⁵. Une méditation parle de l'amour divin qui veut unir et donner la vie à tout ce qui est créé, et ceci s'accomplit dans l'Incarnation, la croix et le sacrement de l'Eucharistie, et se vit dans le mariage spirituel entre Dieu et l'humanité⁶. Un autre passage évoque Jésus crucifié, avec Jean et Marie au pied de la croix qui représentent l'Église. Jésus offre sur la croix et dans l'Eucharistie le même corps qu'il a pris en Marie. Sa parole sur la croix est la même qui a créé l'univers et institué l'Eucharistie. L'amour du Christ l'unit à Jean (l'Église), qui devient sa demeure. Il y voit l'image du Père imprimée dans son cœur par amour. Le Dieu humanisé meurt et l'homme divinisé reste en vie. C'est la nouvelle Jérusalem qu'il épouse pour que tous soient consommés en un⁷.

De cette manière, l'Incarnation, l'Eucharistie, la croix font un sacrement d'amour où Jésus se donne, s'unit à l'humanité de façon corporelle, substantielle. C'est cette connexion avec l'Incarnation, l'Eucharistie et la croix qui donne un caractère corporel ou charnel au mariage spirituel dans la perspective de Jeanne. Ce Dieu qui se fait chair, qui s'incarne, se donne corporellement en l'Eucharistie et se donne complètement, jusqu'à la mort dans la chair sur la croix. L'amour

¹ *Journal I* [405-406].

² *Journal II* [1037].

³ *Journal I* [244], [282], [673-674], [687], [831], [934-935], [940-941], [1182-1185], [1268] ; *Journal II* [148-158], [232], [664-665], [831].

⁴ *Journal I* [282], [940-941].

⁵ *Journal I* [1182-1185] ; *Journal II* [663-672].

⁶ *Journal II* [663-672].

⁷ *Journal I* [1181-1189].

qui se donne forge une union entre l'humanité et la divinité : dans l'homme-Dieu, dans sa personne, son hypostase, dans le sacrement de l'Eucharistie qu'il laisse pour continuer cette union avec chaque personne qui communie. À la croix il restaure l'union originelle entre l'homme et Dieu ; l'homme, séparé de Dieu à cause du péché, est à nouveau uni à lui. Par l'Incarnation, par l'Eucharistie, par la croix, par le mariage spirituel s'accomplit l'union entre l'Église et Dieu, entre l'âme et Dieu. Dans le traité Jeanne montre que cette union ne reste pas dans la relation spirituelle entre Dieu et l'âme solitaire. Elle porte des fruits qui sont les vertus : amour, foi, espérance, humilité, charité, pureté, chasteté¹, qui tournent l'âme vers le prochain², aspect du mariage spirituel dont se fait l'écho dans le *Journal* où Jeanne s'écrie avec l'Évangéliste³ : que tous soient consommés en un⁴. La vision de la gloire, la consommation des siècles, est cet « *ut sint consummati in unum* » qui se fait par l'Incarnation, par l'Eucharistie, par la croix, par le mariage spirituel⁵, que Jeanne voit déjà au commencement et qui s'accomplit à la fin des temps.

3. d. Quatrième mariage : entre Jeanne (l'âme) et Jésus [16-32b]

C'est à partir de ces trois premiers mariages que Jeanne essaie de comprendre sa propre expérience mystique d'épouse. Par rapport aux trois premières épouses qui sont toutes pures, elle se sent indigne, pécheresse, âme vagabonde⁶. C'est pourquoi après le premier paragraphe de l'exposé de ce mariage elle ne parle plus d'elle-même ni de ses expériences mystiques⁷, mais

¹ [13b-14b], [15-15b].

² Cet aspect est développé davantage dans le quatrième mariage.

³ Cf. Jn 17, 23.

⁴ Voir, par exemple *Journal I* [277], [313], [425], [652], [680], [849], [899], [1183].

⁵ *Journal I* [244], [443-445], [629].

⁶ [16].

⁷ Ces expériences sont longuement attestées dans la *Vie autographe* et dans le *Journal spirituel*.

des autres. Elle prend en exemple les Apôtres¹, en particulier Pierre² (comme elle avait pris Jean dans le troisième mariage), et aussi la Samaritaine³. À travers ses personnages elle illustre toutes les étapes de la vie d'épouse. Mais aussi elle parle expressément des « autres⁴ » au sens plus général, et par ce fait le mariage qu'elle présente est celui de l'âme en général et non pas seulement le sien.

Jeanne développe le quatrième mariage selon quatre thèmes majeurs : l'amour de Dieu qui initie et effectue l'union, l'appel (les trois vocations), la lutte contre le péché, et la nécessité d'une vie morale avec le cœur ouvert à l'autrui.

3. d. i. L'union d'amour

Premièrement et principalement, le mariage spirituel de l'âme avec Dieu témoigne de l'amour⁵ infini et insondable de Dieu⁶. Cet amour est union⁷, innocence⁸, une flamme ou un feu⁹ qui attire, purifie et transforme l'âme¹⁰. C'est de la bonté de l'amour divin que viennent toutes les grâces¹¹, car Dieu est amour¹². Jeanne se demande ce que Dieu serait et ce qu'il ferait s'il n'y avait pas

¹ Voir la longue explication des trois vocations des Apôtres dans [19b-25].

² [24b-25].

³ [26b-30], [31b-30]. Elle fait allusion à la Samaritaine aussi dans le premier mariage [4b].

⁴ [16-16b]. À part le premier paragraphe à la page [16], il y a très peu de phrases où c'est Jeanne (et non pas l'âme) qui parle au première personne, et chacune interrompt la narration : avec une adresse à Dieu (« **que fairois Je ?** » [23]) et avec des commentaires de rédactrice (« **alors dis Je...** » [18], « **et quant Je dirois Trois, peust estre dirois je vray...** » [19b], « **ou me suis Je esgarée ...** » [23b], et « **Moy je dis...** » [30b]). Toutefois, l'on peut présumer qu'en parlant de l'âme en général elle parle aussi d'elle-même, par exemple, à la page [17b] où l'âme dit : « **Je ne veux plus estre qu'a Luy...** ».

⁵ Les mots « amour » et « aimer » apparaissent 130 fois dans le traité. Hormis quelques exceptions, cette discussion se concentre sur les 38 occurrences d'« amour » dans l'explication du quatrième mariage.

⁶ [16].

⁷ [17b], [18].

⁸ [18].

⁹ [6b], [9], [9b], [11], [14], [18b], [19], [28b], [31], [31b].

¹⁰ [18], [18b], [25-25b], [29b], [32].

¹¹ [17] ; voir aussi [16b].

¹² [16b], [23], [22-22b]. Voir aussi [9b], [10].

cet amour qui opère dans la Trinité¹ et puis elle s'adresse à Dieu qui est son cher amour², son amant³ :

**si Je n'auois Le pouuoir de vous aymer par reconnoissance et vne
Identité d'amour, que fairois Je ? mais que feriez vous St. Esprit ? et
ou seriez vous ? o trois augustes personnes⁴ ?**

Il lui est impossible de penser Dieu sans amour, et si elle aime Dieu en réponse, c'est parce que Dieu lui en donne la capacité. Dans toutes les démarches du mariage spirituel depuis la Création, c'est Dieu, dans son amour, qui prend l'initiative⁵, qui aime et donne la compréhension ainsi que le pouvoir et le désir d'aimer. Il crée par amour ; sans amour il n'aurait pas créé : il ne serait pas Dieu⁶. Comme dans les trois premiers cas : la Création-Incarnation, l'élection de Marie et l'enfantement de l'Église, c'est l'amour divin qui opère tout dans ce quatrième mariage.

Le mariage spirituel entre l'âme et Dieu est une relation sacrée où Dieu réside dans l'âme comme dans un tabernacle⁷. Mais l'âme n'est pas qu'un simple contenant. Comme on a vu dans l'exposé du troisième mariage, l'âme adhère⁸ à Dieu et est unie⁹ à lui. Le mariage spirituel est une union divine que le divin Époux fait avec son épouse¹⁰. **« La pureté faict proche de Dieu ; et la charité vnytt, et transforme en Dieu, L'espoux et l'espouse sont deux en vn esprit¹¹ ».**

¹ [22b-23].

² [16].

³ [17b], [18], [30]. Voir aussi [7b], [9], [14].

⁴ [23].

⁵ [31].

⁶ [23].

⁷ [16b].

⁸ Voir [8] et [15].

⁹ Voir [8], [14], [15b].

¹⁰ [14].

¹¹ [15-15b]. Bien que plus fréquemment présent dans le troisième mariage, ce thème d'union apparaît aussi dans le quatrième. Voir [17b] et [25b].

3. d. ii. Les trois appels

Cette union d'amour est possible à l'âme grâce à l'appel de Dieu. Il appelle l'âme par sa miséricorde et sa charité éternelle¹, non seulement les justes mais aussi les pécheurs², et d'autres même du ventre de la mère³. Heureuse est l'âme qui correspond à cette vocation⁴.

Pour illustrer la dynamique de l'appel divin et de la réponse humaine, Jeanne s'appuie sur les récits évangéliques de l'appel du Seigneur. Elle présente trois appels ou vocations des Apôtres⁵ qui correspondent plus ou moins au Père, au Fils et à l'Esprit Saint⁶, mais aussi aux trois moments d'appel de Jésus aux Apôtres : « **ces trois vocations sont marquées aussy au St Euangile⁷** ». Bien que sa présentation ne soit pas systématique, il est possible d'extrapoler de ces dix pages à quoi ressemblent les trois vocations.

La première vocation est « **par le pere** » puisque personne ne peut venir à Jésus sans que le Père ne l'attire⁸. Le Père donne le premier rayon de lumière⁹ à l'âme, qui doit tout quitter pour suivre Jésus Christ jusqu'à la croix¹⁰. Quant au moment de l'appel, même si Jeanne ne le précise pas ici, cela se réfère apparemment aux récits de vocations des Apôtres au début des Évangiles dont elle fait mention dans l'exposé du troisième mariage : « **Jesus Christ appelant ses Apostres Leur faict tout quicter, pere, mere, jusques a Leurs rets¹¹** ».

¹ [17b-18].

² [16].

³ [16-16b].

⁴ [16b].

⁵ Le passage qui traite des trois vocations se trouve aux pages [19b-25] et est interrompu par une longue digression sur l'Incarnation et les relations intratrinitaires [22-23b], bien qu'elle dise « **parler de la Transsubstantiation** » [23b].

⁶ [25].

⁷ [19b].

⁸ [19b-20], avec une citation de Jn 6, 44.

⁹ [20b].

¹⁰ [20].

¹¹ [8b]. Cf. Mc 1,16-20.

La deuxième vocation n'est pas aussi évidente : Jeanne la présente de façon indirecte entre la première et la troisième. Si la première est par le Père¹ et la troisième est associée au Saint Esprit², par extrapolation la deuxième doit être réservée au Fils. Cependant, il semble que dans les deux premières c'est le Père qui attire et Jésus qui appelle. Jeanne dit que le Sauveur appelle les Apôtres deux fois, voire trois fois³, et que Jésus dit une seconde fois que personne ne peut venir à lui sans le don du Père⁴, mais dans ces deux cas elle continue en parlant du troisième appel qui est du Saint Esprit. Elle explique que la première vocation est puissante, mais que parfois l'âme retourne à ses anciennes habitudes⁵ ; les tentations de renoncer à la dévotion et de retourner en arrière, et les imperfections et les brouillards refroidissants sont omniprésents⁶, d'où la nécessité d'un deuxième appel. De nombreuses références au discours johannique sur le pain de la vie⁷ forment le contexte de cette vocation⁸, le moment de l'appel étant la question que pose Jésus aux Apôtres : **« il se tourna aux Apostres, et Leur dict, et vous, ne voulez vous pas comme les autres retourner en arriere⁹ ? »**

La troisième vocation qui est après la Résurrection¹⁰ est associée à l'envoi du Saint Esprit¹¹. Cette vocation est rendue efficace¹² et confirmée¹³ par le Saint Esprit. Jésus ôte sa présence visible aux Apôtres pour faire place à l'Esprit, et l'Esprit fait aimer Jésus plus fortement¹⁴ parce qu'il est l'amour commun entre le

¹ [19b-20].

² [19b], [21].

³ [19b].

⁴ [21].

⁵ [20].

⁶ [20b].

⁷ Cf. Jn 6.

⁸ [20-21b], [24-24b].

⁹ [24]. Cf. Jn 6, 67.

¹⁰ [19b].

¹¹ [21-21b].

¹² [19b], [21].

¹³ [25].

¹⁴ [21].

Père et le Fils et le lien qui unit la Trinité¹ et unit l'âme à Dieu². C'est par l'Esprit, le don parfait du Père³, que l'on aime, parce qu'il est cet amour qui circule dans la Trinité⁴. C'est l'Esprit Saint qui vivifie l'âme dans ce mariage spirituel et qui lui donne l'amour et la connaissance de Dieu⁵. Jeanne ne précise pas où dans l'Évangile elle lit ce troisième appel, mais il correspond probablement aux dernières instructions de Jésus aux Apôtres après la Résurrection⁶, surtout dans le récit johannique où il souffle sur eux son Esprit⁷.

Il y a donc trois appels de Jésus aux disciples dans l'Évangile : au début du ministère, à mi-chemin (le « voulez-vous partir, vous aussi ? » de Jn 6, 67) et après la Résurrection, et ces trois appels correspondent au Père, au Fils et au Saint Esprit. À la conclusion de son exposé sur les trois vocations, Jeanne les lie ensemble et résume : c'est le Père qui attire, le Fils qui illumine et le Saint Esprit qui confirme⁸.

Si Jeanne insiste sur ces trois appels des Apôtres, c'est pour souligner et l'importance et la difficulté de la persévérance dans la vie chrétienne. Il a fallu trois appels même aux Apôtres qui sont les piliers de l'Église et qui ont rencontré Jésus dans la chair ; que l'âme-épouse ne s'étonne pas de rencontrer des obstacles et des échecs dans sa vie d'épouse.

3. d. iii. La lutte contre le péché

Jeanne décrit cette dynamique comme une bataille ou un combat entre la grâce et le péché⁹. Le premier appel de Dieu est fort¹⁰, mais l'épouse est pleine d'imperfections¹¹, de mauvaises inclinations¹, de brouillards² et de tempêtes³.

¹ [22b].

² [19b].

³ [21].

⁴ [23b].

⁵ [21b].

⁶ Cf. Mt 28, 18-20 ; Mc 16, 14-18 ; Lc 24, 44-52 ; Jn 20, 21-23.

⁷ Cf. Jn 20, 22.

⁸ [25].

⁹ [17], [18b], [19b], [26].

¹⁰ [20].

¹¹ [19b], [20b], [28b], [31b].

Elle va de chute en chute. Elle ressemble à la boue à cause de ses péchés⁴. Elle s'égaré⁵, se refroidit⁶, retourne en arrière ou n'avance pas⁷, elle se désunit de l'Époux⁸ pendant un temps ; il y en a qui le quittent⁹ définitivement. Même les Apôtres ne résistent pas à la tentation : Judas le trahit, et Pierre, qui doit être le plus fort, s'endort dans l'oraison, se montre couard et froid, et finit par renier Jésus¹⁰.

La réponse de l'Époux à l'âme égarée est l'amour¹¹, qui est plus fort et plus efficace que la justice vengeresse¹². Sa miséricorde¹³, sa bonté¹⁴, sa patience¹⁵, son amour pur et fort, appellent l'âme et l'attirent de nouveau¹⁶. Il lui offre le don parfait de l'Esprit¹⁷. Elle est libre, comme l'étaient les Apôtres, de l'accepter ou de le rejeter¹⁸, et dans sa liberté elle se laisse attirer à la fois par Dieu et par le monde¹⁹.

Ce combat entre la grâce de Dieu et les « faussetés du monde » ressemble à un combat entre le corporel et le spirituel²⁰, mais ce fait ne signifie pas un rejet de la corporalité ni des choses matérielles de la part de Jeanne. Elle explique : puisque les hommes sont corporels, le Verbe s'incarne pour leur enseigner à

¹ [26].

² [19], [20b].

³ [18b].

⁴ [31-31b].

⁵ [16], [25].

⁶ [20b], [31].

⁷ [20], [20b].

⁸ [25].

⁹ [23b-24], [26], [31].

¹⁰ [24-24b].

¹¹ [16], [16b-17], [17b], [18], [25b], [27b-28], [28b], [30-31].

¹² [28b], [29b-30].

¹³ [17b], [29b], [31b].

¹⁴ [17b], [30].

¹⁵ [30].

¹⁶ [17b], [18], [21], [25], [25b], [26], [27b].

¹⁷ [21], [24].

¹⁸ [24], [30], [30b].

¹⁹ [26-26b].

²⁰ [19], [20], [21b], [31].

travers le corporel¹. Dans sa chair il va jusqu'à souffrir la mort de la croix par amour et pour le salut des hommes². Il ouvre ses bras sur la croix même à ceux qui ne le cherchent pas³. Par sa résurrection il vainc la mort⁴ et tire de la mort l'homme qu'il a créé en le tirant du néant⁵.

En voyant l'amour de cet Époux qui s'incarne et qui se donne jusqu'à la croix pour son salut, l'épouse reconnaît la nécessité de sa conversion⁶ qui est la volonté de Dieu⁷. Elle confesse ses fautes⁸. Lui la guérit, la purge et purifie, lui pardonne, l'illumine, la réconcilie, la sauve⁹. Même si elle ressemble à la boue par ses péchés, il la voit toute belle, non par un amour aveugle, mais grâce à son regard qui la rend belle¹⁰.

En somme, dans la vie spirituelle, la séquence se répète : d'abord, l'amour divin attire et appelle l'âme aux épousailles ; puis après une initiale ferveur, l'âme se laisse emporter par la tentation ; ensuite, l'amour divin rappelle ; la nouvelle réponse de l'âme est la conversion et la réconciliation, jusqu'à la prochaine chute. Cette dynamique, qui se prolonge et se réitère tout au long de la vie terrestre, aboutit à l'éventuelle transformation de l'âme qui répond librement à chaque appel et rappel de l'amour divin.

La dynamique : amour-appel-épousailles-ferveur-tentation-chute-rappel-pardon-conversion, comme Jeanne la présente dans le quatrième mariage, représente d'abord les difficultés de la persévérance dans la vie mystique. Les références à l'oraison¹¹, à l'adoration¹², à la dévotion¹³, aux pénitences¹ et aux

¹ [21b-22].

² [17], [17b], [26b], [30], [31b].

³ [30].

⁴ [30-30b], [30b-31].

⁵ [30], [31b].

⁶ [16], [19], [28b].

⁷ [27b].

⁸ [28b], [],

⁹ [17], [19], [29], [31b], [32].

¹⁰ [19], [32].

¹¹ [24b]. C'est Pierre qui s'endort dans l'oraison.

¹² [26b-27b].

¹³ [19b], [20b].

obstacles² éparpillées dans le texte en témoignent. En dépit de toutes les faveurs que l'âme reçoit de Dieu, de sa présence en elle³, elle est tentée de quitter la vie spirituelle⁴. Le feu de l'amour divin qui monte et descend en elle semble parfois s'éteindre, mais Dieu le renouvelle et brûle les imperfections jusqu'à ce que l'âme soit transformée en amour, si elle se laisse faire⁵.

3. d. iv. La morale

Or, cette dynamique que Jeanne présente ne se limite pas à la vie mystique, car celle-ci, si elle est authentique, ne se dissocie pas de la vie morale. Le mariage spirituel de l'âme avec Dieu ne signifie pas un divorce d'avec le monde, mais d'avec ses faussetés⁶ : fard, vanités et voluptés, convoitise, concupiscence et orgueil⁷. L'âme-épouse vit dans le monde même si elle n'est pas *du* monde⁸ ; elle doit donc rompre avec le péché et les mauvaises habitudes⁹ et vivre dans la dévotion au prochain¹⁰ et dans la charité¹¹. Le mariage de l'âme avec Dieu n'est jamais stérile¹² : il porte du fruit par les œuvres, et ce fruit demeure¹³. Ce mariage n'est pas uniquement pour le bienfait ou le bonheur de l'épouse elle-même, mais pour le profit de plusieurs âmes¹⁴, pour leur conversion¹⁵. L'Époux se sert de l'exemple de l'épouse pour attirer d'autres pécheurs¹⁶ et leur donner l'espérance¹⁷ ; c'est de ces noces qu'il produit le salut du prochain¹. Il n'est pas

¹ [18b].

² [19].

³ [17].

⁴ [20-20b], [26].

⁵ Voir [31-32].

⁶ [25b-26], [32b].

⁷ [18b], [29], [32b].

⁸ [25b], [32b].

⁹ [28b-29], [32], [32b].

¹⁰ [20b].

¹¹ [25b], [30b], [31], [31b].

¹² Jeanne insiste sur ce point dans plusieurs passages du *Journal spirituel*. Voir, par exemple, *Journal I* [5-6], [444], [752], [863] *Journal II* [33], [34-35], [1102], [1103], [1104], [1106].

¹³ [25b].

¹⁴ [28b].

¹⁵ [27b].

¹⁶ [30].

¹⁷ [29].

question de rester dans l'extase de la relation « moi-et-Dieu » ; l'épouse doit aller à la moisson², devenir héraut³ comme l'a fait la Samaritaine, et surtout vivre dans l'amour parce que les actions morales ne valent rien sans amour⁴.

Dans l'exemple de la Samaritaine⁵, Jeanne récapitule les thèmes majeurs du quatrième mariage. À partir du mot « midi » elle rapproche trois textes bibliques : le « midi » du *Cantique*⁶ où l'Époux fait paître son troupeau et où il se repose, le « midi » de la rencontre entre Jésus et la Samaritaine⁷ et le « midi » de la croix⁸. L'heure de midi est l'heure où le soleil est le plus fort, « **le soleil de Justice bat a plomb**⁹ ». Ce soleil est Jésus, qui est amour, d'où l'expression « **midy du pur amour**¹⁰ ». Pour Jeanne les moments où l'amour de Jésus est le plus fort sont trois : la croix, l'Eucharistie, et l'expérience mystique de l'épouse. Elle présente la croix comme le lit nuptial sacré¹¹ où Jésus se donne totalement en sacrifice d'amour pour notre rédemption¹² ; dans le verset du *Cantique* elle voit l'Eucharistie, là où l'Époux fait paître son troupeau de sa propre chair et repose dans l'âme¹³ ; et la rencontre de la Samaritaine lui sert de véhicule pour expliquer l'expérience mystique.

La Samaritaine, qui est une pécheresse méprisée, rencontre Jésus à midi, c'est-à-dire, à la croix, dans l'Eucharistie et dans son amour le plus fort et plus pur qu'il lui communique. Elle qui s'était égarée¹⁴ est appelée et enseignée et

¹ [28b].

² [28].

³ [28], [29].

⁴ [31].

⁵ [26b-31b].

⁶ Cf. Ct 1, 6 (Ct 1, 6 de la *Vulgate* = Ct 1, 7 dans les bibles d'aujourd'hui).

⁷ Voir Jn 4, 6. Jésus rencontre la Samaritaine à la sixième heure, midi.

⁸ Les récits de la crucifixion dans les synoptiques la place entre la sixième heure et la neuvième heure, c'est-à-dire entre midi et quinze heures. Voir Mt 27, 45 ; Mc 15, 33 ; Lc 23, 43.

⁹ [27b].

¹⁰ [27b], [29b]. Voir aussi les variations de cette expression aux pages [26b], [28], [28b], [31b-32].

¹¹ [26b].

¹² [30], [31b].

¹³ [26b], [27], [27b], [28b], [29-29b].

¹⁴ [27].

nourrie¹ par Jésus, l'Époux. Elle se convertit et confesse ses fautes² et fait noces avec l'Époux duquel elle reçoit l'amour pur du midi³. Elle laisse sa cruche, qui signifie qu'elle quitte tout ce qui l'attire et fait obstacle dans le monde⁴, et elle devient son héraut⁵. Portant dans son cœur comme dans un miroir cave le soleil de son amour, elle sème dans le cœur des autres ce qu'elle a reçu de lui, et lui donne entrée dans les cœurs qui lui ont résisté⁶. Il repose dans son âme⁷.

À la fin de l'exposé sur la Samaritaine, Jeanne reprend l'image de l'amour de Dieu comme un feu qui monte et descend dans l'âme, la lumière ardente du soleil qui l'enflamme et la rend ardente. Quand l'âme se refroidit et devient tiède, il renouvelle le feu et brûle les imperfections⁸. Elle finit par se résoudre à quitter ses habitudes mauvaises et tout ce qui est faux dans le monde⁹, comme un écho de son cri au début de ce mariage : « **je ne veux plus estre qu'a Luy**¹⁰ ».

4. Comparaisons avec Bernard, Thérèse et Jean de la Croix

Avant de présenter l'originalité de Jeanne et d'en tirer des conclusions à propos de la valeur qu'elle porte pour la compréhension du mariage spirituel, il

¹ Voir [26b], [27b], [28b], [29b].

² [27b], [28b].

³ [28b].

⁴ [26b-27].

⁵ [28].

⁶ [28], [29b].

⁷ [29], [29b].

⁸ [31-32].

⁹ [32b].

¹⁰ [17b].

serait utile de faire quelques comparaisons avec d'autres auteurs spirituels, notamment, Bernard de Clairvaux, Jean de la Croix et Thérèse d'Avila.

4. a. Bernard de Clairvaux

Saint Bernard de Clairvaux apparaît dix-huit fois dans les écrits de Jeanne, mais sans citations et avec peu d'allusions à ses œuvres. Elle s'inspire du fait qu'il désire mourir de « la mort des anges¹ », et qu'il dit que toutes les faveurs divines données aux créatures passent par les mains de Marie², à laquelle rien n'est refusé³. Elle médite devant les tableaux de Bernard recevant le lait de Marie⁴, et de Bernard avec les instruments de la Passion et le cœur enflammé⁵. Elle dit « Pour moi je n'ai pas lu les écrits de ce Saint ni comme il s'exprime⁶ », toutefois, l'on peut présumer qu'elle connaît les extraits⁷ qui apparaissent dans le *Bréviaire romain* auquel elle fait souvent référence. Il est également possible qu'à travers la prédication et la direction spirituelle elle connaisse des éléments de la spiritualité de Bernard qui a tant marqué la tradition chrétienne du mariage spirituel.

Quand on compare les *Sermons sur le Cantique* avec le « Traité des quatre mariages », même s'il n'y a pas de parenté directe, l'on peut repérer des similitudes, non seulement dans le langage très affectif, mais aussi dans la façon dont ils associent textes bibliques, images et métaphores.

¹ Voir *Auto II* [1234] ; *Journal I* [1086] ; *Journal II* [150], [152], [197]. La phrase « Que mon âme meure de la mort des anges même... » se trouve dans BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Vol. IV, (Sources chrétiennes, 472), Sermon 52, 5, p. 69.

² Voir la lettre au Père Barthélemy Jacquinet le 24 décembre 1620.

³ Voir « Mémoire de ce qu'on m'a requis de demander (1619) » [2]. La phrase rappelle le *Memorare* de Bernard.

⁴ Voir *Auto I* [244] ; *Journal I* [145] ; et la lettre au Père Barthélemy Jacquinet le 3 novembre 1620.

⁵ Voir *Auto I* [394] ; *Journal II* [925].

⁶ *Journal II* [152]. Ce passage est daté le 3 juillet 1636.

⁷ Bernard n'est pas très bien attesté dans les bréviaires du XVII^e siècle, mais l'existence de multiples bréviaires et des recueils patristiques à l'époque laisse la question ouverte. Voir la discussion sur les sources plus haut dans le chapitre sur la vie de Jeanne (I-B, section 3).

Tous les deux représentent souvent l'amour et la présence de Dieu comme un feu¹ qui monte et descend dans l'âme qui souffre parfois de refroidissement². De cet amour qui enflamme le cœur résulte la liquéfaction de l'âme³, expression tirée du *Cantique*⁴ qui montre le divin amour qui transforme l'âme⁵. C'est un amour pur et chaste⁶, d'où la chasteté du baiser de l'Époux⁷. Ce baiser de la bouche devient dans les deux textes aussi un baiser du pied⁸, une extrapolation dans le récit johannique de la Cène, qui vient plus probablement de la liturgie de Jeudi Saint.

L'on remarque aussi des similarités en la citation de l'Écriture sainte. Il n'est pas étonnant que dans le contexte d'une discussion sur le mariage spirituel ils citent le deuxième chapitre du livre du prophète Osée⁹ avec ses images d'épousailles. D'autres textes sont plus inattendus, par exemple, le roseau froissé¹⁰ et les nuées qui font pleuvoir la justice pour germer un sauveur¹¹, du prophète Isaïe, ainsi que la demeure de Dieu dans l'âme du quatorzième chapitre de l'Évangile de Jean¹². Tous deux associent le Soleil de Justice de *Malachie*¹³ et le soleil de midi dans le *Cantique*¹⁴ en l'identifiant avec le Verbe

¹ Voir **[6b]**, **[9]**, **[9b]**, **[11]**, **[14]**, **[18b]**, **[19]**, **[28b]**, **[31]**, **[31b]**, et *Sermons sur le Cantique*, tome I, (SC 414) : 7, 2, p. 157 ; 10, 5, p. 225 ; 12, 1, p. 257 ; 12, 4, p. 261 ; tome II (SC 431) : 19, 5, p. 117 ; 21, 4, p. 155 ; tome III (SC 452) : 42, 6, p. 215, 46, 1, p. 277 ; tome V (SC 511) : 74, 7, p. 169-171.

² **[19b]**, **[20b]**, **[30]**, et *Sermons sur le Cantique*, 11, 3 (SC 414, p. 243 ; 21, 4 (SC 431, p. 155) ; 63, 6 (SC 472, p. 293-297) ; 74, 7 (SC 511, p. 169).

³ Voir **[6b]**, **[13]**, **[31b]**, et *Sermons sur le Cantique*, tome I (SC 414) : 12, 4, p. 261 ; 14, 4, p. 315 ; 14, 6, p. 319 ; tome II (SC 431) : 21, 4, p. 155 ; 23, 16, p. 235 ; tome V (SC 511) : 83, 6, p. 353.

⁴ Cf Ct 5, 6 (aussi Ps 74, 4 et Ps 147, 8).

⁵ Voir **[10b]** et *Sermons sur le Cantique*, 21, 5, (SC 431, p. 157) ; 69, 7, (SC 511, p. 55).

⁶ Voir **[16b]**, **[27b]**, **[28b]**, **[29b]**, et *Sermons sur le Cantique*, 7, 3, (SC 414, p. 159-161) ; 27, 7 (SC 431 p. 331) ; 67, 8 (SC 472, p. 385) ; et dans le tome V, (SC 551) : 73, 3, p. 141 ; 78, 1, p. 243 ; 82, 8, p. 339 ; 83, 1-6, p. 340-355.

⁷ Voir **[18]**, et *Sermons sur le Cantique*, 7, 3, (SC 414, p. 159) ; 83, 6, (SC 511 p. 353). L'image du baiser de l'Époux vient de Ct 1, 1 (2).

⁸ Voir **[10]**, **[13]**, et *Sermons sur le Cantique*, 3, 1-2, (SC 414, p. 101-105) ; 4, 1, (SC 414, p. 113).

⁹ Voir **[9b]** et l'allusion en **[16]**, et *Sermons sur le Cantique*, 27, 7, (SC 431, p. 331).

¹⁰ Cf. Is 42, 3, citée en **[29b]**, et *Sermons sur le Cantique*, 25, 1, (SC 431, p. 259).

¹¹ Cf. Is 45, 8, cité en **[5b]**, **[11b]**, **[14]**, et *Sermons sur le Cantique*, 70, 5, (SC 511, p. 69).

¹² Cf. Jn 14, 23, cité en **[29]**, et *Sermons sur le Cantique*, 27, 7 (SC 431, p. 331).

¹³ Cf. Ml 4,2 dans la *Vulgate*, (= Ml 3, 20).

¹⁴ Cf. Ct 5, 6.

Époux¹. Ils évoquent aussi les fleuves qui viennent de la mer et y retournent² ; pour Bernard ce sont les vertus qui viennent de Jésus, tandis que pour Jeanne ce sont les grâces.

Les deux présentent également des oppositions pareilles : entre l'Église et la Synagogue³, entre le don et le donateur⁴, entre le charnel et le spirituel⁵, entre le noir extérieur et la beauté intérieure de l'épouse⁶, entre la ressemblance et la dissemblance de l'âme à Dieu⁷. Bien que ces oppositions ne soient pas uniques à ces deux auteurs, la dernière est plus saillante du fait que les deux expriment la dissemblance comme un abîme.

Avant de tirer des conclusions par rapport à ces similitudes, il serait utile de procéder aux comparaisons avec Thérèse d'Avila et Jean de la Croix.

4. b. Thérèse d'Avila

Malgré le désir que Jeanne exprime d'entrer au carmel dans sa jeunesse, il est peu probable qu'elle ait beaucoup lu des œuvres de Thérèse d'Avila. Une vingtaine de références à la sainte apparaissent dans ses écrits, commençant en 1620 où elle dit dans une lettre à son directeur spirituel qu'elle avait lu un livre de Thérèse où elle « rencontra le premier chapitre de l'humilité de cette bienheureuse⁸ ». Plusieurs fois elle attribue l'expression « ou pâtre ou mourir¹ »

¹ Voir [5b], [7b], [12], [13], [14], [18], [19], [27b], [28], [31b], et *Sermons sur le Cantique*, tome II (SC 431) : 28, 13, p. 375 ; 31, 1, p. 427 ; 31, 2, p. 431 ; tome III (SC 452) : 33, 4-6, p. 43-49 ; tome V (SC 511) : 75, 10, p. 199.

² Cf. Si 40,11 et Qo 1,7. Jeanne y fait allusion en [4b], et Bernard dans les *Sermons sur le Cantique*, 13, 1 (SC 414, p. 281-283).

³ Voir [9], [24b], et *Sermons sur le Cantique*, tome I (SC 414) : 41, 1-8, p. 305-325 (en particulier p. 305-315) ; 15, 8, p. 345 ; tome II (SC 431) : 28, 11, p. 369 ; 29, 1, p. 377.

⁴ Voir [26b], et *Sermons sur le Cantique*, 13, 2-3 (SC 414, p. 285-289) ; 77, 1 (SC 511, p. 227).

⁵ Voir [19], [20], [21b], et *Sermons sur le Cantique*, 8, 9, (SC 414, p. 193) ; 33, 2, (SC 452, p. 35-37) ; 83, 6 (SC 511, p. 351).

⁶ Voir [18b-19], et *Sermons sur le Cantique*, tome II (SC 431) : 27, 1, p. 371 ; 28, 2, p. 349 ; 28, 13, p. 375.

⁷ Voir [1-1b], [18b-19], et *Sermons sur le Cantique*, 82, 4-7 (SC 511, p. 331-337).

⁸ Lettre au Père Barthélemy Jacquinet, Roanne 27 octobre 1620. Quant au livre de Thérèse, il s'agit peut-être de la *Vie*, (voir p. 17 dans l'édition de Cerf, 1995) ou des *Fondations*, (voir I, 6, p. 445) les deux œuvres de Thérèse dont le premier chapitre semble montrer l'humilité de la

à Thérèse ; la façon dont elle la cite, toujours avec la même formulation en français, et la citation en latin² suggèrent une source extérieure aux écrits de Thérèse, peut-être sur un tableau de Thérèse ou même sur la porte d'un carmel³. Les références à Thérèse dans les écrits de Jeanne révèlent son admiration pour la sainte, sans indiquer une connaissance profonde de ses œuvres. Plus tard dans sa vie elle montre qu'elle connaît le *Château intérieur* (au moins dans les grandes lignes) ; en parlant de Monsieur de la Piardière, elle dit, « En moins de six mois, je le vis élevé de degré en degré jusqu'à la sixième demeure marquée dans le château de l'âme de votre amante Sainte Thérèse⁴ ». Cependant, rien n'indique qu'elle l'ait lu avant d'écrire le « Traité des quatre mariages ».

À première vue, deux différences remarquables ressortent entre le *Château intérieur*⁵ et le « Traité des quatre mariages ». D'abord, le langage, la façon de s'adresser à Dieu et d'en parler est beaucoup plus formelle chez la carmélite. Le Dieu de Thérèse est l'Éternel Majesté, Dieu Notre Seigneur, Dieu tout-puissant, Souverain Maître, Suprême Majesté, le Divin Maître, le Roi, tandis que chez Jeanne on trouve des expressions plus tendres et sentimentales : mon cher amour, mon Bien-aimé, mon Époux, bien cher Amant, doux Amant, Bon Jésus. Ensuite on remarque la prolifération de citations et d'allusions à l'Écriture sainte

sainte. Si l'on considère aussi les prologues des œuvres, le *Château intérieur* (voir p. 965) et le *Chemin de la perfection* (voir p. 697) sont aussi possibles. Il est également possible qu'elle se réfère à un livre sur Thérèse.

¹ *Auto I* [84] ; *Auto II* [1015] ; *Journal I* [103] ; *Journal II* [232], [974]. L'expression, « Mourir et souffrir, là doivent tendre tous nos désirs » apparaît dans les *Sentences, notes et fragments divers* 4, 2 (p. 346).

² *Journal II* [232].

³ La phrase en latin figure sur la porte du carmel de Madrid.

⁴ *Auto II* [711]. Le passage se réfère à l'année 1644 et donc est bien postérieur au « Traité des quatre mariages ».

⁵ Cette discussion est limitée aux « Septièmes demeures » du *Château intérieur* (p. 1133-1164 dans l'édition de Cerf, 1995), où Thérèse parle le plus du mariage spirituel. On attendrait peut-être plus de rapports avec les *Pensées sur l'amour de Dieu* (p. 897-952), où Thérèse propose des méditations sur le *Cantique des Cantiques*, alors, à part quelques citations du *Cantique* il n'y a pas de ressemblance.

dans l'œuvre de Jeanne¹, qui sont presque inexistantes chez Thérèse², qui ne bénéficie pas de la même possibilité de contact avec l'Écriture que Jeanne.

Un second regard révèle plusieurs analogies dans les images et les idées. Jésus est présenté comme Soleil de Justice³. Les images de lumière⁴, de feu⁵ et des eaux⁶ désignent la présence de Dieu dans l'âme. L'image de la guerre⁷ est présente : chez Thérèse c'est la guerre entre le corps et l'âme ou l'esprit, tandis que chez Jeanne c'est la lutte contre le péché, et c'est plutôt Jésus qui mène la bataille. La tension entre le spirituel et le corporel existe aussi chez Jeanne, mais elle la résout à travers l'Incarnation⁸. Les deux ont aussi en commun l'expérience des épousailles en lien avec la réception de l'Eucharistie⁹. D'autres points ressortent : l'insistance sur les vertus¹⁰ (en particulier l'humilité¹¹), l'oubli de soi-même¹², la nécessité de travailler pour gagner les âmes, et que l'oraison profite au prochain¹³.

Cependant, il y a d'importantes différences entre la pensée de Jeanne et celle de Thérèse. La carmélite insiste sur la distinction entre les fiançailles et le mariage spirituel¹⁴ alors que Jeanne parle depuis le début des épousailles et n'emploie jamais le mot « fiançailles ». Pour elle, l'union est déjà accomplie par

¹ Elle a 102 citations latines et au moins 124 allusions dans le « Traité des quatre mariages ». L'importance de l'Écriture sainte dans sa mystique est exposée dans le chapitre II-A sur la lecture biblique.

² Dans les « Septièmes demeures », qui est peu près de la même longueur que le « Traité des quatre mariages », il n'y a que 25 allusions aux versets bibliques et deux citations latines (dans VII, 2, 3, p. 1141, elle cite Jn 20, 21 : *Pax vobis* et dans VII, 2, 5, p. 1142, elle cite Ph 1, 1 : *Mihi vivere Christus est, mori lucrum*).

³ Voir [14], [27b], et *Château*, VII, 1, 2, p. 1136.

⁴ Voir [20b], [21], [23], [24], [26], [26b], [29], [31], et *Château*, VII, 1, 2, p. 1136 ; VII, 2, 4, p. 1142.

⁵ Voir [6b], [9], [9b], [11], [14], [18b], [19], [28b], [31], [31b], et *Château*, VII, 3, 8, p. 1148.

⁶ Voir [3], [9], [9b], [13b], [14], [15], [19], [26b], [27], [29], [31b], et *Château*, VII, 2, 4, p. 1142.

⁷ Voir [17], [19b], [26], et *Château*, VII, 2, 7, p. 1143-1144 ; VII, 4, 11, p. 1156-1157.

⁸ Voir [19], [20], [21b], [22].

⁹ Voir [9-9b], [11], [13b], [14b], [15b], et *Château*, VII, 2, 1, p. 1140.

¹⁰ Voir [13b-14b], [15-15b], et *Château*, VII, 4, 8, p. 1155.

¹¹ Voir [10], [10b], [19], [28], et *Château*, VII, 4, 8, p. 1155.

¹² Voir [11], [32], et *Château*, VII, 3, 2, p. 1146.

¹³ Voir [20b], [29], [29b], [30], et *Château*, VII, 4, 14-15, p. 1158-1159.

¹⁴ Voir *Château*, VII, 2, 2, p. 1141 et VII, 2, 4, p. 1142.

le Christ en l'Incarnation. De plus, pour Thérèse, dès que l'on arrive au mariage spirituel il n'y a plus ni sécheresses ni troubles intérieurs¹, tandis que Jeanne décrit la lutte intérieure de l'épouse : avec les passions, les obstacles et les brouillards², avec le refroidissement et la tiédeur, le feu qui monte et descend³. Parfois Jésus ôte sa présence⁴. L'âme ne sent pas assez de force ni d'attrance⁵. Même Pierre, considéré le plus fort, s'endort dans l'oraison⁶. Pour Jeanne, vivre le mariage spirituel demande beaucoup de persévérance et de courage pendant toute la vie, depuis l'initiale conversion jusqu'à la mort. À cet égard, sa perspective ressemble plus à celle d'Origène ou de Jean Chrysostome qui relient les épousailles au baptême, alors que pour Thérèse elles n'arrivent qu'à la fin de la vie quand on est déjà au ciel, ou presque. En cela, Thérèse concorde avec son confrère Jean de la Croix qui présente des idées semblables, bien que moins systématiquement.

4. c. Jean de la Croix

Il est plus difficile d'établir une connexion avec Jean de la Croix, car Jeanne ne fait aucune mention de son nom dans ses écrits, ce qui laisse croire qu'elle ne le connaît pas directement. Vu les controverses qui entouraient Jean pendant sa vie et le fait que les premières traductions françaises de ses écrits ne sont publiées que dans les années⁷ 1620, il n'est pas surprenant qu'elle ne le *cite* pas. Il n'est béatifié que cinq ans après la mort de Jeanne et canonisé en 1726. Pourtant, sa conception du mariage spirituel a plus d'éléments en commun avec

¹ Voir *Château*, VII, 3, 8, p. 1148 et VII, 3, 10, p. 1149.

² [18b], [19], [20b].

³ [20b], [31], [31b].

⁴ [21].

⁵ [26].

⁶ [24b].

⁷ René Gautier fait les premières traductions françaises de Jean de la Croix, dont la *Montée*, la *Nuit*, et la *Flamme* en 1621, et le *Cantique* en 1622, et par conséquent, si l'on accepte la datation du « Traité des trois mariages » donnée par la Mère de Bély (1619), tout sauf le premier mariage [1-5b] du « Traité des quatre mariages » est antérieur à ces traductions.

lui qu'avec Thérèse. Il faut donc présumer une transmission orale des idées de Jean, vraisemblablement par Pierre Coton, directeur de Jeanne dans sa jeunesse quand les deux étaient à Roanne. À partir de la rentrée des jésuites en France en 1603, le P. Coton fréquente le salon de Madame Acarie, où sans doute il rencontre René Gaultier, traducteur de Jean de la Croix, ainsi que Jean de Brétigny, traducteur de Thérèse d'Avila. Tout laisse croire que le P. Gaultier a en sa possession des manuscrits des œuvres de Jean de la Croix bien avant leur première impression en espagnol¹. La Mère Anne de Jésus les aurait apportés de l'Espagne en 1604, accompagnée de Brétigny et de Bérulle, sous la conduite de Gaultier². Ainsi, il est bien possible que Jeanne connaisse la pensée de Jean de la Croix sans en connaître l'origine.

Plusieurs des éléments communs à Jean de la Croix et à Jeanne rappellent ce qu'on a vu chez Thérèse et Bernard : le rejet de l'amour propre³ en faveur de l'amour divin qui transforme⁴, l'amour et la présence de Dieu représentés par une flamme ou un feu⁵, l'âme qui se liquéfie⁶, le baiser de l'Époux⁷, les mêmes citations bibliques⁸. D'autres sont plus marquants parce que ce sont des symboles caractéristiques de Jean de la Croix qui se trouvent aussi chez Jeanne :

¹ La première édition espagnole des œuvres de Jean est en 1618.

² Voir COCHOIS, Paul, *Bérulle et l'École française*, Paris, Éditions de Seuil, 1963, p. 10 ; CHEVALLIER, Philippe, « Le Cantique spirituelle de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé ? » *Bulletin Hispanique* 24/4 (1922), p. 307, 310, 312-313 ; MARTIN, Henri-Jean, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle, 1589-1701*, (Histoire et civilisation du livre, 3), tome I, 3^e édition, Genève, Librairie Droz, 1969, p. 15 ; BORD, André, *Jean de la Croix en France*, (Beauchesne Religions, 21), Paris, Beauchesne, 1993.

³ Voir [25b], [26b], [28b], et *Cantique spirituel*, II, 5, p. 547 ; XV, 3, p. 599.

⁴ Voir [10b], et *Cantique spirituel*, XVIII, p. 612-614 ; XXXIX, 5, p. 685.

⁵ Voir [6b], [9], [9b], [11], [14], [18b], [19], [28b], [31], [31b], et *Cantique spirituel*, X, 1, p. 568 ; XIII, 5, p. 585 ; XVII, p. 605-609 ; XVIII p. 612-615 ; XXXIX, 5, p. 685 et la *Vive flamme*.

⁶ Voir [6b], [13], [31b], et *Cantique spirituel*, XVIII, 2.5, p. 612, 616-617 ; *Flamme*, I, 2, p. 722 ; III, 3, p. 770 ; *Nuit*, II, 6, p. 432.

⁷ Voir [5b], [10], [13], [17b], [18], et *Cantique spirituel*, XVI 2 p. 603 ; XXVIII, 5, p. 648s ; *Nuit*, II, 20, p. 479. À la différence des autres, Jean parle du baiser en citant Ct 8, 1 à la place de Ct 1, 1.

⁸ En plus des références qui figurent dans le tableau ci-dessous, Jean a en commun avec Jeanne la citation de Gn 1, 31 (voir [23b] et *Cantique spirituel*, V, 5, p. 555) ; Gn 2, 24 (voir [8b], et *Cantique spirituel*, XXVII, 1, p. 646) ; et Jn 7, 38 (voir [13b], et *Cantique spirituel*, XII, 1, p. 577 ; *Flamme*, I, 1, p. 719).

Dieu se communique à l'âme comme un rayon de soleil¹ ; l'âme est comme un charbon qui doit s'allumer du feu de l'amour divin².

En outre, ils se réfèrent à certains passages bibliques de façon semblable. Ils choisissent le même passage de la *Sagesse*³ pour illustrer les qualités du Verbe-Époux. Tous deux prennent en exemple la reine Esther⁴ qui est choisie par le roi pour épouse : Jeanne l'évoque dans le mariage avec Marie (choisie avant sa naissance et conservée sans péché) et avec l'Église (choisie pour remplacer la Synagogue), tandis que pour Jean, c'est l'âme choisie par Dieu. Ils prennent aussi la Samaritaine⁵ comme symbole de l'âme-épouse, avec le détail de la cruche qu'elle laisse : Jean dit simplement qu'elle oublie la cruche pour les paroles de Dieu⁶, alors que Jeanne l'interprète⁷ comme le symbole de tout ce qui dans le monde risque d'écarter l'âme de Dieu. Encore une autre similitude est leur interprétation de Ct 1, 4 où l'épouse dit, « Je suis noire mais belle » : même si l'épouse se sent laide, elle est belle dans les yeux de l'Époux, car son seul regard ôte le noir et purifie l'âme⁸.

À la différence de Jeanne qui présente quatre épouses, Jean parle presque exclusivement de l'âme comme épouse. En revanche, dans un passage du *Cantique spirituel*, il dit que le Fils se fiance à la nature humaine par la croix⁹.

¹ Voir [5], [7b], [14], [20b], [21], [26b], [28], [32], et *Cantique spirituel*, XVIII, 1, p. 612 ; XXXIX, 4, p. 685. Voir aussi *Nuit*, II, 8, p. 440-441 ; II, 12, p. 454. Parfois c'est un rayon de ténèbre : *Cantique spirituel* XIV, 5 p. 595 ; *Nuit*, II, 5, p. 430.

² Voir [31b], et *Cantique spirituel*, XVIII, 1, p. 612 ; XXXIX, 5, p. 685 *Flamme*, I, 3, p. 727 ; II, 1, p. 742.

³ Voir [5], et *Flamme*, I, 3, p. 728 ; II, 6, p. 758 ; IV, 2, p. 805.

⁴ Voir [6], [9], et *Cantique spirituel*, XXV, 5, p. 637 ; *Flamme*, I, 2, p. 722, II, 5, p. 755 ; III, 3, p. 772 ; IV, 2, p. 807.808.

⁵ Voir [26b-31b], et *Cantique spirituel*, XII, 1-2, p. 576-577 ; *Flamme*, I, 1, p. 721. Dans le premier cas, avec la Samaritaine Jean cite Jn 7, 38-39 (les fleuves d'eau vive qui coulent du ventre de Jésus, que Jeanne cite en [13b]), et dans le second cas, il l'associe avec le discours de Jn 6 sur le pain de la vie, que Jeanne évoque en [20-21b] et [24-24b].

⁶ *Flamme*, I, 1, p. 721.

⁷ [26b].

⁸ Voir [18b-19], [32-32b], et *Cantique spirituel*, XXV, p. 635-637.

⁹ *Cantique spirituel*, XXIX, 1, p. 650.

Chez Jeanne le Fils épouse la nature humaine à l'Incarnation¹, et l'Église à la croix².

Un dernier exemple : Jean fait la même opposition entre chair et esprit³ qu'on a vue chez les autres auteurs, mais il inclut l'image de l'âme qui suce les mamelles de la mère : ce sont les mamelles d'Ève, la mère du monde⁴, qui représentent les appétits et les passions de la chair, associés avec « le monde, la chair et le démon ». D'une façon similaire, dans le passage sur la lutte entre le bien et le mal Jeanne évoque « **le monde, qui a esté Vostre Mere nourrice, puisque vous avez succé les mammelles de ses fausses voluptez**⁵ ». Cet usage des « mamelles » au sens négatif de « ce qui est mal dans le monde » est rare chez Jeanne⁶ ; habituellement elle interprète les mamelles du *Cantique* comme les mamelles divines⁷ qui nourrissent l'âme. Parfois elle les présente comme les deux natures⁸ du Verbe-Époux qui les unit en lui-même de façon parfaite et qui montre le chemin à suivre dans la vie quotidienne pour réconcilier les tensions entre corps et esprit, céleste et terrestre, amour de Dieu et amour du prochain, vie active et vie contemplative⁹.

¹ [2], [6b].

² [10b-11], [15].

³ Voir [19], [20], [21b], et *Cantique spirituel*, III p. 547-551 ; XIII p. 580-586 ; XVI, 2, p. 603 ; XXVIII, 5, p. 649.

⁴ Voir *Cantique spirituel*, XVI, 2, p. 603 ; XXVIII, 5, p. 649. Dans ces deux textes, Jean tire les images du baiser et des mamelles du Ct 8, 1. Jeanne associe ces deux images en [5b], mais avec un sens différent du baiser et des mamelles, et elle ne semble pas faire le lien avec Ct 8, 1.

⁵ [25b].

⁶ À part le passage parallèle du « Traité des trois mariages » [18b/36], il n'y a qu'une référence aux mamelles avec ce sens : dans une phrase du « Traité sur le Cantique » [93] les mamelles représentent le péché (complaisance propre, vanité, et désir d'attirer l'attention des autres), bien que dans les 16 autres références aux mamelles dans ce même traité c'est dans le sens des mamelles divines qui nourrissent (« Traité sur le Cantique » [27-28], [41], [43], [56], [91-95], [98]).

⁷ Voir [5b], [17b], [18]. Il y a bien plus qu'une centaine de références aux mamelles avec ce sens dans les autres écrits.

⁸ Voir *Journal I* [273], [321] ; *Journal II* [48], [123], [412], [552] ; « Traité sur le Cantique » [27-28], [56] ; et la lettre écrite de Lyon au Père Gibalin en 1634.

⁹ Voir en particulier *Journal I* [273], [321] et la lettre de Lyon au Père Gibalin en 1634 pour ces interprétations.

4. d. Résumé des comparaisons

Le tableau ci-dessous regroupe plusieurs exemples d'images et de passages bibliques que les quatre auteurs emploient de façon semblable. Les textes comparés sont le « Traité des quatre mariages » de Jeanne Chézard de Matel, les *Sermons sur le Cantique* de Bernard de Clairvaux, le *Château intérieur* de Thérèse d'Avila, et de Jean de la Croix, le *Cantique spirituel*, la *Vive flamme*, et quelques références à la *Nuit obscure*. Les références données sont exemplaires et non pas exhaustives.

Comparaisons avec Bernard, Jean et Thérèse

Élément	Jeanne	Bernard	Jean de la Croix	Thérèse
Jn 14, 23	[29]	Serm 27, 7 Serm 69, 2	Flam. I, 3 p.726	VII, I, 6 p.1138
Os 2	[9b] [16]	Serm 27, 7	Ct Sp XII,exp p.576 XXXV, 5 p. 668 Fl. III, 3 p.777.787	--
Baiser : Ct 1, 1(2)	[5b] [10] [13] [17b] [18]	Serm 1, 5-6 Serm 2 - 4 Serm 7 - 9	Ct Sp XVI 2 p. 603 XXVIII, 5, p. 648s Nuit II, 20, p. 479	VII, 3, 13 p. 1151
Liquéfaction de l'âme	[6b] [13] [31b]	Serm 12, 4 Serm 14, 4 Serm 21, 4 Serm 23, 16	CtSp XVIII p. 612s Flam I, 2, p. 722 Flam III, 3, p. 770 Nuit II, 6, p. 432	--
Chair/corps vs. Esprit/âme	[19] [20] [21b] [31]	Serm 8, 9 Serm 83, 6	Ct Sp III p. 547-551 XIII p. 580-586 XVI, 2, p. 603 XXVIII, 5, p. 649	VII, 2, 7, p. 1143-1144 VII, 4,11, p. 1156-1157
Amour divin = feu/flamme	[6b] [9] [9b] [11] [14] [18b] [19] [28b] [31] [31b]	Serm 7, 2 Serm 10, 5 Serm 12, 1.4 Serm 19, 5 Serm 21, 4 Serm 42, 6	Ct Sp X, 1, p. 568 XIII, 5, p. 585 XVII, p.605-609 XVIII, p. 612-615 XXXIX, 5, p. 685 et la Vive Flamme	VII, 3, 8 p. 1148
	[5b] [7b]			

Soleil de midi, Soleil de justice	[12] [13] [14] [18] [19][27b] [28] [31b]	Serm 31,1-2 Serm 33,4-6 Serm 75, 10	-- ¹	VII, 1, 2 p. 1136

Que faire de tous ces confluences et divergences ? Même s'il est impossible de savoir avec certitude l'influence de ces trois docteurs de l'Église sur Jeanne, l'on peut en tirer plusieurs conclusions.

Les analogies peuvent s'expliquer de plusieurs manières. Jeanne peut bien connaître les autres auteurs, même de façon indirecte, et en emprunter des éléments. Pourtant, il ne faut pas éliminer la possibilité de sources communes. Ils emploient les mêmes symboles et rapprochent les mêmes textes bibliques avec des interprétations semblables parce que ces éléments font partie de la tradition chrétienne. Les images et les symboles qui touchent l'esprit le plus sont ceux qui resurgissent de l'inconscient collectif, comme des archétypes. Si l'image de l'amour divin comme une flamme a un sens pour tous ces auteurs et leurs lecteurs, c'est parce que le symbole est cohérent : il y a une relation profonde entre l'image et ce qu'elle représente, qui les relie dans la conscience humaine.

Jeanne s'approprie des images et des idées issues de la tradition chrétienne, de l'inconscient collectif, de ce qu'elle entend dans la prédication et dans la direction spirituelle, et peut-être de ses lectures ; puis elle leur applique dans sa propre compréhension et ses propres structures en les faisant siennes. Si elle connaît ces auteurs, même de façon indirecte, elle ne les copie pas : ce qu'elle présente n'est ni imitation ni rediffusion de leurs idées, mais sa propre conception du mariage spirituel. Cependant, elle n'est pas trop éloignée de la tradition qu'elle a reçue. Ses propos ont une valeur et un sens par rapport à la tradition chrétienne.

¹ Jean emploie souvent l'image du soleil, mais avec d'autres sens. Il n'utilise pas l'expression « Soleil de Justice », et ne se réfère pas au soleil de midi quand il cite Ct 1, 6. Voir *Cantique spirituel*, I, 1, p. 538, la seule référence à ce verset.

Or, deux différences majeures apparaissent entre la perspective de Jeanne et les trois auteurs auxquels on vient de la comparer. On a déjà constaté que pour Jeanne le mariage spirituel n'est pas la dernière étape de la vie mystique-contemplative à laquelle on ne peut arriver qu'à la fin de la vie ; c'est une relation de toute une vie. Elle commence à décrire son expérience mystique comme une relation épouse-Époux depuis sa jeunesse et continue pendant toute sa vie. Pour elle le mariage spirituel n'est pas uniquement l'idéal de l'union parfaite enfin achevée au ciel, mais plutôt la dure réalité vécue au quotidien. Certes, sa conception inclut la vision de l'union parfaite de l'au-delà, mais chez elle la relation épouse-Époux se vit au jour le jour dans un état de perfectionnement et de purgation perpétuels. Elle sait qu'elle n'est pas encore arrivée au but, quand bien même Dieu l'accepte comme épouse et l'aime comme si elle y était déjà. Si cette union est possible pour elle, qui se sent pécheresse et indigne, alors le mariage spirituel ne peut pas être réservé à quelques privilégiés. Jeanne veut le mettre à la portée de tous. Elle veut attirer d'autres âmes. À tous ceux qui se conforment à cette vocation, qui veulent adhérer à Dieu, l'adorer et pratiquer les vertus, elle montre la possibilité de lui être unis comme de fidèles épouses de cet Amant. Le chemin n'est pas facile¹ : il y a des moments de ferveur et de tiédeur, des temps où l'on reçoit des faveurs, où l'on ressent la grâce, et d'autres moments où l'on ne voit que son propre péché. Tout cela fait partie d'un cycle de conversion et de transformation qui se réalise dans le contexte d'une union intime avec Dieu.

Un second point de divergence majeure explique pourquoi Jeanne ne peut pas voir le mariage spirituel uniquement comme une dernière étape de la vie mystique. À la différence des autres auteurs qui parlent presque exclusivement

¹ Si Jeanne hésite entre la vision idéale du mariage et la dure réalité, cela est peut-être dû aux difficultés qu'elle a vues dans le mariage de ses parents : les absences de son père, et parfois des violences. À ce sujet elle est réticente, mais ses biographes en parlent. (Voir, par exemple, *Recueil Bély I*, [6-7]). Même si en contraste, elle voit en Dieu l'Époux parfait, ses expériences empêchent une perception trop idéaliste de mariage.

de l'âme¹ comme épouse, Jeanne présente quatre épouses. Elle ne veut pas dire que Dieu n'est pas monogame. S'il y a quatre épouses ou quatre mariages, c'est parce que l'union entre Dieu et l'homme prend quatre formes. La première union, primordiale, est l'Incarnation, et Jeanne comprend tout mariage par rapport à celui-ci. Les quatre mariages qu'elle présente font une unité autour de l'Incarnation, qui est *le* mariage entre Dieu et l'humanité ; les trois autres sont des extensions ou expressions de cette union déjà accomplie. Le mariage spirituel entre Dieu et l'âme ne peut être considéré comme une dernière étape puisque l'union est déjà effectuée avant sa naissance, avant même la Création du monde, car l'Incarnation y est déjà présente dans la pensée divine. Le croyant-épouse n'a qu'à accepter et à vivre selon cette union déjà accomplie entre l'humanité et la divinité. Vivre cette union veut dire s'engager dans le processus de perfectionnement qui se fait par la grâce et la bonté de Dieu qui l'opère dans l'âme répondant librement à ses appels.

Une telle conception évite une interprétation trop sensible ou affective du mariage spirituel. Bien que Jeanne décrive des expériences mystiques très profondes de la présence amoureuse du Dieu-Époux, ces phénomènes sont secondaires. L'union qu'elle décrit à travers la métaphore du mariage n'est pas non plus réservée aux élites qui sont doués d'une vie intérieure surnaturelle et hors commun. Encore faut-il ajouter que pour elle le mariage spirituel n'est point une fuite du monde ou du corporel. Le mariage spirituel, dans la pensée de Jeanne, est une participation à l'union entre l'humanité et la divinité effectuée à l'Incarnation, scellée sur la croix et vécue quotidiennement dans le partage eucharistique. Cette participation à l'union de l'Incarnation est ouverte à tout croyant qui accepte de s'y engager.

¹ Bien que Bernard présente aussi l'Église comme épouse du Christ, il constate qu'à sa vue l'Église et l'âme sont pareilles, parce que l'Église est l'ensemble ou l'unité de toutes les âmes. (Voir *Sermons sur le Cantique*, vol. IV, (Sources chrétiennes, 472), Sermon 61, 2, p. 245-247).

5. Récapitulation et conclusions

En somme, la seule façon pour Jeanne de concevoir l'union intime entre Dieu et l'humain est en rapport avec l'Incarnation, qu'elle décrit comme un mariage qui prend quatre formes, qui est déjà présent à la Création (l'Incarnation éternelle), qui a lieu dans le temps en Marie, à l'Annonciation (l'Incarnation temporelle), qui se manifeste dans l'Église, épouse du Christ, et dans l'âme du croyant qui est appelé à vivre dans l'union intime avec le Christ. Si le mariage spirituel, cette relation intime entre l'âme et Dieu, est possible, c'est grâce à l'Incarnation, la source et le sommet de toute union divine-humaine d'où vient la compréhension de tout mariage.

Ce fait ne se limite pas au mariage spirituel : le sacrement du mariage entre l'homme et la femme tire aussi son sens de l'Incarnation et sert en quelque sorte de modèle pour la relation entre l'âme et Dieu¹. Bien que Jeanne préfère le mariage spirituel, elle ne l'oppose pas au corporel qui est un grand sacrement que Dieu honore². En fait, dans sa pensée, le mariage entre l'âme et Dieu est à la fois spirituel et corporel³ ; même l'expression « mariage spirituel » est rarement employée⁴. L'on peut remarquer que dans le traité le mariage est dit « **admirable, et éternel**⁵ », « **diuin**⁶ » et « **sacré**⁷ », mais jamais

¹ Pour prendre seulement quelques exemples explicites voir *Auto II* [707] ; *Journal I* [478], [568], [940-941].

² Voir *Auto I* [372] ; *Auto II* [707] ; *Journal I* [13], [478].

³ Voir, par exemple, *Journal I* [11], [444-445], [752], [785], [861], [1047], [1059], [1132], et le long passage sur le mariage sacré dans *Journal II* [1097-1110] qui est empli de références à cet égard.

⁴ Parmi bien plus que mille références au mariage, aux épousailles, aux noces, à l'épouse et à l'Époux, elle n'emploie que quatre fois l'expression « mariage spirituel » : *Journal I* [568] ; *Journal II* [50], [1109] ; « Traité des trois mariages » [1].

⁵ [2].

⁶ [6b].

⁷ [11].

« spirituel¹ ». La tension entre chair et esprit ou entre corps et âme² ne se traduit pas en une tension entre mariage spirituel et corporel ; elle se résout à travers l'Incarnation et l'Eucharistie où l'union parfaite entre divinité et humanité se manifeste et se partage avec ceux qui sont de nature chair et esprit. Le Verbe prend corps en l'Incarnation et se donne corporellement en l'Eucharistie pour se communiquer et à l'âme et au corps, pour être une seule chair et un seul esprit (une seule âme) avec l'homme³. C'est pourquoi l'Eucharistie est la consommation et le renouvellement⁴ du mariage entre l'âme et Dieu, mariage qui est éternel⁵, mais qui se renouvelle continuellement⁶. C'est aussi pourquoi ce mariage n'est jamais stérile⁷ : enraciné dans la Trinité⁸ et aussi dans la chair, ce n'est pas une fuite du monde. Au contraire, il trouve sa fécondité dans la vie quotidienne : la pratique des vertus, la vie morale, l'amour pour Dieu qui passe par le prochain et qui en attire d'autres à partager cette même union.

C'est ainsi que Jeanne présente le mariage spirituel, prenant l'image courante à son époque et donnant sa perspective unique. Au XVII^e siècle, la métaphore du mariage sert à décrire l'union de l'âme avec Dieu, comme si le mariage homme-femme informait le célibat consacré et lui donnait une validité. Même si, au XXI^e siècle, le terme « mariage spirituel » n'évoque plus les mêmes sentiments qu'il y a 400 ans, n'y a-t-il pas un sens derrière le terme à redécouvrir ?

¹ Dans le traité les trois choses qu'elle décrit comme étant spirituelles sont l'amour **[13b]**, les anges **[19]**, et la vie **[20b]**. Malgré l'absence de l'expression « mariage spirituel » dans le traité, le choix de s'y référer tout au long de ce chapitre est justifiable pour deux raisons. Premièrement, l'expression est en usage commun à l'époque moderne et actuellement pour décrire ce dont elle parle. Deuxièmement, au tout début du « Traité des trois mariages », qui peut se décrire légitimement comme une forme primitive du « Traité des quatre mariages » elle dit, « j'écrirai ici ce que la sainte obéissance m'a commandé d'écrire, savoir le mariage spirituel qu'il plaît au divin époux de faire avec l'âme qu'il prend pour épouse » [1].

² Voir **[19]**, **[20]**, **[21b]**, **[31]**.

³ **[21b-22]**. Voir aussi *Journal I* [478] ; *Journal II* [1099-1100].

⁴ Voir *Auto I* [111] ; *Auto II* [997] ; *Journal I* [223-225], [266], [752], [785], [861], [1015], [1016] ; *Journal II* [117].

⁵ *Auto II* [707] ; *Journal I* [1048] ; *Journal II* [33], [335].

⁶ *Auto II* [997] ; *Journal I* [266], [861], [862], [1016].

⁷ Voir *Journal I* [5-6], [444], [752], [863] ; *Journal II* [33], [34-35], [50], [1102], [1103], [1104], [1106].

⁸ Voir *Journal I* [5-6], [11], [335-338].

Or, qu'est-ce que le mariage spirituel sinon union avec Dieu ? C'est une union d'âme et de corps, une union intime et profonde, une union dans la différence qui comprend et l'unité et la distinction. En ce sens le mariage spirituel est vécu dans tous les états de vie comme une union mystique. La vivre veut dire adhérer à l'autre en se donnant totalement, comme l'âme qui crie, « **je ne veux plus estre qu'a Luy¹** ». La réalisation de l'union mystique inspire l'émerveillement et la révérence envers l'autre dans la vie conjugale, dans le célibat consacré et dans la vie célibataire.

À travers ce concept d'union mystique, qu'on le nomme « mariage spirituel » ou non, on peut chercher une spiritualité de l'Incarnation, qui tienne compte du corps, de l'âme et de l'esprit, qui reconnaisse Dieu dans la chair humaine, qui trace un chemin pour vivre une union avec Dieu à travers l'union avec l'humain, qui cherche à rejoindre le temporel et l'éternel. Comment décrire, comprendre et vivre une telle union ? Comment élucider une spiritualité de l'Incarnation à partir des concepts présentés dans le traité ? Jeanne montre un premier pas, un chemin à développer. Ce développement se déploiera dans la troisième partie de cette étude.

¹ [17b].

Troisième partie : Réflexion théologique

La première partie de cette étude propose un texte de référence et un premier horizon de lecture de Jeanne Chézard de Matel qui met en relief son contexte historique. Dans la deuxième partie, une lecture critique du « Traité des quatre mariages » aide à mieux comprendre la pensée de l'auteur au moyen de l'analyse historico-théologique du texte, et fait un premier pas de réflexion théologique en soulevant des questions sur la Création, l'Incarnation et le mariage spirituel.

Cette troisième partie cherche à raffiner les questions théologiques en vue de l'élaboration d'une spiritualité « néo-chézardienne » de l'Incarnation, c'est-à-dire, qui s'inspire de la pensée de Jeanne sans s'y limiter. La réflexion théologique doit élargir l'horizon de lecture en mettant en regard Jeanne et la théologie contemporaine.

La démarche est délicate. Jeanne et les théologiens contemporains ne se connaissent pas. Il n'est pas question de chercher des sources, des emprunts, ni des relations directes : il faut sortir de la méthodologie historique. En même temps, il faut garder dans le champ de connaissance la situation historique de Jeanne pour éviter l'anachronisme. L'étude ne fait plus une lecture historique de Jeanne, mais une lecture actuelle qui tient compte de son contexte historique et qui la met en dialogue avec la théologie contemporaine en cherchant des échos, des rapprochements entre auteurs qui ne se connaissent pas. Certes, ils puisent tous aux sources communes de la tradition chrétienne, mais la perspective que je propose va plus loin que les sources : elle prend comme point commun entre

Jeanne et la théologie contemporaine le lecteur d'aujourd'hui. Comment le lecteur au XXI^e siècle comprend-il Jeanne ? Quelle place accorde-t-il à sa pensée dans sa propre spiritualité ?

La méthodologie que je propose cherche à mettre en dialogue Jeanne et la théologie contemporaine à travers l'expérience du lecteur du XXI^e siècle. L'horizon de lecture doit inclure l'horizon de Jeanne, celui du théologien contemporain et celui du lecteur actuel. L'investigation donne la parole en alternance à Jeanne et aux théologiens, puis synthétise les perspectives.

Cette troisième partie introduit la réflexion théologique sur l'Incarnation par une exploration de la relation entre le temps et l'éternité, puis propose un modèle de synthèse qui comprend l'Incarnation comme centre unifiant du temps qui unifie aussi le temps et l'éternité. Dans un deuxième lieu, l'étude met en regard Jeanne et la théologie contemporaine sur la question de la relation entre la Création et l'Incarnation. La réflexion prend une approche thématique et synthétise les idées dans le modèle du temps et de l'éternité. Enfin, l'étude aboutit à la proposition d'une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation qui se base sur la pensée de Jeanne, éclairée et actualisée par le dialogue avec la théologie contemporaine.

III-A. La Création et l'Incarnation, première partie : le temps et l'éternité

Jeanne présente l'Incarnation comme un acte presque simultané avec celui de la Création. C'est un point de vue inhabituel qui mérite réflexion. L'Incarnation est l'acte suprême de l'amour surabondant de Dieu, mais, plus qu'un simple événement historique (dans le temps), elle est éternelle. Déjà présente dans la pensée de Dieu au commencement, même avant la Création, elle a des effets dans les temps antérieurs et postérieurs au moment où le Verbe se fait chair dans le sein de Marie de Nazareth. C'est toute l'humanité, tous les humains antérieurs et postérieurs qui s'unissent à Dieu par l'Incarnation, le mariage éternel entre l'humanité et la divinité. L'Incarnation est le moment central dans le temps, et en même temps elle est hors du temps, éternelle. L'Incarnation superposée sur la Création, ce sont deux événements séparés dans les temps mais intimement liés dans l'éternité. Ces faits nécessitent une approche qui commence par une discussion sur la relation entre le temps et l'éternité, car ce que l'on pense du temps et de l'éternité influence directement ce que l'on pense de la relation entre la Création et de l'Incarnation.

1. La relation entre le temps et l'éternité

Le problème de la relation entre le temps et l'éternité est un problème autant linguistique que philosophique et théologique. D'une part, dans l'usage commun l'« éternité » est conçue comme une durée infinie de temps sans commencement ni fin, ou comme une durée ayant un commencement mais point de fin, ou bien comme « un temps fort long¹ », ce qui suggère que les deux soient de la même nature. En fait, il est difficile de trouver une définition d'« éternité » sans employer le mot « durée » qui implique un espace du temps, et « éternité » et « temps » peuvent tous les deux être synonymes de « durée² ». D'emblée, la différence entre le temps et l'éternité semble n'être que la longueur. L'on peut penser le temps comme une sous-catégorie de l'éternité, ou l'éternité comme l'extension du temps à l'infini. D'autre part l'on définit le « temporel », qui est du domaine du temps, comme opposé à l'« éternel », qui est hors du temps. En ce sens le temps et l'éternité paraissent comme des contraires, comme deux ordres complètement différents, ou au moins complémentaires. C'est comme si le temps n'existait pas dans l'éternité et l'éternité n'existait pas dans le temps. Et pourtant, on ne peut pas nier le fait que les deux sont liés, au moins au niveau de leur conceptualisation, sinon dans leurs réalités. Quels sont, donc, les rapports entre le temps et l'éternité, et comment ceux-ci expliquent-ils les rapports entre la Création et l'Incarnation ? Comment peut-on justement comprendre l'Incarnation comme *éternelle* ?

La discussion se déroule en plusieurs étapes. D'abord elle comprend une exploration de la relation temps-éternité dans trois perspectives différentes, prenant en exemple trois théologiens pour chaque perspective. Ensuite, des

¹ C'est la troisième définition d'éternité du *Petit Robert* ; la troisième du *Petit Larousse* et du *Dictionnaire de l'Académie Française* sont pareilles : « Temps très long ».

² Voir la première définition de « durée » dans le *Dictionnaire de l'Académie Française*.

modèles sont proposés pour synthétiser les positions présentées et pour arriver à un modèle global qui a des implications pour la théologie de la Création-Incarnation. Enfin, la discussion aboutit à un résumé de la pensée de Jeanne sur le temps et l'éternité et le rapport avec sa pensée sur la Création-Incarnation et sa compréhension de l'Incarnation comme éternelle.

2. Trois perspectives sur le temps et l'éternité

Les théologiens et les philosophes qui s'expriment sur la relation entre le temps et l'éternité peuvent se classer en trois groupes : ceux qui voient ces deux entités comme catégoriquement différentes et opposées, ceux qui ne voient pas de différence entre elles, et ceux qui prennent une position moyenne. Vraisemblablement, les limites entre ces trois groupes sont parfois un peu floues, de sorte que l'on puisse présenter les auteurs sur un continuum plutôt que dans trois groupes distincts, mais pour mieux illustrer les concepts et leurs implications pour la théologie de la Création et de l'Incarnation, ils sont présentés comme tel. En premier lieu, pour tracer l'opinion que le temps et l'éternité sont essentiellement différents et fortement opposés, on prend en exemple Augustin d'Hippone, Karl Barth et Georges Florovsky.

2. a-i. Opposition entre temps et éternité

Il existe dans la pensée humaine une forte tendance à concevoir l'éternité comme opposée au temps. Cette opposition entre le temps et l'éternité se montre de façon marquée dans les écrits d'Augustin. Bien qu'il utilise l'image de

« jours et années de Dieu » pour parler de l'éternité, celle-ci est qualitativement différente du temps de l'homme. Les jours et les années de Dieu sont éternels et ne se comparent point avec les jours et les années des hommes¹ car les années de Dieu demeurent toutes à la fois². Tout le temps de l'homme, tous les siècles, ne sont rien en comparaison de l'éternité³. Le temps est créé, et l'éternité, qui est toujours présente, n'est pas créée⁴. « Car les années de Dieu ne sont autres que lui-même : or, ces années sont l'éternité de Dieu ; et l'éternité de Dieu, c'est la substance de Dieu qui n'a rien de changeant⁵ ». Augustin propose un temps avant la création du monde, qui serait un temps infini et éternel⁶, mais il dit aussi qu'il n'y a point de temps avant la création⁷. En étudiant ces références, l'on remarque que parfois il affirme l'existence du temps avant la création comme une indication de l'existence de Dieu avant la création, et parfois il le nie pour souligner le fait que le temps est créé. C'est ainsi le temps de Dieu (c'est-à-dire, l'éternité, Dieu même) qui existe avant la Création, et non le temps créé, le temps de l'homme. Il dit qu'il ignore ce qu'est le temps, mais le temps n'est pas éternel⁸. Ce qui est éternel est spirituel, et ce qui est temporel est charnel⁹, donc il y a une opposition irréductible entre les deux. L'opposition est tellement forte qu'Augustin peut décrire le temps comme un état d'esclavage dont on sortira pour arriver à l'éternité¹⁰. Ce concept du

¹ AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, 101, 8 et 10 (éd. de Sagesses chrétiennes, 58, vol 2, p. 415-416, 417-419).

² AUGUSTIN, *Confessions*, XII, XII, 15- XII, XIII, 16, p. 363-367 (*Œuvres de saint Augustin*, 14).

³ AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, 101, 9 (p. 417) ; *Cité de Dieu*, Ch. XII ; *Confessions*, XI, XI, 13 (*Œuvres de saint Augustin*, 14, p. 293-295).

⁴ AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, 101, 10 (p. 418-419) ; *Sur la Genèse contre les manichéens*, Ch. II, 3 ; *Confessions*, XI, XI, 13 (*Œuvres de saint Augustin*, 14, p. 293-295) et XI, XXX, 40 (p. 339-341).

⁵ AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, 101, 10 (p. 418).

⁶ AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, Ch. XII, Ch. XVI, Ch. XX. Voir aussi, *Sur la Genèse au sens littéral, ouvrage inachevé*, I, III, 4-8 (*Œuvres de saint Augustin*, 48, p. 87-90).

⁷ AUGUSTIN, *Confessions*, XII, XII, 15 et XII, XIII, 16 (*Œuvres de saint Augustin*, 14, p. 363-367).

⁸ AUGUSTIN, *Confessions*, XI, XIV, 17 (*Œuvres de saint Augustin*, 14, p.299-301). Voir aussi *Lettre* 199 sur l'incapacité de l'homme de comprendre le temps, et l'assurance que le temps aura une fin.

⁹ AUGUSTIN, *Lettre* 140, 3-5, 20, 25, 29, 59-62, 82 (tome III, p. 1-84).

¹⁰ AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, 109, 13-17 (p. 648-654) ; *Contre la doctrine des ariens*, XX, et *Traité sur Jean* 31, 5 (*Œuvres de saint Augustin*, 72, p. 643-647).

temps et de l'éternité comme deux entités essentiellement différentes et catégoriquement opposées, qui imprègne la pensée d'Augustin, influence indéniablement la conceptualisation de ceux-là par tous les auteurs qui le suivent. Soit ils sont en accord avec l'opinion du Docteur de l'Église, soit ils réagissent en allant à l'autre extrême.

2. a-ii. L'éternité comme simultanéité, opposée aux temps

Un théologien qui manifeste cette opposition entre le temps et l'éternité est Karl Barth. Il note que l'ancienne dogmatique avait tendance à associer l'éternité de Dieu (sa relation avec le temps) à son ubiquité (sa relation avec l'espace), le temps et l'espace étant des limites du monde et des humains auxquelles Dieu n'est pas soumis. Bien qu'il voie une parenté entre le temps et l'espace, Barth n'accepte pas une telle relation entre l'ubiquité et l'éternité divines. En parlant de l'ubiquité, Barth explique que par amour Dieu est présent à lui-même et à toute la création, à tout ce qui est en dehors de lui. De l'éternité, il dit que l'amour de Dieu la détermine aussi, mais celle-ci est « une détermination de la liberté divine » qui désigne sa souveraineté et sa majesté divines.¹ Il continue ainsi :

[L'amour de Dieu] exige et possède l'éternité, à l'intérieur et à l'extérieur : à cela correspond le fait qu'il exige, crée et possède à l'extérieur aussi ce que nous appelons le temps. Le temps est la forme de la création en vertu de laquelle celle-ci est destinée à être le théâtre approprié des actes de la liberté divine. [...] Le temps est nécessaire comme détermination de la création. Or tout cela ne saurait être affirmé de cette manière à propos de l'ubiquité divine. [...] L'espace est la forme de la création en vertu de laquelle

¹ BARTH, Karl, *Dogmatique*, II, *La doctrine de Dieu*, I**, Labor et Fides, 1957, p. 216-217. Voir aussi sa discussion du temps et de l'espace p. 158s, et p. 220s et de l'éternité comme souveraineté et majesté de Dieu p. 363-435.

celle-ci peut être l'objet de l'amour de Dieu, en tant que réalité différente de lui¹.

En précisant les différences entre l'éternité et l'ubiquité de Dieu, il touche à la relation entre le temps et l'espace : il les voit tous les deux comme des formes de la création, mais avec une distinction. Il dit que l'existence de l'espace permet que l'amour ait un objet différent de Dieu. Dieu ne serait pas omniprésent s'il n'existait pas d'arène en dehors de lui-même ; l'espace est donc nécessaire à son ubiquité. Le temps est nécessaire pour garder la liberté et la souveraineté de Dieu car, selon Barth, si la création était éternelle, Dieu ne pourrait pas agir librement, car il y serait lié comme il est lié à sa propre éternité. Son éternité est la marque de sa souveraineté et de sa gloire, tandis que l'ubiquité est l'expression de son amour². En outre, Barth suppose que Dieu a une spatialité, un espace propre à lui-même et différent de l'espace de la création, qui rend possible son ubiquité³. Quant à l'éternité divine, il ne fait pas de supposition d'un temps divin qui la rende possible. Dieu a un temps, mais ce temps n'a rien à voir avec le temps créé parce qu'en lui le commencement et la fin sont un, comme Dieu est commencement et fin⁴.

De cette façon, Barth souligne une opposition entre le temps et l'éternité. Il présente la révélation de Dieu *dans le cadre du temps* comme un abaissement⁵ ; l'éternité, qui est durée pure, est l'essence de la divinité, en vertu de laquelle Dieu peut agir librement et constamment sans être soumis au temps⁶. Il dit carrément que l'éternité « doit être tout d'abord clairement définie par opposition au temps, c'est-à-dire comme non-temporalité⁷ ». Il précise qu'il est

¹ BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p. 217.

² BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p. 217.

³ BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p. 220-232.

⁴ BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p. 371.

⁵ BARTH, *Dogmatique*, II/I*, Labor et Fides, 1956, p. 60-61.

⁶ BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p.363-364.

⁷ BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p.363.

insuffisant de considérer l'éternité uniquement comme une négation du temps¹. L'éternité est « simultanéité » : dans le temps, le commencement, le milieu et la fin sont séparés et opposés, tandis que dans l'éternité les trois sont un. « L'éternité n'est donc nullement le temps prolongé dans l'infini » ; le temps est créature du Dieu qui est éternité². Pour lui, l'éternité est non seulement « l'élément qui entoure et englobe le temps de toutes parts³ » ; c'est Dieu : « Lui, le Dieu vivant, est l'éternité... L'éternité est le Dieu vivant⁴ » d'où cette forte opposition entre temps et éternité dans la pensée barthienne.

2. a-iii. Le temps et l'éternité, opposés et liés

Quant à Georges Florovsky, il lie le temps à l'éternité tout en les caractérisant comme opposés. D'une part, il voit le temps comme un segment de ligne avec un commencement et une fin, donc « incommensurable », incomparable, disproportionné à l'éternité⁵ ; le temps est simplement le mode de l'existence des créatures⁶ et non celui de Dieu. D'autre part, il dit que le temps sera rempli par l'éternité (éternité qui est Dieu), et que le temps n'a de sens qu'en rapport avec l'éternité⁷. Sa représentation laisse l'impression d'une opposition aussi forte que celle de Barth, mais moins développée.

Est-ce possible de concevoir l'éternité comme simultanéité sans la mettre en opposition au temps comme Barth le fait ? Si le temps et l'éternité s'opposent, qu'est-ce que cela veut dire de la relation entre Dieu et sa création ? Le temps et l'éternité sont-ils différents substantiellement (ou ontologiquement), ou Dieu a-t-il, en nous donnant le temps, donné aussi une partie de son éternité ?

¹ BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p.365.

² BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p. 363.

³ BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p. 378.

⁴ BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p. 394-395.

⁵ FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption*, (Collected Works, vol. 3), Belmont MS, Norland Publishing Co., 1976, p. 44-45.

⁶ FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption*, p.246.

⁷ FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption*, p.247.

Quand Dieu se mêle à notre temps, est-ce forcément une *irruption*, ou peut-on postuler une sorte de continuité entre la Création et l'Incarnation ? Parmi les théologiens qui prennent une position contraire, qui ne voient pas de différence qualitative entre le temps et l'éternité, on trouve Serge Boulgakov, Oscar Cullmann et Jürgen Moltmann.

2. b-i. Unité et identité du temps et de l'éternité

Serge Boulgakov propose une unité très étroite entre l'éternité et le temps qu'il pousse jusqu'au point de les identifier. Il présente le monde comme néant, mais parce que ce néant est inclus dans l'éternité de Dieu¹, la création est éternelle : elle est temporelle pour elle-même mais éternelle pour Dieu². Dans sa pensée l'acte de la Création est un « appel à la vie d'être temporel en devenir », et c'est pourquoi l'on applique au monde néant les définitions du temps : un commencement, une continuation et une fin³. En parlant de la relation entre le temps et l'éternité, il remarque que le temps, dans sa durée, n'est pas seulement discontinu ; « il est aussi continu, de sorte que ses instants séparés appartiennent à un ensemble, ou un contenu, général et unique ; il reflète comme une mosaïque l'aspect de l'éternité⁴ », laquelle est « la profondeur, la réalité, le principe et le contenu du temps⁵ ». Il en résulte que le temps est « plein d'éternité⁶ ».

En ce qui concerne la relation entre Dieu et le temps, Boulgakov ne croit pas qu'on puisse dire simplement que pour Dieu le temps n'existe pas, car la

¹ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, *Du Verbe Incarné l'Agneau de Dieu*, (1933), (Constantin ANDRONIKOF tr), (Slavica), Lausanne, L'Âge d'homme, 1982, p. 41.

² BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 43.

³ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 45.

⁴ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 52.

⁵ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 53.

⁶ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 53.

révélation et toutes les œuvres de Dieu se produisent dans le temps¹. En Soi, Dieu est éternel², mais ce Dieu éternel crée le temps et agit dans le temps. Si c'est Dieu qui détermine la réalité de ce monde, la réalité du *temps* de ce monde est valable aussi pour Dieu³. Boulgakov décrit la Création du monde comme une kénose, où Dieu sort de Soi et vit dans le temps, quoiqu'intemporel et éternel en Soi⁴. Pour lui, ce fait implique « une unité, et donc une identité du temps et de l'éternité », qui « posent un éternel problème à la pensée humaine », laquelle tend à mettre le temps et l'éternité en forte opposition⁵. Il admet que les deux ne sont pas sur le même plan ontologique⁶ ; reste à savoir comment il conçoit une identité entre deux entités ontologiquement différentes.

Il souligne ce qu'est pour lui la portée de cette identification :

L'éternité, alors, n'apparaît pas comme la négation du temps, mais comme son fondement, sa profondeur ; la plénitude de l'éternité se découvre actuellement dans la temporanéité. [...] Le temps est l'image mouvante de l'éternité. [...] Le mystère de cette union du temps et de l'éternité, l'homme le porte en soi comme l'image de Dieu. L'éternité n'est pas pour lui ce temps de qualité spéciale, qui arrivera *après* la vie temporelle comme un événement dans le temps même. L'éternité lui est explorable dès le temps, elle est la profondeur incessamment révélée de son propre être, son enracinement en Dieu, et cette vie éternelle commence et s'accomplit dans la vie temporelle⁷.

D'après lui, donc, si l'éternité fonde le temps, sa plénitude se découvre dans le temps et la vie éternelle s'accomplit dans le temps. Il propose des équivalences forcées : unité égale à identité, fondement et image égaux à plénitude. Si la plénitude de l'éternité s'accomplit déjà dans le temps, comment

¹ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 54.

² BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 55.

³ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 55.

⁴ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 55-56.

⁵ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 56.

⁶ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 56.

⁷ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, p. 56-57.

s'explique le *gémissement* de toute la création dans l'*attente* de la rédemption¹ ? Et si l'homme porte en soi l'image de Dieu, porte-t-il vraiment la *plénitude* de Dieu aussi ? Le Nouveau Testament n'affirme cette plénitude que dans le Christ² ; aux hommes il est donné « d'avoir part à l'héritage des saints³ », d'y participer, comme des arrhes pour une plénitude à venir. Une telle identification de l'éternité avec le temps se heurte à des propos qui contredisent le message de l'Évangile.

2. b-ii. L'éternité, extension du temps

Un autre théologien qui n'admet pas de différence qualitative entre le temps et l'éternité est Oscar Cullmann. Il constate que la conception du temps comme le contraire de l'éternité vient des grecs (notamment de Platon), qui voient l'éternité comme l'absence du temps⁴, tandis que les premiers chrétiens conçoivent le temps comme une ligne ascendante⁵, l'éternité n'étant rien d'autre qu'un temps prolongé à l'infini⁶. Le temps n'est pas une réalité opposée à Dieu, mais le moyen dont Dieu se sert pour révéler l'action de sa grâce⁷. Cullmann prétend que pour les premiers chrétiens le temps n'est pas le contraire de l'éternité de Dieu⁸, qu'ils ne font pas de distinction entre le temps et l'éternité⁹.

Toujours caractérisant la pensée des premiers chrétiens, Cullmann explique que l'éternité « ne diffère du temps que par son caractère illimité », et que le Nouveau Testament « n'affirme pas que Dieu soit en dehors du temps, mais que

¹ Cf. Rm 8, 18-25.

² Cf. Col 1, 19.

³ Col 1, 12.

⁴ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, (Série théologique de l'actualité protestante), Neuchâtel – Paris, Delachaux et Niestlé, 1947, p. 43.

⁵ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 36-37.

⁶ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 46.

⁷ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 36.

⁸ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 36.

⁹ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 43.

le temps de Dieu est infini¹ ». Cullmann semble présumer que si les premiers chrétiens ont vu l'éternité comme une « ligne temporelle infinie² », nous devons la concevoir ainsi. Il va jusqu'à qualifier la conception d'une opposition entre le temps et l'éternité comme un risque³. On peut se demander si la conception sphérique du monde pose un risque aussi grave. Cependant, il a peut-être raison de vouloir mitiger l'opposition entre le temps et l'éternité.

2. b-iii. Le temps, image et extension de l'éternité

Un troisième exemple d'une sorte d'identification du temps et de l'éternité se trouve chez Jürgen Moltmann. En passant par Platon et Aristote⁴, Parménide⁵, Kant⁶, Augustin⁷ et Barth⁸, Moltmann parcourt l'histoire des interprétations du temps et de l'éternité. Il remarque dans l'histoire des religions le concept d'un temps pur et primordial qui se répète, temps qu'on célèbre dans les fêtes⁹, et il conclut que l'expérience du temps est l'expérience de la répétition, et « l'expérience de la répétition n'est rien d'autre que l'expérience de l'éternité¹⁰ ». Il propose le temps comme image de l'éternité si son déroulement est conçu comme cyclique¹¹. Puisque l'éternité se montre dans le temps et qu'elle est contemporaine de tous les temps, elle est une éternelle simultanéité¹². « Le

¹ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 49.

² CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 49.

³ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 44 ; voir aussi p. 65.

⁴ MOLTSMANN, Jürgen et al, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, (1985), (Morand KLEIBER tr.), (Cogitatio fidei, 146), Paris, Cerf, 1988, p. 148.

⁵ MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 151.

⁶ MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 152s.

⁷ MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 153s.

⁸ MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 159s.

⁹ MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 144.

¹⁰ MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 148.

¹¹ MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 148-149, 166.

¹² MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 149.

temps est l'extension de l'éternité comme l'éternité est l'intensité du temps¹ ». Il n'accepte pas la présupposition kantienne que tous les événements temporels (et donc tous les modes du temps) sont de même nature². Pour Moltmann l'avenir est le mode d'existence de Dieu³, et donc assume une primauté sur les autres modes du temps⁴. Il voit dans la foi chrétienne « une compréhension messianique du temps, qui distingue qualitativement entre le passé et l'avenir et ne les met justement pas sur le même plan⁵ ».

Dans une inversion de la pensée de Cullmann qui comprend l'éternité comme l'extension du temps, Moltmann présente le temps comme l'extension de l'éternité. Et si pour lui l'éternité est simultanéité, ce n'est pas une simultanéité du présent, mais de l'avenir présent à tous les temps. Il va jusqu'à égaler un mode du temps à l'éternité : l'éternité c'est l'avenir, mais ce mode « avenir » est qualitativement différent des autres modes du temps. En outre, sa représentation de l'expérience de la répétition du temps comme l'expérience de l'éternité, donne au temps la qualité éternelle.

Y a-t-il un juste milieu entre la position qui tient à une stricte opposition entre le temps et l'éternité et celle qui les emmêle jusqu'au point d'identification ? Moltmann donne l'impression de vouloir pencher vers cette position moyenne, mais d'autres, tels que Paul Tillich, Bernard Besret et Jean Mouroux, présentent un autre regard plus nettement au milieu.

¹ MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 149.

² MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 153. Il critique cette idée dans les écrits de Barth.

³ MOLTSMANN, Jürgen et al, *The Future of Hope. Theology as Eschatology*, (1964), New York, Herder and Herder, 1970, p. 9-16. Il reprend cette même idée dans le premier chapitre de *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, (1997), (Joseph HOFFMANN tr.), (Cogitatio fidei, 220), Paris, Cerf, 2000, (p. 19-69), en particulier p. 22-23, 45-50 et 68-69.

⁴ MOLTSMANN, Jürgen, *The Future of Hope...*, p. 15-16.

⁵ MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 166.

2. c-i. L'éternité comme unité des moments

Paul Tillich adopte une position voisine de celle de Barth en sa conception de l'éternité, mais sans l'opposer au temps. Il affirme que ni le déni ni la continuation de la temporalité ne constituent l'éternel¹. Autrement dit, l'éternité n'est ni l'absence du temps ni l'infinité du temps : « c'est plutôt le pouvoir d'embrasser (comprendre, entourer) toutes périodes de temps² », expression qui n'est guère différente de celle de Barth qui dit que l'éternité « entoure et englobe le temps³ ». Cependant, dans la suite Tillich montre qu'il n'accepte pas l'identification barthienne de l'éternité avec la simultanéité :

L'éternité est l'unité transcendante des moments disséqués du temps existentiel. Il n'est pas suffisant d'identifier la simultanéité avec l'éternité. Simultanéité effacerait les différents modes du temps ; mais le temps sans modes est l'intemporalité. [...] Si nous appelons Dieu un Dieu vivant, nous affirmons qu'il inclut la temporalité et avec celle-ci une relation aux modes du temps⁴.

En présentant l'éternité comme l'« unité » des moments du temps, il rejette l'opposition entre le temps et l'éternité qui caractérise la position de Barth. En ce sens il représente l'eschatologie comme la transition du temporel à l'éternel, tout comme il voit la Création comme la transition de l'éternel au temporel⁵. Il constate que le passé et l'avenir se rencontrent et sont inclus dans le présent éternel (*the eternal* « *now* »), mais ceux-ci ne sont pas engloutis par le

¹ TILICH, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, *Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, p. 419.

² TILICH, Paul, *Systematic Theology*, Vol. I, *Reason and Revelation, Being and God*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, p. 274. "Rather it means the power of embracing all periods of time."

³ BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p. 378.

⁴ TILICH, Paul, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 274. "Eternity is the transcendent unity of the dissected moments of existential time. It is not adequate to identify simultaneity with eternity. Simultaneity would erase the different modes of time ; but time without modes is timelessness. [...] If we call God a living God, we affirm that he includes temporality and with this a relation to the modes of time."

⁵ TILICH, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 395-398.

présent¹ ; chacun retient sa propre fonction. Quand Tillich parle de la relation entre le temps et l'éternité en termes du passé, il met l'accent sur la dépendance de la création : puisque le temps vient de l'éternité, l'ordre temporel dépend de l'éternel. Quand il parle de cette relation au sens futur, l'accent est sur l'accomplissement : la création s'accomplit en l'élévation du temporel à l'éternel². C'est la tâche de la théologie d'analyser et de décrire les fonctions du passé, du présent et du futur en leur unité, et l'unité de ces trois est précisément ce qu'il décrit comme l'éternité³. Mais, si Tillich comprend l'éternité comme l'unité des moments du temps, alors il n'y a pas de différence substantielle entre le temps et l'éternité. Toutefois, quand il décrit la fin de l'histoire comme l'« élévation du temporel dans l'éternité⁴ », cela indique qu'il veut garder une certaine distance entre les deux. S'ils étaient identiques, il n'y aurait pas d'*élévation* ; il y aurait seulement une *continuation*. La position de Tillich peut se caractériser donc, comme une position moyenne qui penche vers l'identification sans y tomber complètement.

2. c-ii. La continuité et la « co-actualité » du temps et de l'éternité

Bien que Bernard Besret ne soit pas du même ordre que les autres auteurs présentés, dans son approche à la fois théologique et philosophique et sa conception non-linéaire du temps, il se place dans la position moyenne entre opposition et identification⁵. Il aborde la relation entre le temps et l'éternité quand il se pose la question de la valeur de l'ensemble temporel par rapport à

¹ TILlich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 395-396. Voir aussi Vol. II, *Existence and the Christ*, Chicago, University of Chicago Press, 1957, p.68-69.

² TILlich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 395-396.

³ TILlich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 396.

⁴ TILlich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 396-398.

⁵ L'ouvrage que je cite ici date de 1964, c'est-à-dire, 10 ans avant son départ de l'abbaye de Boquen. Il y affirme la valeur du temporel sans prendre le ton polémique ni l'éloignement des dogmes qui caractérisent ses publications plus tardives.

l'éternité future ainsi que dans sa temporanéité¹. Il voit entre le temps et l'éternité « une profonde continuité »², et il juge les théologiens « trop fascinés peut-être par la nature linéaire du temps et de son aboutissement dans une éternité³ » pour reconnaître la vraie valeur du temporel. Il l'explique ainsi :

En vertu de la relation de création qui unit toute créature au Créateur, l'éternité de Dieu est « co-actuelle » [...] à chaque instant du temps. Pour Dieu, il n'y a ni présent, ni avenir, car pour lui tout instant est « co-présent » à l'unique instant de son éternité. [...] Indépendamment du fait que le temps prépare une éternité qui lui succédera à la fin des temps, chaque instant a donc une valeur d'éternité, parce que, dans sa temporanéité même, il est présent à l'éternité de Dieu⁴.

Cette relation de continuité, donc, n'est pas qu'une simple succession dans laquelle l'éternité suit le temps ou le temps se prolonge dans l'éternité. C'est aussi une relation de « co-actualité » dans laquelle l'éternité est présente à chaque instant du temps, et chaque instant du temps est éternellement présent à Dieu. Curieusement Besret emploie le mot « instant » pour décrire ce qui est souvent compris comme son contraire, « l'éternité » : dans l'éternité il n'y a qu'un unique instant auquel tout instant du temps est présent. Il ne pense pas que le fait de rester depuis toujours et à jamais présent à Dieu enlève la liberté des actes humains, car il dit que « chaque instant dans sa temporanéité même reste *tel que notre liberté le vit*, pour l'éternité⁵ ». Cette « co-actualité » de l'éternité et du temps rappelle la « simultanéité » de Barth et en même temps la quasi-identité du temps et de l'éternité que présentent Moltmann et Cullmann. Cependant, l'idée de « co-présence » ou de « co-actualité » n'admet pas

¹ BESRET, Bernard, *Incarnation ou eschatologie ? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935-1955*, (Rencontres, 66), Paris, Cerf, 1964, p. 199.

² BESRET, Bernard, *Incarnation ou eschatologie ?...*, p. 200.

³ BESRET, Bernard, *Incarnation ou eschatologie ?...*, p. 202.

⁴ BESRET, Bernard, *Incarnation ou eschatologie ?...*, p. 201.

⁵ BESRET, Bernard, *Incarnation ou eschatologie ?...*, p. 202.

l'opposition barthienne entre le temps et l'éternité ni l'identification des deux inhérente en les modèles de Moltmann et de Cullmann.

2. c-iii. La présence fondatrice et rédemptrice de l'éternité dans le temps

C'est peut-être Jean Mouroux qui tient compte le mieux de la nature paradoxale de la relation entre le temps et l'éternité : « deux réalités qui ont nécessairement partie liée, qui s'impliquent et s'excluent, qui s'opposent et se composent, et qu'il faut tenir ensemble dans un mouvement dialectique permanent¹ ». Il affirme que « c'est l'éternité qui fonde et explique le temps », bien que l'on comprenne le sens de l'éternité par une négation du temps² (en particulier en ce qui concerne les limites temporelles³). Il argumente à partir des données bibliques : Dieu n'est pas dans le temps ; il est éternel, c'est-à-dire, il est toujours avant et toujours après, et il demeure toujours car lui seul *est*⁴, et c'est pourquoi l'éternité biblique est « la Présence souveraine, toujours actuelle, normative, fondatrice du temps », et « fondatrice de l'histoire du salut⁵ ». En vertu de cette présence divine dans le temps, l'éternité ne peut pas être conçue comme indifférente et séparée absolument du temps⁶. Mouroux voit dans le nom *Iahvé* un « essai pour traduire l'idée d'éternité en termes de temps », car c'est Iahvé lui-même qui est l'unité du temps et de l'histoire et qui les transcende et les fonde⁷. Le temps donc est tout pénétré d'éternité⁸, éternité

¹ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps. Approche théologique*, (Théologie, 50), Paris, Aubier, 1962, p. 15.

² MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 15-16.

³ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 22.

⁴ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 16-17.

⁵ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 19.

⁶ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 19.

⁷ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 20.

⁸ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 21.

qui est à la fois un attribut de Dieu et Dieu même, plénitude absolue et toujours en acte¹.

Le concept le plus important dans la perspective de Mouroux est l'éternité comme présence de Dieu. En parlant de l'éternité et du Dieu Trinité, il précise :

L'éternité est [...] *permanence*, [...] au-delà de tout devenir. Mais elle est aussi *présence de Dieu à soi-même*. Si tout présent est une présence, le présent divin est la présence absolue elle-même, et non pas la présence à un autre, mais à soi-même. C'est le temps qui, par sa succession et son intervalle inexorables, nous rend absents et distants de nous-mêmes. Mais l'éternité est au-delà de toute succession et de tout intervalle ; elle est pure présence de Dieu à soi-même, pure transparence de l'acte parfait à soi-même, dans la *pure relation* d'être, de connaissance et d'amour, qui lie les trois Personnes².

Cette présence pure de Dieu à soi-même se traduit en une présence de Dieu à l'homme qui, lui-même, manque de la pureté de présence à cause de sa temporalité. Parce que Dieu crée le temps, parce que l'éternité fonde le temps, il y a un rapport vertical entre le temps et l'éternité. Dieu est toujours présent au temps et à l'homme qui vit dans le temps. Le temps n'existe pas sans l'éternité³. Le temps est contenu dans la plénitude de l'éternité⁴. « Le temps coexiste ainsi, en chacun de ses moments, avec la pleine et immuable éternité. [...] L'éternité, c'est l'être même de Dieu⁵ ». Pour Mouroux le temps et l'éternité sont deux réalités différentes mais étroitement liées.

Le temps découle de l'éternité, accomplit le dessein éternel et s'achève lui-même dans l'éternité. C'est pourquoi le temps est lié étroitement à l'éternité⁶ et

¹ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 24-25.

² MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 27.

³ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 44.

⁴ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 45.

⁵ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 45.

⁶ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 57-58.

la temporalité ne s'explique que par l'éternité¹. Le temps est donné à l'homme « pour qu'il s'y réalise librement [...]. C'est dans le temps que l'homme répond à l'éternité, et qu'il doit se faire éternel. Le temps est ainsi le champ d'action propre de l'esprit et de la liberté² ». Même si le temps rend l'homme absent et distant de lui-même (et par conséquent des autres), l'homme n'est pas prisonnier du temps ; au contraire, le temps lui est un don, et il y trouve sa liberté et son actualisation.

Dire que le temps et l'éternité sont des réalités différentes n'implique pas une opposition entre les deux. Sur ce point Mouroux s'exprime catégoriquement :

Bref, affirmer le temps contre l'éternité, c'est le vider de sa signification et de sa substance profondes, c'est en faire un instrument de néantisation. Mais l'homme n'est pas fait pour ce processus absurde ; sa vocation est, au contraire, de valoriser le temps du monde en l'accueillant, par la foi, comme le temps du salut³.

Mouroux voit dans le temps et l'éternité la coexistence de deux réalités différentes, sans opposition et sans séparation, liées dans une relation verticale où l'éternité fonde le temps et y est toujours présente.

L'exemple de Mouroux montre comment la conceptualisation du temps et de l'éternité influence la compréhension de l'Incarnation comme éternelle, et celle de sa relation à la Création et au salut. Pour Mouroux, la relation entre le temps et l'éternité est liée à la mission rédemptrice du Christ⁴. Il voit dans le Christ le point de jonction de l'éternité et du temps⁵, et l'acte de l'accueil de sa mission transcende le temps en le fondant⁶. Dans l'unité du Fils incarné il y a

¹ MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 65.

² MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 72.

³ MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 77-78.

⁴ Voir MOUROUX, Jean, « Propositions sur la conscience du Christ et le temps » dans BOUËSSÉ, Humbert et LATOUR, Jean-Jacques éd., *Problèmes actuels de christologie*, (Textes et études théologiques), Desclée de Brouwer, 1965, p. 182-187 et MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps...*, p.101-109.

⁵ MOUROUX, Jean, « Propositions ... », p. 182.

⁶ MOUROUX, Jean, « Propositions ... », p. 182.

nécessairement une liaison et une opposition entre divinité et humanité, entre Éternité et temps¹. Le temps est fondé dans l'éternité, traversé par l'intention éternelle, créatrice et rédemptrice². Dieu crée par son Verbe³, par le moyen du temps⁴, et cette Création temporelle est le premier acte de l'histoire du salut en Jésus Christ⁵. Dieu veut l'Incarnation dans le temps de son Verbe éternel⁶, Incarnation qui est l'achèvement de toutes les œuvres de Dieu⁷. L'*efficace* de l'Incarnation est de communiquer la divinité et l'éternité du Christ⁸. L'humanité du Christ est la manifestation et l'expression de sa divinité comme sa temporalité est la manifestation et l'expression de son éternité⁹. En ce sens Mouroux place l'Incarnation au centre du temps, au centre de l'existence de l'univers, comme la jonction entre l'éternité et le temps, et il voit toutes les créatures et la totalité du temps en mouvement vers leur fin, qui est dans le Verbe Incarné¹⁰.

3. Une juste conceptualisation du temps et de l'éternité

Il est clair qu'une juste conceptualisation de l'Incarnation *éternelle* et de son rapport avec la Création et le salut se base sur une juste compréhension de la relation entre l'éternité et le temps. Que serait cette juste compréhension ? À quoi ressemblerait-elle ?

¹ MOURoux, Jean, « Propositions ... », p. 187.

² MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 58.

³ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 81, 83.

⁴ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 84.

⁵ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 57.

⁶ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 85.

⁷ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 85.

⁸ MOURoux, Jean, « Propositions ... », p. 187.

⁹ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 118-119.

¹⁰ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 83.

Les opinions sont contradictoires et complémentaires. Les uns croient que le temps et l'éternité sont de même nature mais de durées différentes : l'éternité est le temps illimité. D'autres les conçoivent comme qualitativement différents et opposés : l'éternité est la négation du temps. Le temps est le mode d'existence de la création et des créatures, tandis que l'éternité est le mode d'existence de Dieu.

On a vu des opinions variées sur l'éternité : l'éternité est simultanée, présence de Dieu, ou Dieu même. Elle est la limite des moments du temps, le fondement du temps, ou le principe et le contenu du temps. L'éternité entoure ou remplit le temps ; elle est la répétition du temps ou l'extension du temps (ou bien, le temps est l'extension de l'éternité). Le temps est plein d'éternité, ou le temps est l'image mouvante de l'éternité. Le temps est éternel ou le temps est identique à l'éternité. L'ensemble temporel prépare l'éternité et il est présent à l'éternité (ou l'éternité est présente au temps).

Même si ces opinions sont divergentes, une conclusion est évidente : la temporalité ne s'explique que par l'éternité, et l'éternité ne s'explique que par rapport au temps. Ce sont deux réalités différentes mais étroitement liées. Si on les oppose trop fortement on risque de tomber dans une sorte de Déisme, mais leur identification mène au panthéisme. C'est pourquoi une juste conceptualisation des deux ne peut pas les traiter comme des contraires strictement opposés, ni les emmêler au point de les confondre.

3. a. Images circulaires et linéaires du temps

Pour faciliter la compréhension de la relation entre le temps et l'éternité, on a souvent recours aux images, dont les plus communes sont un cercle et une ligne.

L'image du temps des anciens grecs¹ est circulaire et signifie la répétition du temps sans fin et sans but. Cette représentation circulaire (figure 1), qui tient compte des cycles et des répétitions dans le temps, a peut-être une source dans l'observation des mouvements solaires (planétaires) et la pratique de mesurer le temps avec un cadran solaire.

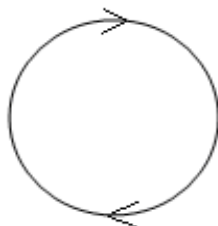


Fig. 1

Oscar Cullmann le décrit ainsi :

Puisque, dans la pensée grecque, le temps n'est pas conçu comme une ligne ascendante, dotée d'un commencement et d'une fin, mais comme un cercle, la soumission de l'homme au temps [est...] ressentie comme un asservissement et une malédiction. Les Grecs ne peuvent concevoir que la délivrance puisse résulter d'un acte divin accompli dans l'histoire temporelle².

Dans l'ère chrétienne l'image du cercle est remplacée par celle d'une ligne droite. Jacques Arnould croit que c'est le Christ qui « rompt une interprétation cyclique du temps »³. D'autres voient ce changement dans le Nouveau

¹ Voir, par exemple, PLATON, *Œuvres complètes*, **, (Léon ROBIN, éd.), (Bibliothèque de la Pléiade, 64), Paris, Gallimard, 1950, p. 452-455, (*Timée*, 37 c – 39 d) ; ARISTOTE, *Physique*, tome 1, (Collection des Universités de France), Henri CARTERON éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 147-162, (Livre IV, 10-13 : 217 b 29 – 224 a 20). Voir, en particulier, 218 a 31 – 218 b 8 (p. 148) et 223 a 29 – 224 a 1 (p. 160-162) où il présente le temps comme un cercle, et 222 a 28 – 222 b 6 (p. 158) où il parle de l'infinité du temps.

² CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 37.

³ ARNOULD, Jacques, « Évolution et finalité. Une invitation à réintroduire le Christ dans le discours sur la création », dans *Communio* XXVI, 3, n° 155 (2001), p. 66.

Testament et dans l'exégèse des Pères¹ ; l'idée est souvent attribuée à saint Augustin².

C'est vrai qu'Augustin rejette l'image du cercle³, mais il ne la remplace pas explicitement par une ligne droite⁴. Toutefois, il présente le temps divisé en deux parties : du commencement du temps jusqu'à l'avènement du Christ, et du Christ jusqu'à la fin du temps. C'est peut-être pourquoi un système linéaire du temps lui est souvent attribué (ce qui ressemblerait à la figure 2).

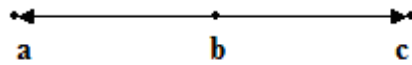


Fig. 2

Le commencement du temps (a) est la création, car le temps est créé avec le monde⁵. Au centre (b) est l'avènement du Christ : la Résurrection⁶, ou l'Incarnation⁷, ou Jean-Baptiste (qui signifie la fin de l'âge des prophètes)⁸. C'est à partir de ce centre qu'on peut comprendre le commencement et la fin (c) du temps. Et si l'on rajoute les temps qu'il propose avant la création⁹ et

¹ BEAUCHAMP, *Le récit la lettre et le corps...*, p. 18 ; CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 23s ; FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption...*, p. 169.

² Voir, par exemple, TILICH, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 419.

³ AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, Ch. XIII et Ch. XX ; *Discours sur les Psaumes*, 30, 11 (p. 309) ; *Sur la Genèse au sens littéral*, V, XXIII, 46.

⁴ Sur le site de l'Abbaye de Saint-Benoît de Port-Valais qui présente les œuvres complètes de saint Augustin (Voir <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/index.htm> ; dernière consultation le 10 novembre 2007), des 732 documents qui contiennent le mot « temps » et des 25 qui contiennent le mot « ligne » il n'y a aucun qui parle du temps conçu comme une ligne.

⁵ AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, 101, 10 (p. 418-419) ; *Confessions*, Ch. XI, 13 et XXX, 40 ; *Sur la Genèse contre les manichéens*, Ch. II, 3.

⁶ AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, 148, 1 (p. 1435).

⁷ AUGUSTIN, *Lettre 102 à Deogratias*, 8-15.

⁸ AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, 109, 1 (p. 632) ; *Sixième sermon pour la nativité de saint Jean-Baptiste*, III, 2.

⁹ AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, Ch. XII, Ch. XVI, Ch. XX. Voir aussi, *Sur la Genèse au sens littéral, ouvrage inachevé*, Ch. III, 6-8.

pareillement après la fin du monde, on arrive à l'image (figure 3) qui est probablement la conception la plus commune aujourd'hui¹.

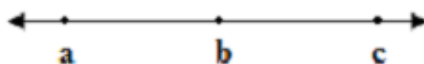


Fig. 3

Parmi les théologiens qui conceptualisent le temps de façon plus ou moins linéaire, il y a Georges Florovsky, Oscar Cullmann et Paul Tillich. Florovsky voit le temps comme un segment de ligne avec un commencement et une fin² (comme dans la figure 4). Pour lui, cette image signifie que le temps est qualitativement différent de l'éternité qui n'a pas de commencement.



Fig. 4

Il cite Maxime le Confesseur, qui parle de la division du temps en deux parties avec l'Incarnation au milieu³ (figure 5).

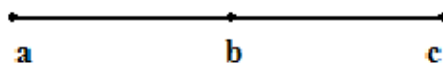


Fig. 5

¹ Il faut préciser que les flèches dans ce modèle représentent une façon de regarder le temps à partir de l'Incarnation dans les deux sens, et non le déroulement du temps dans les deux sens. Pour Augustin, le temps découle de (a) à (b) et de (b) à (c).

² FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption...*, p. 44.

³ Lettre de Maxime le Confesseur : "Therefore we may divide time into two parts according to its design, and we may distinguish both the ages pertaining to the mystery of the Incarnation, and the ages concerning the deification of the human by grace ... descent of God to men, ... and the ascent of men to God..." in PG XC 320 B-C, citée par Georges FLOROVSKY, *Creation and Redemption...*, p. 169.

Pour Florovsky le temps coule de façon irréversible, mais ce n'est pas un flux, et ce n'est pas une rotation. C'est un processus téléologique ordonné vers un but, une fin ultime¹. Ces idées donnent l'image d'une sorte de vecteur avec un commencement et une fin déterminés, et une direction (figure 6).

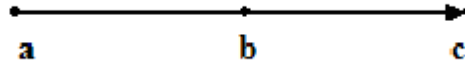


Fig. 6

Oscar Cullmann aussi propose une représentation vectorielle du temps. Il discute longuement le concept linéaire du temps en commençant par l'histoire de la numérotation des dates à partir de la naissance du Christ. Il constate (de façon erronée) que la numérotation qui part de la naissance du Christ et remonte vers le passé date seulement du XVIII^e siècle et conclut que la conceptualisation du Christ au centre du temps est aussi tardive². Néanmoins, il voit ce concept dans la pensée des premiers chrétiens³, dont l'image est précisément celle qu'on a vue dans la pensée d'Augustin (figure 3, plus haut). Il explique :

Ce schéma correspond [...] à la conception que les premiers chrétiens avaient du temps et de l'histoire. S'il fallait donner une représentation graphique du

¹ FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption...*, p. 246-247 : "Time is really moving on, irreversibly. But it is not a flux, as it is not a rotation [...]. It is rather a teleological process, inwardly ordained toward a certain final goal."

² CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 11-12. On a déjà vu l'idée du Christ au centre du temps dans les écrits d'Augustin et Maxime le Confesseur ; n'en parlons pas au concept dans le Nouveau Testament. Quant au calendrier, la numérotation des années avant Jésus-Christ se trouve déjà dans l'œuvre de Bède, *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, et fut introduite sur le continent européen par Alcuin au VIII^e siècle. Voir la discussion dans BLACKBURN, Bonnie et HOLFORD-STREVEN, Leofranc, *The Oxford Companion to the Year. An Exploration of Calendar Customs and Time-Reckoning*, Oxford, Oxford University Press, 1999, en particulier les pages 770, 778-782 et 881.

³ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 23, 57-59, 65, 74-75, 82-83.

résultat de notre enquête, notre système chronologique chrétien pourrait exactement servir de modèle¹.

Il trouve la notion néotestamentaire du temps « rigoureusement linéaire et rectiligne » et il conclut qu'il conviendra de rejeter la notion cyclique grecque du temps². Il propose l'image d'une ligne ascendante³, et le fait que cette ligne temporelle soit orientée vers une fin⁴ donne l'image d'un vecteur (figure 7a). De plus, comme l'éternité dans son schéma « ne diffère du temps que par son caractère illimité⁵ », il suffirait d'étendre le vecteur temporel aux deux extrêmes pour en faire une ligne (figure 7b) qui représenterait l'éternité.

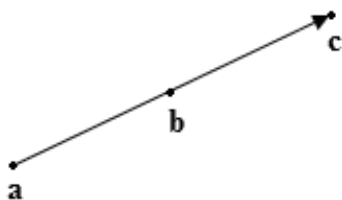


Fig. 7a

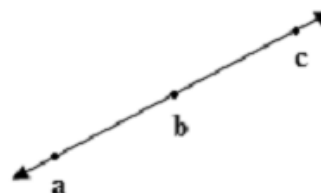


Fig. 7b

Contrairement à Cullmann et à Florovsky, Paul Tillich dit que la ligne ne suffit pas comme modèle du temps, car une simple ligne ne montre pas le caractère du temps qui vient de l'éternel et y retourne⁶. Il suggère une courbe qui descende et avance, arrive au point le plus profond (le *nunc existentiale*) et puis remonte en continuant à avancer (figure 8). Cette courbe peut désigner l'ensemble du temps ainsi que chaque instant du temps y compris son commencement et sa fin⁷.

¹ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 12.

² CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 23.

³ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 23, 36, 37.

⁴ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 36-38.

⁵ CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 49.

⁶ TILlich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 420.

⁷ TILlich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 420 : "I would suggest a curve which comes from above, moves down as well as ahead, reaches the deepest point which is the *nunc*



Fig. 8

Rien dans sa présentation ne suggère pourquoi Tillich utilise une courbe à la place d'une ligne. Il n'accepte pas la pensée grecque du temps circulaire¹ et ne semble pas vouloir faire une synthèse des concepts circulaire et linéaire. La modification qu'il propose du concept linéaire est le fait de représenter le temps comme descendant et remontant. En effet, son modèle est essentiellement linéaire ou vectoriel (comme dans la figure 9a) ; la différence principale entre son modèle et celui de Cullmann (figure 7a) est la descente avant la montée. Dans les deux modèles, l'éternité est conçue au dessus du temps.



Fig. 9a

Étant donné qu'il définit l'éternité comme « l'unité transcendante des moments disséqués du temps² », on peut modifier le modèle et montrer la séparation des moments du temps (figure 9b), et puisqu'il dit que le même modèle peut représenter chaque instant du temps, on rajoute des vecteurs descendant et

existential, the existential now," and returns in an analogous way to that from which it came, going ahead as well as up. This curve can be drawn in every moment of experienced time, and it can also be seen as the diagram for temporality as a whole. It implies the creation of the temporal, the beginning of time, and the return of the temporal, the end of time."

¹ TILICH, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 419.

² TILICH, Paul, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 274.

montant à chaque moment dans le dessin (figure 9c). Ainsi, les moments séparés du temps sont unis par leur contact avec l'éternité. En fait, si l'on pouvait regarder le modèle (figure 9c) d'en haut, de la perspective de l'éternité, il ressemblerait à une ligne droite.

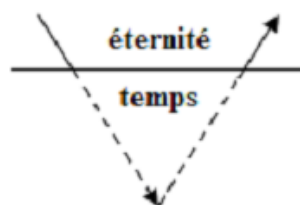


Fig. 9b

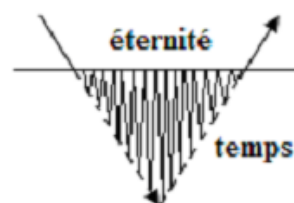


Fig. 9c

D'après cette discussion, on pourrait supposer que la notion du temps dans le monde chrétien n'est, et n'a jamais été que linéaire. Néanmoins, malgré la tendance à associer la notion cyclique du temps avec les religions orientales telles que le Bouddhisme et l'Hindouisme, ou peut-être avec des tribus indiennes du Pérou et des États-Unis, cette idée n'est pas étrangère au christianisme. Plusieurs théologiens contemporains, dont Jürgen Moltmann et Jean Mouroux, rejettent le modèle linéaire en faveur du circulaire.

Jürgen Moltmann présente le temps comme l'image de l'éternité, relation qu'il ne croit possible que si le déroulement du temps est circulaire. Il décrit l'expérience de la répétition du temps comme une expérience de l'éternité, qui est pour lui simultanéité¹. Il constate que « la foi chrétienne ne met [...] nullement à la place de la compréhension archaïque, cyclique, du temps, une compréhension *moderne, linéaire* de celui-ci² ». Il rejette catégoriquement la lecture du temps linéaire dans le Nouveau Testament, et précisément les arguments de Cullmann. Dans son analyse, la notion linéaire du temps est une

¹ MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 148-149.

² MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 166.

conception moderne¹, et donc il la rejette en faveur d'une conception cyclique (figure 10).

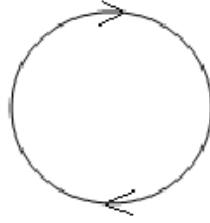


Fig. 10

De même, Jean Mouroux rejette la notion linéaire du temps ; même s'il place le Christ au centre du temps², ce n'est pas au centre d'une ligne ou d'un segment. Il trouve « vain » de voir le temps comme une succession d'événements « juxtaposés en série *sur une ligne*³ » et l'éternité comme « une sorte de ligne horizontale infinie⁴ ». En partant de la notion grecque et indienne du temps cyclique⁵ et des idées de Kant et de Lavelle, il décrit le temps comme une circulation⁶. Cependant, l'image d'un simple cercle ne suffirait pas à représenter sa pensée, car il insiste sur la relation verticale entre le temps et l'éternité⁷. Ce qui est crucial chez lui, cette relation verticale, est la présence de l'éternité (qui est Dieu) au temps⁸ : le temps est pénétré d'éternité⁹, coexiste¹⁰

¹ MOLTSMANN, Jürgen, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, (1997), (Joseph HOFFMANN tr.), (Cogitatio fidei, 220), Paris, Cerf, 2000, p. 30s.

² MOURoux, Jean, « Propositions sur la conscience du Christ et le temps » dans BOUËSSÉ, Humbert et LATOUR, Jean-Jacques éd., *Problèmes actuels de christologie*, (Textes et études théologiques), Desclée de Brouwer, 1965, p. 184-187 et MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 35-36, 38, 84-85, 91.

³ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 66. Voir aussi p. 90 où il dit que représenter le temps comme une ligne serait une erreur.

⁴ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 19.

⁵ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 48-51.

⁶ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 66.

⁷ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 19, 21, 44, 71, 90.

⁸ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 19.

⁹ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 21.

¹⁰ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 45.

avec et découle¹ de l'éternité, et n'existe pas en dehors de cette liaison avec l'éternité². Une image du temps et de l'éternité pour Mouroux, si l'on veut la dessiner, doit comprendre ce mouvement circulaire et vertical (figure 11).

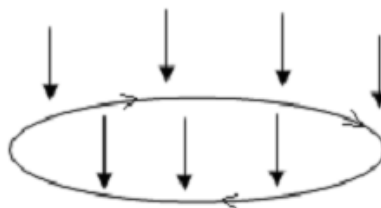


Fig. 11

Mais cette composante verticale du temps qui est perceptible par un esprit « enraciné dans l'éternité et vivifié par elle³ » n'est pas unilatérale ou unidirectionnelle. L'homme dans le temps doit répondre à l'éternité⁴. L'image pour Mouroux⁵ implique des mouvements en trois sens : une circulation dans le temps et des mouvements verticaux vers le haut et vers le bas (figure 12).

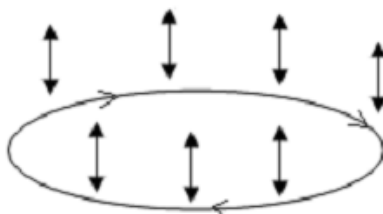


Fig. 12

¹ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 57.

² MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 58.

³ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 71.

⁴ MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 72.

⁵ En fait, ce n'est pas une image proposée par Mouroux. Il ne pense pas qu'on puisse représenter le temps par une image spatiale. (Voir *Le mystère du temps...*, p. 90). Le modèle présenté ici est une tentative de représenter sa pensée en forme d'une image.

Que faire de tous ces modèles ? Quelle image représente justement le temps et sa relation avec l'éternité ? Les événements du temps s'écoulent l'un après l'autre dans une ligne continue et droite, une chronologie, une succession des « avants » et des « après » ; on ne peut pas retourner en arrière pour revivre les événements du passé, et les événements d'aujourd'hui deviennent le passé de demain. Mais le temps est aussi cyclique : il y a une sorte de répétition dans l'histoire, des échos du passé dans les événements du présent, même si chaque événement est unique dans son propre moment du temps. Les cycles lunaire et solaire, le cycle des saisons et les révolutions et les rotations de la terre qui marquent et mesurent le temps, toutes ces répétitions donnent un aspect circulaire au temps. Il faut préciser : ce n'est pas une circulation ou une répétition sans but ou sans fin ; le temps existe en relation avec l'éternité, et même en sa circulation le temps progresse vers une fin.

3. b. Le temps comme une spirale conique

Je propose de représenter le temps avec une autre image qui tienne compte des aspects linéaire et cyclique du temps vus dans les modèles précédents, ainsi que des mouvements perçus par Cullmann, Tillich et Mouroux. Cette image est une spirale : non une simple spirale cylindrique, mais une spirale conique complète, c'est-à-dire, avec une partie retournée et superposée sur l'autre (figure 13).



Fig. 13

Au centre et au sommet de la spirale, au centre et au sommet du temps, est l'Incarnation. Commenant par la Création, tous les événements progressent en se dirigeant (comme au moyen d'une tête chercheuse) vers l'Incarnation qui est leur τέλος (fin/but). Tous les événements et les êtres antérieurs culminent dans l'Incarnation. Mais aussi tous les événements et les êtres postérieurs trouvent leur point de départ en l'Incarnation comme ἀρχή (commencement/principe) et progressent vers l'ἑσχατος¹. Ainsi, la représentation du temps comme une spirale conique peut répondre aux objections principales de ceux qui tiennent aux modèles plus linéaires, en ce sens que ce modèle montre le christocentrisme² du temps et sa progression vers une fin¹.

¹ C'est pourquoi la tradition applique au Christ l'appellation « alpha et oméga » (Ap 1, 8 ; 1, 17 ; 2, 8 ; 21, 6 ; 22, 13 ; voir aussi Is 41, 4 ; 44, 6 ; 48, 12).

² Par exemple, Cullmann argumente à partir des données néotestamentales en faveur d'une compréhension christocentrique du temps et conclut qu'il faut tenir un modèle linéaire du temps pour y rester fidèle. Voir CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 15, 22-23, 57-59, 64-65, 74-83. Cette perception christocentrique du temps n'est pas limitée à eux qui tiennent un modèle linéaire du temps. Voir, par exemple, les arguments de Jean MOURoux dans *Le mystère du temps...*, p. 35-36, 38, 85, et dans « Propositions... » dans BOUËSSÉ et LATOUR, *Problèmes...*, p. 184-187, ainsi que ceux de Bernard BESRET dans *Incarnation ou eschatologie ?...*, p. 177.

On peut imaginer cette spirale de temps selon deux autres perspectives différentes, l'une de très près, et l'autre de très loin. Pour prendre une perspective très près, on peut s'imaginer être à un point dans la grande spirale. Vu de ce point dans la spirale, le temps ressemble à une ligne droite qui s'étend vers le passé et vers l'avenir (d'où l'image linéaire du temps). De façon semblable, si l'on trace une ligne droite sur la surface de la terre, la ligne qui semble droite est en réalité courbe, car la surface de la terre est courbe. C'est un point de vue très étroit qui fait voir la ligne droite. La terre est trop grande pour qu'on puisse distinguer la courbe de près. Pareillement, si l'on est assis, on dit qu'on ne bouge pas ; et pourtant, par rapport au centre de la terre on bouge à 1650 km/h, et par rapport au soleil on bouge à 107 300 km/h. En plus, aux niveaux cellulaire, moléculaire, atomique et subatomique, des milliards d'interactions sont en train de se produire dans nos corps à chaque instant de nos vies. La plupart des gens ne sont pas conscients du fait qu'ils sont en mouvement constant. C'est ce manque de conscience, ce point de vue trop étroit, qui limite la compréhension de la relation « temps – éternité » et fait que le temps ne paraisse que comme une ligne droite, perspective qui ne tient pas compte du sens de la connexion entre les peuples et les événements dans l'histoire.

On peut prendre aussi une perspective d'en haut, au dessus de la spirale, de telle façon qu'elle se voie comme une double spirale archimédienne ou logarithmique (figure 14), qui se courbe vers le centre et vers l'extérieur. En élargissant la perspective, on voit, à la fois, la totalité, l'intégralité de tous les événements et de tous les peuples. On perçoit aussi le mouvement vers le centre et vers l'extérieur, ou vers le haut et vers le bas, si l'on veut. Ces

¹ Voir, par exemple, FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption...*, p. 246-247 et CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps...*, p. 36-38. Voir aussi ce concept dans une représentation non-linéaire du temps dans MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 83.

mouvements sont similaires aux montées et descentes décrites par Tillich, mais ils comprennent aussi la circulation de temps proposée par Mouroux¹.



Fig. 14

Ceci est une image du temps entier. Mais si l'on tient compte (comme Tillich²) du fait que chaque année, chaque mois, chaque jour, chaque moment du temps suit la même sorte de spirale, comme une fractale³, la courbe prend une épaisseur. En prenant un peu plus de distance du modèle, on perçoit la spirale comme un cercle ou un disque (figure 15) : toutes les courbes se touchent. On ne voit plus des courbes séparées ; on voit le tout, l'ensemble, connecté, tous les éléments en relation les uns avec les autres.

¹ TILlich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 420 ; MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 66.

² TILlich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 420.

³ Une fractale est un objet géométrique qui est autosimilaire, c'est-à-dire, dont chaque partie est semblable au tout et vice versa.



Fig. 15

Dans cette perspective, on se rend compte des connexions, des liens avec le passé et l'avenir, du fait que dans le présent on retrace les pas du passé et forge les chemins de l'avenir, ce qui permet de voir tous les événements temporels dans l'unité d'un éternel présent. La figure 15 peut se comprendre aussi comme un aperçu du temps de point de vue de l'éternité : c'est une image du présent éternel dont parlent Tillich¹ et Moltmann², où l'on peut percevoir aussi les idées de coprésence³ ou de coexistence de l'éternité avec le temps⁴, ainsi que l'idée barthienne de l'éternité comme simultanéité⁵, avec ou sans les modifications proposées par Tillich qui la présente comme l'unité des moments du temps⁶ et par Mouroux qui la décrit comme « l'unification du passé, du présent et de l'avenir⁷ ».

¹ TILlich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 275, 278 ; Vol. III, p. 395-396.

² MOLTmann, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 149-153.

³ BESRET, Bernard, *Incarnation ou eschatologie ?...*, p. 201.

⁴ MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 45.

⁵ BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p. 363 ; Voir aussi MOLTmann, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 149 ; MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, p. 153, 157, 312.

⁶ TILlich, Paul, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 274.

⁷ MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 69.

C'est dans cette troisième perspective (figures 14 et 15) qu'on peut proprement parler de l'Incarnation comme éternelle. Vu de cette perspective, le modèle ressemble à un vortex ou un tourbillon, avec l'Incarnation au centre, et des mouvements vers le centre et vers l'extérieur, qui illustrent l'idée que l'Incarnation est τέλος et ἀρχή à la fois. Toute la création tend vers l'Incarnation et y trouve aussi son point de départ¹. (Dans le schéma du temps, l'Incarnation est comprise comme événement, mais ce mystère, plus qu'événement, est contenu dans la personne du Christ, la réalisation de toutes les prophéties de l'Ancien Testament, et, selon l'hymne christologique de Col 1, 15-20 : « ... en lui tout a été créé ... tout est créé par lui et pour lui... tout subsiste en lui... il est le Principe/commencement ... car Dieu a voulu que dans le Christ toute chose ait son accomplissement total... »). Ce sentiment d'être poussé vers l'Incarnation, vers le Christ, et vers l'eschatos, c'est le gémissement de toute la création qui attend sa rédemption finale², et si cela arrive avant ou après l'événement de l'Incarnation, c'est la même chose. Dans la perspective de l'éternité, il n'y a pas de différence entre l'avant et l'après, c'est-à-dire, les êtres et les événements ne sont ni antérieurs ni postérieurs, mais *en relation avec*.

¹ Ceux qui ont une connaissance vague de Pierre Teilhard de Chardin pourraient se demander si je m'appuie sur lui dans ma conceptualisation du temps et de l'éternité, et de l'Incarnation comme centre, point de départ et but de la Création. Alors, la réponse brève est « non ». Une lecture plus approfondie de Teilhard montre que nos idées sont différentes mais non contradictoires. Il emploie l'image du cône, mais pour lui, c'est le « cône évolutif humain » (vol. 7, p. 155*), ou bien, l'« univers » (vol. 9, p. 76), où tout converge concentriquement vers le même sommet (vol. 7, p. 155, 404), et à l'apex du vortex cosmique est la vie (vol. 11, p. 186). Le Christ-Oméga tient l'univers en mouvement (vol. 9, p. 73-113, 193-233 ; vol. 10, p. 211) : il y a des montées et des descentes qui pendulent (vol. 3, p. 305-307, 319-321 ; vol. 6, p. 220), et une centrogenèse où tout jaillit du centre (vol. 7, p. 119ss), étant en même temps attiré vers le centre (vol. 7, p. 127ss ; vol. 9, p. 75-76). Il affirme le caractère éternel de l'Incarnation : depuis le début le Christ a animé et orienté tout l'univers (vol. 9, p. 90-91), et il unifie le monde comme but de la création (vol. 6, p. 118 ; vol. 9, p. 107-108). Il souligne aussi les liens entre la Création, l'Incarnation et l'Eucharistie. Ces deux dernières idées sont plus proches à mes pensées que ne l'est sa cosmologie, mais je ne les emprunte pas de lui.

*Les numéros de volumes et de pages se réfèrent à l'édition suivante : TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Œuvres complètes*, 13 vol., Paris, Seuil, 1955-1976.

² Cf. Rm 8, 22.

4. La pensée de Jeanne sur le temps et l'éternité

Quand on lit Jeanne, soit dans le « Traité des quatre mariages », soit dans les autres écrits, on a l'impression qu'elle voit toute l'histoire du salut à la fois, dans un instant, à peu près comme la perspective du temps vu depuis l'éternité dans la figure 15. Cela mène à une exploration : Comment Jeanne comprend-elle l'éternité et sa relation au temps ?

Dans le « Traité des quatre mariages », Jeanne parle souvent de choses éternelles : au sein du Père éternel¹, la génération éternelle² du Verbe se produit, et par l'Esprit éternel ces trois personnes s'aiment éternellement³ et font le mariage éternel⁴ qu'est l'Incarnation qui unit éternellement⁵ la nature humaine et la nature divine, tout comme le mariage avec l'Église qui, plus fort que la mort, dure éternellement⁶, et dans sa charité éternelle⁷ et sa clarté éternelle⁸, Dieu donne la vie éternelle⁹. Il est évident que les choses éternelles sont à Dieu, et l'Éternel¹⁰, c'est Dieu. Pourtant, pour comprendre comment Jeanne conçoit l'« éternité » il faut creuser un peu plus, car ce mot, attesté bien plus que mille fois dans le corpus, n'apparaît que deux fois dans le traité.

La première occurrence du mot « éternité » dans le traité est un exemple d'un usage commun que Jeanne emprunte souvent :

¹ [5b], [6], [7], [8b], [11], [11b], [27b].

² [11b].

³ [23b].

⁴ [2].

⁵ [6].

⁶ [15].

⁷ [11], [17b].

⁸ [13].

⁹ [1], [7b], [21], [21b], [24], [27], [27b].

¹⁰ Voir des exemples de l'emploi du substantif « l'Éternel » pour Dieu dans *Journal I* [410] (ici l'Éternel est le Verbe), [772], [845], [1039] ; *Journal II* [251]. Parfois elle l'utilise comme un nom pour représenter Dieu, mais l'expression est plus directe et claire dans *Journal I* [845] : « Il est en soi l'Éternel et l'Éternité même ».

...lorsqu'elle [Marie] ouvrira sa bouche pour dire, *fiat*¹, le Verbe² se fera chair pour habiter en nous³, prenant nostre nature il nous donnera la sienne, son hypostase⁴ seule portera deux natures, qui ne feront pendant L'éternité q'Vne personne qui sera dicte Jesus Christ Dieu, et homme⁵.

L'éternité dans ce cas est conçue comme une durée illimitée, et les verbes au futur montrent que c'est une sorte de « temps » infini dans l'avenir. Cette expression, « pendant l'éternité », ainsi que de semblables expressions, « pour l'éternité » et « une éternité (entière) », paraissent souvent chez Jeanne⁶ avec ce sens de durée illimitée future⁷, mais parfois la durée infinie a une connotation du passé⁸, ou d'intemporalité qui unit le passé, le présent et l'avenir⁹, ou bien qui ne semble avoir aucun rapport au temps¹⁰. Ces mêmes multiples sens apparaissent encore plus souvent quand elle emploie l'expression « dès l'éternité¹¹ », et cela indique que sa conception de l'éternité est beaucoup plus complexe qu'un simple temps futur prolongé à l'infini.

¹ Lc 1, 38 : Qu'il soit [fait].

² « Verbe » au sens actuel de « Fils de Dieu » est attesté pour la première fois en 1600 chez Desportes, et devient usuel à partir de 1669. Voir FEW 14, 278 b « *verbum* ».

³ Cf. Jn 1,14.

⁴ Une hypostase est une personne de la Trinité (du grec « *hypostasis* » (FEW 4, 527a)).

⁵ [2].

⁶ Pour noter seulement quelques exemples parmi les myriades, les références dans cette discussion seront exemplaires et non pas exhaustives.

⁷ Voir, par exemple : « pendant/durant l'éternité » dans *Journal I* [651], [712], [820], [1053] ; « l'éternité entière/une éternité entière » dans *Auto I* [262], [269], [297], [299], [353], [455] ; *Auto II* [657], [728], [774], [784], [793], [921], [930], [1020], [1044], [1109], [1244] ; *Journal I* [31], [792], [793], [854], [1280] ; « pour l'éternité » dans *Auto I* [185] ; *Auto II* [728], [778], [858] ; *Journal I* [61], [143], [370], [736], [765], [787], [1030], [1041], [1058] et « éternité » comme une durée illimitée au sens futur dans *Auto I* [262], [269], [389] ; *Auto II* [921], [1055] ; *Journal I* [694], [722], [770], [772], [1039], [1059], [1066], [1070].

⁸ Voir, par exemple, *Journal I* [823], [1042], *Journal II* [202].

⁹ Voir, par exemple, *Auto I* [354], [376] ; *Auto II* [1107] ; *Journal I* [772], [1022], [1149] ; *Journal II* [4], [922].

¹⁰ Voir, par exemple, *Auto I* [8], [185] ; *Auto II* [921], [1107], [1251] ; *Journal I* [68], [513], [651], [688], [721], [1054] ; *Journal II* [122], [292], [350].

¹¹ Voir l'expression, au sens passé dans *Auto I* [32], [66], [239], [260], [264], [267], [348] ; *Auto II* [833] ; *Journal I* [48], [142], [452], [453], [514], [593], [631], [655], [671], [685], [721], [755], [761], [766], [784] ; au sens présent dans *Journal I* [721], [755], [761], [766], [784], [785], [793], [855], [943], [1053] ; au sens de l'unité du passé, du présent et du futur dans *Auto I* [86], [243], [298] ; *Auto II* [833], [1241] ; *Journal I* [855], [863], [943], [1045],

La seconde occurrence du mot « éternité » dans le traité est plus intéressante parce que plus illustrative de la pensée de Jeanne sur l'éternité. Dans une discussion de l'Incarnation et des relations intra-trinitaires, elle écrit comme si Jésus, le Verbe, parlait de son Père :

Il est dans moy par generation actiue, et moy Je suis dans Luy par representation substantielle, [22b] Interne, et Eternelle ; quoy qu'il soit principe d'origine comme engendrant, Je ne suis point posterieur, n'y deppendant par abbaissement, ou par succession de Temps ; J'estois, ou pour mieux dire, Je suis avec luy des le commencement ; qu'il est ; C'est nostre Eternité¹.

À première vue, on remarque dans ce passage qu'en mettant dans la bouche de Jésus la phrase « **C'est nostre Eternité** » dans le contexte d'une discussion sur la Trinité, Jeanne fait entendre que l'éternité appartient au Dieu trinitaire. Cette notion que l'éternité est à Dieu apparaît souvent dans les écrits², parfois avec l'idée que Dieu la donne aux bienheureux³. Elle dit que les damnés aussi ont leur propre éternité, opposée à l'éternité de Dieu⁴ mais l'éternité des damnées a le sens plutôt de la durée de leur vie (et sur terre et aux enfers), tandis que l'éternité de Dieu est quelque chose de son essence.

En plus de cette notion que l'éternité appartient à Dieu, la courte phrase, « **C'est nostre Eternité** », révèle un sens plus profond de l'éternité, car elle résume ce que Jeanne vient de dire sur les relations intra-trinitaires. Le Père engendre le Fils sans « **succession de Temps** », de sorte que l'on ne puisse

[1053] ; et dans les expressions « dès l'éternité (passée) et toute l'infinité (future) » *Journal I* [69], « dès l'éternité jusqu'à l'infinité » *Journal I* [47] et « dès l'éternité et durant l'infinité » *Journal I* [842].

¹ [22-22b].

² Voir, par exemple, *Auto I* [7], [79], [439] ; *Auto II* [664], [939], [1207] ; *Journal I* [95], [420], [761], [772], [855], [867], [909] ; *Journal II* [121], [187], [318], [350], [528], [657], [661], [1161].

³ Voir, par exemple, *Auto II* [744], *Journal II* [658].

⁴ Voir, par exemple, *Journal I* [1099] ; *Journal II* [350] et [1002] où elle parle de « leur éternité » à l'opposé de « l'éternité de Dieu ». Les damnés vivent leur éternité séparés de Dieu parce qu'ils ont refusé l'éternité de Dieu.

pas proposer ni un « avant » ni un « après » par rapport à cette opération. C'est la « **generation Eternelle** » que Jean voit au sein du Père éternel dans le troisième mariage¹. Même si le Père engendre le Fils, il n'est pas antérieur au Fils, et le Fils n'est pas postérieur au Père. De même l'Esprit qui procède du Père et du Fils n'est ni postérieur ni antérieur à eux. Dieu *est*, tout simplement. Cela indique une conception de l'éternité comme une relation totalement différente du temps et des relations temporelles.

Le fait que Jeanne hésite entre l'imparfait et le présent « **J'étois, ou pour mieux dire, Je suis** » avant de conclure avec l'énoncé au présent : « **qu'il est** » pourrait signaler une notion de l'« éternel présent » ou de l'éternité comme la « simultanéité » des moments du temps, idées qui ressortent parfois chez Jeanne². Pourtant, dans ce passage, on a plutôt l'impression qu'elle cherche à expliquer une relation que les catégories du temps ne suffisent pas à exprimer³. Ici, Jeanne emploie le mot « éternité » pour décrire et résumer les relations entre les personnes de la Trinité, une conception cohérente avec deux thèmes qui reviennent souvent dans ses écrits : la Trinité est essentiellement relation (une communauté d'amour)⁴, et l'éternité est souvent identifiée avec le Dieu trinitaire⁵.

Dans un troisième lieu dans le traité, en faisant usage de l'expression « dans les idées éternelles » Jeanne montre un autre aspect de sa pensée sur l'éternité :

¹ [11b].

² Voir, par exemple, *Auto I* [86], [243], [298], [354], [376] ; *Auto II* [833], [1241] ; *Journal I* [772], [855], [863], [872], [943], [1022], [1045], [1053], [1149] ; *Journal II* [4], [922] où l'éternité ressemble à une sorte de simultanéité du passé, du présent et de l'avenir, et *Journal I* [721], [741], [755], [761], [766], [784], [785], [793], [855], [943], [1053] où elle a plutôt le sens du présent éternel.

³ Elle donne cette impression dans *Journal II* [122], [292], [350], [658] et « Traité sur le Cantique » [88], où l'éternité n'a pas de rapport au temps.

⁴ Voir, en particulier les deux traités sur la Trinité *Journal I* [45-56], [153-165], et le passage dans *Journal II* [271-276].

⁵ Voir, par exemple, *Auto II* [1005], *Journal I* [60], [154], [432], [603], [635], [818], [845] ; *Journal II* [1161].

...comme Verbe il est Dieu, comme Christ il est de Dieu, Le premier né des créatures¹, dans Les Idées Eternelles ; et le premier Engendré Entre plusieurs freres² comme leur aîné³.

Au premier abord, cette expression montre la difficulté que Jeanne rencontre en essayant d'expliquer des choses éternelles avec les catégories temporelles. Elle veut traiter de l'affirmation néotestamentaire que le Christ est le « premier-né des créatures » : évidemment Adam et tous ses fils précèdent Jésus dans l'ordre temporel ; c'est donc dans les *idées éternelles* qu'il est le premier-né.

Pour mieux comprendre le sens de l'expression il faut regarder les nombreuses occurrences dans les écrits de Jeanne : elle l'emploie souvent pour éclaircir la relation entre Marie, l'Incarnation et la Création dans l'ordre temporel et dans l'éternité. Ainsi, avant la Création temporelle, Dieu crée en ses idées, il voit dans son idée éternelle ce qu'il destine de créer, et il prend dans son Verbe l'idée quand il crée le monde⁴. Avant de créer le monde, les anges et les hommes, Dieu regarde et contemple Marie dans ses idées (idées éternelles ou idées divines) et la préserve du péché pour l'Incarnation⁵. Jeanne décrit Marie comme telle :

dès l'éternité dans les idées éternelles, réservée pour être la Mère du Verbe Incarné [... élue] devant qu'Adam fut créé, comme nous disons par discours de raison, que l'être est devant l'acte à notre façon de concevoir et de parler, sans mettre en Dieu une succession de temps antérieure et postérieure⁶ ».

¹ Cf. Col 1, 15 où le Christ est le premier-né de toute créature (*primogenitus omnis creaturae*) ; aussi Col 1, 18 et Ap 1, 5 (premier-né d'entre les morts : *primogenitus mortuorum/ex mortis*) ; et He 1, 6 (premier-né dans le monde : *primogenitus in orbem terrae*).

² Cf. Rm 8, 29.

³ [20].

⁴ Voir *Auto II* [1244] ; *Journal I* [551], [636], [1105], [1149], [1156], [1263] ; *Journal II* [129], [210], [529], [867], [923], [1189] ; « Traité sur le Cantique » [84].

⁵ Voir *Auto II* [794], *Journal I* [452], [1091], [1130], [1149], [1150], [1151], [1156], [1168] ; *Journal II* [210], [221], [258], [325], [326], [756], [912], [1089], [1156], [1189], [1193], [1195], [1200].

⁶ *Journal II* [1189].

L'explication des « idées éternelles » ici est plus claire que dans le traité, et rappelle le passage de [22b] où elle dit qu'il n'y a pas de « **succession de Temps** » : ce qui est dans les idées éternelles ne se catégorise pas avec des termes comme « avant-après » ou « antérieur-postérieur », car en Dieu, en son éternité, il n'y a pas de succession de temps. En plus, elle explique que si Marie est dans les idées éternelles, c'est pour l'Incarnation, car « l'Incarnation décrétée de Dieu de toute éternité dans ses idées éternelles ne se fit pas dans le temps que par le *Fiat* de Marie¹ ». L'Incarnation est dans les idées divines et éternelles² comme centre unifiant et but de la Création. Jeanne développe ce concept dans un autre passage du *Journal spirituel*, faisant allusion au même verset de la lettre aux Colossiens que dans le traité :

C'est le premier-né des créatures dans les idées de Dieu, lesquelles sont toutes créées pour lui en tant qu'homme comme elles sont créées par lui en tant que Dieu. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*³.

C'est par le Verbe, Parole créatrice, que tout est créé, et c'est pour que le Verbe puisse s'incarner que tout est créé. Le but de la Création est l'Incarnation. La Création est le commencement de la réalisation de l'Incarnation, cette union entre Dieu et l'humanité, humanité qui est créée en vu du salut, salut qui est union avec Dieu. Dans son éternité, Dieu fait une « résolution éternelle de créer et de recréer et de sanctifier⁴ ».

Si les trois extraits du « Traité des quatre mariages » qu'on vient d'analyser donnent une idée de la pensée de Jeanne, quand on étudie le millier de

¹ *Journal II* [224].

² Voir *Auto II* [861] ; *Journal I* [452], [603], [635], [636], [1149], [1150], [1152] ; *Journal II* [129], [210], [258], [325], [529], [756], [1013], [1165], [1189].

³ *Journal II* [129]. La citation latine est de Pr 16, 4 : « Dieu a tout accompli pour lui-même ». Elle cite ce même verset en *Journal II* [199], avec la même interprétation : tout est créé par lui en tant que Dieu et pour lui en tant qu'homme.

⁴ « Traité sur le Cantique » [84].

références à l'éternité et au temps dans le corpus, plusieurs thèmes ressortent qui illustrent davantage sa compréhension de l'éternité et de sa relation au temps.

- 1 L'éternité est comprise comme une durée illimitée¹ qui souvent renvoie au futur² ou au passé³, mais parfois comprend un sens du passé-présent-avenir tous ensemble⁴, ou d'une intemporalité totale⁵.
- 2 L'éternité est un espace, le lieu de Dieu⁶ : là où Dieu réside, mais aussi avec le sens du ciel, comme la récompense des justes⁷.
- 3 L'éternité appartient entièrement à Dieu⁸, mais il peut la donner aux humains – il la donne aux bienheureux⁹.
- 4 L'éternité est Dieu lui-même¹⁰, surtout dans les réflexions sur la Trinité¹¹.

Dans le premier cas, quand Jeanne présente l'éternité comme une durée illimitée ou un jour infini, cela peut donner l'impression que pour elle l'éternité n'est que l'extension du temps à l'infini, ou bien une sorte de simultanéité du passé, du présent et du futur. Pourtant, les trois autres thèmes montrent une

¹ Voir *Auto I* [8], [32], [66], [185], [239], [260], [262], [264], [267], [269], [297], [299], [348], [353], [389], [455] ; *Auto II* [657], [728], [774], [778], [784], [793], [833], [921], [930], [1020], [1044], [1055], [1107], [1109], [1244], [1251] ; *Journal I* [48], [68], [142], [452], [453], [513], [514], [593], [631], [651], [655], [671], [685], [688], [721], [755], [761], [766], [772], [784], [823], [1054].

² Voir *Auto I* [185], [262], [269], [297], [299], [353], [389], [455] ; *Auto II* [657], [728], [774], [778], [784], [793], [921], [930], [1020], [1044], [1055], [1109], [1244] ; *Journal I* [31], [651], [694], [712], [722], [736], [737-738], [770], [772], [787], [792], [854], [1030], [1039], [1041], [1058], [1059], [1066], [1070], [1280].

³ Voir *Auto I* [32], [66], [239], [260], [264], [267], [348] ; *Auto II* [833] ; *Journal I* [48], [142], [452], [453], [514], [593], [631], [655], [671], [685], [721], [755], [761], [766], [784], [823].

⁴ Voir *Auto I* [86], [243], [298], [354], [376] ; *Auto II* [833], [1241] ; *Journal I* [69], [772], [855], [863], [872], [943], [1022], [1045], [1053], [1149] ; *Journal II* [4], [922].

⁵ Voir *Journal II* [122], [292], [350], [658] ; « Traité sur le Cantique » [88].

⁶ Voir, par exemple, *Auto II* [911], [939], [1104], [1207], *Journal I* [603] (=champ spacieux), [655], [663], [772], [961], [1008], [1056] ; *Journal II* [90], [129], [1027].

⁷ Voir *Auto I* [8], [64], [79], [133] ; *Journal I* [961], [1210], [1263] ; *Journal II* [90], [560], [658].

⁸ Voir *Auto I* [7], [79], [439] ; *Auto II* [664], [939], [1207] ; *Journal I* [95], [420], [761], [772], [855], [867], [909] ; *Journal II* [121], [187], [318], [350], [528], [657], [661], [1161].

⁹ Voir *Auto II* [744] ; *Journal II* [658].

¹⁰ Voir *Auto II* [1005] ; *Journal I* [60], [154], [432], [603], [635], [818], [845] ; *Journal II* [1161] (Ici c'est quelque chose de l'essence de Dieu).

¹¹ Le passage analysé plus haut (du traité **[22-22b]**) montre ce fait ; voir aussi *Journal I* [60], [154], [432] ; *Journal II* [1161], et les deux traités sur la Trinité (*Journal I* [45-56], [153-165]), et le passage dans *Journal II* [271-276].

conception de l'éternité et du temps comme substantiellement différents. L'éternité est un lieu différent du temps, d'où Dieu parle aux hommes qui vivent dans le temps¹, temps qui est *enclos* dans l'éternité². L'éternité est à Dieu ; le temps il l'a donné aux hommes³, et avec ce don vient l'appel de se mettre en route *vers l'éternité*⁴ et la possibilité *d'habiter l'éternité*⁵.

Il est clair que pour Jeanne, l'éternité est différente du temps. Cela dit, il faut noter que rare sont les occasions où elle les oppose. Plus souvent elle montre une harmonie entre temps et éternité⁶. Ces deux réalités représentent une unité qui comprend l'ensemble de tout ce qui existe⁷. La clé, le moment propice qui achève cette unité est l'Incarnation⁸. Dieu qui lui-même *est Éternité* ne s'oppose pas au temps, mais au contraire, il se met dans le temps et s'unit au temps en s'incarnant. Pour laisser parler Jeanne, on prend en exemple deux passages du *Journal spirituel*.

[Le Père] se plaît d'un plaisir ineffable à voir celui qu'il engendre dès l'éternité uni à la nature humaine, voire être une seule personne qui porte deux natures, l'une propre dès l'éternité, et l'autre acceptée à soi pour soi dans le temps jusqu'à l'infinité sans confusion, ni mélange. L'homme est Dieu, et Dieu est Homme⁹.

¹ Voir *Auto II* [911], [939], [1104], [1207], *Journal I* [603] (= un champ spacieux), [655], [663], [772], [961], [1008], [1056] ; *Journal II* [90], [129].

² Voir *Journal I* [867].

³ Voir, par exemple, *Journal I* [866-867] ; *Journal II* [658].

⁴ Voir, par exemple, *Auto I* [439] ; *Auto II* [664], [939], [1207] ; *Journal I* [855], [867], [1118] ; *Journal II* [318], [511], [661], [904], [1144] ; « Règle des Pères du Verbe Incarné » [12]. Ces références apparaissent souvent avec une allusion au Ps 138, 24.

⁵ Voir, par exemple, *Auto I* [64].

⁶ Voir, par exemple, *Auto II* [1048], [1082] ; *Journal I* [174], [236], [359], [420-421], [449-450], [456], [631-632], [635], [874], [895].

⁷ Voir *Auto I* [307-308] ; *Auto II* [858], [1249], [1261] ; *Journal I* [18], [61], [143], [165], [236], [252], [367], [370], [437], [514], [594], [631], [674], [765], [774], [906], [986], [1016].

⁸ Voir *Auto I* [239], [240-241], [377], [378-379] ; *Auto II* [1082] ; *Journal I* [174-176], [307], [331], [358-359], [449-450], [635], [761], [784], [793], [794], [797], [818], [833], [855], [863], [1056].

⁹ *Journal I* [824].

En un second passage, dans une méditation le jour de l'exaltation de la croix, Jeanne décrit l'Incarnation comme la croix mystique

... en laquelle, la divinité jointe à l'humanité, Dieu est fait homme et l'homme est Dieu qui est une croix croisée : la puissance est unie à l'infirmité, l'éternité au temps, l'immutabilité au changement, le Créateur à la créature, la majesté à l'ignominie, la grandeur à la bassesse¹.

Ces deux citations montrent comment elle voit dans l'Incarnation le mariage des entités qui semblent contraires, mais qui désormais sont unies. En ce sens, si le temps et l'éternité sont par nature différents, ils ne peuvent pas être opposés.

Si cette discussion éclaircit le concept de l'éternité et de sa relation au temps chez Jeanne, elle introduit aussi la question de plus grand intérêt. Comment Jeanne comprend-elle l'Incarnation *éternelle* ? On a vu que pour elle l'Incarnation est « dans les idées divines » avant le commencement du temps, avant la Création, étant même le but de la Création. Toutefois, il ne suffit pas de signaler ce fait pour expliquer l'éternité de l'Incarnation, car Marie² aussi est dans les idées éternelles, et même si elle est là *pour* l'Incarnation, cela n'est pas le cas pour Jeanne elle-même, que Dieu contemple dans ses idées divines avant qu'elle n'existe³. Évidemment l'Incarnation est dans les idées éternelles autrement que Jeanne et Marie le sont.

Un indice qui peut aider à comprendre la distinction est son insistance sur deux générations du Fils de Dieu. Il y a une génération éternelle au sein du Père et une génération temporelle dans le sein de Marie⁴, que Jeanne exprime

¹ *Journal I* [635].

² Voir *Auto II* [794], *Journal I* [452], [1091], [1130], [1149], [1150], [1151], [1156], [1168] ; *Journal II* [210], [221], [258], [325], [326], [756], [912], [1089], [1156], [1189], [1193], [1195], [1200].

³ Voir *Journal II* [1074].

⁴ Voir *Auto I* [82], [171] ; *Auto II* [833], [902], [1137-1139] ; *Journal I* [9], [26], [28], [216], [255], [281], [282], [331], [357], [504], [507], [510], [561], [562], [649], [726], [747], [761], [766], [841], [849], [943], [1029-1032], [1189], [1230] ; *Journal II* [42], [146], [272], [342], [687], [756], [768], [825], [915], [942], [944], [989], [990], [1090], [1093], [1106-1109] ; « Traité sur le Cantique » [114-115].

parfois comme une naissance éternelle et une naissance temporelle¹ ou bien une génération éternelle et une conception temporelle. Cette idée de la génération au sein du Père apparaît trois fois dans le « Traité des quatre mariages » : dans le passage étudié plus haut², à la page suivante où elle dit que le Père communique par génération toute sa substance au Fils³, et plus explicitement quand saint Jean s'endort sur la poitrine de Jésus :

voyant La generation Eternelle, Lisant dans ce Liure diuin ; *in principio erat Verbum*⁴, et tout Le reste que Je serois trop Longue a d'escire, il voit comme ce Verbe s'estoit faict chair pour habiter avec nous⁵.

Dans ce dernier cas, on voit plus clairement la connexion avec l'Incarnation. Le Verbe qui est au commencement par génération éternelle se fait chair par génération temporelle. Dans la pensée de Jeanne la génération éternelle fait partie de l'essence de Dieu : le Père engendre le Fils continuellement dans l'éternité. Le Père est éternellement Père, et le Fils est éternellement Fils, par la génération éternelle. La génération temporelle, qui a lieu au moment de l'Annonciation, est l'expression dans le temps de cette génération éternelle.

Ce concept est encore plus évident dans un passage du *Journal spirituel* où elle reprend ce thème : Jeanne présente l'Incarnation comme le « mystère caché dans l'éternité » qui est révélé dans le temps, et elle dit que la génération temporelle est l'extension de la génération éternelle⁶. La notion de l'Incarnation comme le mystère caché dans l'éternité et révélé dans le temps apparaît souvent

¹ Voir, par exemple, *Auto I* [239] ; *Journal I* [7], [64], [255-256], [470], [562], [633], [649], [766], [785], [1008] ; *Journal II* [989].

² [22-22b].

³ [23].

⁴ Jn 1,1 : Au commencement était le Verbe.

⁵ [11b].

⁶ *Journal I* [26-28].

dans le corpus¹. Elle semble faire allusion à Col 1, 26 : « *mysterium, quod absconditum fuit a saeculis et generationibus, nunc autem manifestatum est sanctis eius*² », ou bien à Rm 16, 25 : « *mysterii temporibus aeternis tacit*³ ». Trois particularités se remarquent en son interprétation de ces versets dans le passage où elle parle de l'extension de la génération éternelle. Premièrement, pour Jeanne le mystère caché et révélé est l'Incarnation, tandis que dans les deux citations bibliques, c'est le Verbe de Dieu⁴ ou Jésus Christ⁵. Deuxièmement, elle le dit caché « dans l'éternité », alors que l'Écriture le dit caché ou tacite « par (ou depuis) siècles et générations⁶ » ou « aux temps éternels⁷ ». Troisièmement, elle fait comme une sorte de montage avec l'expression « génération éternelle », en prenant un mot de chaque verset. Il faut noter que dans le passage en question elle ne cite pas explicitement les versets ; elle n'a peut-être pas les textes devant elle. On a l'impression qu'elle médite les mystères de la foi, surtout l'Incarnation⁸, ayant dans sa pensée toute la connaissance de l'Écriture qui inculque sa mystique, et quand elle essaye d'exprimer son expérience mystique, ce qui ressort est une synthèse, réfléchie et assimilée, qui ne suit pas toujours le texte biblique et ne tente pas de l'expliquer, mais qui l'incorpore comme partie intégrale, indissociable de sa pensée. Ici, quand elle décrit l'Incarnation comme l'extension de la génération éternelle, cela indique l'inséparabilité de ces deux générations dans sa pensée. L'Incarnation est éternelle en ce sens qu'elle est « cachée dans l'éternité » avant d'être étendue dans le temps : il y a un lien intrinsèque entre la génération éternelle et

¹ Voir, par exemple, *Journal I* [23], [28], [63], [181-182], [358-359], [654], [745], [793], [1007-1008], [1143], [1157], [1165-1166], [1181] ; *Journal II* [224-225], [255-265], [469-476], [563], [598-604], [719], [724-725], [752], [837], [1189-1190].

² « ...le mystère qui a été caché depuis les siècles et les générations mais maintenant est manifesté à ses saints ». Elle cite ce verset deux fois, dans *Journal II* [255-256], [259].

³ « ...du mystère tacite aux temps éternels ». Elle ne cite ce verset qu'une fois, dans *Journal II* [256]. Cette citation et les deux de Col 1, 26 sont dans le même passage, daté le 16 septembre 1636.

⁴ Cf. Col 1, 25 : « *Verbum Dei* ».

⁵ Cf. Rm 16, 25 : « *Iesu Christi* ».

⁶ Cf. Col 1, 26 : « *a saeculis et generationibus* ».

⁷ Cf. Rm 16, 25 : « *temporibus aeternis* ».

⁸ En ce cas (le 19 mars 1626), elle médite sur l'Incarnation et la révélation de ce mystère à saint Joseph.

son extension dans la génération temporelle. L'Incarnation est au centre de la Trinité et communique l'amour éternel de Dieu. Elle était dans les idées divines avant le commencement, comme but et rétablissement de la création¹, elle s'est réalisée en la plénitude des temps, et elle sera jusqu'à l'infini :

Ce qu'il est dès l'éternité avec moi, il le sera avec vous jusques à l'infinité. Il était Fils de Dieu et ne cessera jamais de l'être ; mais en la plénitude des temps, il s'est fait fils de l'homme prenant dans une vierge la nature humaine qu'il ne quittera point. Il sera Verbe Incarné toute l'infinité²

Il est évident que dans la pensée de Jeanne, l'Incarnation est éternelle. Par suite, la question se pose : dans la pensée de Jeanne, si l'Incarnation est éternelle, déjà dans les idées divines avant la Création, cela veut-il dire que l'homme est créé pécheur ? C'est-à-dire, si Dieu s'incarne pour sauver l'homme du péché, et si cette Incarnation est déjà décrétée avant que l'homme soit, le péché fait-il partie aussi du dessein divin ?

Ceci est en quelque sorte une question piège, car elle présuppose un seul motif de l'Incarnation : la réparation du péché. Or, le problème du motif de l'Incarnation est une vaste question théologique qui date des premiers siècles du christianisme. D'Irénée et d'Origène aux débats de la période de la christologie classique entre Nicée I et Chalcédoine, même si la question principale est le « comment³ » de l'Incarnation, le « pourquoi » n'échappe pas aux discussions. La christologie alexandrine avec son insistance sur la déification de l'homme s'oppose aux christologies antiochienne et latine qui profèrent un motif sotériologique juridique. Au Moyen Âge, le débat se cristallise en deux camps (scotiste et thomiste) selon la réponse à la question : « Si l'homme n'avait pas

¹ Voir, par exemple, *Journal I* [449-450] ; *Journal II* [129], [199], [1153].

² *Journal I* [1056]. C'est le Père qui parle au moment de la Transfiguration. Elle cite Mt 17, 5 : *hic est Filius meus dilectus* (Celui-ci est mon Fils bien-aimé).

³ Le souci principal de l'époque est d'affirmer les deux natures du Christ et d'expliquer l'union entre elles.

péché, Dieu se serait-il incarné ? » Jean Duns Scot¹ opte pour un motif de pur amour qui ne dépend pas du péché humain, et Thomas d'Aquin² prend la position contraire en affirmant le motif rédempteur sans nier la liberté divine. Leurs disciples prennent des positions encore plus rigoureuses, et le débat continue au fil des siècles.

Au début du XVII^e siècle, les deux courants existent dans les discussions de l'Incarnation. Par exemple, François de Sales prend une position plutôt scotiste dans le *Traité de l'amour de Dieu*³, et Pierre de Bérulle propose plusieurs motifs de l'Incarnation : sans le dire explicitement, il montre qu'il est possible d'équilibrer les deux positions⁴.

Dans ce contexte, revenons à la question posée plus haut. Dans la pensée de Jeanne, l'affirmation que l'Incarnation est à la fois éternelle et rédemptrice, implique-t-elle que le péché aussi fait partie du dessein divin ? Quels motifs propose-t-elle pour l'Incarnation ?

Certes, chez Jeanne⁵ on trouve de forts liens entre l'Incarnation, le péché et la croix⁶ : le Verbe s'incarne pour nous sauver du péché. Cependant, en bien d'autres cas, Jeanne en propose d'autres motifs : c'est par amour⁷, pour communiquer l'amour divin⁸, pour honorer sa création⁹, pour s'unir à l'homme¹,

¹ Jean Duns Scot reprend la question déjà posée par Maxime le Confesseur et Rupert de Deutz, et les arguments de Thomas se trouvent chez Irénée, Athanase et Léon le Grand. Ce n'est pas l'originalité de leurs positions mais la force du débat (surtout chez leurs disciples) qui canonise les positions comme « scotiste » et « thomiste ».

² Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 1, a. 3. La réponse de Thomas est nuancée : si l'homme n'avait pas péché, il n'y aurait pas eu l'Incarnation, cependant, il aurait pu s'incarner même en l'absence du péché.

³ Voir FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre II, chapitres IV et V.

⁴ Il donne des arguments scotistes dans les *Grandeurs* (par exemple, dans Discours IV, 10), mais aussi affirme le caractère rédemptrice de l'Incarnation, Voir les discussions dans KRUMENACKER, Yves, *L'École française de spiritualité...*, p. 165-177 et ORCIBAL, Jean, *Le cardinal Bérulle : évolution d'une spiritualité*, (Tradition et spiritualité), Paris, le Cerf, 1965, p. 67, 127-128.

⁵ Les références dans cette discussion sont limitées à quelques exemples dans le premier volume du *Journal spirituel* qui sont indicatifs de sa pensée.

⁶ Voir, par exemple, *Journal I* [433], [452-453], [635-636], [680], [687], [728], [770], [784-785], [853], [923]. Dans tous ces passages, le péché est présenté comme manifestement contraire au dessein de Dieu.

⁷ Voir, par exemple, *Journal I* [852], [854], [878], [898], [923], [1003], [1222].

⁸ Voir, par exemple, *Journal I* [69], [349], [680].

⁹ Voir, par exemple, *Journal I* [811], [1003].

pour se marier avec l'humanité² que Dieu s'incarne. Ce n'est donc pas à cause du péché que le Verbe s'incarne. Le motif principal est l'excès d'amour divin qui veut s'unir à l'homme.

Ce fait est encore plus clair dans un passage du *Journal spirituel* où elle présente ce qu'elle appelle les « quatre genèses³ ». Avant d'expliquer chacune des genèses, elle les énumère :

...mon divin Amant me fit remarquer quatre genèses : l'une éternelle dans Dieu, l'autre temporelle en la création du monde l'espace de six jours, la troisième en l'Incarnation du Verbe qui a été la fin et le rétablissement de la seconde, la quatrième celle des bienheureux en la gloire⁴.

On remarque ici la vision caractéristique de Jeanne qui prend toute l'histoire du salut ensemble, comme dans un instant, mais ici avec une succession des événements. On remarque aussi la similarité avec l'idée des deux générations qui anime sa conceptualisation de l'Incarnation comme éternelle. Mais plus important pour la compréhension de sa pensée sur l'Incarnation éternelle sans que le péché soit inscrit dans la création est une phrase qui introduit l'explication des quatre genèses : « J'entendis que bien qu'Adam n'eût pas péché, le Verbe se fut incarné afin de contenter l'inclination de son amour...⁵ ». Il est bien évident que quand Jeanne présente l'Incarnation comme éternelle, elle souligne l'amour infini de Dieu comme motivation, et non le péché, même si « pour le

¹ Voir, par exemple, *Journal I* [897], [984], [1222].

² Voir, par exemple, *Journal I* [1132].

³ L'explication des « quatre genèses » apparaît deux fois dans le *Journal*. L'original, dans l'écriture de Jeanne, se trouve dans *Journal II* [1149-1160]. Une copie dans *Journal I* [447-454] porte la date du 7 septembre 1633, date qui semble correcte pour deux raisons. La date dans l'original est clairement changée au 7 septembre 1644 pour correspondre avec l'emplacement dans le second volume du *Journal* (l'originale date est illisible dans ce manuscrit). La note marginale qui apparaît à la fin des deux manuscrits se réfère au texte écrit ce même jour sur les grandeurs de la Vierge, texte qui suit les « quatre genèses » dans *Journal I*, est daté le 7 septembre 1633 et est absent du *Journal II*. Les deux manuscrits des « quatre genèses » sont identiques hormis quelques variations d'orthographe.

⁴ *Journal I* [449-450] = *Journal II* [1153].

⁵ *Journal I* [448-449] = *Journal II* [1152]. Cette même idée se trouve aussi dans *Journal I* [878] où elle parle de l'Incarnation, qui se fit éternellement « quand il n'y eût point eu d'hommes à racheter » ... « tant il avait d'amour ».

faire plus avantageusement il n'a pas empêché l'offense d'Adam¹ ». C'est donc une vision de l'Incarnation éternelle au sein de la Trinité, qui par amour crée le monde en vue de l'Incarnation temporelle et pour le salut des hommes qui s'achève dans l'union éternelle des bienheureux avec Dieu.

En somme, pour Jeanne, l'Incarnation, fait de l'amour de Dieu, est au centre du temps et en même temps hors du temps. Elle est le centre unifiant du temps qui unit aussi le temps et l'éternité. De ce fait, le temps et l'éternité ne peuvent pas s'opposer : ils sont différents mais en harmonie et unité. À travers l'Incarnation, Jeanne voit toute l'histoire du salut ensemble, comme dans un seul instant, et tous les événements et toutes les personnes de tous les temps unis par ce Dieu d'amour qui les met en motion, qui les crée et qui se fait chair pour les sanctifier.

¹ *Journal I* [449] = *Journal II* [1152].

III-B. Création et Incarnation

Dans la perspective de Jeanne, l'Incarnation est éternelle : elle existe déjà dans la pensée divine avant la Création, et sa réalisation dans le temps est l'extension temporelle de la génération éternelle du Fils au sein du Père dans la Trinité. Elle est le centre unifiant du temps et la jonction du temps et de l'éternité. C'est pourquoi dans sa lecture du premier récit biblique de la Création, Jeanne superpose l'Incarnation sur l'acte de la Création : la première parole divine, le « *fiat lux* » est la venue du Verbe-Lumière dans le monde. Cela indique un lien étroit entre la Création et l'Incarnation dans sa pensée. On a touché à ce sujet dans le chapitre précédent : les deux sont éternelles en ce sens que Dieu a une résolution éternelle de créer, de recréer et de sanctifier¹ ; l'Incarnation est le but de la Création en ce sens que tout est créé par le Verbe en tant que Dieu et pour le Verbe en tant qu'homme². Mais la relation va beaucoup plus loin que cela et nécessite plus de réflexion. Pour l'approfondir, une approche thématique est mieux adaptée aux enjeux, une approche qui expose les idées de Jeanne, mais aussi qui cherche à la mettre en dialogue avec des théologiens contemporains. Une réflexion théologique se poursuit selon la méthodologie décrite plus haut : en prenant comme point commun l'expérience du lecteur actuel, mettre en regard Jeanne et la théologie contemporaine, donner la parole à chacun, puis synthétiser les perspectives. L'étude repère des thèmes communs qui ressortent dans différents contextes historiques et cherche à les harmoniser sans les confondre.

¹ Voir « Traité sur le Cantique » [84].

² Voir *Journal II* [129].

Plusieurs thèmes qui montrent le lien entre la Création et l'Incarnation dans le « Traité des quatre mariages » ainsi que dans les autres écrits de Jeanne sont présents aussi dans la théologie contemporaine. La Création est inséparable de l'Incarnation, les deux étant l'œuvre de la Trinité, œuvre qui est kénose de Dieu. La théologie de la Création-Incarnation est une théologie de la relation : relation qui commence par la Création à l'image de Dieu et la restauration de cette image dans l'Incarnation, relation qui est Alliance, qui est don, et qui se résume en une relation d'amour-union entre Dieu et l'homme. Ces thèmes peuvent se comprendre dans un schéma de doubles mouvements en rapport avec le modèle du temps et de l'éternité proposé plus haut.

1. Création inséparable de l'Incarnation

Que l'Incarnation et la Création soient étroitement liées dans la pensée de Jeanne, cela ne fait aucun doute ; elle ne parle jamais de la Création sans aussi parler de l'Incarnation¹. À première vue ce fait n'est pas très étonnant, car elle comprend tout par rapport à l'Incarnation. Cependant, en le regardant de plus près on ne peut pas ne pas remarquer la connexion importante entre les deux : pour Jeanne, la Création est inséparable de l'Incarnation, comme les thèmes énumérés ci-dessus et examinés ci-dessous l'indiquent.

Dans la théologie actuelle la Création apparaît aussi inséparable de l'Incarnation. Si l'on parle du mystère de la Création (comme acte ou

¹ Des 120 documents (lettres, traités, chapitres de la *Vie autographe* et du *Journal spirituel*) où elle parle explicitement de la Création, il n'y a pas un seul qui ne mentionne pas l'Incarnation.

événement), ou si l'on parle de la création comme l'ensemble de l'univers créé¹, celle-ci est incontestablement liée à l'Incarnation, à tel point qu'il est difficile de trouver un auteur qui parle de l'une sans référence à l'autre. À cet effet Jean Ladrière juge qu'il n'est pas possible d'isoler le thème de la Création de l'ensemble de l'économie chrétienne², car l'affirmation que Dieu est créateur est régulatrice pour la pensée chrétienne et « opère l'assomption, par le croyant, de toute l'économie du salut à laquelle elle renvoie³ ». Ainsi, Pierre Ganne présente la Création comme l'axe sans lequel tous les mystères du Christ (Incarnation, Rédemption et Résurrection) perdent leur sens fondamental⁴. On peut lui donner raison à cet égard même si plus tard, quand il constate que les « quatre mystères de la Révélation » sont inséparables, par une lacune assez surprenante sa liste (Création, Trinité, Résurrection et foi) ne contient pas l'Incarnation⁵. Pour en citer encore quelques exemples parmi les myriades de théologiens qui voient la Création inséparable des mystères chrétiens : Georges Florovsky croit que la Création constitue le paradoxe fondamental de la foi chrétienne, qui implique tous les mystères de Dieu⁶, et Christoph Schönborn souligne l'importance du dogme de la Création pour la christologie et l'eschatologie⁷.

¹ La discussion suivante se concentre sur la Création comme mystère. En ce qui concerne le lien entre le *créé* et l'Incarnation, voir, par exemple, GISEL, Pierre, *Corps et Esprit. Les mystères chrétiens de l'incarnation et de la résurrection*, (Entrée Libre, 23), Genève, Labor et Fides, 1992 : le créé (le monde, le réel) se tient à l'arrière-plan de l'Incarnation qui se greffe sur lui (p.33). Voir aussi HENRY, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Editions du Seuil, 2000. Cette discussion laissera de côté également le débat sur le créationnisme et la dialogue entre la science et la foi. Parmi la pléthore d'ouvrages sur ces sujets, voir Jean LADRIÈRE, *L'Articulation du sens*, tome 1, *Discours scientifique et parole de la foi*, (Cogitatio fidei, 124), Paris, Cerf, 1984 ; MARTELET, Gustave, *Évolution et création*, Paris, Cerf, 1998 ; ARNOULD, Jacques, *La Théologie après Darwin, éléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, Paris, Cerf, 1998, et ARNOULD, Jacques, *Dieu versus Darwin : les créationnistes vont-ils triompher de la science ?* Paris, Albin Michel, 2007.

² LADRIÈRE, Jean, « Penser la création » dans *Communio* I, 3 (janvier 1976), p. 63.

³ LADRIÈRE, Jean, « Penser la création » dans *Communio* I, 3 (janvier 1976), p. 53.

⁴ GANNE, Pierre, *La création*, Paris, Le Cerf, 1979, p. 4.

⁵ GANNE, Pierre, *La création*, p. 68ss.

⁶ FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption*, (Collected Works, vol. 3), Belmont MS, Norland Publishing Co., 1976, p. 246.

⁷ SCHÖNBORN, Christoph, « Pour une catéchèse de la création. Genèse et évolution », *Communio* XIII, 3 (mai-juin 1988), p. 21, 31.

S'il y a forcément cette parenté entre la Création et l'Incarnation, comment la décrire, et quelles en sont les conséquences pour une spiritualité de l'Incarnation ?

2. Œuvre de la Trinité

Comme Jeanne le voit, l'Incarnation et la Création sont toutes les deux l'œuvre de la Trinité, l'œuvre de l'amour de Dieu pour l'humanité : et dans l'éternité de Dieu, elles sont simultanées. Par un acte d'amour, le Père envoie son Fils, le Fils assume la nature humaine et l'Esprit la fait agir, produire. La Trinité sainte, en conseil, dit la parole, le *fiat lux*, et le Verbe se fait chair¹. Le Christ est à la fois Créateur et Sauveur² ; il est le Créateur devenu créature³. La Création et l'Incarnation, « c'est une œuvre sortie immédiatement des mains de la très auguste Trinité⁴ »

La conception de la Création comme œuvre de la Trinité entière et l'image du Christ créateur imprègnent la théologie chrétienne, que ce soit dans des textes néotestamentaires⁵, dans les écrits patristiques⁶, dans l'enseignement de l'Église¹

¹ « Traité des quatre mariages » [1-2b].

² Elle emploie cette expression dans *Journal II* [88], [993] ; *Auto II* [721], [805], et aussi l'expression Créateur et Rédempteur dans *Journal I* [238], [533] ; *Journal II* [255], [869].

³ Voir « Traité des quatre mariages » [3b] ; *Journal I* [239], [725], [845], [855], [1203], [1238] ; *Journal II* [88], [168], [210], [252], [271], [504], [532], [723], [915] ; *Auto II* [1139]. Cette idée est aussi présente dans les écrits de saint Augustin. Voir la note dans le texte du traité [3b].

⁴ *Journal I* [272].

⁵ Par exemple, l'hymne christologique de Col 1, 15-20 et les affirmations dans He 1 et Jn 1.

⁶ Les thèmes du Christ créateur et de la Trinité créatrice recourent dans les écrits d'Augustin. Voir, par exemple, *De Trinitate* V, I, 2 ; V, XIII, 14 ; V, XIV, 15 (*Œuvres de saint Augustin*, 15, p. 427, 455-461) ; *Discours sur les Psaumes*, 93, 5 (tome II, p. 238-239 dans l'édition de Sagesses chrétiennes, 2007) ; ces thèmes sont aussi bien attestés dans les sermons sur l'Incarnation et les Réfutations de Pélage. Voir aussi le travail de François Szabó sur le thème du Christ créateur dans les écrits d'Ambroise (il trace ses sources aussi dans d'autres écrits patristiques) : SZABÓ, François, *Le Christ Créateur chez saint Ambroise*, (Studia Ephemeridis « Augustinianum », 2), Studium Theologicum Augustinianum, Rome, 1968, en particulier les chapitres II et III. Quant à Irénée, une interprétation de sa pensée qui y limite le rôle créateur au Père n'est pas juste. Il

ou dans le travail des théologiens contemporains², et ceci malgré une tendance actuelle à assigner au seul Père le rôle du Créateur³. Robert Guelluy affirme que la Création est l'œuvre des trois personnes de la Trinité, mais il précise que « le Christ n'y est pas médiateur de la même manière que dans l'Incarnation, où la nature humaine est assumée par la seule personne du Verbe⁴ ». Il voit à la fois parenté et distinction entre la Création et l'Incarnation : ce sont deux œuvres de Dieu, et c'est à la lumière de l'une que l'on comprend l'autre⁵. Pour Gustave Martelet le lien est plus étroit : l'Incarnation fait partie intégrante pour Dieu de l'acte créateur, et le Christ, le Principe de la création, est celui sans qui rien ne peut apparaître⁶. Dans la même veine, Paul Bourgy précise que cette primauté du Christ sur toute la création est « inséparable de la création elle-même et voulue dès l'origine⁷ ».

Celui qui crée est Père Fils et Saint Esprit. Dieu crée *dans* le Verbe-Fils et *pour* et *par* le Verbe, et ce Verbe s'incarne dans un acte de la Trinité. La Création achève sa pleine signification dans l'Incarnation : le Dieu Trinitaire qui se révèle à travers la Création ne se connaît *comme Trinité* qu'à travers l'Incarnation qui complète la révélation de l'acte créateur. Plus qu'une simple

est clair que dans sa pensée la Création est l'œuvre de la Trinité entière. Voir, par exemple, IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, (Adelin ROUSSEAU éd.), (Sagesses chrétiennes), Paris, Le Cerf, 2001, p. 360 (III, 18, 10), p. 405 (IV, Pr., 4), p. 468-471 (IV, 20, 1-4), p. 553 (IV, 38, 3).

¹ Voir, par exemple CEC 290-292.

² Voir, par exemple, GANOCZY, Alexandre, *La Trinité créatrice. Synergie en théologie*, (Cogitatio fidei, 233), Paris, Cerf, 2003 ; VON BALTHASAR, Hans-Urs, « Création et Trinité », *Communio* XIII, 3 (1988), 9-17 ; TILLIETTE, Xavier, « Trinité et création », *Communio* XXVI, 3, n° 155 (2001), p. 37-51 ; ŠTRUKELJ, Anton, « L'Incarnation, plénitude de la Création », *Communio* XXVIII, 2, n° 166 (2003), 53-65 ; KERN, W., « La création, source permanent du salut » dans *La Trinité et la création*, (Mysterium Salutis : Dogmatique de l'histoire du salut, 6), Paris, Cerf, 1971, p. 197-355, en particulier p. 247-268.

³ Cette tendance va jusqu'à remplacer la formule « Père, Fils et Saint-Esprit » par « Créateur, Rédempteur et Sanctificateur », même dans la célébration du baptême.

⁴ GUELLEY, Robert, *La création*, (Le Mystère chrétien – Théologie dogmatique, 4), Tournai, Desclée, 1963, p. 58.

⁵ GUELLEY, Robert, *La création*, p. 58.

⁶ MARTELET, Gustave, « Le Premier né de toute créature. Esquisse d'une vision christologique de la création » dans *Communio* I, 3 (janvier 1976), p.47.

⁷ BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, (Études religieuses, 748), Paris, Office général du livre, et Bruxelles, La pensée catholique, 1960, p. 35. Il donne une interprétation classique : le mystère de l'Incarnation est inscrit dans le divin dessein de salut à cause du péché que Dieu prévoit (p. 44).

relation de parenté, on peut comprendre la Création et l'Incarnation comme deux aspects d'un seul acte de kénose divine. C'est-à-dire, dans l'acte « Création-Incarnation », Dieu se vide, s'abaisse, se limite, sort de lui-même.

3. Kénose

L'Incarnation est traditionnellement vue comme une kénose, surtout à partir de l'hymne christologique du deuxième chapitre de l'Épître aux Philippiens : « Lui qui est de condition divine... s'est anéanti, s'est dépouillé, prenant la condition d'esclave, devenant semblable aux hommes, il s'est abaissé...¹ ». Des Pères de l'Église² à Vatican II et au *Catéchisme de l'Église Catholique*³ cette interprétation est manifeste, et marque particulièrement la spiritualité française-bérullienne du XVII^e siècle, où l'Incarnation est souvent vue comme anéantissement⁴. Certes, Jeanne pense l'Incarnation comme une kénose, bien qu'elle ne connaisse pas ce mot grec. Elle emploie les termes « anéantissement⁵ », « abaissement⁶ », et

¹ Ph 2, 6-8.

² Voir, par exemple, LÉON LE GRAND, *Lettre à Flavien* (Lettre 28) 3-4, (PL 54, 763-767), traduction dans AELF, *Livre des jours : Office romain des lectures*, Paris, Cerf - Desclée - Mame, 1976, p. 1428 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, (Fernand BOULENGER éd.), (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, 6), Paris, A. Picard, p. 50-57 et *Panegyriques de Césaire et de Basile*, Hemmer-Lejay, 1908, et Homélie pour la Pâque (Hom. 45, 9.22.26.28 PG 36, 633-636.657-661), traduction dans AELF, *Livre des jours...*, p. 23 ; AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, 74, 5 (tome I, p.1445) ; MAXIME LE CONFESSEUR, Lettre 11, (PG 90, 961-968), traduction dans AELF, *Livre des jours ...*, p. 270 ; BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, tome I, (Sources chrétiennes, 414), Sermon 11, 3, p. 243 ; 11, 7, p. 249 ; 15, 4, p. 335 ; tome II, (SC, 431), Sermon 27, 7, p. 329 ; 28, 2, p. 349 ; tome III, (SC, 452), Sermon 42, 8, p. 219 ; tome IV, (SC, 472), Sermon 53, 8, p. 95 ; 66, 3, p. 343 ; tome V (SC511), Sermon 70, 4, p. 65.

³ Voir, par exemple, CEC §472 et §520 : *Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris, Mame – Librairie Editrice Vaticane/Plon, 1992, p. 105, 114.

⁴ Voir, par exemple. Le deuxième discours de Bérulle dans *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* Sur la conception bérullienne de l'Incarnation comme anéantissement, voir KRUMENACKER, Yves, *L'École française de spiritualité ...*, p. 166, 188-190. Pour une synthèse de la pensée de Bérulle sur l'Incarnation, voir COCHOIS, Paul *Bérulle et l'école française*, p. 84-89.

⁵ *Auto I* [36], [449] ; *Auto II* [829] ; *Journal I* [175], [440], [493], [650], [660], [825], [926], [961], [1006] ; *Journal II* [68], [127], [153], [298], [353], [617], [732], [910], [991], [1169].

⁶ *Auto II* [906] ; *Journal I* [24], [25], [331], [691], [807], [849], [854], [869], [888].

leur équivalent latin, « *exinanition*¹ », ainsi que l'expression « Verbe abrégé² ». Elle décrit la Création et l'Incarnation comme une sortie de soi de la part de Dieu³, sortie qui est faite par amour, pour la création, pour se donner et s'unir à l'âme⁴. Mais cette sortie de soi n'est pas une émanation de la substance divine et ne peut pas être comprise de façon panthéiste. Elle précise : « cette divine substance qui ne s'écoule pas en sortant d'elle-même, ni ne se diffuse ou ne se répand pas en entrant dans l'âme, ni ne se mêle pas avec les créatures par confusion⁵ ». Elle présente une théologie de kénose qui n'est pas étrangère à la tradition qu'elle a reçue, ni à ses contemporains, ni à ceux qui viendront après elle.

Or, cette théologie de kénose parle-t-elle aux gens du XXI^e siècle ? Elle n'est pas sans critiques. Wolfhart Pannenberg en trace l'histoire depuis les Pères de l'Église et souligne des problèmes inhérents à ce point de vue qui contribuèrent à un rejet de cette doctrine dans la théologie protestante du XIX^e siècle⁶. Néanmoins, la difficulté à réconcilier l'idée de l'Incarnation comme kénose avec les concepts de l'immutabilité de Dieu et de l'union de Dieu et l'homme en Jésus-Christ n'empêcha pas, dans le siècle suivant, des théologiens tels que Karl Barth⁷ et Karl Rahner⁸ de l'inclure dans leur vision christologique, et la conception de l'Incarnation comme kénose reste dans l'esprit chrétien, et catholique et protestant⁹, à tel point que certains, incapables ni de réconcilier ces concepts ni

¹ *Auto I* [376], [449] ; *Auto II* [752], [757] ; *Journal I* [797] ; *Journal II* [221], [419], [617].

² *Auto I* [99], [244], [339] ; *Auto II* [979] ; *Journal I* [24], [60], [145], [539], [691], [807], [844], [971], [1051] ; *Journal II* [158], [200], [252], [328], [363], [392], [433], [510], [573], [601], [686], [702], [713], [990], [1091], [1101], [1139].

³ Voir par exemple, *Journal I* [59], [113], [198], [399], [726], [765], [827] ; *Journal II* [249], [252], [1078].

⁴ Voir, par exemple, *Journal I* [198], [399], [726], [827] ; *Journal II* [252], [1078].

⁵ *Journal I* [59].

⁶ PANNENBERG, Wolfhart, *Esquisse d'une christologie*, (1964), (A. LIEFOOGHE tr.), (Cogitatio fidei, 62), Paris, Cerf, 1971, p. 392-413.

⁷ Dans BARTH, Karl, *Dogmatique* : sur la condescendance du Créateur dans l'Incarnation, voir vol. III/1,1 p. 412s ; vol. IV/1/1, p.180, 181, 193, 194 ; sur l'abaissement du Fils qui est l'élévation de l'homme, voir vol. IV/2, 1, sec 64 ; vol. IV/1, 1, sec. 58.

⁸ Voir, par exemple, RAHNER, Karl, *Écrits théologiques*, tome III, Paris, Desclée, 1963, p. 79-101 ; *Theological Investigations*, Baltimore, Helicon Press, 1961-1992, vol. 16, p. 223 ; vol. 18, p. 134.

⁹ Voir, par exemple, RATZINGER, Joseph, *Voici quel est notre Dieu. Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald*, (2000), (Joseph BURCKEL tr.), Paris, Plon-Mame, 2005, p. 152-

d'envisager l'Incarnation *sans* kénose divine, rejettent même la réalité de l'Incarnation¹.

Si l'Incarnation comme kénose est fermement enracinée dans la tradition chrétienne, la vue de la Création comme kénose y est moins indiquée, peut-être par souci de sauvegarder la doctrine de *creatio ex nihilo*², et par crainte d'une interprétation panthéiste. (Si la Création était une émanation de la substance de Dieu, le monde créé serait divin, et Dieu ne serait pas un seul Dieu). Ce souci se montre dans les condamnations du premier Concile du Vatican³ et ces idées sont reprises dans le *Catéchisme de l'Église Catholique*⁴, issu du Concile Vatican II. Toutefois, l'image est présente dans la théologie contemporaine. Par exemple, Emil Brunner propose une kénose de Dieu qui commence à la Création et achève son plus haut point paradoxal sur la croix⁵. Georges Florovsky reprend cette idée de Brunner, mais il veut étendre la kénose jusqu'à l'eschaton⁶. Ainsi, Léon Scheffczyk⁷, Alexandre Ganoczy¹ et Cyprian Smith²

153 ; EVANS, C. Stephen, « The Self-Emptying Love : Some Thoughts on Kenotic Christology » in DAVIS, Stephen T., KENDALL, Daniel and O'COLLINS, Gerald, *The Incarnation : An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 246-272 ; POWER, David Noel, *Love Without Calculation : A Reflection on Divine Kenosis*, New York, Herder and Herder, 2005, en particulier p. 1-60 ; RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, New York, Paulist Press, 1997 ; ESPEZEL Alberto, « Incarnation et inclusion dans le Christ » dans *Communio* XXVIII, 2, n° 166 (2003), p. 66-73 ; WARD, Keith, *Religion and Creation*, Oxford, Clarendon Press, 1996 ; GISEL, Pierre, « Un salut inscrit en création » dans GESCHÉ, Adolphe et al, *Création et salut*, (Théologie, 47), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989, p. 121-161 ; ERICKSON, Millard J., *Word Became Flesh*, Grand Rapids MI, Baker House Books, 1991, p. 258-261.

¹ Voir les discussions dans HICK, John ed., *The Myth of God Incarnate*, Philadelphia, The Westminster Press, 1977, en particulier la contribution de John Hick (p.166-185), où il argumente que l'affirmation que Jésus Christ était le Fils de Dieu incarné n'est pas vraie littéralement. Voir aussi sa discussion dans le chapitre 10 de : HICK, John, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville KY, Westminster/John Knox Press, 1993, p. 99-111. Il s'inspire au moins partiellement de Donald Baillie, voir p.114-124 de : BAILLIE, *God Was in Christ. An Essay on Incarnation and Atonement*, New York, Scribner, 1948.

² C'est-à-dire, Dieu crée l'univers de rien. Il ne le sort pas de sa substance divine ni de son être divin. Il n'a besoin d'aucune substance préexistant pour créer.

³ Voir *Textes doctrinaux de l'Église sur la foi catholique*, Gervais DUMEIGE tr., 2^e éd., Paris, Éditions de l'Orante, 1969, 255-259, p. 134-135 (= DzS 3021-3025).

⁴ Voir *Catéchisme de l'Église Catholique*, §296 p. 71.

⁵ BRUNNER, Emil, *La doctrine chrétienne de la Création et de la Rédemption, Dogmatique Tome II*, (1950), (Frédéric JACCARD tr.), Genève, Labor et Fides, 1965, p. 17-35, en particulier p. 29.

⁶ FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption*, (Collected Works, vol. 3), Belmont MS, Norland Publishing Co., 1976, p. 245.

⁷ SCHEFFCZYK, Léon, *Création et providence*, (Histoire des dogmes, tome II), *Dieu Trinité la Création le péché*, (1963), (P. PRÉVOT tr.), Paris, Cerf, 1967, p. 95.

décrivent la création comme une sortie de soi de la part de Dieu, tous les trois prenant comme point de départ la spiritualité de Maître Eckhart³.

Parmi ceux qui présentent le plus foncièrement la Création comme une kénose de la divinité se trouve Serge Boulgakov⁴ : dans la création Dieu sort de Lui-même, déborde les limites de sa divinité.

La création du ciel et de la terre, – acte de l'amour divin, qui déborde les limites de sa propre vie divine pour s'épandre dans le monde – est un volontaire amoindrissement de soi, une « kénose » métaphysique par rapport à la divinité même : Dieu pose, à côté de Son être *absolu*, l'être *relatif* avec lequel Il Se met Lui-même en relation, étant pour lui Dieu et le Créateur⁵.

Dieu crée le monde et le pose en dehors de lui-même ; il sort de soi dans la création du monde, pose le temps non seulement pour le monde mais aussi pour lui-même, car « Dieu vit aussi dans le temps et participe, en ce sens, pour le monde, à son devenir : son histoire est celle de l'Incarnation⁶ ». De cette manière Boulgakov lie la kénose de la Création à celle de l'Incarnation et exclut une interprétation panthéiste de son œuvre.

Plus récemment, d'autres théologies de la kénose proposent un lien entre la kénose de l'Incarnation et celle de la Création, notamment celle que présente

¹ GANOCZY, Alexandre, *La Trinité créatrice. Synergie en théologie*, (Cogitatio fidei, 233), Paris, Cerf, 2003, p 147, 308.

² SMITH, Cyprian, *Un chemin de paradoxe. La vie spirituelle selon Maître Eckhart*, (Reginald STOFFEL tr.), (Épiphanie), Paris, Cerf, 1997, p. 168.

³ Les trois auteurs référencés ci-dessus citent des textes des éditions allemandes. Un bref parcours des sermons du Maître Eckhart traduits en français et en anglais montre l'image d'un Dieu Créateur qui se donne lui-même, qui répand son amour dans toutes les créatures tout en demeurant un en lui-même, qui crée l'âme humaine pour s'y donner. La création surgit de Dieu et demeure en Dieu, et Dieu y demeure. Voir, dans l'édition de Alain DE LIBERA, p. 239 Sermon 3, p. 245 Sermon 4, p. 277 Sermon 9, p. 320 Sermon 25 ; dans l'édition de Jeanne ANCELET-HUSTACHE, tome 3, p. 27 Sermon 63, p.36-38 Sermon 65, p.50-51 Sermon 67 ; dans l'édition de Matthew FOX, p. 57-59 Sermon 1 [= *Die deutschen Werke*, II, n° 53], p. 65 Sermon 2 [= *Die deutschen Werke*, II, n° 30], p.313 Sermon 22 [= *Die deutschen Werke*, II, n° 27]. Voir aussi à ce sujet, Gwendoline, JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIERE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, (Spiritualités vivantes), Paris, Albin Michel, 1995, p. 131.

⁴ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, I, *Du Verbe Incarné l'Agneau de Dieu*, (1933), (Constantin ANDRONIKOF tr), (Slavica), Lausanne, L'Âge d'homme, 1982, en particulier p. 40-55.

⁵ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie...*, p. 48.

⁶ BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie...*, p. 55.

Lucien Richard¹. En commençant par la kénose du Christ dans l'Incarnation, qu'il juge non pas une diminution mais une expression positive de la nature divine², révélatrice de la vie intime de Dieu, il remonte vers une kénose éternelle dans la Trinité³ : la kénose de Jésus manifeste la kénose éternelle de Dieu⁴. Le Père engendre le Fils (il se donne au Fils) de toute éternité, et le Fils se soumet au Père (il se donne au Père en obéissance) de toute éternité. Le Père se sépare pour que le Fils soit⁵. L'Esprit Saint, qui procède éternellement du Père et du Fils comme l'unité de leur soumission mutuelle⁶, se fait la liaison (comme un pont) entre le Père et le Fils⁷. L'amour « kénotique », déjà présent dans les relations dynamiques au cœur de la Trinité, s'exprime dans la Création et l'Incarnation et en est la source⁸. Comprendre Dieu comme Trinité implique que la substance de Dieu est l'amour extatique. L'amour n'est pas un attribut de Dieu mais le mode de son existence qui est constitutif de son être. C'est ainsi que la personne de l'Esprit Saint, qui est l'expression inépuisable de l'amour divin, prend une fonction primaire dans la Trinité⁹. À la Création, l'Esprit tournoie sur les eaux ; à l'Incarnation il vient à Marie et la prend sous son ombre ; à la résurrection, le Christ ressuscité s'identifié à lui. L'Esprit unit ainsi dans son action la Création, l'Incarnation et la Rédemption, et lui-même demeure dans le cœur des pécheurs dans une kénose plus profonde même que celle de l'Incarnation¹⁰. C'est par cette kénose de l'Esprit, qui est l'énergie du monde et qui mène la création à son

¹ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, New York, Paulist Press, 1997.

² RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 104.

³ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 105-118.

⁴ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 106 : "The self-limiting nature of God as revealed in the paschal mystery and in the act of creating extends to the inner life of God. Self-limitation in creating and in the incarnation is founded on the very nature of God".

⁵ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 108 : "The Father separates himself from himself so that the Son can be. But this separation is bridged eternally by the Holy Spirit, the communion of love of the Father and the Son". Il suit ici la pensée de John O'Donnell.

⁶ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 110.

⁷ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 108.

⁸ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 109.

⁹ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 110.

¹⁰ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 112-113. Voir aussi p. 116 : L'Esprit est un mode de la présence de la Trinité en Création, en l'Incarnation et en Rédemption, une présence secrète, cachée, silencieuse et anonyme : une présence « kénotique ».

achèvement, que Dieu entre en dialogue avec sa création, qu'il se soumet à une relation dans laquelle la création est libre de refuser ou de répondre¹. Ainsi Richard retrace l'histoire de la kénose divine de l'Incarnation à la vie interne de la Trinité et de là déduit une théologie de la Création comme kénose².

En partant des images bibliques de la Création³, il affirme que le créé est essentiellement bon⁴, essentiellement don⁵, et révélateur du Dieu Créateur qui se met en relation avec sa création⁶. Il décrit une position qui veut séparer l'Incarnation et la Création, opposer la nature et la grâce, ou séparer la Création de la Rédemption⁷, car la création est grâce originelle, bénédiction originelle⁸. Il rejette une théologie qui donne priorité au salut sur la Création et qui se base sur un anthropocentrisme radical qui oppose l'humain et la nature. Il juge qu'une telle théologie empêche une juste compréhension du caractère de Dieu⁹. (Ne serait-ce pas le problème d'une approche du salut qui focalise trop foncièrement sur celui-ci comme rémission du péché, comme séparation du monde perdu, laissant de côté l'idée d'union ?) Richard propose une compréhension de la Création comme kénose, signalée par la kénose de l'Incarnation, qui renvoie aussi à une kénose éternelle dans le sein de la Trinité. La Création est un acte de l'amour « kénotique » : Dieu se limite et permet que le cosmos émerge avec son autonomie. Dieu est présent à la création et y agit, et le mode de sa présence et de sa causalité est celui de kénose¹⁰.

Une théologie de kénose met l'accent sur l'immanence de Dieu, mais elle doit aussi affirmer sa transcendance. La kénose implique la limitation de soi,

¹ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 114.

² RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 119-150. David POWER, dans la troisième partie de sa réflexion sur la kénose divine, *Love Without Calculation...*, fait la même déduction. Voir p. 117-187, en particulier p 118-119 et 147-159.

³ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 122-125 pour l'AT et p. 125-127 pour le NT.

⁴ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 122.

⁵ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 123, 128.

⁶ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p.123.

⁷ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p.119, 121, 126-127.

⁸ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p.120, 121, 128.

⁹ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 127.

¹⁰ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p.136.

l'autosacrifice. Richard affirme que Dieu est transcendant, complète donation de soi, mais en Création il faut que le don soit limité pour passer de l'infini au fini. Cette autolimitation pour le bien de la création montre la plénitude de la générosité divine, l'amour extatique qui est l'abdication de pouvoir pour que l'autre soit¹. Son immanence même est une sorte de kénose². Cependant, affirmer l'autolimitation de Dieu dans la Création ne veut pas dire que la divinité soit diminuée en soi, mais que par la Création Dieu entre dans une relation qui le limite. Dieu est libre du monde, mais aussi libre *pour* le monde. L'activité créatrice divine ne limite pas sa donation de soi, mais Dieu restreint sa présence trop éblouissante pour entrer dans une relation réciproque et dialogique avec le monde³. L'infini est immanent dans le fini, non en le détruisant ni en l'absorbant, mais en assumant sa finitude et son existence⁴. À la Création et à l'Incarnation, Dieu assume une sorte d'impuissance volontaire et non ultime qui permet une vraie interdépendance entre Dieu et le monde qui surgit non de la limitation de l'être essentiel de Dieu mais d'une limitation volontaire de Dieu envers le monde⁵.

Pour comprendre le Dieu transcendant, caractérisé par son omnipotence et son immuabilité, qui se fait immanent (présent à sa créature) par sa kénose volontaire, il faut reformuler la conception d'omnipotence et d'immuabilité. Dans la perspective de Richard, immuabilité veut dire d'abord, selon la conception classique : rien en dehors de Dieu ne meut Dieu, et Dieu est au dessus de toute puissance et de tout être qui existe⁶. Cela dit, cette immuabilité en Dieu n'est pas statique mais dynamique et implique une capacité de se changer, une liberté d'agir, de réagir et même de se limiter⁷. Si Dieu change, ce n'est pas à cause d'un manque en Dieu, ni à cause d'une imperfection : c'est par amour qu'il

¹ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 137.

² RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 136.

³ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 138-140.

⁴ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 140.

⁵ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 141.

⁶ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 142.

⁷ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 142-144.

s'adapte. Ce qui est vraiment immuable en Dieu est la totalité de son amour pour sa création, qui inclut réponses à ses besoins qui changent constamment¹. Dans cette vue, les attributs de Dieu, son omnipotence et son infinité sont en un certain sens limitées, car selon Richard, un concept de la Création qui respecte la liberté humaine, à un certain point, laisse Dieu impuissant². L'omnipotence ne se limite que par l'amour ; le pouvoir de Dieu n'est ni contrôle ni domination ; c'est amour, et Dieu l'exerce dans l'acte créateur³.

Richard suggère que la Création comme kénose se comprend le mieux dans une « *Process Theology* » qui peut expliquer avec cohérence comment Dieu peut être sujet au changement⁴. La « *Process Theology* », développée dans les années 1960-1970 à partir de la philosophie de Alfred North Whitehead et Charles Hartshorne, perçoit la réalité comme un flux d'événements et Dieu comme « *ground* » des interrelations entre l'actuel et le potentiel. Dieu est Créateur et gardien du fini en tous ses aspects, mais il ne crée pas le présent ; la créativité divine établit un processus d'autocréation. Dieu crée l'univers et le laisse se développer, tout en l'influençant vers le bien. La base de la « *Process Theology* » est la co-créativité de Dieu et du monde⁵.

Bien que les théologies de la kénose présentées soient compatibles avec une « *Process Theology* », il n'est pas nécessaire d'adhérer à celle-ci pour comprendre la Création et l'Incarnation comme kénose. La « *Process Theology* » présente un Dieu qui change et évolue continuellement, qui est

¹ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 142, 145. Cette interprétation de l'immutabilité est voisine à celle de John Sanders qui base son théisme relationnel sur le principe que ce qui est immuable en Dieu est son amour relationnel. Voir SANDERS, John, *The God Who Risks. A Theology of Providence*, Downers Grove IL, Inter Varsity Press, 1998. Voir aussi C. Stephen EVANS, "The Self-Emptying Love...", in DAVIS, KENDALL and O'COLLINS, *The Incarnation : An Interdisciplinary Symposium ...*, p. 249 : dans la kénose divine, ce que Dieu conserve est l'amour qui se donne (« *self-giving love* ») qui est au cœur de la divinité.

² RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 144.

³ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 145.

⁴ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 146-147.

⁵ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 146 ; voir aussi GOUNELLE, André, *Le Christ et Jésus. Trois christologies américaines : Tillich, Cobb et Altizer*, (Jésus et Jésus-Christ, 41), Paris, Desclée, 1990, en particulier la discussion de la théologie de Cobb. Joseph MOINGT aussi traite la *Process Theology* dans le contexte de sa discussion de la Création. : *Dieu qui vient à l'homme*, tome 2/1, *De l'apparition à la naissance de Dieu, 1. Apparition*, Paris, Cerf, 2005, p. 259ss.

éternellement en devenir. Dans un âge de technologie croissante où tout change à une vitesse incroyable et aveuglante, l'idée d'un Dieu qui se développe et qui est changement constant est attirante : si le monde change avec une telle rapidité, s'il faut toujours se mettre à jour, un Dieu qui ne change pas paraît démodé, dépassé, voire sans valeur. Cependant, changer implique une temporalité, c'est-à-dire un passé, un présent et un avenir : il était A ; il est B ; il sera C, où A, B et C sont différents. Cela peut choquer l'âme chrétienne qui a l'habitude de chanter et de professer d'après l'Apocalypse, « le Dieu qui est, qui était et qui vient¹ », le Dieu qui se révèle à Moïse comme « Je suis² », le Dieu qui est « présent éternel³ », pour lequel tout est simultanément, tout est présent⁴.

Or, le problème avec la « *Process Theology* » est lié à l'une des deux conceptions de l'éternité et du temps. Dans la première, l'éternité est conçue comme le temps prolongé à l'infini⁵ ; alors, il n'y a pas de vraie différence entre les deux, et si Dieu change dans le temps il doit forcément changer dans l'éternité. Dans la seconde, l'éternité est essentiellement différente du temps ; alors Dieu, étant éternel, crée le monde, le pose dans le temps et reste extérieur à sa création, lui donnant le pouvoir de se développer. Le sous-entendu dans cette seconde conception est que si le temps et l'éternité sont essentiellement différents, Dieu ne peut pas être à la fois dans le temps et dans l'éternité. Pourtant, cela est précisément ce que la théologie traditionnelle de l'Incarnation affirme : Dieu, tout en restant éternel, se fait chair et vient au temps. Récemment, face à cette question qui contribue à un rejet de l'Incarnation, plusieurs théologiens présentent des raisonnements logiques et philosophiques pour comprendre un Dieu à la fois temporel et éternel. Notamment, Brian Leftow démontre à partir de la méréologie⁶ qu'une entité peut être à la fois dans

¹ Ap 1, 4 ; 1, 8 ; 4, 8 ; 11, 17 ; 16, 5. Voir aussi CEC 212-213.

² Cf. Ex 3, 13-15.

³ TILICH, Paul, *Systematic Theology*, Vol. III, p. 395-396.

⁴ BARTH, *Dogmatique*, II/I**, p. 363-365 ; MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 149.

⁵ Comme le fait, par exemple, Oscar CULLMANN, *Christ et le temps...*, p. 46

⁶ La méréologie est une approche philosophique et logique qui traite des relations entre la partie et le tout.

le temps et éternel¹. De même, Keith Ward explique que Dieu qui est actuel dans l'éternité peut être potentiel dans le temps, si l'on comprend la potentialité comme capacité et non comme imperfection².

Effectivement, dans le temps et dans son agir, Dieu peut changer en relation avec la création. Dieu se révèle dans le temps et se communique d'une façon qui peut se développer avec sa création : il retire sa présence trop éblouissante³ comme un père qui sait qu'il ne peut pas apprendre le calcul différentiel à son enfant avant qu'il sache compter. La révélation peut être progressive, comme Jésus l'explique dans l'évangile de Jean : « J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous ne pouvez pas le porter à présent⁴ ». Dieu agit dans le temps, et sa façon d'agir peut changer avec le temps, même si dans son éternité, dans son essence, Dieu reste immuable : amour constant et infini. La révélation peut se percevoir comme un mouvement continu de montée et de descente où Dieu s'abaisse pour entrer dans le temps tout en restant constant dans son éternité. Et ce mouvement correspond à ce qu'on a dit sur le double mouvement dans la discussion sur le temps et l'éternité :

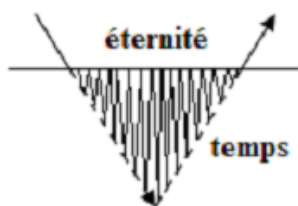


Figure 1(a)

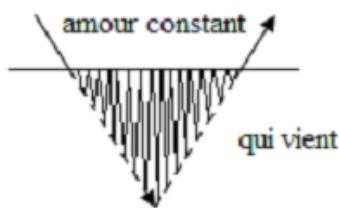


Figure 1(b)



Figure 2

En ce sens il n'est pas nécessaire de concevoir un Dieu qui évolue éternellement pour comprendre la Création et l'Incarnation comme kénose.

¹ LEFTOW, Brian, "A Timeless God Incarnate" in DAVIS, Stephen T., KENDALL, Daniel and O'COLLINS, Gerald, *The Incarnation : An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 273-299.

² WARD, Keith, *Religion and Creation*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 266-270. "The same being who is timelessly actual may also be temporally potential..." p. 268.

³ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 139.

⁴ Jn 16, 12.

Il n'est pas nécessaire non plus de nier l'omniscience de Dieu pour adhérer à une théologie de la kénose. Richard insiste sur l'idée de risque¹ : Dieu en créant le monde prend un risque, il s'ouvre à la possibilité de rejet. Richard voit dans la kénose de Dieu une autolimitation de l'omniscience divine, à tel point que le futur lui est inconnu. John Sanders, lui aussi, base toute une théologie de la providence sur cette idée de risque divin². L'implication est que si Dieu sait ce qui se passera dans l'avenir, il le contrôle en quelque sorte, et la liberté humaine devient une illusion. Selon ces auteurs, un Dieu qui risque de telle façon montre un amour plus profond parce qu'il ne *sait* pas ce qui se passera, et en créant l'homme libre il risque le rejet. Pourtant, un Dieu qui crée le monde tout en *sachant* que son don sera rejeté montre un amour plus fort. Le risque humain est un risque calculé : on pèse les possibilités ; on parie sur le gain, non pas sur la perte. Le risque d'un Dieu omniscient (si l'on peut alors à proprement parler en termes de risque), est un risque fou d'un amour fou. Il *sait* que le monde le rejettera, et il s'offre quand même. Il sait, aussi, que l'amour humain ne peut jamais égaler son amour infini, mais il aime quand même, et il accepte en retour l'amour fini, imparfait, qui se mélange avec son propre intérêt. Ceci est une vraie kénose divine³.

Une autre possibilité pour comprendre l'omnipotence et l'omniscience de Dieu dans une théologie de la kénose se trouve dans la perspective de Stephen Evans. Il propose une conception de ces propriétés comme « pouvoirs » que Dieu peut choisir d'exercer ou ne pas exercer⁴. En ce sens son autolimitation dans l'Incarnation (et par extension dans la Création)⁵ n'implique pas que dans son éternité Dieu ne soit pas omniscient et omnipotent. De cette manière une

¹ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 139-144.

² SANDERS, John, *The God Who Risks. A Theology of Providence*, Downers Grove IL, Inter Varsity Press, 1998.

³ C'est la sorte de kénose que Jésus demande à ses disciples : se détacher de tout, porter la croix, calculer les dépenses, et le suivre quand même (Cf. Lc. 14, 25-33).

⁴ EVANS, C. Stephen, "The Self-Emptying Love..." in DAVIS, Stephen T., KENDALL, Daniel and O'COLLINS, Gerald, *The Incarnation ...*, p. 254.

⁵ Evans présente une théologie de l'Incarnation comme kénose. Bien qu'il ne parle pas explicitement de la Création comme kénose, ses idées s'y adaptent facilement.

compréhension de la Création et de l'Incarnation comme kénose peut mettre l'accent sur l'immanence de Dieu tout en gardant la transcendance, et sans nier l'omnipotence et l'omniscience.

Il faut bien préciser que la kénose créatrice dans la vue des auteurs présentés ne nie pas la doctrine de *creatio ex nihilo*¹, et ne veut pas dire non plus que la création soit une sorte d'émanation de la substance divine. Quand on parle de la Création comme kénose, il y a un danger de l'exprimer comme Vincent Holzer qui dit que, d'après Irénée, « la création nous est donnée comme le « prolongement » spatial-figuratif, et personnel-filial de l'être divin² ». Brunner a raison quand il rejette cette sorte d'interprétation en disant que « Dieu *pose* l'univers et ne l'*a* pas comme son *alter ego* », et par conséquent, « l'univers doit nous apparaître comme ne faisant pas partie de Dieu d'une manière substantiellement, nécessairement éternelle³ » ; le monde créé par Dieu est fondamentalement différent de l'être de Dieu⁴. Richard aussi refuse une interprétation de la kénose créatrice qui en ferait une émanation : le monde fut créé non d'une matière préexistante ni de l'être (essence) divin, mais par la libre volonté de Dieu. La liberté de Dieu n'est pas principalement pouvoir mais amour, qui implique communication de soi⁵. L'infini est immanent dans le fini mais n'y est jamais identique, car le mode de l'immanence de Dieu n'est pas

¹ C'est-à-dire, Dieu crée l'univers de rien. Il ne le sort pas de sa substance divine ni de son être divin. Il n'a besoin d'aucune substance préexistante pour créer.

² HOLZER, Vincent, « La création iconique. Une « dramatique » de la création » dans *Christus*, 185 (2000), p. 83. En toute justice à M. Holzer, il ne présente pas la création comme émanation de la divinité, et il rejette une lecture panthéiste de la création. La phrase citée est une interprétation douteuse de la pensée d'Irénée. Il cite erronément un passage où Irénée aurait parlé des mains de Dieu, mais le passage auquel il se réfère (AH I, 4, 4) se trouve dans une exposé de la doctrine valentinienne et n'a rien à voir avec les mains de Dieu ni avec l'idée d'un prolongement de l'être divin. Des huit passages de *l'Adversus Hæreses (Contre les hérésies)* qui évoquent les mains de Dieu (II, 30, 9 ; IV, Pr., 4 ; IV, 7, 4 ; IV, 20, 1 ; V, 1,3 ; V, 5, 1 ; V, 6, 1 et V, 28, 4), aucun ne parle d'un prolongement de l'être divin, et seul un parmi eux ressemble même faiblement à cette idée, mais c'est dans le contexte d'une défense de la doctrine de *creatio ex nihilo* qu'Irénée dit : « C'est donc bien de lui-même qu'il a pris la substance des choses qui ont été créées... » (IV, 20, 1, p. 468-469 dans l'édition d'Adelin ROUSSEAU, 2001, citation p. 469). Le sens est plutôt que Dieu n'avait besoin de rien hors de lui-même pour créer le monde.

³ BRUNNER, Emil, *La doctrine chrétienne de la Création...*, p. 9-10.

⁴ BRUNNER, Emil, *La doctrine chrétienne de la Création...*, p. 30.

⁵ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 128-132, 138, 140. Citation p. 130 : "The world was created neither out of pre-existent matter nor out of the divine being but by the free will of God. God's freedom is not primarily power but love, which means self-communication."

identité mais transcendance¹. En créant, Dieu n'enlève pas la différence entre Dieu et ce qui est « autre » mais il accepte l'« autre » précisément comme différent².

Bien que la création soit fondamentalement différente de Dieu, les deux sont inextricablement en relation en vertu de l'acte créateur et de sa continuation dans l'Incarnation, où le Créateur devient créature³.

4. Une théologie de relation

Or, la théologie de la Création est essentiellement celle d'une relation⁴, et la théologie de l'Incarnation ne pourrait pas être autre. La théologie de la Création, tant dans l'exégèse biblique que dans les écrits purement théologiques, pense Dieu toujours à la recherche d'une relation⁵, car créer n'est pas simplement « laisser-être », mais proposer une relation⁶. En effet, c'est là le but de la Création : « Dieu désire notre relation avec lui – et voilà que l'univers existe⁷ ». Quand Jeanne présente l'Incarnation comme but de la Création, c'est en partie avec cette idée de la relation voulue par Dieu avec sa créature. Toute l'œuvre de Dieu est par et pour le Fils, Verbe Incarné⁸, mais aussi pour élever

¹ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 139.

² RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p.140.

³ Voir « Traité des quatre mariages » [3b].

⁴ Voir EUVÉ, François, *Penser la création comme jeu*, (Cogitatio fidei, 219), Paris, Cerf, 2000, p. 234 ; SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », *Communio* I, 3 (1976), p. 8.

⁵ Voir, par exemple, VON BALTHASAR, Hans-Urs, « Création et Trinité », *Communio* XIII, 3 (1988), p. 12 ; BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, (Études religieuses, 748), Paris, Office général du livre, et Bruxelles, La pensée catholique, 1960, p.114 ; GLÉ, Jean-Marie, « Penser Dieu créateur. Une démarche difficile », *Christus*, 185 (2000), p. 40 ; GANOCZY, Alexandre, *Homme créateur, Dieu Créateur*, (A. LIEFOOGHE tr.), (Cogitatio fidei, 98), Paris, Cerf, 1979, p. 136-140.

⁶ HOLZER, Vincent, « La création iconique... », p. 91.

⁷ SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », p. 13.

⁸ Voir *Journal II* [129], [199].

l'humanité¹. La Création est pour l'Incarnation, et la Création-Incarnation est pour « s'unir à notre nature », pour diviniser et transformer l'âme². Le Dieu qui crée et qui s'incarne est un Dieu qui cherche une relation particulière avec sa création.

Mais, comment décrire cette relation, en particulier en ce qui concerne l'être humain et sa relation avec Dieu ? D'abord, et tout évidemment, c'est une relation Créateur – créature. L'homme sera toujours la création de Dieu, et sera toujours lié à Dieu en ce sens qu'il existe comme relatif à Dieu³. Il est celui qui *reçoit* la vie, que lui donne Dieu, ce qui implique une sorte de dépendance⁴, mais aussi une liberté et une certaine autonomie, car la vie lui est *donnée*. Il y a donc cette distinction entre le Créateur et la création : le Créateur est celui qui donne, et la créature est celle qui reçoit. Cependant, il y a une ressemblance entre Dieu et l'humain, car celui-ci est créé à l'image de son Créateur, et ce fait même l'attire à une relation particulière d'Alliance avec Dieu. Tous ces aspects de la relation entre Dieu et l'humain – Création à son image, Alliance, don – sont des éléments d'une relation d'amour forgée par la Création-Incarnation. Pour mieux élaborer cette relation d'amour, on considère chacun de ces éléments séparément, en commençant par celui qui est affirmé dans *Genèse* 1, 26.

4. a. Image de Dieu

L'homme est différent de Dieu, mais aussi créé à son image et à sa ressemblance. Ce fait même met l'homme dans une relation particulière avec Dieu.

¹ Voir *Journal I* [650] ; *Journal II* [285-286], [1210].

² Voir *Journal I* [1115-1116] ; *Journal II* [129], [807].

³ SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », p. 8-11.

⁴ SCHMITZ, Kenneth L, « Created Receptivity and the Philosophy of the Concrete » *The Thomist* 61, no. 3(1997) p. 363 ; RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p 128 ; BRUNNER, Emil, *La doctrine chrétienne de la Création...*, p. 16, SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », p. 10-13 ; GISEL, Pierre, « Création et eschatologie » dans Bernard LAURET et François REFOULÉ dir., *Initiation à la pratique de la théologie*, tome III : *Dogmatique 2*, Paris, Cerf, 1983, p. 634.

Dans le traité quand Jeanne explique le premier récit biblique de la Création, elle ne cite pas Gn 1, 26 ; elle y fait allusion une fois quand elle dit que la terre représente la nature humaine : « **les tenebres courent c'este face faite a L'Image et semblence¹ de la diuine beaute la rendants [e]ffroyable²** ». Cela peut étonner le lecteur habituel de ses écrits, car elle affirme souvent que Dieu fait l'âme humaine à son image³. En se référant à Gn 1, 26 ainsi qu'à Rm 8, 29 et à 2 Co 3, 18, elle emploie une pléthore d'expressions pour décrire cette image et comment Dieu la trace⁴, l'imprime⁵, la peint⁶, la grave⁷, la crayonne⁸, la configure⁹, la reproduit¹⁰ dans l'âme. Il donne¹¹ son image à l'âme ainsi que la capacité de la recevoir¹². Il marque¹³ l'âme avec son image, la rendant semblable¹⁴ à lui. Le souffle de Dieu fait et perfectionne l'image dans l'âme¹⁵, et l'âme devient comme un miroir¹⁶ qui reflète Dieu, et c'est un privilège¹⁷. À cause du péché l'âme n'est pas parfaite image de Dieu, donc il la transforme¹⁸, la configure¹⁹ et la conforme²⁰ à son image.

¹ Cf. Gn 1, 26.

² **[1b]**.

³ Voir, par exemple, *Journal I* [412], [597], [664], [771], [991], [1046] ; *Journal II* [107], [291], [329-330], [375], [669], [983], [1207-1208]. Elle dit aussi que l'homme, ou l'homme et la femme, ou le cœur est fait à l'image de Dieu. Le plus souvent, si elle précise, c'est l'âme qui est créée l'image de Dieu.

⁴ Voir *Journal I* [597].

⁵ Voir *Journal II* [146], [806].

⁶ Voir *Journal I* [759].

⁷ Voir *Journal II* [1207-1208].

⁸ Voir *Journal I* [636].

⁹ Voir *Journal I* [1249] ; *Journal II* [880].

¹⁰ Voir *Journal I* [746].

¹¹ Voir *Journal II* [211].

¹² Voir *Journal II* [608], [947].

¹³ Voir *Journal I* [433].

¹⁴ Voir *Journal I* [412], [597], [980].

¹⁵ Voir *Journal I* [725] ; *Journal II* [817].

¹⁶ Voir *Journal II* [294], [620], [806].

¹⁷ Voir *Journal II* [485].

¹⁸ Voir *Journal I* [293], [298], [412], [443], [597], [991], [1249] ; *Journal II* [87-92], [107], [246-248], [1246].

¹⁹ Voir *Journal I* [1249] ; *JII* [880].

²⁰ Voir *Journal I* [297], [745-746], [759], [1190] ; *Journal II* [108], [294], [485], [518-519], [620], [1246].

À partir des versets Sg 7, 24-25 et He 1, 3 Jeanne présente le Verbe Christ comme l'image parfaite du Père¹. Elle enfile des titres, comme elle le fait dans le traité où elle dit que la seconde personne de la Trinité est « **la sagesse, et la splendeur paternelle, la figure de sa substance, L'Image de sa bonté**² ». C'est selon le Verbe Christ, qui est image parfaite, que l'âme humaine est faite³ et c'est lui qui, par son Incarnation, restaure, répare et refait l'image de Dieu dans l'âme⁴.

Ainsi, Jeanne souligne le lien entre la Création et l'Incarnation à travers cette notion de l'image de Dieu, et cela implique pour elle une relation intime d'amour entre Dieu et l'âme. Comme elle dit dans le traité : « **L'amour opère la ressemblance**⁵ », dans le *Journal spirituel* elle affirme que c'est l'amour divin qui fait l'image dans l'âme⁶, un excès d'amour⁷ qui communique l'image et à la Création et à l'Incarnation⁸, parce que l'amour égale les amants⁹ : l'amour fait la ressemblance et la ressemblance fait l'amour¹⁰. Et cet amour élève l'âme vers Dieu qui est amour : l'âme est faite à son image, faite par amour et pour l'amour, et à l'Incarnation le Fils (image parfaite), descend pour élever l'âme¹¹.

¹ Les références comptent plus de 150.

² [1b]. Voir la note dans le texte du traité.

³ Voir *Journal I* [293], [664], [683], [820], [1052], [1162] ; *JII* [107], [211], [248], [294], [329-330], [375], [518-519], [1207-1208].

⁴ Voir *Journal I* [636], [683], [567], [797], [820], [1051-1052] ; *Journal II* [108], [294], [329-330], [485], [1210]. Ces trois idées se trouvent aussi dans les écrits patristiques, notamment chez Irénée : que c'est à l'image du Verbe que l'homme est fait (voir *Contre les hérésies* IV, 33, 4, p. 517 ; V, 16, 2, p. 618), que l'image de Dieu dans l'âme est à parfaire (voir *Contre les hérésies* IV, 38, 3-4, p. 553-555 ; V, 1, 3, p. 572 ; V, 6, 1, p. 582-584 ; V, 8, 1, p. 588 ; V, 21, 2, p. 630) et que l'image est réparée et restaurée quand le Verbe s'incarne (voir *Contre les hérésies* III, 18, 1-2, p. 360 ; IV, 33, 4, p. 517 ; V, 16, 2, p. 617-618). Il est improbable que Jeanne connaisse Irénée directement, mais son influence sur la théologie chrétienne est incontestable.

⁵ [5b].

⁶ Voir l'amour *JII* [443], [1185] ; *JII* [211-212], [330].

⁷ Voir *Journal I* [293] ; *Journal II* [87-92], [485], [947].

⁸ Voir *Journal I* [293], [298], [683], [771] ; *Journal II* [108], [114], [246-248], [608].

⁹ Voir *Journal I* [298], *Journal II* [114].

¹⁰ Voir *Journal I* [991], [1045-1046], [1249] ; *Journal II* [113-114], [192], [199], [485], [983].

¹¹ Voir *Journal I* [298], [635-636], [656], [991] ; *Journal II* [291], [518], [806]. Cette idée de descente et de montée dans le contexte de l'image de Dieu et à Création-Incarnation se trouve aussi chez Irénée. Voir *Contre les hérésies* IV, 38, 3, p. 553 ; V, 1, 1, p. 570 ; V, 36, 3, p. 678-679.

Dans la théologie actuelle se retrouvent plusieurs de ces mêmes thèmes qui lient la Création et l'Incarnation : la Création à l'image de Dieu et l'Incarnation du Verbe, image parfaite, attirent l'homme à vivre dans une relation intime avec Dieu. Voici quelques exemples de théologiens qui ont des similarités avec la pensée de Jeanne, mais qui montrent aussi l'évolution de ces idées depuis l'époque moderne.

Pour Douglas Hall, être créé à l'image de Dieu signifie « être-avec-Dieu¹ », qui implique une relation d'intimité², de réciprocité³ et de libéralité⁴ ; et avec l'Incarnation l'humain est rendu conforme à l'image de Dieu incarnée par le Christ qui est icône⁵. Ainsi, Hans Urs Von Balthasar remarque que l'énoncé : « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu⁶ », autorise une interprétation de la Création comme recherche d'une relation⁷. Dieu crée l'homme en vue d'une relation, et avec une attirance vers Dieu. C'est pourquoi Augustin peut s'exclamer en toute justesse : « vous nous avez faits pour vous, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en vous⁸. » Alors, quand l'homme se rend compte qu'il dépend de Dieu pour tout et en tout, ce sentiment de dépendance qui est parfois vu, au sens péjoratif, comme asservissement ou esclavage, se transforme en attachement⁹, qui peut se vivre comme une merveille ou une libération.

Georg Holzherr voit cette ressemblance et cette attirance non seulement dans l'homme mais aussi dans toute la création. La création est bonne, « excellente », parce qu'elle reproduit la propre gloire de Dieu, et « malgré la dissimilitude, toute chose créée ressemble à Dieu ; un logos immanent préside à

¹ HALL, Douglas John, *Être image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création*, (Louis VAILLANCOURT tr.), (Cogitatio fidei, 213), Paris, Cerf, 1998, p. 232.

² HALL, Douglas, *Être image de Dieu...*, p. 233.

³ HALL, Douglas, *Être image de Dieu...*, p. 234.

⁴ HALL, Douglas, *Être image de Dieu...*, p. 234s.

⁵ HALL, Douglas, *Être image de Dieu...*, p. 237.

⁶ Gn 1, 26-27. 5, 1,

⁷ VON BALTHASAR, Hans-Urs, « Création et Trinité », p. 12.

⁸ AUGUSTIN, *Confessions*, I, 1, 1 (*Œuvres*, 13, Bibliothèque augustinienne, p. 273).

⁹ Voir SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », p. 13 : Dans la certitude de l'amour créateur, notre sentiment de dépendance se transforme en attachement.

sa création. Les réalités créées gardent la trace du Créateur ; il existe une sacramentalité naturelle qui renvoie la créature vers son Créateur¹. Hall aussi voit dans cette image et cette ressemblance à Dieu non seulement le sens « être-avec-Dieu » mais aussi « être-avec-l'humanité² » et « être-avec-la-nature³ ». L'image de Dieu et la ressemblance avec Dieu ne se vivent pas exclusivement dans une relation « moi et Dieu », mais plutôt entre Dieu et toute sa création : humain et Dieu, humain et humain, humain et nature, etc., car toute la création porte la trace du Créateur. La relation avec Dieu se vit à travers les relations avec sa création. James Scullion souligne ce point dans sa discussion de la dignité humaine. En prenant le modèle de « cohérence et contingence », il décrit le centre cohérent dans les thèmes jumeaux de Création et Incarnation. Le récit de la création affirme la dignité de l'humanité « créée à l'image de Dieu », et l'Incarnation réaffirme et intensifie cette dignité puisque Dieu devient homme⁴. Le fait d'être créé à l'image de Dieu a donc des conséquences directes sur les relations humaines et la relation avec Dieu. Ce fait montre aussi deux sortes de doubles mouvements dans la Création et l'Incarnation : la séparation et l'attirance qui se jouent entre la différence qui permet l'individualité de l'homme et la ressemblance qui montre sa dignité ; et la descente de Dieu et la remontée de l'homme.

Dans un premier moment de kénose, Dieu crée l'homme et son univers : distinct de Dieu et à son image, avec une autonomie et liberté même dans sa dépendance de Dieu et son attirance à Dieu. Dieu se donne en donnant l'existence, et il se met en relation avec sa création. Dans un second moment de cette même kénose, Dieu se fait créature : dans la recherche d'une relation, il va jusqu'à entrer dans la finitude de la création. Si la ressemblance n'était pas

¹ HOLZHERR, Georg, « L'homme et les communautés » dans *L'homme dans la création*, (Mysterium Salutis : Dogmatique de l'histoire du salut, 7), Paris, Cerf, 1971, p. 196-198 (citation p. 198). Voir aussi DE LA NOË, François, *Le Monde en création*, Paris, La Colombe, 1951, p. 105.

² HALL, Douglas, *Être image de Dieu...*, p.241s.

³ HALL, Douglas, *Être image de Dieu...*, p. 257s.

⁴ SCULLION, James P., "Creation-Incarnation : God's Affirmation of Human Worth" in DUFFY, Regis and GAMBATESE, Angelus ed., *Made in God's Image : The Catholic Vision of Human Dignity*, New York, Paulist Press, 1999, p. 7-28.

assez claire, si l'excellence de la création n'était pas évidente, Dieu *se fait* à l'image de sa création. Il y a une sorte d'échange : Je te fais à mon image, et je me fais à ton image. Dans cet échange, dans cette kénose de Création et d'Incarnation, Dieu ouvre l'humanité au mystère de la Trinité qui est essentiellement relation¹. C'est pourquoi Hall peut dire à juste titre que l'humanité essentielle est « être ensemble », ce qui implique communion, communauté, alliance².

4. b. Alliance

Cette relation est donc une relation de Créateur – créé, mais créé à l'image de Dieu et avec une attirance vers Dieu, créé *pour* être en relation. Dieu crée en vue d'une Alliance qui est fondement de la création³ et raison « idéale » de la création⁴ : « le monde est créé pour que l'Alliance de Dieu avec l'homme puisse avoir lieu⁵ ». C'est pourquoi la théologie de la Création est caractérisée par l'Alliance⁶ : la création est dite « inséparable de la révélation et de la réalisation de l'Alliance », et le « premier pas vers cette Alliance⁷ ». Et pour sceller cette Alliance, Dieu se fait créature lui-même. Non seulement renouvellement de

¹ On a noté dans le chapitre précédent (III-A, section 4) que Jeanne conçoit la Trinité essentiellement comme relation. Sur la Trinité comme relation dans la théologie contemporaine, voir BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine...*, p. 49 ; GANOCZY, Alexandre, *La Trinité créatrice...*, p. 26 ; SCHMIDT, Peter, « La pauvreté... », p. 13 ; MARTELET, Gustave, « Sur le motif de l'Incarnation » dans BOUËSSÉ, Humbert et LATOUR, Jean-Jacques éd., *Problèmes actuels de christologie*, (Textes et études théologiques), Desclée de Brouwer, 1965, p. 66 ; RATZINGER, Joseph, *Voici quel est notre Dieu. Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald*, (2000), (Joseph BURCKEL tr.), Paris, Plon-Mame, 2005, p.132 ; LAFONT, Ghislain, *Dieu, le temps et l'être*, (Cogitatio fidei, 139), Paris, Cerf, 1986, p. 264, WARD, Keith, *Religion and Creation*, p. 256-258.

² HALL, Douglas, *Être image de Dieu...*, p. 208.

³ BARTH, Karl, *Dogmatique*, III/I, p. 104 ; MOLTMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 80 ; MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 42.

⁴ BRUNNER, Emil, *La doctrine chrétienne de la Création...*, p. 20-22.

⁵ RATZINGER, Joseph, *Voici quel est notre Dieu...*, p. 79.

⁶ BEAUCHAMP, Paul, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, (Cogitatio fidei, 114), Paris, Le Cerf, 1982, p. 108.

⁷ CEC 288.

l'Alliance¹, l'Incarnation est sceau de l'Alliance, qui la scelle d'une façon indissoluble. L'Église, dans sa Tradition et dans son enseignement actuel, annonce l'accomplissement de l'Alliance dans la plénitude des temps, en la personne du Fils incarné².

Le chapitre sur le mariage spirituel a rappelé que la tradition biblique décrit cette Alliance comme des noces entre Dieu et Israël, suscitant le développement dans la théologie chrétienne de l'idée des noces entre Dieu et l'Église et entre Dieu et l'âme. Il existe également une tradition dans l'Église qui voit l'Incarnation comme un mariage entre la divinité et l'humanité. Jeanne touche à ces traditions quand elle décrit la Création-Incarnation comme un mariage entre Dieu et l'humanité, le premier mariage duquel tout autre mariage tire son sens. Cette notion de mariage est un élément déterminant de sa compréhension du lien étroit entre la Création et l'Incarnation. C'est l'amour infini de Dieu qui effectue l'union d'amour entre l'humanité et la divinité en créant l'homme à son image, et en se faisant homme lui-même pour s'unir à sa créature.

4. c-i. Don dans le traité

Un autre aspect de la pensée de Jeanne qui se manifeste dans le « Traité des quatre mariages » et qui éclaire la discussion sur la Création-Incarnation comme relation est le don. Dans le traité, celui qui donne, c'est Dieu. Le verbe « donner » dans ses formes variées apparaît une soixantaine de fois dans le traité, dans la vaste majorité des cas avec pour sujet Dieu ou une personne de la Trinité³. Dieu donne la grâce¹, la vie², l'eucharistie³, le bien⁴, la vocation⁵, ce qui

¹ C'est la vue d'Espezal : ESPEZEL, Alberto, « Incarnation et inclusion... », p. 72.

² Voir CEC 128.

³ Des 57 occurrences de « donner » et des trois d'« offrir » dans le « Traité des quatre mariages », 35 ont pour sujet Jésus (sous un titre ou un autre) : [2], [4b], [5], [5b], [7], [8], [9], [9b], [11], [11b], [16b], [21b], [24], [26b], [27], [29], [30], [30b], [31b] ; le Père est le sujet dix fois : [5b], [7], [13], [20b], [23], [24], [28] ; et Dieu, quatre fois : [4b],

est nécessaire au salut⁶, mais surtout, Dieu se donne lui-même⁷ ; en effet, dans le traité le substantif « don » se réfère presque toujours à Dieu⁸. Ceux qui reçoivent les dons de Dieu sont les humains⁹, et « **toutes les creatures receussent de luy tout ce qu’elles ont**¹⁰ ».

Malgré l’insistance sur Dieu comme Donateur et l’homme comme donataire, il y a une sorte de réciprocité, quoique limitée. Le don de Dieu ne reste pas chez le donataire sans réponse et sans porter de fruit. Il y a un retour à Dieu qui, lui aussi, reçoit : l’Église donne contentement à Jésus, son Époux¹¹ ; l’âme épouse donne toute la gloire au Seigneur son amour¹² ; Jésus reçoit l’âme vagabonde qui retourne à lui¹³, et l’Esprit Saint reçoit l’âme de Marie¹⁴. Cela se passe aussi par la reconnaissance. Jésus, le Fils, montre le chemin en rendant l’amour à son Père par reconnaissance¹⁵. Pour l’âme, recevoir un bien sans reconnaissance serait être dépassé, ne pas pouvoir l’atteindre ; c’est pourquoi Jeanne ne sait pas ce qu’elle ferait si elle ne pouvait pas aimer Dieu par reconnaissance¹⁶. En plus, il y a une réponse qui passe par autrui : ceux qui sont unis au Sauveur-Époux donnent du fruit¹⁷ ; l’épouse lui donne l’entrée en des cœurs qui auparavant

[6], [14b], [31]. L’Esprit n’apparaît qu’une fois comme sujet [15], mais trois fois comme don [6], [21].

¹ Voir [4b], [4b], [16b], [30], [31].

² Voir [4b], [7], [9], [21], [30b].

³ Voir [9b], [14b], [21b], [29].

⁴ Voir [5b].

⁵ Voir [21].

⁶ Voir [24].

⁷ Le Père donne le Fils (Jésus/Sauveur/Verbe) [5b], [7] (trois fois), [13] ; Jésus se donne [5], [7], [9b] (deux fois), [11] ; Dieu donne l’Esprit [6], [21].

⁸ Voir [4b] (Dieu, l’Époux), [9b] (Jésus), [13] (le Verbe), [21] (l’Esprit Saint – deux fois).

⁹ L’âme, épouse [4b], [5], [11b], [13b], [14], [16b], [25], [29], [30b], [31], [31b] ; Marie, les saints, les Apôtres [4b], [6b], [7], [7b], [8], [9b], [11], [11b], [13], [13b], [27], [28] ; nous/vous/moi [2], [4b], [5b], [6], [7], [11], [14b], [18], [24], [26], [26b], [28], [30].

¹⁰ [3b].

¹¹ Voir [15b].

¹² Voir [17].

¹³ Voir [16].

¹⁴ Voir [6b].

¹⁵ Voir [23].

¹⁶ Voir [23].

¹⁷ Voir [25b].

avaient résisté¹. Nonobstant l'inégalité entre Dieu et l'âme et la quasi-unilatéralité du don dans cette relation, il y a un échange, un mouvement réciproque entre eux. Une élaboration de ces idées, commençant par la présentation des concepts clés sur le don en général, fournit le contexte pour une discussion sur la Création et l'Incarnation comme don.

4. c-ii. Don : Concepts clés

Dans le cours de la discussion sur le don, celui-ci sera défini de la façon suivante. Un don est un bien (que ce soit matériel ou non) offert librement et gratuitement, sans mérite de la part du donataire et sans intérêt propre de retour de la part du donateur : ses qualités essentielles étant la gratuité, la générosité et la liberté. Ce qui importe à la compréhension du don est donc de sortir du modèle économique ou marchand² en faveur d'un modèle qui sache trouver l'équilibre entre la gratuité et une réciprocité limitée.

Le don comprend la gratuité, la réception, la réciprocité. Le don est gratuit, en ce sens qu'il est offert librement et sans obligation, et il est reçu sans mérite, sans obligation de l'accepter et sans obligation de retour. Bien que Godbout juge que le don gratuit n'existe pas³, il admet une certaine gratuité dans le don⁴ puisque l'on n'y cherche pas l'équivalence⁵, et il précise que pour lui, en ce qui

¹ Voir [29b].

² Sans ignorer le célèbre essai de Marcel Mauss (« Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », (1923-1924), dans Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, (1950), 10^e édition, (Quadrige), Paris, PUF, 2003, p.143-279) qui met en question l'existence même du don comme tel, cette discussion s'appuiera de préférence sur les propos de Jacques Godbout (*L'esprit du don*, (1992), Paris, Éd. La Découverte & Syros/Poche, 2000, et *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*, (Recherches, Série Bibliothèque du M.A.U.S.S.), Paris, Éd. La Découverte & Syros, 2000).

³ GODBOUT, Jacques, *L'esprit du don*, p. 14-15. Il comprend le don comme toujours au service du lien et donc jamais désintéressé, et il propose qu'un don gratuit contribuerait à (ou créerait) une situation de dette ou d'obligation qui serait vécu comme une sorte de domination. (*Le don, la dette et l'identité...*, p. 43, 173).

⁴ GODBOUT, Jacques, *L'esprit du don*, p. 141 : « S'il n'y a pas de don gratuit, il y a en tout cas de la gratuité dans le don ».

⁵ GODBOUT, Jacques, *L'esprit du don*, p. 241-261.

concerne le don, « gratuit » ne veut pas dire « non rendu » ni « sans retour », mais plutôt « libre¹ ». Pour d'autres, la gratuité est essentielle dans le concept de don². Kenneth Schmitz affirme qu'il appartient au don d'être gratuit, donné sans condition antérieure³, et que la gratuité est la première marque du don⁴. Jacques Derrida insiste tellement sur la gratuité absolue du don qu'il le fait disparaître entièrement : s'il y a la moindre réciprocité, pour lui le don n'est plus don ; même la gratitude ou la reconnaissance de la part du donateur ou du donataire fait disparaître le don⁵. Or, si la réciprocité détruit le don, alors le don n'existe pas. Sans aller aussi loin que Derrida, on peut quand même se poser la question : si le don n'est pas gratuit, comment le distinguer du marché ? Et si la gratuité implique *l'impossibilité* de rendre, où est la liberté ? N'est-il pas possible d'affirmer la gratuité tout en respectant la liberté du donataire et la possibilité du retour ?

Malgré la gratuité inhérente au don, une certaine réciprocité y est appropriée, et la première réciprocité est la réception du don. Le donataire, en le recevant, en l'accueillant, complète le don, car un don non reçu est inachevé⁶. Le donataire ainsi fait de son acceptation un contre-don au donateur⁷, et comme l'exprime Jean Paul II : donner et accepter le don se compénètrent de sorte que le fait de donner lui-même devient acceptation et

¹ GODBOUT, Jacques, *L'esprit du don*, p. 109, 141-142.

² Voir SCHMITZ, Kenneth L., *The Gift : Creation*, (The Aquinas Lecture, 1982), Milwaukee WI, Marquette University Press, 1982 ; SCHMITZ, Kenneth L., « Created Receptivity and the Philosophy of the Concrete » in *The Thomist* 61, n° 3(1997) p. 339-372 ; LACROIX, Xavier, *Les mirages de l'amour*, Paris, Bayard, 1997, p. 244-275, en particulier p. 245-248, 254-255.

³ SCHMITZ, Kenneth, « Created Receptivity... », p. 363.

⁴ SCHMITZ, Kenneth, *The Gift : Creation*, p. 44 : "A gift is a free endowment upon another who receives it freely, so that the first mark of a gift is its gratuity."

⁵ DERRIDA, Jacques, *Donner le temps*, I, *La fausse monnaie*, (La philosophie en effet), Paris, Galilée, 1991, p. 24-32.

⁶ Voir SCHMITZ, Kenneth, *The Gift : Creation*, p. 47 : "The fundamental reciprocity called for, however, is not the return of another gift. It is rather the completion of the gift being given. The gift must not only be offered, it must be received. Reception is the original reciprocity intended in the very meaning and reality of the gift". Derrida (*Donner le temps...*, p. 27) propose le contraire : Dès que l'autre l'accepte ou le reçoit, il n'y a plus de don.

⁷ Pour Louis Michel Renier le contre-don le plus signifiant est la joie exprimée lorsqu'on reçoit le don. Voir RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut » dans HUOT-PLEUROY, Paul dir., *Le don, une dynamique d'échange ? Actes du XIII^e colloque de la fondation Jean-Rodhain (Lourdes, 18-19 novembre 2004)*, Paris, Cerf, 2006, p. 123.

celui d'accepter revient à donner¹. Il faut préciser : l'emploi des termes « contre-don » et « rendre » dans cette discussion n'implique pas une conception maussienne du don. L'insistance sur la liberté et la gratuité et du don *et* du contre-don n'admet pas une telle interprétation. La réciprocité en ce sens ne résulte pas d'une obligation et ne cherche pas d'égalité. Le don implique un mouvement du donateur vers le donataire, et la réciprocité est un simple mouvement de retour, libre, sans obligation et non sollicité, qui commence par la réception du don.

Si la première réciprocité du don est la réception, la deuxième est la gratitude². C'est la reconnaissance, dont l'expression « rendre grâce » montre le sens de contre-don qu'est la gratitude. Une vraie reconnaissance est libre, non forcée, et monte spontanément dans l'esprit de celui qui reçoit le don. Alors cette dynamique de don-réception-gratitude déjà met en relation le donateur et le donataire : la gratitude tourne l'attention du donataire vers le donateur et non vers le don³. Ainsi la simple réciprocité de la réception et de la gratitude souligne le fait que le don implique relation : celui-ci attire le donateur aussi bien que celui qui le reçoit à entrer en relation⁴.

Même si Derrida croit que la réciprocité détruit le don, en fait elle le fait vivre⁵. Dans son sens plénier, le don incite, par sa générosité, à une attitude de générosité pour le donataire, si bien que celui-ci devient à son tour donateur, non parce qu'il se sent obligé ou endetté, mais parce qu'il se réjouit de la surprise, du plaisir inattendu, et qu'il veut partager son bonheur. La félicité

¹ JEAN-PAUL II, *Homme et femme il les créa : Une spiritualité du corps*, (1979-1984), Traduction française de l'*Osservatore romano*, Paris, Le Cerf, 2005, p. 95.

² Voir SCHMITZ, Kenneth, *The Gift : Creation*, p. 48 ; « Created Receptivity... », p. 369.

³ GUEULLETTE, Jean Marie, « Apprendre à recevoir pour apprendre à donner. Le don dans la vie chrétienne » dans HUOT-PLEUROY, Paul dir., *Le don, une dynamique d'échange...*, p. 137-139.

⁴ Voir SCHMITZ, Kenneth, *The Gift : Creation*, p. 58 ; JEAN-PAUL II, *Homme et femme...*, p. 76, 78, 91, 94 ; MIALOCQ, Henri, « Le don dans les relations interpersonnelles : une obligeance ! » dans HUOT-PLEUROY, Paul dir., *Le don, une dynamique d'échange...*, p. 51 : Le don s'établit comme une forme de relation qui organise l'être ensemble dans des aspects de gratuité et de dissymétrie féconds et profondément humains. Sur le don au service du lien social, voir aussi GODBOUT, Jacques, *Le don, la dette et l'identité...*, p.32, 37-74, 244-247.

⁵ Voir aussi sur la réciprocité : GODBOUT, Jacques, *Le don, la dette et l'identité...*, p. 34-36, 51-57, 172-174 et *L'esprit du don*, p. 135 ; RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 109, 140-141 ; SANDERS, John, *The God Who Risks...*, p. 176.

naturelle qui provient de la réception du don amène le donataire à la reconnaissance et au partage. Le don invite sans contraindre, encourage sans forcer, inspire sans demander. Le don accepte le contre-don sans le chercher, car s'il le cherche il tombe dans le domaine du marché – il n'est plus don ; et s'il le refuse il est pervers¹, il n'est pas gratuit – il n'est pas don. Donner sans accepter l'échange n'est pas un véritable don, mais plutôt un acte motivé par l'orgueil ou la crainte de dépendance ou d'obligation². Ce qui est nécessaire au don est une réciprocité qui respecte la liberté³ des sujets et la gratuité du don, qui ne cherche pas l'équivalence. C'est avec cette conception du don : libre, gratuit, sans condition ni préalable, qui invite la relation tout en gardant la liberté des agents, que la Création-Incarnation peut se comprendre dans la catégorie de don.

4. c-iii. Création-Incarnation comme don

L'Incarnation dans la pensée chrétienne est le don de l'amour de Dieu. C'est d'un Dieu d'amour qui envoie son Fils pour que le monde soit sauvé que le quatrième Évangile proclame : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils⁴ ». Mais pour comprendre ce don il faut remonter jusqu'à la Création, car la Création est le premier don d'un Dieu qui lui-même est don et qui fait de la créature à la fois le donataire et le don.

Depuis l'ère patristique, le christianisme représente Dieu comme « surabondance du don sur l'arrière-fond de liberté et de gratuité⁵ ». Dans l'esprit chrétien, le Dieu *qui donne* est un Dieu qui lui-même *est don*. La Trinité

¹ Voir GUEULLETTE, Jean Marie, « Apprendre à recevoir pour apprendre à donner... », p. 148 et GODBOUT, Jacques, *Le don, la dette...*, p. 128-129.

² GUEULLETTE, Jean Marie, « Apprendre à recevoir pour apprendre à donner... », p. 148.

³ Sur la liberté dans le don, voir GODBOUT, Jacques, *L'esprit du don*, p. 138ss et p. 296ss.

⁴ Jn 3, 16

⁵ L'expression est de Pierre GISEL, « Création et eschatologie » dans Bernard LAURET et François REFOULÉ dir., *Initiation à la pratique...*, p. 658.

est là, au commencement, dit Ghislain Lafont, « dans une relationnalité qui n'existe qu'à l'état de don parfait¹ ». Le Père se donne éternellement au Fils ; le Fils se soumet au Père et se donne éternellement, et l'Esprit existe comme don du Père et du Fils. Pour Joseph Moingt, le don est plus qu'un état de Dieu, la révélation de Jésus Christ est celle d'« un Dieu pur Don, dont l'être n'est que don² ».

Cette conception de Dieu comme don est cohérente avec une compréhension de l'origine de l'humanité et de toute la création dans le contexte du don gratuit et libre³. Dieu n'a pas besoin de la création, il crée dans une liberté et une gratuité absolues, par sa seule volonté et son amour, parce qu'il est amour-don. Peter Schmidt affirme que « L'existence des êtres qui ne sont pas Dieu est pure gratuité, et c'est exactement la totale *inutilité* de la création qui rend si merveilleux le fait que nous existons⁴ ». La Création est libre don de Dieu, l'homme est don de l'amour de Dieu⁵.

Jean Paul II aussi propose une herméneutique de don pour comprendre le sens de la création et de la relation homme-femme⁶. Selon lui, le « *berêshît bârâ* » du premier récit biblique signifie une donation fondamentale et radicale dont chaque créature porte en soi le signe⁷, et que l'homme, créé à l'image de Dieu, est la seule créature qui est « gratifié d'un don » parce que la seule capable de le comprendre et de répondre au Créateur⁸. L'homme est celui qui a

¹ LAFONT, Ghislain, *Dieu, le temps et l'être*, p. 263-264. Vincent Holzer aussi présente la Trinité comme don radical. Voir HOLZER, Vincent, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, (Cogitatio fidei, 190), Paris, Cerf, 1995, p. 354.

² MOINGT, Joseph, *Dieu qui vient à l'homme*, tome 2/1, *De l'apparition à la naissance de Dieu, 1. Apparition*, Paris, Cerf, 2005, p. 109. Plus loin, Moingt argumente d'une perspective maussienne du don, disant que Dieu est don total parce qu'il comprend les trois formes : donner-recevoir-rendre. Voir p. 110, note 2.

³ Voir SESBOÜÉ, Bernard, *Croire : Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 146-147.

⁴ SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », p. 13.

⁵ Voir SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », p. 13.

⁶ JEAN-PAUL II, *Homme et femme...*, p. 74. Il développe cette idée dans les pages 74-106.

⁷ JEAN-PAUL II, *Homme et femme...*, p. 75.

⁸ JEAN-PAUL II, *Homme et femme...*, p. 76.

reçu le monde en don, et le monde, quant à lui, a reçu l'homme en don¹. Si Dieu est don, et si l'homme est créé à l'image de Dieu, n'est-il pas vraisemblable que l'homme puisse se comprendre aussi dans la catégorie de don ?

Cette idée que l'homme lui-même est don est clé pour Kenneth Schmitz. Dans sa perspective, l'essence de l'homme et de tout être créé est don. Donner et recevoir sont les conditions radicales sans lesquelles l'homme ne pourrait pas être – les fondations de son être². Le créé est récepteur intrinsèque de l'être³, et donation et réception de l'être sont constitutifs de l'être créé et la constitution intérieure de l'être⁴. Tout être créé est pénétré de cette relation de réception et donc de dépendance totale de Dieu⁵.

L'existence est don : la vie est donnée, la création est donnée, et cette gratuité qui fonde toute existence renvoie au Créateur et appelle l'homme à se donner en réponse, dans ce que Pierre Gisel appelle une « dialectique de liberté⁶ ». Dans une veine similaire, Vincent Holzer affirme que « la création n'accède à son concept que dans l'acte par lequel l'homme s'y livre et Dieu s'y donne sous la forme existentielle d'une liberté spirituelle⁷ ».

Or, la liberté est nécessaire pour que le don soit don et non manipulation ou contrainte. Si l'on croit, avec Schmitz, que l'essence de l'homme et de tout son monde est don, et si l'on peut comprendre le sens de la création et de l'homme en ses relations dans une herméneutique de don, comme suggère Jean-Paul II, comment comprendre la liberté de l'homme dans cette dynamique ? Où est sa liberté ? Bien évidemment, Dieu est libre de ne pas créer. Mais l'homme est-il libre de ne pas accepter ce don ? Si l'homme n'existe qu'en état de don, la liberté de ne pas accepter le don impliquerait-elle la liberté de ne pas exister ?

¹ JEAN-PAUL II, *Homme et femme...*, p. 76. Sur l'homme (homme-femme) comme don, voir aussi p. 78, 94, 103-106. Sur la création comme don voir p. 76, 78-79, 88-89, 92.

² SCHMITZ, Kenneth, *The Gift : Creation*, p. 81.

³ SCHMITZ, Kenneth, « Created Receptivity... », p. 362.

⁴ SCHMITZ, Kenneth, « Created Receptivity... », p. 365.

⁵ SCHMITZ, Kenneth, « Created Receptivity... », p. 363.

⁶ GISEL, Pierre, « Un salut inscrit en création » dans GESCHÉ, Adolphe et al, *Création et salut*, p. 126.

⁷ HOLZER, Vincent, « La création iconique... », p. 91.

Un homme peut-il, par ses propres moyens, refuser d'exister ? Certes, il peut se tuer et donc cesser de vivre dans ce monde comme on le connaît, mais s'il y a vraiment une résurrection des morts et une vie après la mort, il ne cessera pas d'exister. Son existence lui est imposée. Même s'il existe parce qu'il a reçu l'existence comme don, comment a-t-il pu la recevoir¹ en premier lieu, s'il n'existait pas encore ? De même pour la création : si celle-ci est don, où est la liberté de la refuser ? Même si l'homme avec toutes ses bombes nucléaires est capable de détruire le monde, il est incapable de le faire disparaître ; il ne ferait qu'en changer la forme (en des débris et de l'énergie, peut-être), et donc le monde n'existerait plus *comme monde*, mais sans disparaître². Alors, comment l'homme peut-il accepter ou rejeter son existence ou celle du monde ? Où donc est la liberté humaine ? Question valable ou tatillonne ?

La liberté ne serait-elle pas plutôt la liberté de ne pas recevoir sa vie *comme* don ? L'homme est libre de ne pas vivre comme don, de ne pas répondre au donateur, de ne pas *accueillir* le don *comme don*. Si la Création est don, si l'homme lui-même est don, il a la liberté de reconnaître ou de ne pas reconnaître le don. S'il ne le reconnaît pas, le don reste inachevé, c'est-à-dire, l'homme, lui-même, comme don, est incomplet³.

Cette reconnaissance du monde comme don passe par la médiation du Christ, explique Vincent Holzer⁴. Il ne veut pas dire (il semble) que seul le chrétien puisse reconnaître le monde comme don. C'est dans le contexte des hymnes christologiques des premiers chapitres des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens qu'il creuse le sens de « l'image de Dieu » et présente le Christ comme icône de Dieu et, par lui, la création comme icône. En ce sens, le lien

¹ Schmitz évite cette question en disant que, pour l'homme, la réception fait partie du don originel : *The Gift : Creation*, p. 65.

² Selon la théorie de la relativité d'Einstein, la matière peut se changer en énergie et l'énergie en matière, mais la somme totale de ces deux dans l'univers est constante.

³ Cette idée de la liberté humaine de refuser le don sera discutée avec plus de profondeur prochainement.

⁴ HOLZER, Vincent, « La création iconique... », p. 85.

qu'il souligne entre Création, Incarnation et don est important¹ : non seulement la Création et l'Incarnation sont dons, mais la révélation accomplie par celles-ci en Jésus Christ est don, et c'est à travers cette révélation qu'on comprend le mieux la création comme don.

D'autres théologiens contemporains aussi confirment ce lien entre la Création et l'Incarnation à travers le don. Ainsi, Jacques Maritain présente la Création et l'Incarnation comme un don gratuit, et ce don implique un mouvement de descente de Dieu² : c'est la sagesse de Dieu qui descend « comme un torrent de générosité³ », et qui rend possible la remontée de l'homme vers Dieu⁴. Pour Emil Brunner, la Création est une œuvre d'amour, et le but de la Création et de l'Incarnation est que Dieu se donne : Jésus Christ est le but de l'univers⁵. De même, Hans Urs Von Balthasar expose la Création, l'Incarnation et la venue du Saint Esprit comme trois aspects du don fondamental de l'Absolu. Le fait que la création soit issue du Verbe est don fondamental, que la révélation commencée dans la Création devient neuve dans l'Incarnation, que l'Esprit comme don fondamental de l'amour entre le Père et le Fils unifie le Père et le Fils au monde, tout cela est don de l'Absolu qui rend possible l'union entre Création et Trinité⁶.

Dans une position proche de celles d'Holzer et de Von Balthasar, Gustave Martelet constate qu'il y a une profondeur christologique du don créateur⁷. Il voit dans la Création et l'Incarnation le don total de Dieu prévu de toute éternité⁸ et dans l'expression paulinienne « premier-né de toute créature » le fait que « Dieu crée en nous donnant le Christ », et cela « sans le moindre mérite ou démérite encore de notre part⁹ ». En créant, Dieu fait en sorte que la créature

¹ Bien que le sujet de son exposé ne soit pas le don, c'est à travers le don qu'il montre les liens entre la Création et l'Incarnation.

² MARITAIN, Jacques, *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, p. 35-48.

³ MARITAIN, Jacques, *Science et sagesse*, p. 38.

⁴ MARITAIN, Jacques, *Science et sagesse*, p. 35, 42-48.

⁵ BRUNNER, Emil, *La doctrine chrétienne de la Création...*, p. 20-22.

⁶ VON BALTHASAR, Hans-Urs, « Création et Trinité », p. 11, 12, 17.

⁷ MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 32.

⁸ MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 43-44.

⁹ MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 45.

soit différente de Lui et qu'il y ait une distance entre eux¹, mais, en ce même acte de Création, Dieu franchit la distance en préparant l'Incarnation². La différence et la distance (séparation) sont des dons sans lesquelles la créature n'aurait pas d'identité elle-même³ et ne pourrait pas entrer en l'Alliance avec Dieu qui est le but de la Création⁴. Néanmoins, cette distance et cette différence peuvent être vécues comme opposition et non comme don. C'est pourquoi dans le même acte de Création-séparation, il y a un mouvement de réunification qui s'achève quand le Créateur se donne gratuitement dans l'Incarnation.

La gratuite du don du Christ figure aussi dans la perspective de Jean Galot. Il voit l'Incarnation comme sommet de la création, mais un sommet qui dépasse l'acte créateur. Il présente l'humanité de Jésus « dans le prolongement de la finalité de la création, mais un prolongement tellement supérieur qu'il est entièrement dû à un don gratuit ». Ainsi, l'Incarnation est don parce que la création n'exige pas Jésus⁵. On peut se demander si pour lui la Création aussi est don. D'une part, l'Incarnation est présentée comme don parce que la Création ne l'exige pas, et donc, puisque rien n'exige la Création, elle aussi est don. D'autre part, il conçoit l'Incarnation comme don parce qu'elle *surpasse* la Création, ce qui peut impliquer que la Création elle-même n'est pas don. De cette manière, tout en liant l'Incarnation et la Création à travers le don, Galot les sépare.

Pour Pierre Gisel il n'est pas question de séparer les deux. Il fait remarquer la primauté d'une gratuité dans la dramatique de la Création qui se répète dans l'Incarnation⁶ de telle façon que l'on ne doive pas « isoler la personne du Christ du procès de création où elle figure un fait de médiation originaire⁷ ». En ce

¹ MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 36-37.

² MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 46.

³ MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 36.

⁴ MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 37.

⁵ GALOT, Jean, *Le Christ, foi et contestation*, (Le Caillou Blanc, 3), Chambray, CLD, 1981, p. 176-177 (citation p. 177).

⁶ GISEL, Pierre, « Un salut inscrit en création », p. 126, 144-145.

⁷ GISEL, Pierre, « Un salut inscrit en création », p. 144.

sens ce n'est pas seulement la médiation du Verbe qui lie la Création et l'Incarnation, mais aussi l'attribut du don. On peut, néanmoins, aller plus loin que fait Gisel avec cette notion : plus qu'une répétition d'une thématique, le don est l'essence de l'acte Création-Incarnation. C'est-à-dire, la création est essentiellement don, l'Incarnation est essentiellement don : ce ne sont pas deux dons différents, mais un seul don qui se prolonge.

Or, tous ces théologiens, en parlant de la Création et de l'Incarnation comme don, mettent l'accent sur la gratuité et la générosité de Dieu dans le don et évoquent seulement de façon implicite sa liberté. La liberté de Dieu se cache derrière la gratuité du don : ce que Dieu donne n'est pas dû à l'homme, et Dieu n'a aucune obligation de créer ni de s'incarner, c'est-à-dire il le fait en toute liberté. Alors, en exposant la Création et l'Incarnation dans la catégorie du don, ces auteurs laissent complètement de côté la question de la liberté humaine, qui est l'un des éléments essentiels pour que le don soit vraiment don.

Contrairement à ces autres auteurs Louis Michel Renier et Lucien Richard abordent directement le sujet de la liberté humaine dans leurs discussions du don de Dieu. Renier affirme que Dieu est don¹ et qu'au cœur de la Trinité il y a une donation réciproque qui circule². Il présente la création comme don libre et gratuit³. L'Incarnation fait partie de ce don du Dieu qui veut partager sa vie en franchissant la distance qui le sépare de l'homme. L'irruption du Fils dans le monde est comme une continuation de l'offrande de vie qu'est la création⁴. Renier ne dit pas que l'homme est don, mais que le don est nécessaire au vivre humain⁵, qu'il y a une gratuité de l'existence humaine et que la catégorie du don est fondamentale et fondatrice de la vie chrétienne⁶.

¹ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut » dans HUOT-PLEUROUX, Paul dir., *Le don, une dynamique d'échange...*, p. 126, 127.

² RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 124.

³ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 125.

⁴ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 125-126.

⁵ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 129.

⁶ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 127.

Renier constate que quand Dieu donne à l'homme il lui donne aussi la liberté de réponse¹. Il ne l'oblige pas à rendre ; il n'exige pas de contre-don². L'homme est libre d'entrer en partenariat avec Dieu ou non³. Comme on l'a vu plus haut, cette liberté de réponse est souvent évoquée dans les discussions sur le don ; mais la première liberté, parfois oubliée dans ces discussions, surtout en ce qui concerne le don de Dieu, est la liberté de recevoir ou de refuser le don. Renier évoque cette liberté : l'homme a droit au refus⁴, il est libre de ne pas recevoir le don⁵, ou de ne pas le reconnaître⁶. Quand il s'agit du don de la foi offerte à tous, l'homme est libre de la confesser ou non⁷. Le salut⁸ et la filiation font partie de ce don, et la filiation permet que l'homme reçoive son origine comme don de Dieu⁹. Il n'est pas obligé de recevoir ce don de salut et de filiation : il n'a qu'à refuser le partenariat que Dieu lui offre¹⁰. Pourtant, quand il s'agit de la Création comme don et de l'existence de l'homme comme don¹¹, Renier n'explique pas comment ces dons peuvent être refusés. Certes, derrière l'affirmation que la filiation permet à l'homme de découvrir en Dieu son origine¹² se cache la possibilité de ne pas reconnaître la Création ni sa propre existence comme don. Il ne précise pas à quoi ressemblerait un tel refus ; il en affirme seulement la possibilité.

Cette possibilité du refus du don est plus clairement expliquée par Lucien Richard dans le contexte de sa théologie de kénose. Il insiste sur la liberté divine dans le don de la Création et de l'Incarnation : Dieu crée et s'incarne dans

¹ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 124.

² RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 122-123.

³ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 125-126.

⁴ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 124-125.

⁵ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 126.

⁶ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 128.

⁷ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 121-122, 129.

⁸ Le salut est offert à l'homme à l'Incarnation du Fils et à sa Pâque. RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 126, 130.

⁹ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 127.

¹⁰ RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 126-127.

¹¹ Il ne dit pas explicitement que l'homme lui-même est don, mais c'est une conclusion logique de l'affirmation que la création est don.

¹² RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 127.

une liberté et une gratuité absolues¹. Il insiste également sur la liberté humaine² dans ce don : la Création est la bénédiction originelle que l'humain est libre d'accepter ou de rejeter³. Cette liberté humaine qui résulte de la kénose divine dans la Création et l'Incarnation laisse Dieu vulnérable, ouvert au rejet et au refus⁴. Non seulement l'homme mais toute la création est libre de répondre au Créateur⁵. Quant à la liberté de réponse, pour Richard il ne s'agit pas d'un échange ou d'un contre-don mais plutôt d'une liberté d'acceptation : l'homme a droit d'accepter ou de ne pas accepter le don en premier lieu.

En ce qui concerne la Création et l'existence humaine comme dons, Richard précise ce que veut dire « accepter » :

Accepter Dieu comme Créateur, c'est professer Dieu comme Seigneur et Maître, c'est accepter de dépendre de Dieu. C'est accepter l'existence comme un don, en toute gratitude ; c'est accepter Dieu comme Celui qui est fidèle. Il ne peut y avoir d'acceptation de la création ni du Créateur sans engagement personnel. La connaissance de Dieu à travers la création demande non seulement une forme de contemplation, mais aussi un agir actif ; cela suppose une personne vertueuse⁶.

Ce n'est pas la création qui est reçue ou rejetée, ce n'est pas sa propre existence que l'homme accepte ou rejette ; c'est la création *comme don* et son existence *comme don*. En ce sens, la réception du don implique l'acceptation de la seigneurie de Dieu, avec toutes les conséquences morales. L'homme peut reconnaître sa dépendance de Dieu, ou il peut refuser de le faire. La liberté

¹ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 105, 106, 108, 111, 112, 118, 122, 123, 129-132, 138, 141-144.

² RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 114-115, 117-118, 128, 136, 138, 140-141, 144, 148.

³ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 128, 148.

⁴ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 117-118, 136, 138, 140-141, 144, 148.

⁵ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 114-115. Il ne dit pas comment un corps inanimé puisse exercer cette liberté de répondre ou ne pas répondre au Créateur.

⁶ RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 128 : "To accept God as Creator is to profess to accept God as Lord ; it is to accept dependence upon God. It is to accept existence as gift, in gratitude ; it is to accept God as the faithful one. There can be no acceptance of creation and of Creator without self-involvement. Knowledge of God through creation demands not simply a form of contemplation but an active doing ; it involves a righteous person."

humaine dans cette dynamique est donc une liberté de reconnaissance plutôt que de réception. Et cette liberté de reconnaissance implique aussi une liberté de retour : face à son existence vis-à-vis de Dieu, l'homme n'est pas obligé de s'engager, il peut refuser de coopérer au but créatif de Dieu. En se sens il peut rejeter et son existence et la création comme dons.

Cela fait revenir la question de la liberté de réception. L'homme reçoit son existence de Dieu, et en cela il n'a pas de choix, puisqu'il existe. Cependant, il n'est pas obligé de la recevoir comme don, ni de vivre lui-même comme don. Il a tendance à la codifier en législation : la vie est un droit qui figure parmi les droits inaliénables évoqués dans la Déclaration de l'Indépendance des États-Unis comme appartenant à tous les hommes parce qu'ils en sont doués par leur Créateur¹ ; ce même droit est repris deux siècles plus tard dans le troisième article de la Déclaration universelle des droits de l'homme, mais sans référence au Créateur. Or, en même temps, dans le droit, la vie est parfois une injure : le droit de ne pas naître, ou la naissance injuste ou coupable est évoqué par des enfants faisant procès contre leurs médecins² ou même contre leurs parents³ qui les ont laissés naître en condition de handicap. L'homme est bien libre de ne pas recevoir sa vie comme un don offert par Dieu. De même la création, l'Incarnation, le salut, tout est offert en don, mais l'homme n'est pas obligé de l'accueillir ni de le vivre comme don.

La parabole du débiteur impitoyable⁴ souligne ce fait. Un homme se trouve devant son roi qui lui réclame la somme de dix mille talents. Faute de moyens de régler son compte, le débiteur demande un délai. Que le roi lui pardonne sa dette exorbitante lui est impensable. C'est pourquoi, en rencontrant un

¹ Le deuxième paragraphe de ce document lit : "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness". Une traduction française est disponible sur le site de la Faculté de Droit de l'Université de la Sarre : http://archiv.jura.uni-saarland.de/france/Law-France/decl_ind.htm (consulté le 2 janvier 2009).

² En France (2000) l'affaire Perruche et en Australie, les cas de Keeden Waller et d'Alexia Harriton en sont exemples.

³ Aux États-Unis dans la Californie (1982), l'Illinois (Zepeda vs. Zepeda, 1963) et la Floride (Pinkney vs. Pinkney 1967) .

⁴ Cf. Mt 18, 23-35.

compagnon qui lui doit une petite somme, il le serre à la gorge pour l'étrangler : il veut toujours gagner de l'argent pour dédommager le roi. (On pourrait penser que s'il avait vraiment compris et accepté le fait qu'il venait d'être acquitté, libéré d'une dette, il aurait fait une grande fête pour partager sa joie, mais il fait le contraire). À la fin, il ne reçoit pas le pardon parce qu'il n'accepte pas le don du roi. N'ayant pas conscience de la gratuité de ce don, il se vit comme débiteur. La vie, le salut, l'union avec et en Dieu, sont offerts à chaque homme de manière incommensurable : Dieu met des milliards d'euros dans le compte de chaque homme. Rien ne l'oblige à en tirer un centime. S'il choisit de vivre comme indigent, cela n'amointrit point la gratuité du don. Mais l'amour l'appelle à connaître et à reconnaître la transcendante gratuité de ce don.

Or, cette parabole du débiteur suscite d'autres questions sur la relation entre le roi et son sujet. Il y a un déséquilibre incontournable entre eux, venant non seulement de l'énormité de la dette, mais aussi de la disproportion de statut. Est-ce que l'homme rejette le don du roi parce qu'il ne comprend pas la générosité de celui-ci, ou parce qu'il ne veut pas accepter ce déséquilibre ? Tant qu'il se trouve en situation d'une dette comptabilisée, il peut continuer à la réduire, peu à peu, en rendant de petites sommes gagnées dans son travail ou réclamées de ses propres débiteurs. Mais, s'il accepte l'offre du roi, la dette devient inchiffrable, et il perd tout espoir d'être jamais quitte, même dans ses illusions. En fin de compte, il reste débiteur parce que, ne voulant sortir du système marchand, il n'accepte pas le don ni la relation à laquelle une telle acceptation mènerait.

Dans la relation de Dieu-Donateur, et de l'homme-donataire, n'y a-t-il pas une inégalité et une unilatéralité inhérentes au don ? L'homme est celui qui a tout reçu de Dieu : la Création, l'Incarnation, le salut, son existence – tout est don. Si l'homme a quelque chose à donner à Dieu, c'est forcément quelque chose qu'il a reçu de Dieu. Ce fait même et l'inégalité absolue risquent de créer une situation de dette vécue comme obligation et asservissement, et tous les

dangers du don dont parlent les sociologues deviennent réalité. En ce cas, la réciprocité est-elle possible ? Faut-il croire, comme dit Richard de Saint-Victor, que la réciprocité entre Dieu et l'homme est impossible, et que Dieu est celui qui donne sans rien recevoir, et l'homme est celui qui reçoit sans rien donner¹ ?

L'inégalité absolue entre donateur et donataire dans la relation Créateur-créature, d'après Kenneth Schmitz, est transcendée par la générosité de Dieu qui veut la liberté et l'intégrité de la créature. Schmitz prétend qu'une réciprocité directe n'est pas possible ; seulement la réceptivité de la part de la créature². En effet, sans une kénose de Dieu, une vraie réciprocité serait impossible, mais comme on a vu ci-dessus, la théologie chrétienne affirme cette kénose dans la Création et l'Incarnation, une kénose divine inhérente au don original.

Pour d'autres, le problème de l'inégalité dans le don divin n'exclut pas la possibilité d'une certaine réciprocité, mais il faut la penser autrement que le sens traditionnel d'équivalence des dons. Louis Michel Renier remarque que le « don de Dieu pourrait apparaître comme écrasant » pour l'homme qui risque de le vivre comme un asservissement ou une obéissance aveugle, mais le don total de Dieu qui va jusqu'à se donner à la mort révèle un Dieu tout autre³. Ce Dieu, en s'incarnant, franchit l'abîme qui le sépare de sa création⁴ et offre à l'homme un partenariat, qu'il entre dans la circulation du don dans la Trinité⁵, sans souci d'équivalence⁶. Renier propose une réciprocité des sujets : il ne faut pas chercher une correspondance entre les dons, mais entre les sujets⁷. De même Jean Marie Gueullette propose une réciprocité qui ne focalise pas sur les dons mais sur le fait de donner :

¹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, (Gaston SALET éd.), (Sources chrétiennes, 63), Paris, Cerf, 1959, p. 326ss. Voir aussi p. 211.

² SCHMITZ, *The Gift...*, p. 130.

³ RENIER, « Le don de Dieu... », p. 126-127.

⁴ RENIER, « Le don de Dieu... », p. 125-126.

⁵ RENIER, « Le don de Dieu... », p. 124-125.

⁶ RENIER, « Le don de Dieu... », p. 123.

⁷ RENIER, « Le don de Dieu... », p. 123, 124, 130.

Tant que l'on s'attache à ce qu'il donne et à ce que nous pouvons donner en retour, on est toujours dans l'inégalité : ce que nous donnons est minime, et nous l'avons de plus reçu de Dieu. En revanche, si je me donne comme il se donne, nous sommes dans l'égalité¹.

Effectivement, Dieu donne tout à l'homme : l'existence, la vie, la création. Il n'a rien qui ne vienne pas de Dieu, comme Jeanne l'exprime dans son vœu d'abandon : « Mon Créateur et Sauveur très miséricordieux, c'est de vous de qui je tiens tout ce que j'ai par nature et par grâce ...² ». Ce « je » que je suis est doué d'une unique gamme de talents, de capacités physiques et intellectuelles. C'est tout don. Toutefois, j'ai quand même des choix à faire dans ma vie. Ce que je deviens, selon mes choix libres, comment je me sers de tous ces dons, c'est cela que j'ai qui est vraiment à moi, que je puis lui offrir. Si l'on regarde ce que j'ai à lui offrir, on se rend compte très vite que ce n'est qu'un rien par rapport à ce qu'il me donne. Par contre, si l'on met l'accent sur le sujet et non sur l'objet, la dynamique est tout à fait différente : je donne tout ce que j'ai à celui qui m'a tout donné. C'est un échange qui ne se comptabilise pas.

Or, il appartient à l'homme en sa finitude de faire le compte, et ceci depuis la première fois qu'un homme a eu l'idée d'aligner des cailloux pour compter ses bêtes. Car, malgré le caractère abstrait des nombres, ils correspondent à des objets concrets, et bien qu'on puisse conceptualiser des ensembles infinis dont on compte les éléments jusqu'à l'infini, les nombres sont toujours liés au concret, au fini.

Pourtant, le langage de l'Évangile demande qu'on sorte du système de comptabilisation et de comparaison. L'appel est clair : ne faites pas comme les pharisiens qui veulent tout comptabiliser, même leur relation avec Dieu³. Donner sans compter à qui vous demande, prêter sans rien demander en

¹ GUEULLETTE, Jean Marie, « Apprendre à recevoir... », p. 150. Il trouve cette idée dans la pensée du Maître Eckhart (Sermons 6 et 27).

² *Journal* I [17-18] (1625).

³ Cf. Mt 23, 23 ; Lc 11, 42.

retour¹. Pardonner sept fois par jour², voire soixante-dix fois sept fois³. Car la mesure de Dieu n'est pas celle des hommes. Pour lui, les deux petites pièces de la veuve valent plus que toutes les offrandes dans le Trésor⁴. Une brebis perdue vaut plus que les quatre-vingt-dix-neuf autres qu'il risque de perdre en la cherchant⁵. Quand on donne, Dieu rend par centuple⁶, et celui qui reçoit sa parole, lui aussi donnera du fruit, trente, soixante, cent pour un⁷.

Il y aura un renversement des fortunes où les riches deviennent pauvres et les pauvres deviennent riches⁸. Quand on demande à Jésus qui est le plus important, la réponse n'est pas ce qu'on attend : le premier est dernier et le dernier est premier⁹ ; le plus grand est le plus petit et le plus petit le plus grand¹⁰. Peut-être, en écoutant ces paroles, sera-t-on tenté de vouloir se faire petit *pour* être grand, se faire pauvre *pour* devenir riche, pour être du bon côté du renversement à venir. Ne serait-ce pas la même quête de grandeur et de richesse que Jésus condamne dans les chefs des nations, mais dans une forme moins honnête, qui se cache derrière ces contraires ? Or, ce que Jésus demande est complètement différent : sortir complètement de la dynamique de comparaison, ne plus se préoccuper de position et de pouvoir et de savoir qui a le plus ou qui a donné le plus – arrêter de faire le compte.

La dépendance de la créature face à son Créateur, l'inégalité absolue, ces réalités sont vécues comme asservissement par ceux qui ne savent pas sortir du système de comptabilisation : par les hyper-scrupuleux qui veulent tout payer par une religiosité exagérée, par les incroyants qui nient leur dépendance de Dieu parce que l'existence d'un Dieu qui se donne sans compter leur est

¹ Cf. Mt 5, 42 ; Lc 6, 30.34-35.

² Cf. Lc 17, 4.

³ Cf. Mt 18, 21-22.

⁴ Cf. Lc 21, 1-4.

⁵ Cf. Mt 18, 12-14 ; Lc 15, 3-7.

⁶ Cf. Mc 10, 29-30.

⁷ Cf. Mc 4, 20.

⁸ Cf. Lc 1, 52-53 ; Lc 6, 20-26.

⁹ Cf. Mt 19, 30 ; Mt 20, 16 ; Mc 10, 31.44 ; Mc 9, 35 ; Lc 13, 30, etc.

¹⁰ Cf. Mt 18, 1-4 ; Mc 10, 43 ; Lc 9, 48 ; Lc 22, 26, etc.

inconcevable, ou parce qu'il ne donne pas à leur façon, il ne joue pas selon leurs règles.

La générosité absolue de Dieu heurte les conventions sociales – l'homme ne la comprend pas. La parabole des ouvriers au vignoble¹ illustre ce point dans l'incrédulité des premiers envoyés devant la générosité du propriétaire qui ose donner autant aux derniers qu'aux premiers. Ceux qui veulent comptabiliser le don ne comprennent pas la différence entre don et marché, car le don est gratuit, libre, et non comptabilisé, et sa réciprocité a ces mêmes qualités.

La réciprocité absolue, comptabilisée, n'a pas de place dans le don, ni le don divin ni le don humain, car une réciprocité qui cherche l'équivalence ne peut pas faire vivre une relation. Amy Tan souligne ce point dans son roman sur les relations des couples chinois-américains² où elle raconte l'histoire d'un couple qui cherche à éviter tout conflit avec une réciprocité absolue et toute comptabilisée. Ce qui résulte est une relation toute stérile, sans intimité et sans échanges authentiques. La conclusion est évidente : chercher l'équivalence tue le don ; focaliser sur l'objet défait le but du don ; ce qui fait vivre une relation est la liberté, la gratuité, la générosité du vrai don, donné sans compter.

Si l'on sort du système d'équivalence en arrêtant de compter et de comparer, une vraie réciprocité entre l'homme et Dieu est possible. C'est la kénose de Dieu qui la permet. Grâce à cette kénose divine, comme John Sanders affirme, Dieu entre avec ses créatures dans des relations authentiques de « *give-and-take* », donner-recevoir, concession mutuelle, où il reçoit et non seulement donne³. Pareillement pour Emil Brunner, Dieu veut que l'amour qu'il donne soit reçu par sa créature et que celle-ci le lui offre en retour⁴. L'important n'est pas ce qui est donné ni d'où il vient ; l'essentiel est le fait de donner et la relation qui se forge dans la circulation du don. Voilà le pourquoi de la kénose divine.

¹ Cf. Mt 20, 1-16.

² TAN, Amy, *The Joy Luck Club*, New York, Putnam, 1989. La caractérisation est encore plus exagérée dans l'adaptation cinématique du même titre par Oliver Stone et Wayne Wang.

³ SANDERS, John, *The God Who Risks ...*, p. 12, 40, 283, note 1.

⁴ BRUNNER, Emil, *La doctrine chrétienne de la Création...*, p. 20-22.

La kénose divine commence dans la Création où Dieu se donne à sa créature en lui donnant l'existence, mais pour franchir l'abîme qui les sépare, Dieu se donne en s'incarnant, et dans ce second moment de kénose, Dieu reçoit de l'homme la chair qu'il lui a donnée à la Création. Il y a donc ce double mouvement, cette circulation qui complète le don de Dieu. Joseph Moingt l'explique ainsi : puisque le don ne serait pas parfait s'il s'arrêtait à l'acte de donner, Dieu donne la capacité de le recevoir et de le rendre, et c'est précisément pour cela qu'il s'incarne¹. Il « se donne l'existence par l'acte de la recevoir de celui à qui il la donne² ». En ce sens l'inégalité absolue entre Dieu et l'homme perd son importance quand Dieu se fait homme.

Si les propos de Sanders, de Brunner et de Moingt semblent trop renfermés dans une dynamique de « donner-recevoir » ou de « donner-rendre » pour la discussion présente, encore faut-il réitérer et appliquer quelques principes de la réciprocité dans le don. Dieu n'oblige pas la réception du don ; il en donne la capacité. Dieu n'oblige pas non plus le retour ou le contre-don ; il le rend possible. Certes, il y a une circulation du don qui dépasse la relation à deux (donateur-donataire), et l'amour de l'homme pour Dieu passe par le prochain, mais l'idée prédominante est que l'Incarnation rend possible une véritable réciprocité où Dieu reçoit de l'homme. Ce n'est pas un don anonyme qui inspire le donataire de donner à son tour sans le mettre en vraie relation avec le donateur. Par sa kénose, Dieu permet à l'homme d'entrer en une relation d'intimité et d'amour mutuel.

Jeanne³ aussi voit cette circulation du don dans la Création et l'Incarnation : Dieu donne tout à tous : tous les êtres reçoivent tout ce qu'ils ont et tout ce qu'ils sont du Dieu éternel qui est « le principe d'origine » de tous⁴. Il donne

¹ MOINGT, Joseph, *Dieu qui vient à l'homme*, tome 2/1, p. 110-112.

² MOINGT, Joseph, *Dieu qui vient à l'homme*, tome 2/1, p. 110.

³ Les références sur le don ici sont limitées au second volume du *Journal Spirituel*, où il y en a des centaines.

⁴ Voir *Journal II* [220]. C'est un thème qui revient dans les écrits de Jeanne. Tout est don [448], [1104], et tout don vient de Dieu parce que Dieu lui-même est don [871-872] ; Jésus/le

librement, abondamment, gratuitement¹, et « sans repentir² ». Le donataire est libre de le refuser : « Il ne les force pas, il les laisse libres³ ». Elle décrit le don comme un cercle⁴ ; elle expose souvent ensemble les idées donner-recevoir⁵, donner-rendre et donner-donner⁶. L'on peut rendre à Dieu directement, par l'adoration et la louange dans l'Esprit Saint, mais aussi on rend en donnant librement aux autres, au sens matériel ainsi qu'au sens moral, spirituel et intellectuel⁷. Dieu donne de façon à ce qu'on puisse donner aux autres⁸, et donner-rendre devient donner-donner. Jeanne reconnaît qu'elle ne donne jamais tant que Dieu lui donne⁹, donc elle ne cherche pas l'équivalence ni la réciprocité par elle-même. Elle dit : « Il faut qu'il y ait de la proportion de celui qui donne et de celui qui reçoit, pour rendre l'amour grand », et c'est pourquoi « l'Esprit Saint qui est égal au Père et au Fils se trouve dans l'âme », pour recevoir et rendre ce qu'ils envoient à l'âme¹⁰. Il n'est que dans la Trinité que le cercle du don d'amour se complète parfaitement¹¹. Néanmoins, entre Dieu et Marie il y a une relation spécifique dans laquelle le don circule de façon plus particulière. En tant que Dieu, le Fils donne à Marie, et en tant que Mère, elle donne à son Fils¹². Elle reçoit toute grâce et tout bien de Dieu¹³. Elle reçoit dans son sein le Verbe éternel, et elle lui donne sa substance, sa chair, un

Verbe est don [666], [842], [849] ; la Trinité est don [671] ; l'Incarnation est don [845] ; l'Esprit est don [812].

¹ Voir *Journal II* [7], [9], [391], [392], [472], [473], [497], [871], [872].

² *Journal II* [1202].

³ *Journal II* [9], [392], [497], (citation [392]).

⁴ Voir *Journal II* [220], [393], [415], [657].

⁵ Voir *Journal II* [9], [76], [108], [116-117], [222], [251-251], [394], [475], [479], [685], [714], [725], [779], [808], [812], [1114], [1143], [1249], [1250].

⁶ Voir *Journal II* [9], [225], [312], [403], [401], [411], [543], [544], [559], [560], [660], [812]. Pour rendre à Dieu ce qu'il a donné, on passe par l'autrui ; donc, donner-rendre devient donner-donner.

⁷ Voir *Journal II* [9], [312], [411], [659-660], [812-813].

⁸ Voir *Journal II* [411].

⁹ Voir *Journal II* [1147].

¹⁰ *Journal II* [9].

¹¹ Voir *Journal II* [220].

¹² Voir *Journal II* [154].

¹³ Voir *Journal II* [220], [222], [393], [475], [685].

corps¹. Marie donne commencement au Verbe Incarné², et elle lui donne des sentiments humains « pour réciproquer aux divins qu'elle avait reçus de lui³ ». Sur la croix, il donne le sang que Marie lui a donné à l'Incarnation⁴. Et dans l'Incarnation ce double mouvement se montre de façon singulière. Jeanne l'explique :

Il me fit connaître comme il donnait et recevait en même temps s'incarnant et incarné, engendrant et engendré, conçu et naissant, me montrant une fille qui donnait et recevait, une Vierge-Mère, Épouse et Gouvernante qui conçoit, qui enfante et est nourrie en même temps ; elle conçoit le Verbe, lequel naît en même temps dans elle, lequel elle nourrit de sa substance en même temps⁵.

Dieu donne et reçoit, le Fils donne et reçoit, Marie donne et reçoit. À travers l'Incarnation, Marie entre dans la circulation du don au cœur de la Trinité. Et avec Marie, toute l'humanité entre dans ce cercle du don : parce qu'elle est humaine et représente l'humanité dans ce cercle, mais aussi parce qu'elle donne tout ce qu'elle reçoit de Dieu à toute l'humanité⁶. Ce fait montre la *réalité* de la relation entre divinité et humanité forgée dans la Création où tout est donné, où la réciprocité entre Créateur et créature prend la forme de réception et de reconnaissance, relation continuée et complétée dans l'Incarnation, où la boucle est bouclée : le Créateur *reçoit* la chair que lui donne sa créature.

¹ Voir *Journal II* [190], [213], [395-397], [401], [408], [506], [559], [720], [722], [1089]. Cette idée que le Christ *reçoit* sa chair de Marie est attestée dans les écrits patristiques. Par exemple, Irénée insiste sur ce fait en *Contre les hérésies* III, 22, 1-2, p. 383-384.

² Voir *Journal II* [721], c'est-à-dire, elle lui donne un commencement au sens temporel.

³ *Journal II* [250-251].

⁴ Voir *Journal II* [261], [897].

⁵ *Journal II* [395]. Voir aussi [410] où elle présente la même idée.

⁶ Voir *Journal II* [206-207], [225].

4. d. Amour

Ce cercle du don pour Jeanne est un cercle d'amour¹, surtout l'amour qui circule dans la Trinité². L'Esprit Saint qui est l'amour fait le cercle dans la Trinité³. À l'Incarnation, les trois personnes de la Trinité font le cercle « par la véhémence de leur amour⁴ » ; Jésus Christ accomplit le cercle d'amour sur la croix⁵, ainsi qu'à l'institution de l'Eucharistie où il appelle l'âme à participer à l'amour divin qui est « le principe et la fin de cette communication et fait le cercle admirable du mouvement de Dieu à nous et de nous à Dieu⁶ ». Ce même cercle d'amour qui est présent dans tous les sacrements est dans des créatures « esquelles⁷ il se fait voir comme dans des sacrements⁸ ». Les saints bienheureux, commençant par Marie, entrent dans ce cercle d'amour en union avec Dieu dans la gloire⁹. En Jeanne elle-même, le don est exprimé comme l'Évangile d'amour : « il me dit qu'il se voulait donner à moi, en faisant une empreinte de soi-même dans moi et une vive représentation de sa bonté afin d'être dans moi un Évangile d'amour¹⁰ ». Elle se sent appelée à annoncer toujours et partout cet Évangile d'amour, à le prêcher à toutes les créatures, même aux insensibles, aux démons et aux damnés¹¹. En fait, le fondement de toute la spiritualité de Jeanne est l'amour de Dieu.

On repère dans le « Traité des quatre mariages » une centaine de fois où Jeanne parle de l'amour de Dieu, de Dieu qui aime, qui est son amant, son cher

¹ Voir *Journal II* [393], [415], [657], [768], [795-796].

² Voir *Journal II* [220], [728], [768], [844]. Il y a plus qu'une trentaine de références où Jeanne décrit la Trinité comme un cercle d'amour.

³ Voir *Journal II* [220], [274], [458], [1026], [1248].

⁴ *Journal II* [531].

⁵ Voir *Journal II* [749].

⁶ *Journal II* [415].

⁷ « Esquelles », contraction de « ès » et « quelles », veut dire « en lesquelles » ou « dans lesquelles ».

⁸ *Journal II* [657].

⁹ Voir *Journal II* [158], [220], [393], [739].

¹⁰ *Journal II* [392].

¹¹ Voir *Journal II* [392-393].

amour¹, l'époux du *Cantique des cantiques*², et ce Dieu d'amour appelle son épouse à la charité³. Pour Jeanne, la raison d'être du don de Dieu, de la Création-Incarnation est l'amour de Dieu, amour qui se donne et qui appelle à l'amour.

C'est autour de l'amour de Dieu que tous les thèmes qui lient la Création et l'Incarnation se rejoignent dans la pensée de Jeanne et dans la théologie actuelle⁴. L'affirmation johannique que Dieu est amour⁵ occupe une place centrale dans la foi chrétienne. Cette conception de Dieu comme amour est étroitement liée au dogme de la Trinité. Dieu est amour parce que Dieu est Trinité⁶, et Dieu est Trinité parce que Dieu est amour⁷.

Chez Jeanne ces deux assertions forment une identité logique : Dieu-amour implique Dieu-Trinité, et Dieu-Trinité implique Dieu-amour⁸. Et ce Dieu Trinité-Amour est suffisant à soi-même. Il n'a pas besoin de créer ; il le fait par amour et pour amour⁹. Jeanne l'explique dans le traité : le Verbe se fait homme pour

¹ C'est caractéristique de ses écrits. Les références dans le traité sont trop nombreuses de citer : à partir de la page [5b] on trouve difficilement des pages où les mots « amour » ou « aimer » n'apparaissent pas.

² Elle cite ou fait allusion au *Cantique* une trentaine de fois dans le traité.

³ Dans les deux premiers mariages, c'est Dieu qui exerce la charité. Dans le troisième (avec l'Eglise) et le quatrième (avec l'âme/Jeanne), c'est toujours la charité de Dieu, mais l'épouse est appelée à la pratiquer aussi. Voir en particulier [14-15b], [25b], [30b-31b].

⁴ Dans cette discussion de l'amour comme l'idée centrale qui unifie tous les thèmes dans ce chapitre, les références aux théologiens des XX^e et XXI^e siècles sont notées sans beaucoup insister sur le contenu de leurs propos déjà présentés dans les sections précédentes. Seulement notées sont des exemples des pages où ils reprennent l'idée de l'amour de Dieu en conjonction avec leurs respectifs propos.

⁵ Cf. 1 Jn 4, 8 et 1 Jn 4, 16.

⁶ Marcel Domergue argumente dans ce sens, comme a fait Richard de Saint-Victor. Ils déduisent un Dieu trinitaire à partir de l'affirmation que Dieu est amour. Voir DOMERGUE, Marcel, *La création et le Créateur*, Supplément à Vie chrétienne, 295 (1986), p. 44, et RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, (Gaston SALET éd.), (Sources chrétiennes, 63), Paris, Cerf, 1959, p. 207-211 (3, XVII-XIX (926C-927B)).

⁷ Ainsi John Sanders et Alexandre Ganoczy argumentent au sens contraire : puisque Dieu est Trinité il est nécessairement amour. Voir SANDERS, John, *The God Who Risks...*, p. 175-176, et GANOCZY, Alexandre, *La Trinité créatrice...*, p. 7, 26, 58.

⁸ En plus que les références données plus haut sur la Trinité comme cercle d'amour et dans le chapitre précédent sur la Trinité comme relation d'amour, voir *Journal II* [260], [299], [456], [528], [632], [1145].

⁹ Cette conception de Dieu suffisant à soi-même qui crée et s'incarne par amour et pour amour parcourt les écrits de Jeanne. Voir, par exemple, *Journal II* [59], [71], [76], [205], [273], [363], [394], [480-484], [518], [550], [615], [634], [911], [988], [1027], [1075], [1146], [1200-1202].

enseigner aux hommes les choses de Dieu¹. Il suffit à soi-même, étant suffisance et abondance². Il est amour : sans amour il ne serait pas Dieu et il n'aurait pas créé³. L'acte de la Création et de l'Incarnation est un acte de l'amour surabondant de Dieu. La même argumentation est présente dans la théologie actuelle, par exemple chez John Sanders : Dieu n'a pas eu besoin de créer pour aimer, car les trois personnes manifestent la plénitude de l'amour. Dieu qui est auto-suffisant est libre de créer et d'entrer en d'authentiques relations réciproques avec sa création. Dans la Création et dans l'Incarnation, le Dieu trinitaire ouvre librement l'amour divin aux autres⁴. Ce thème de Création par amour et pour l'amour emplit les documents de l'Église⁵ et les écrits théologiques des XX^e et XXI^e siècles⁶. L'amour y est présenté comme le motif de la Création et de l'Incarnation et le but de la vie⁷. Ainsi le Cardinal Journet décrit la Création et l'Incarnation comme « deux actes incompréhensibles du libre et pur amour de Dieu⁸ ». On peut les interpréter également comme deux aspects du seul acte divin qu'est l'amour.

¹ [22].

² [22b].

³ [23].

⁴ SANDERS, John, *The God Who Risks...*, p. 176. Ferdinand Ulrich présente des propos semblables dans ULRICH, Ferdinand « L'humble autorité du Père » dans *Communio* I, 3 (janvier 1976), 15-20.

⁵ Voir, par exemple, CEC 288, 1604 ; GS 2, 12, 19, 24 ; LG 13 ; BENOÎT XVI, *Dieu est amour*, 9 (p. 28-30 dans l'édition : BENOÎT XVI, *Dieu est amour*, (Documents d'Église), Paris, Bayard, Centurion, Fleuris-Mame et Cerf, 2006).

⁶ Voir, par exemple, BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine...*, p. 47 ; BRUNNER, Emil, *La doctrine chrétienne de la Création...*, p. 20-22 ; DIX, Gregory, *The Image and Likeness of God*, p. 32 ; BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 79-80 ; GUELLEY, Robert, *La création*, p. 55 ; MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 45 ; SCHMITZ, Kenneth L., *The Gift : Creation*, p. 95 ; VON BALTHASAR, Hans-Urs, « Création et Trinité », p. 15 ; MOINGT, Joseph, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 111.

⁷ Voir, par exemple, BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 34-36, 80-81 ; MARTELET, Gustave, « Sur le motif... », p. 63-66 ; RATZINGER, Joseph, *Voici quel est notre Dieu ...*, p.130 ; TILLIETTE, Xavier, « Trinité et création », p. 41 ; JOURNET, Charles, *Entretiens sur l'Incarnation*, Paris, Parole et Silence, 2002, p. 11-12 ; STRUKELJ, Anton, « L'Incarnation, plénitude de la Création », p. 56, 63.

⁸ JOURNET, Charles, *Entretiens sur l'Incarnation*, p. 11. Voir aussi cette même idée dans : DIX, Gregory, *The Image and Likeness of God*, p. 31-42 ; SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », p. 14 ; VON BALTHASAR, Hans-Urs, « Création et Trinité », p. 17 ; JEAN-PAUL II, *Homme et femme il les créa...*, p. 75 ; RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 105-118, 136 ; SANDERS, John, *The God Who Risks...*, p. 176 ; MOINGT, Joseph, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 110-112 ; POWER, David Noel, *Love Without Calculation...*, p. 161.

Or, l'amour divin qui crée et qui s'incarne est kénose¹. Dans les théologies de kénose, la Création-Incarnation est une « extase » de l'amour kénotique de Dieu². Jeanne présente souvent l'amour divin avec ce sens de kénose³ mais l'idée de Dieu en extase est rare chez elle, n'apparaissant que cinq fois dans le corpus : l'amour du Verbe Incarné le met « en une continuelle extase, s'offrant lui-même pour notre sanctification⁴ » ; le Père et le Fils dans une extase produisent l'Esprit Saint⁵ ; et la Trinité dans une extase crée Marie⁶. Jeanne préfère l'expression « l'excès de l'amour divin ». La Création-Incarnation est l'œuvre d'un excès de l'amour divin qui s'abaisse. Dans la perspective de Jeanne, cette œuvre de Création-Incarnation ne se limite pas au fait de créer et de se faire créature ; elle implique toute l'histoire du salut. L'Incarnation, c'est toute la vie humaine de Jésus, Pâques, la gloire, la rédemption, l'extension de l'Incarnation dans l'Eucharistie et dans le mariage spirituel qui se fait par l'Incarnation et qui commence déjà à la Création. Dans un « excès d'amour », Dieu sort de soi pour se communiquer à l'âme, il s'abaisse pour la remonter, il lui donne tout⁷.

On a vu chez Jeanne ce concept qui est présent aussi dans la théologie actuelle : Dieu se donne et donne tout parce que Dieu est amour, et l'amour est

¹ Pour reprendre quelques références de la discussion de la Création-Incarnation comme kénose, en particulier celles qui identifient la kénose et l'amour, voir BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine...*, p. 40, 47-48 ; WARD, Keith, *Religion and Creation*, p. 256-258 ; RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 100-110, 117-118, 129-132, 136-138, 140-145 ; RATZINGER, Joseph, *Voici quel est notre Dieu ...*, p.151 ; SANDERS, John, *The God Who Risks...*, p. 12, 40, 176 ; EVANS, C. Stephen, « The Self-Emptying Love... », p. 249-255 ; EDWARDS, Denis, *Breath of Life : A Theology of the Creator Spirit*, Maryknoll NY, Orbis Books, 2004, p. 141 ; POWER, David Noel, *Love Without Calculation...*, p. 154-161.

² Voir, par exemple, BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine...*, p. 47 ; MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 36 ; RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 110, 137.

³ On a noté plus haut qu'elle emploie souvent des équivalences latines et françaises pour ce mot grec qu'elle ne connaît pas.

⁴ *Auto II* [1070]. En seulement deux autres occasions elle parle de Jésus en extase d'amour : *Journal I* [60], [877].

⁵ Voir *Journal II* [369].

⁶ Voir *Journal II* [913].

⁷ Voir, par exemple, *Journal II* [51], [59], [64], [87], [89], [116], [151], [207], [221], [249], [279], [328], [415], [429], [479-488], [491], [548], [589-590], [655], [675], [740], [847-850], [947], [974], [995], [1034], [1140], [1170-1171], [1236].

don¹. Et cet amour-don, qui déborde dans la Création et qui s'incarne en se donnant jusqu'à la mort, franchit l'abîme² qui sépare l'homme de Dieu. De cette façon l'amour divin rend possible et accomplit l'union de l'homme avec Dieu³.

Dans le « Traité des quatre mariages » Jeanne souligne cette notion de l'amour unitif : Jésus se donne à l'âme-épouse, son amour agit en émouvant le cœur pour l'aimer⁴, et « **L'amour opere la ressemblance, L'amour demande LVnion⁵, voire LVnite⁶** ». L'amour qui demande l'union l'opère aussi, transformant l'âme : « **L'amour transporte L'ame de l'amant en La chose aymée, pour sil semble L'animer de soy mesme⁷** ». Cet amour est la charité, l'amour parfait qui vient de Dieu et unit l'âme à Dieu : « **La pureté fait proche de Dieu ; et la charité vnyt, et transforme en Dieu ;**

¹ Chez Jeanne, en plus des références déjà notées plus haut dans les discussions du don et de l'amour, voir, par exemple, les trois chapitres suivants du *Journal II* : [415-417], [479-488], [685-688]. Pour une discussion détaillée de l'amour comme don, voir LACROIX, Xavier, *Les mirages de l'amour*, Paris, Bayard, 1997, p. 244-275, 284-285. Pour l'amour divin dans la Création-Incarnation comme don, voir, par exemple, MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 34, 45 ; JEAN-PAUL II, *Homme et femme il les créa...*, p. 75-79, 82-87, 88-92 ; MOINGT, Joseph, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 110-111.

² Voir BARTH, Karl, *Dogmatique*, II/I**, p. 216-217 ; MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 85 ; MARTELET, Gustave, « Le Premier né... », p. 46 ; FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption*, p. 46 ; ESPEZEL Alberto, « Incarnation et inclusion dans le Christ », p. 73.

³ Pour cette idée que l'amour divin opère l'union, voir MARITAIN, Jacques, *Science et sagesse*, p. 42-48 ; BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 89 ; SMITH, Cyprian, *Un chemin de paradoxe*, p. 86-87 ; BEQUETTE, John P., *Christian Humanism : Creation, Redemption, and Reintegration*, Lanham MD, University Press of America, 2004, p. 41-42 ; BENOÎT XVI, *Dieu est amour*, 7, 13 et 7, 18. Pour une discussion de l'amour en général comme union, voir LACROIX, Xavier, *Les mirages de l'amour*, p. 234-238.

⁴ Voir [5].

⁵ L'expression se trouve chez Denys l'Aréopagite (*Œuvres complètes du PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE*, (Maurice DE GANDILLAC éd.), (Bibliothèque Philosophique), Paris, Aubier, 1943, *Noms divins*, 4, 12, p. 106-107 ; 4, 15, p. 109), et est reprise par Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, I, 20, 1, ob. 3 ; I, 60, 3, ob. 2 ; I, 60, 3, ad. 2 ; I-II, 22, 3, ad. 1 ; I-II, 26, 2, ad. 2 ; I-II, 28, 1, sc. ; II-II, 25, 4, r. ; II-II, 27, 5, ob. 2) et par François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, I, X ; I, XI ; I, XII ; IV, III ; X, XVII ; XI, VIII), parmi d'autres. Impossible de savoir avec certitude d'où Jeanne la tire, mais elle la cite souvent ainsi que de semblables expressions. Voir, par exemple, *Journal I* [272], [388], [447], [622], [629], [899], [1222].

⁶ [5b]. Plus loin [18] elle dit « **Le desir demande LVnion** », expression plus proche de celle de Denys, qui emploie le mot « désir » avec ce sens d'« amour ».

⁷ [10b]. Cette expression se trouve chez THOMAS D'AQUIN, (*Scriptum super Sententiis*, III, Dist. 27, q. 1, art. 1 ad 2 ; Dist. 27, q. 1, art. 1, ad 4 ; Dist. 32, q. 1, art. 1, arg. 3). (Bien que Thomas emploie l'expression dans son commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard, elle n'apparaît pas dans l'ouvrage de Lombard). L'expression est citée aussi par CATHERINE DE SIENNE (*Dialogue LX*, p. 102 ; Lettres 218, 3, tome III, p. 280 ; Lettre 347, 3, tome IV p. 293), par NICOLAS DE CUES (*Sermons eckhartiens et dionysiens*, (Francis BERTIN éd.), (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 1998, « Tu es toute belle, ma bien-aimée » (8 septembre 1456) : 15, p. 361), et par FRANÇOIS DE SALES (*Traité de l'amour de Dieu*, VIII, I).

L'espoux et l'espouse sont deux en vn esprit¹ ». Cela accentue l'essentiel pour Jeanne, le but du traité et le fondement de sa spiritualité. L'amour divin opère tout. Dieu trinitaire est amour, amour qui déborde, amour kénotique qui se donne en créant et en s'incarnant. Cet amour crée l'âme humaine à son image pour l'attirer à lui, pour qu'elle aime et pour qu'elle soit unie à lui dans une éternelle alliance, et cette alliance est effectuée dans le mariage qu'est l'Incarnation.

Jeanne résume tous ces thèmes qui lient la Création et l'Incarnation autour de l'amour divin dans une méditation sur Marie Madeleine dans le *Journal spirituel*. Pour Jeanne, Madeleine² est type de l'âme chrétienne qui aime et est aimée de Dieu, et l'épouse de Jésus doit l'imiter. Une page extraite de la méditation et reproduite presque entièrement ici montre cette confluence d'idées :

Quand l'amour estime être beaucoup, il faut croire que ce soit un grand excès, parce que l'amour est de sa nature insatiable. L'amour divin, ou l'amour qui est Dieu, n'est point aveugle. Le Verbe Incarné est la lumière, la vérité et la sagesse divine, c'est pourquoi l'estime qu'il fait d'une chose est digne de son prix, parce qu'il lui donne cette valeur. C'est lui qui appelle les choses qui ne sont pas pour leur donner l'être comme à celles qui sont.

Madeleine est attirée par le Père qui la rend digne par le Saint Esprit d'être l'aimée et l'amante du Fils, étant avec le Père et le Saint Esprit un lieu indivisible, la nature étant très simple, ce Dieu qui est trois en personnes n'est qu'un en essence ; c'est l'amant et l'aimé comme l'amour de Madeleine, amour qui l'attire, amour qui la reçoit, amour qui la possède, et est possédé d'elle autant qu'il la rend capable de posséder. [...] En qualité de roi, il ne se veut repentir de ses dons, mais en qualité d'amour il est soi-même et le donateur et

¹ [15-15b].

² Il y a une centaine de références dans le corpus. Pour Jeanne, Madeleine est la femme adultère, la pécheresse repentie qui oint et lave les pieds de Jésus chez Simon le pharisien, la sœur de Marthe et de Lazare, celle qui se tient au pied de la croix et le premier témoin de la Résurrection. Cette sorte de montage de personnages autour de Madeleine dans l'interprétation biblique est courante à l'époque de Jeanne, et les méditations sur Madeleine y sont nombreuses dans les textes spirituels.

le don. [...] L'amour rend tout commun, il égale les amants, les trouvant inégaux. Jésus Christ s'abaissant l'a relevée afin qu'elle s'unisse à lui. Madeleine regardée du Pharisien est basse parce qu'il la considère comme pécheresse, de Jésus Christ elle devient grande parce que lui ayant pardonné ses péchés il lui donne la grâce, mais la suprême, lui donnant un amour éminent¹.

On repère dans ce texte les leitmotivs qui reviennent. Dieu qui est amour crée par amour : l'amour divin, l'amour qui est Dieu, appelle les choses qui ne sont pas pour leur donner l'être. Ce Dieu est Trinité : trois en personnes et un en essence, qui fait cette œuvre d'amour. Il est l'aimé et l'amant qui attire l'âme à lui-même. Il la reçoit, la possède, et est possédé de l'âme. En qualité d'amour il est le donateur et le don. L'amour (qui est Dieu) veut égaler les amants, et donc il s'incarne : Jésus Christ s'abaisse pour relever l'âme et pour l'unir à lui. On remarque aussi trois aspects de la conception du salut ou de la sanctification de l'âme chez Jeanne : le pardon du péché, l'élévation de l'âme et l'union en amour avec Dieu².

La notion de l'abaissement du Verbe et de l'élévation de l'âme mène à une réflexion sur de doubles mouvements dans la théologie actuelle et dans la pensée de Jeanne, réflexion qui sert à rassembler et à récapituler les thèmes de ces deux chapitres.

¹ *Journal I* [1018]. Des phrases supprimées ici pour rendre plus lisible le passage, indiquées par des crochets, sont des digressions sur les anges.

² De ces trois, on aborde ici le sujet de l'élévation de l'âme en réservant les deux autres pour le chapitre suivant.

5. Mouvements

Or, dans la tradition chrétienne, la Création et l'Incarnation sont souvent représentées comme des mouvements de Dieu vers le monde (ou vers l'homme), et le salut ou la Rédemption comme le mouvement de retour. Cette conception de l'« *exitus-reditus* », qui a ses origines dans le néoplatonisme, se trouve en germe chez Augustin¹ et dans les écrits mystiques du Pseudo-Denys², de Julian of Norwich³ et du Maître Eckhart⁴. Celui qui l'inscrit le plus durablement dans la théologie systématique est Thomas d'Aquin. Il emploie l'expression dans son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard⁵ et structure sa *Somme théologique* sur ce principe⁶. Son influence sur la théologie depuis 750 ans est incontestable.

La théologie actuelle continue à penser la Création-Incarnation et le salut dans cette dynamique. La création issue du Verbe tend ou s'achemine vers le Christ, vers l'Incarnation⁷. L'Incarnation est vue comme un mouvement du divin vers le monde⁸, et le salut comme mouvement de retour⁹. Ainsi Yves Congar présente la Création et la Rédemption comme deux mouvements de l'œuvre de Dieu, avec une continuité entre eux¹⁰. Ces mouvements se comprennent

¹ Voir, par exemple, le XIII^e livre des *Confessions* (*Œuvres*, 14).

² Voir PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie céleste*, I, I.

³ Voir JULIAN OF NORWICH, *Showings*, (Edmund COLLEDGE and James WALSH, ed), (Classics of Western Spirituality), New York, Paulist Press, 1978, 14, 58, 293-294.

⁴ Voir MEISTER ECKHART, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, (Edmund COLLEDGE and Bernard MCGINN ed.), (Classics of Western Spirituality), New York, Paulist Press, 1981, p. 82-91, 96-107.

⁵ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 14, q. 2, a. 2 ; d. 15, q. 4, a. 1 ; d. 18, q. 2, a. 2, obj. 4.

⁶ La première partie de la *Somme théologique* est structurée sur le thème d'« *exitus* », et les deux autres parties comprennent le « *reditus* ».

⁷ Voir VON BALTHASAR, Hans-Urs, « Création et Trinité », p. 10-11 ; FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption...*, p. 246-247 ; JOURNET, Charles, *Entretiens sur l'Incarnation*, p. 23-24 ; BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie...*, p. 40, 55.

⁸ Voir HALL, Douglas, *Être image de Dieu...*, p. 60, 223.

⁹ Voir DE LA NOË, François, *Le Monde en création*, p. 139.

¹⁰ CONGAR, Yves, « Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne » dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, I, *Exégèse et patristique*, (Théologie, 56), Paris, Aubier, 1963, p. 211-212.

généralement comme un abaissement et une remontée, surtout dans les théologies de la kénose¹, mais il existe également un thème de « sortie-rentree² ». Tandis que les mouvements d'abaissement et de remontée sont souvent compris comme unidirectionnels, (c'est-à-dire, la Création et l'Incarnation sont des descentes, et la remontée vient après, dans la Rédemption), le thème de « sortie-rentree » tend à se montrer comme un double mouvement, un « aller-retour ». De cette façon, Marcel Domergue décrit l'existence de l'homme comme une sortie continue de Dieu et une rentrée continue qui implique à la fois la dépendance et la liberté de l'homme. Il signale le même « aller-retour » dans la Création et l'Incarnation³, et en ce sens les mouvements ne sont pas unidirectionnels mais doubles. Ce même aspect de double mouvement est présent dans les discussions sur le don⁴ et sur l'amour⁵, qu'ils soient abordés au sens général ou en conjonction avec la Création-Incarnation.

Ces mêmes sortes de doubles mouvements sont présents dans les écrits de Jeanne, bien qu'exprimés à sa manière unique et dans un langage plus mystique que théologique. Dans le « Traité des quatre mariages » on repère des mouvements de descente et de montée : L'Esprit Saint descend⁶, Jésus monte et descend⁷, le feu descend et remonte l'âme⁸, l'eau dans l'âme la monte vers la vie éternelle⁹, les âmes sont élevées de terre pour la gloire de Dieu¹⁰. Il faut

¹ En plus des références notées dans la discussion de la kénose, voir, par exemple MARITAIN, Jacques, *Science et sagesse*. La notion de la descente de Dieu et de la montée de l'homme est la base de sa réflexion. Voir en particulier les pages 12-13 et 24-53.

² Voir DOMERGUE, Marcel, *La création et le Créateur*, p. 24, 41, 46 ; SMITH, Cyprian, *Un chemin de paradoxe*, p. 95.

³ Voir DOMERGUE, Marcel, *La création et le Créateur*, p. 24, 41, 46.

⁴ Voir, SCHMITZ, Kenneth, « Created Receptivity... », p. 369-371 ; MARITAIN, Jacques, *Science et sagesse*, p. 35, 38, 43-45, 48 ; GODBOUT, Jacques, *L'esprit du don*, p. 141, 242.

⁵ Voir BENOÎT XVI, *Dieu est amour*, 7 (p. 25-28) ; TILLIETTE, Xavier, « Trinité et création », p. 44 ; LACROIX, Xavier, *Les mirages de l'amour*, p. 85-86, 92, 107-108, 132, 146, 210-211, 218-219, 236, 245, 248, 249, 251, 254-255, 261, 266-267, 269-270, 278, 280, 284-285.

⁶ Voir [2].

⁷ Voir [12b-13], [20b], [21b], [23b], [29], [31b], [], [].

⁸ Voir [31b].

⁹ Voir [27].

¹⁰ Voir [16].

signaler que c'est un langage figuré : bien que Jeanne emploie des expressions qui indiquent une conceptualisation de Dieu « en haut » qui « descend » et qui « élève » l'âme, sa pensée est plus complexe que cela. Dieu, dit-elle (en s'appropriant une formule cusaine), « est un pur être séparé de toute matière, c'est un centre qui est partout, dont la circonférence n'est en aucun lieu¹ ». Dieu n'est pas seulement en haut, « il est au-dessus, au-dedans et au-dessous de tout, environnant, reluisant, pénétrant, s'abaissant² ». Le monde est dans Dieu et Dieu dans le monde³. En plus des doubles mouvements de descente et de montée, il y a d'autres sortes de doubles mouvements : une sortie et une rentrée qui pourraient se comprendre comme une séparation et une réunification ou un mouvement vers l'extérieur et vers l'intérieur, et une circulation.

Le leitmotiv de sortie et de rentrée apparaît fréquemment dans les écrits de Jeanne. C'est souvent l'âme qui sort hors d'elle-même pour entrer en Dieu⁴, mais ce double mouvement se produit aussi en Dieu, quoique paradoxalement. Le Fils sort du sein du Père, vient au monde et retourne au Père⁵ mais il sort sans sortir, ne quittant jamais son Père⁶. Elle explique que pendant la vie humaine de Jésus, « humainement ils étaient séparés, » mais divinement le Verbe « n'est jamais sorti du sein paternel⁷ ». Jeanne dit aussi que Dieu sort de soi-même pour la Création et pour l'Incarnation⁸ et que la Trinité sort les créatures d'elle-même pour les y rentrer quand le Verbe Incarné les ramène à

¹ *Journal I* [676]. Elle emploie l'expression à plusieurs reprises (voir, par exemple *Journal I* [60] ; *Journal II* [211], [410], [528], [990] ; *Auto II* [879]). La notion vient de Nicolas de Cues (*De la docte ignorance*, II, 12), qui semble prendre le germe de l'idée de Plotin (*Ennéades* II, 2). La formule se trouve avec des variations chez beaucoup d'auteurs modernes (notamment, Rabelais, Pascal, Bossuet, Fénelon, Marguerite de Navarre et Jeanne Guyon parmi d'autres), et donc il n'est pas surprenant que Jeanne la connaisse.

² *Journal I* [981].

³ Voir *Journal I* [991]. Voir aussi *Journal I* [316] où elle compare l'âme à une éponge dans l'océan : elle est dans Dieu et remplie de Dieu, mais elle ne contient pas la vastitude de Dieu.

⁴ Pour prendre seulement un volume, voir *Journal I* [114], [196], [362], [502-503], [625], [964], [981], [1277-1278].

⁵ Voir, par exemple, *Journal I* [113], [269], [362], [452], [502], [726], [765] ; *Journal II* [76-77], [990].

⁶ Voir, par exemple, *Journal I* [269], [305], [592] ; *Journal II* [129], [252], [473], [560-561], [746], [803], [917], [941], [1078], [1145].

⁷ *Journal II* [560].

⁸ Voir, par exemple, *Journal I* [399], [726], [765], [827] ; *Journal II* [249], [274-275].

leur source¹. Cependant, dans la Création, la divine substance se déborde et s'écoule « sans sortir d'elle-même² », et Dieu ne peut pas sortir de lui-même parce qu'il remplit tout³. Ceci est un paradoxe plutôt qu'une contradiction, car Jeanne dit que ces mouvements se produisent « à notre façon de parler⁴ », ce qui indique qu'elle cherche à expliquer une idée avec des mots qui n'y suffisent pas.

Pour un exemple plus développé de ces mouvements « extérieurs-intérieurs », on reprend la méditation sur les quatre genèses⁵. Jeanne y décrit une sorte de séparation et de réunification (ou de division et d'union) faites par Dieu dans la Création et l'Incarnation, comme dans l'amour :

« L'amour porte à la division et à l'union tout ensemble, parce que celui qui aime voudrait se partager et arracher de soi-même pour se communiquer et s'unir à son objet et se rendre un avec lui⁶ ».

Elle explique encore que « l'amour demande les liens, l'union et la division⁷ », et en contemplant la Trinité, elle comprend que Dieu qui est amour « se multipliant dans soi-même par la distinction des Personnes retient l'unité de l'essence et de la divinité, demeurant toujours indivisible⁸ ». Jeanne lutte avec les mots pour décrire le paradoxe : bien que Dieu soit indivisible, il se divise en la Création :

Dieu est divisé dans soi-même (s'il m'est permis de parler ainsi) par la distinction des Personnes et, sans intéresser son unité, s'épanche hors de soi et

¹ Voir *Journal I* [399].

² Voir *Journal I* [59], [68], [70].

³ Voir *Journal II* [990].

⁴ *Journal I* [452], [827] ; *Journal II* [77].

⁵ On l'a regardé dans le chapitre précédent. Voir *Journal I* [447-454] = *Journal II* [1149-1160].

⁶ *Journal I* [447] = *Journal II* [1149].

⁷ *Journal I* [447] = *Journal II* [1150].

⁸ *Journal I* [447] = *Journal II* [1150].

partage ses perfections aux créatures par une division admirable, quoiqu'il demeure dans soi avec toute l'immensité de ses attributs et de sa grandeur¹.

De la même façon il se divise en l'Incarnation :

L'amour infini de Dieu ne s'est pas contenté de ces divisions ni de ces liens, il a inventé un moyen par lequel Dieu indivisible en soi-même s'est mis en état de souffrir quelque sorte de division et de liens, ce qu'il a fait en l'Incarnation².

Et la motivation de ces divisions est l'amour qui veut l'union, car « bien qu'Adam n'eût pas péché, le Verbe se fut incarné afin de contenter l'inclination de son amour³ ». Il y a, donc, dans la pensée de Jeanne, des mouvements de montée et de descente, de sortie et de rentrée, et de division et de réunification.

Quant aux mouvements de circulation, on les voit plus clairement en revisitant le cercle d'amour⁴ dans la pensée de Jeanne. La figure 3 est une représentation spatiale de sa pensée, une tentative de concrétiser des idées abstraites pour mieux les comprendre.

¹ *Journal I* [448] = *Journal II* [1150].

² *Journal I* [448] = *Journal II* [1151].

³ *Journal I* [448] = *Journal II* [1152].

⁴ En plus des références plus haut, voir *Auto I* [452] ; *Journal I* [31], [566], [679], [688], [724], [727], [769-770], [873], [1262] ; *Journal II* [158], [220], [274], [393], [410], [415], [456], [531], [657], [728], [739], [749], [768], [795-796], [844], [1026], [1248].

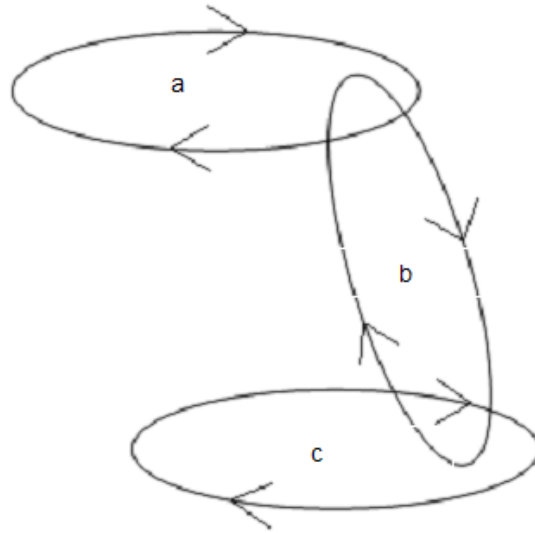


Figure 3

L'amour circule éternellement dans la Trinité (a). Cet amour, qui circule dans l'éternité, déborde, vient au temps et revient à l'éternité dans la Création-Incarnation-Sanctification (b). L'amour qui déborde de la Trinité vers les créatures circule aussi dans le temps (c) dans les relations d'amour qui sont comme des extensions de l'amour divin. À travers l'Incarnation, et en union avec le Verbe Incarné, l'amour qui circule dans les relations humaines retourne (b) aussi à Dieu, sa source. Pour reconnaître les limites du modèle, il faut penser une circulation continue, non pas trois cercles séparés, et une compénétration des cercles. Les mouvements ne sont pas forcément, non plus, orientés vers le haut et le bas. On pourrait les représenter avec une orientation gauche-droite ou même comme un cercle ou une sphère avec les mouvements de sortie et de rentrée, de séparation et de réunification, ou un mouvement vers l'extérieur et le mouvement correspondant vers l'intérieur. En ce sens la représentation (figure 3) s'accorde avec le modèle du temps et de l'éternité vu dans le chapitre précédent (figures 2, 4 et 5).



Figure 2



Figure 4



Figure 5

Pour récapituler, dans ce modèle il y a des mouvements de montée et de descente, des mouvements vers l'intérieur et vers l'extérieur, et la circulation. Au centre est l'Incarnation à laquelle le temps se dirige comme vers un but, et à partir de laquelle le temps s'écoule vers l'éternité. Le temps est dans l'éternité en ce sens que l'éternité l'entoure et l'englobe. L'éternité entre aussi dans le temps à l'Incarnation qui est la jonction entre les deux. En regardant le temps de la perspective de l'éternité (figures 4 et 5), on voit la circulation, les mouvements vers le centre et vers l'extérieur, et l'union de tout.

En rapprochant le modèle du temps et de l'éternité du modèle de la circulation de l'amour, on arrive à un modèle de synthèse (figure 6).

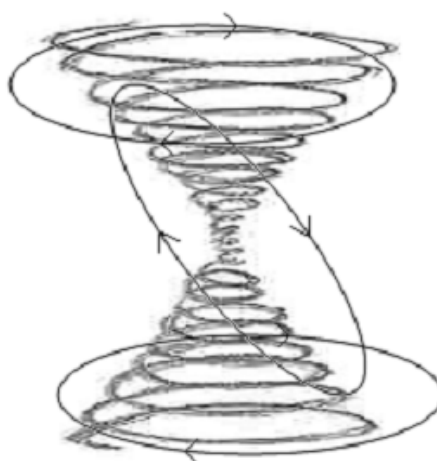


Figure 6

Il faut préciser, au premier lieu, que le modèle de la circulation de l'amour (figure 3) s'inspire directement des écrits de Jeanne. Il n'est qu'une représentation en forme d'image de ce qu'elle dit explicitement. Par contre, le modèle du temps et de l'éternité (figures 2, 4 et 5) ne se trouve pas dans ses écrits ; elle ne s'exprime pas explicitement ni systématiquement sur sa conception du temps, et en faisant une synthèse de tout ce qu'elle propose sur le temps et l'éternité, on n'arriverait pas à ce modèle. Néanmoins, le modèle ne contredit pas ses idées ; au contraire, il y a une certaine affinité entre les deux, par exemple en l'idée de la progression du temps vers l'Incarnation comme but et comme point de départ, et la vue de l'Incarnation comme centre unifiant du temps qui l'unit aussi avec l'éternité¹.

Au second lieu, si l'on s'étonne de cette surimpression de ce qui paraît un modèle plutôt spatial sur un modèle du temps, cela s'explique par deux raisons. D'abord, le modèle de la circulation de l'amour ne se comprend pas exclusivement comme spatial, et les mouvements ne sont pas forcément des déplacements d'un endroit à un autre, mais plutôt des descripteurs métaphoriques d'une relation. Ensuite, pour comprendre la surimpression, on n'a qu'à remarquer combien le temps et l'espace sont liés, autant dans la philosophie² et la physique³ que dans la théologie⁴. Par exemple, la philosophie de Maurice Merleau-Ponty illustre un lien étroit entre les deux qui va jusqu'à les identifier : « temps est espace et [...] espace est temps⁵ ». Il rejette la

¹ Voir *Auto I* [239], [240-241], [377], [378-379] ; *Auto II* [1082] ; *Journal I* [174-176], [307], [331], [358-359], [449-450], [603], [635], [761], [784], [793], [794], [797], [818], [833], [851], [855], [863], [1056].

² Outre que Merleau-Ponty, présenté ici, on pense à Kant et à Sartre, par exemple.

³ La physique, en particulier dans les théories de la relativité, conçoit le temps comme la quatrième dimension de l'espace, ainsi que dans la théorie des quanta, et de l'espace-temps.

⁴ Voir, par exemple, TILICH, Paul, *Systematic Theology*, Vol. II, *Existence and the Christ*, Chicago, University of Chicago Press, 1957, p.68-69 (aussi Vol. I, p. 278 et Vol. III, p. 315) ; CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, (Série théologique de l'actualité protestante), Neuchâtel – Paris, Delachaux et Niestlé, 1947, p. 27, 32, 37 et MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, (1985), (Morand KLEIBER tr.), (Cogitatio fidei, 146), Paris, Cerf, 1988, p. 187s.

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail*, (Bibliothèque des Idées), Paris, Gallimard, 1964, p. 312. Voir aussi MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

conception de l'espace et du temps comme la somme de tous les moments et de tous les lieux individus et distincts ; il appelle « la cohésion du temps, celle de l'espace, celle de l'espace et du temps, la « simultanéité » de leurs parties¹ ». Cette notion de cohésion et de simultanéité s'harmonise avec le modèle du temps (en particulier la figure 5) dans la perspective de l'éternité, où tous les moments et les événements sont unis. Elle s'accorde aussi avec la surimpression des modèles (figure 6).

Or, l'essentiel dans ce modèle de synthèse, ce qu'il apporte à la discussion est la reconnaissance que la cohésion du temps, de l'espace et de l'éternité se fait par l'amour qui circule. La circulation de l'amour unifie le temps et l'unit avec l'éternité. Le modèle représente l'union des moments du temps, l'union du temps et de l'éternité, de Dieu et de sa création. On y perçoit ensemble les relations humaines, les actes et les événements qui ont un sens non seulement à un certain moment dans le temps mais pour tout le temps, et non seulement dans le temps mais aussi dans l'éternité, en union avec l'amour divin qui les vivifie.

Pour regarder cette circulation de l'amour d'une autre perspective, voici une dernière figure (7) qui illustre les mouvements de la Création-Incarnation-Eschatos. Elle se comprend le plus justement en tenant compte que les trois ellipses nommées Création, Incarnation et Eschatos ne sont pas en réalité séparées, mais trois aspects d'une œuvre divine. Le déploiement temporel de l'acte éternel se manifeste en trois moments, qui dans une conception linéaire du temps sembleraient séparés. Pourtant, dans le temps comme dans l'éternité ces trois moments ne sont qu'un (comme c'est plus évident dans le modèle du temps que je propose). Les flèches dans la figure 7 qui représentent les doubles mouvements dans l'acte divin ne doivent pas se comprendre comme séparées non plus, car les mouvements ne sont pas séquentiels mais des aspects harmonisant d'un seul mouvement divin.

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, p.156-157.

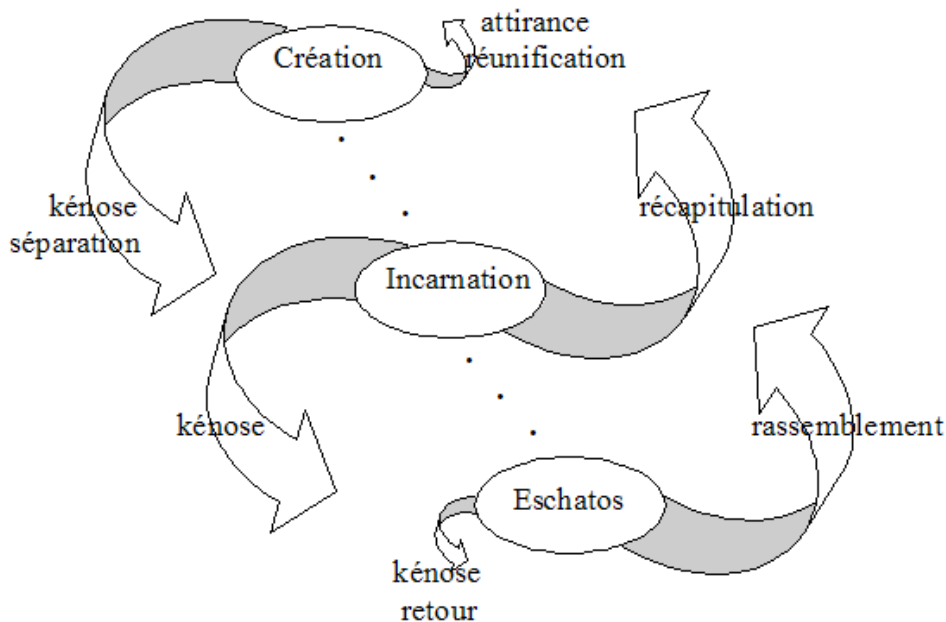


Figure 7

La figure montre que la Création est une kénose, une sortie de soi et un mouvement d'abaissement de Dieu vers l'homme qu'il crée. En même temps il y a une attirance vers Dieu qui est le commencement du mouvement de retour à Dieu. Ces doubles mouvements peuvent se comprendre aussi comme des mouvements de séparation et de réunification. Le mouvement de séparation (qui permet l'individuation de l'homme) comprend aussi un mouvement de réunification qui commence par l'attirance et qui continue dans le libre choix humain de vivre en relation d'amour avec Dieu et autrui.

L'Incarnation est un mouvement d'abaissement, mais qui comprend aussi un mouvement d'élévation : une descente de Dieu et une montée de l'humanité. Elle comprend aussi le double mouvement de séparation et de réunification, une sortie de soi et une rentrée.

La Création aboutit dans l'Incarnation comme un mouvement de kénose qui continue à son achèvement, et le mouvement correspondant de remontée qui

commence déjà à la Création avec l'attirance, a son achèvement final à l'eschaton, le rassemblement de tous dans une union d'amour avec Dieu.

En somme, le Dieu trinitaire est un Dieu qui est amour. L'amour divin est kénose, don. Dieu se donne en Création et en Incarnation parce que Dieu est amour. Dieu-amour crée par amour et pour amour : l'amour est le motif de la Création-Incarnation et le but de la vie. Dieu crée l'homme différent de lui pour que l'homme soit libre, et il le crée à son image pour qu'il aime. Par son amour kénotique il se sépare de sa création, il se retire pour que l'autre soit. Mais ce même amour kénotique en s'incarnant franchit l'abîme qui le sépare de sa créature. La Création-Incarnation comprend de doubles mouvements de descente et de remontée, de sortie et de rentrée, de séparation et de réunification, et aussi la circulation de l'amour. C'est dans l'amour de Dieu que se *réalise* la cohésion de tous les moments et les événements, de toutes les actions, les relations et les personnes de tous les temps. Cette *réalisation* veut dire à la fois que l'union *devient réelle* et que l'homme *s'en aperçoit*. En entrant dans la circulation de l'amour, en se laissant emporter dans le flux-reflux de l'amour divin l'homme réalise et incarne l'union déjà accomplie par le Christ, et en même temps désirée ardemment : « Que tous soient un¹ ».

¹ Cf. Jn 17, 21.

III-C. Une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation

L'étude historique est intéressante de point de vue intellectuel, pour comprendre les peuples et les cultures du passé ; elle devient utile quand elle informe et éclaire le présent et donne une direction à l'avenir. Pareillement, pour l'étude théologique : il est beau de penser à Dieu et stimulant intellectuellement et spirituellement de discuter et de se mettre en dialogue autour des questions théologiques ; la théologie spéculative et académique achève sa pleine signification en la théologie pratique et pratiquée. Ainsi en est-il pour l'étude présente : l'histoire qui informe la théologie, le passé qui se met en dialogue avec le présent, les questions théologiques qui rejoignent la pensée de l'époque moderne avec la contemporaine dans l'horizon du troisième millénaire doivent aboutir à quelque chose de pratique et de praticable pour achever leur sens plénier.

Or, le but de cette étude est de rencontrer Jeanne dans son milieu à partir d'un texte qui personnifie et résume la plupart des éléments de sa spiritualité de l'Incarnation, pour la rendre accessible aux gens du troisième millénaire en la mettant en dialogue avec des théologiens¹ de leur milieu, en élaborant une spiritualité « néo-chézardienne » de l'Incarnation qui soit pratique et praticable.

¹ Ce dialogue se fait selon les principes expliqués plus haut dans l'introduction à la troisième partie : chercher des échos, des rapprochements entre Jeanne et la théologie contemporaine, en prenant comme point commun l'expérience du lecteur actuel ; donner la parole à Jeanne et aux théologiens, tour à tour, en tenant compte de différents horizons de conscience, puis synthétiser les perspectives. Ce dernier chapitre est une synthèse des idées explorées dans les chapitres précédents.

Une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation s'inspire de la pensée de Jeanne, comme d'un tremplin, en laissant de côté certaines formulations, manières de s'exprimer, difficultés de langage et de style, et en prenant les éléments essentiels et les faisant évoluer et se reformuler à l'aide du dialogue avec la théologie contemporaine. Cette spiritualité comprend huit éléments de base qui sont élaborés individuellement mais qui se rapprochent et se rattachent en un ensemble cohérent. Ces éléments essentiels de la spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation sont les suivants :

1) elle est liée à la Création ; 2) elle est trinitaire ; 3) elle comprend l'Incarnation comme salvatrice ; 4) elle s'exprime comme une union intime avec l'imagerie conjugale ; 5) elle se nourrit de la Parole de Dieu et de l'Eucharistie ; 6) elle comprend les mouvements mystique et prophétique ; 7) elle a des implications morales ; 8) elle se résume en une spiritualité de l'amour.

1. Liée à la Création et à la création

Une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation est liée à la Création et à la création¹. Les liens entre l'Incarnation et la Création sont évidents dans la pensée de Jeanne, dans la théologie actuelle et dans la tradition chrétienne. C'est pourquoi une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation est nécessairement liée à la Création. La discussion présente reprend trois marques de la relation entre les deux pour montrer l'importance dans la spiritualité de l'Incarnation.

¹ La relation entre la Création et l'Incarnation est le sujet du chapitre précédent (III-B). Pour ne pas trop réitérer ce qui est déjà dit, seulement sont données ici des notes de référence qui complètent les idées présentées avec moins de détails. La distinction entre « Création » et « création » est, comme dans le chapitre précédent, avec majuscule pour l'acte/le mystère, et avec minuscule pour l'ensemble de choses créées.

Premièrement, la Création comme acte est orientée vers l'Incarnation, les deux ensemble faisant un seul acte de kénose divine. La création elle-même, c'est-à-dire tout ce qui est créé, est également orientée vers le Christ. Toute la création tend vers lui et subsiste en lui, prenant en lui son point de départ, son devenir, et son but ultime dans une sorte de flux-reflux. La création inanimée, qui porte l'empreinte de Dieu, tend vers lui naturellement dans un mouvement qui fait partie de sa constitution. Pour les êtres humains, créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, bien qu'en faisant partie de la création ils aient aussi ces mêmes tendances naturelles, leur vie et leur devenir comprennent aussi le libre choix de se mettre au rythme de Dieu ou de se mettre à contre-biais. L'humain est appelé à vivre en communion avec Dieu, avec autrui, avec lui-même et avec la nature, et cette communion est possible grâce au Verbe qui s'est fait chair. Cyprian Smith l'exprime ainsi :

Le Verbe est réellement ce que Dieu et l'univers ont en commun [...]. C'est pourquoi c'est par le Verbe, et seulement par le Verbe, que nous pourrions atteindre à l'*unité* avec nous-mêmes, avec les autres, avec le monde qui nous entoure et avec Dieu¹.

Cette unité est plus que possible, elle est déjà faite, et elle est visible dans la perspective de l'éternité : elle est représentée dans le modèle du temps où l'union et l'unité de tous les événements et toutes les personnes de tous temps sont évidentes. Vivre une spiritualité de l'Incarnation liée à la Création veut dire se rendre compte de cette union et la vivre aussi bien que possible.

Deuxièmement, la spiritualité de l'Incarnation, liée à la création, au monde créé qui est matériel et spirituel, est aussi enracinée dans la chair². Ce qui est temporel et corporel est d'une grande importance pour l'être humain parce que c'est là où il vit. Le monde qui est donné à l'humain, et l'humain qui est donné au monde sont et spirituels et corporels. L'humain est créé âme, esprit et corps.

¹ SMITH, Cyprian, *Un chemin de paradoxe...*, p. 87.

² Voir la discussion dans le chapitre sur le mariage spirituel (II-B, sections 4b, 4d et 5).

La chair lui est donnée à la Création ; il reçoit la création et sa propre Création comme don, corporel et spirituel. La chair qui est donnée au moment de la Création, comme tout ce que Dieu crée, est dite « bonne ». D'où la réponse de l'homme quand Dieu prend de sa chair pour créer la femme : il se réjouit en disant « chair de ma chair¹ » ! La chair originelle est bonne, et si cela n'était pas assez évident, le Verbe s'est fait chair. C'est pourquoi la spiritualité de l'Incarnation est enracinée dans la chair.

Or, Jeanne² décrit la chair parfois avec un sens négatif : la chair mortelle³, animale⁴, est faible⁵ parce que corrompue⁶ par le péché, mais Jeanne n'a pas de dédain ni de refus de la chair, parce que celle-ci est sanctifiée par l'Incarnation. Le Verbe prend la chair humaine⁷. Il la purifie⁸, la divinise⁹ et lui donne un mérite infini¹⁰. La chair du Christ est donc vivante¹¹, innocente¹², précieuse¹³, sainte¹⁴, sacrée¹⁵. Elle rend le Verbe visible et palpable¹⁶. Elle est la vie du monde¹⁷. Après la Résurrection, la chair du Christ est immortelle¹⁸, et il la donne en nourriture dans l'Eucharistie¹⁹. Évidemment, la chair n'est pas quelque chose de mal, quelque chose à mépriser. La chair humaine purifiée et sanctifiée par l'Incarnation du Verbe est quelque chose de merveilleux.

¹ Cf. Gn 2, 23.

² Hormis quelques exceptions, les références à Jeanne dans ce chapitre sont limitées au premier volume du *Journal spirituel*. Les exemples y sont assez nombreux et indicatifs de sa pensée.

³ Voir *Journal I* [157], [410], [636], [961].

⁴ Voir *Journal I* [396].

⁵ Voir *Journal I* [768].

⁶ Voir *Journal I* [221], [1093], [1094], [1106], [1203].

⁷ Voir *Journal I* [22], [73], [114], [397], [507], [636], [1037], [1039], [1110], [1138], [1154], [1155], [1181], [1272]. Les centaines de références au « Verbe fait chair »

⁸ Voir *Journal I* [161].

⁹ Voir *Journal I* [187], [188], [785].

¹⁰ Voir *Journal I* [1154].

¹¹ Voir *Journal I* [410], [795].

¹² Voir *Journal I* [448], [806].

¹³ Voir *Journal I* [801].

¹⁴ Voir *Journal I* [501].

¹⁵ Voir *Journal I* [656].

¹⁶ Voir *Journal I* [64], [187], [220].

¹⁷ Voir *Journal I* [410], [795].

¹⁸ Voir *Journal I* [883], [1203].

¹⁹ Voir *Journal I* [300], [378], [535], [795], [809], [1001], [1065].

Vu le caractère spirituel et corporel de l'être humain, vu le fait que Dieu lui-même se fait chair, une spiritualité qui mépriserait ou rejetterait la chair serait contraire au message de l'Incarnation. De même, tout excès de la chair contredit la réalité spirituelle de l'humain ainsi que la sainteté de sa chair. L'être humain est âme, corps et esprit. Le Christ est venu dans la chair : âme, corps et esprit, et cela manifeste la dignité de l'humain entier. Une spiritualité de l'Incarnation prend conscience de cette dignité à la manière signalée au Concile Vatican II :

L'Église peut soustraire la dignité de la nature humaine à toutes les fluctuations des opinions qui, par exemple, rabaissent exagérément le corps humain, ou au contraire l'exaltent sans mesure¹.

Vivre une spiritualité de l'Incarnation veut dire respecter, honorer, et célébrer la chair, non dans un esprit hédoniste, mais pas dans un esprit manichéen non plus.

Troisièmement, une spiritualité de l'Incarnation est liée à la Création du fait que l'être humain est créé à l'image de Dieu. Par le moyen du Verbe et selon le Verbe, image parfaite du Père, il est créé, avec une attirance vers Dieu. Non seulement Dieu fait l'être humain à son image, mais il se fait lui-même humain. Par son Incarnation il restaure, répare et refait son image dans l'homme. Cette Création à l'image de Dieu indique une relation particulière entre Dieu et l'humain : une relation d'alliance, d'amour, de don. Mais aussi cela indique une particulière relation humain-à-humain qui incorpore le respect de toute personne humaine en vertu du fait que chacune est créée à l'image de Dieu, et du fait que le Christ, image parfaite, a pris chair et est incarné en chaque personne. Là se trouve Dieu dans le monde aujourd'hui : incarné en l'humanité. Vivre une spiritualité de l'Incarnation implique nourrir la relation d'amour-don-alliance qui est une relation « Dieu pour l'humain, l'humain pour Dieu, l'humain pour l'humain ». Mais la relation ne s'arrête pas à l'humain non plus. Elle demande le

¹ *Gaudium et Spes*, 41.

respect aussi pour toute la création qui porte l'empreinte du Créateur, qu'elle garde « imprimée en elle comme un sceau de la main créatrice de Dieu¹ », parce que « Dieu, qui crée et conserve toutes choses par le Verbe, donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même² », et parce que le Christ aussi fait partie de la création. Le sang qu'il a versé dans le sable fait désormais partie du monde, des traces de sa chair transformées dans la nature sont toujours dans la terre.

Dieu par son acte kénotique de Création-Incarnation se met dans le monde : à chacun de se mettre en harmonie avec le mouvement divin qui est abaissement et remontée, qui est séparation et réunification, qui est circulation d'amour. La Création à l'image de Dieu, avec une attirance vers lui, la restauration de l'image et la sanctification de la chair à l'Incarnation appellent chaque être humain à se mettre en harmonie avec Dieu en vivant des relations avec amour, justice et respect envers Dieu, envers soi-même, envers autrui et envers le monde.

2. Trinitaire

Une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation est Trinitaire³. En soulignant des attestations dans la tradition chrétienne ancienne, dans les écrits de Jeanne et dans la théologie actuelle, le chapitre précédent a montré comment la Création-Incarnation, comme toutes les œuvres de Dieu, est une œuvre de la Trinité entière. Dès lors, penser une spiritualité de l'Incarnation qui se fixerait exclusivement sur Jésus Christ au détriment des autres personnes de la Trinité

¹ Voir JEAN PAUL II, *À tous les fidèles en marche vers le troisième millénaire* : « *Incarnationis mysterium* », *Bulle d'indiction du Grand Jubilé de l'an 2000*, (Documents de l'Eglise), Paris, Cerf-Centurion-Mame, 1998, 3.

² *Dei Verbum*, 3.

³ En plus du chapitre précédent (III-B, section 2) voir les discussions de la Trinité dans l'analyse critique du traité (II-A, section 2 ; II-B, sections 3a, d et 5)) et dans la discussion sur le temps et l'éternité chez Jeanne (III-A, section 4).

serait la vider de sa plénitude. La foi chrétienne confesse un Dieu trinitaire. Jésus Christ est au centre du mystère de l'Incarnation, mais il l'est en ce qu'il révèle le Père et envoie l'Esprit Saint : c'est le mystère de l'amour trinitaire¹. Une spiritualité de l'Incarnation appelle le croyant à « vivre en le Christ la vie trinitaire² », en fixant le regard sur le mystère de la Trinité qui est « l'origine du chemin de foi et son terme ultime³ ».

Jeanne présente la Trinité comme modèle de la vie communautaire⁴. Pareillement, les documents de l'Église proposent aux religieux consacrés et par suite à tous les fidèles une vie communautaire « à partir du modèle de vie trinitaire⁵ », car la vie chrétienne est une vie communautaire, comme ils l'expriment :

...la sainteté et la mission passent par la communauté, parce que le Christ se fait présent en elle et à travers elle. Notre frère et notre sœur deviennent sacrement du Christ et de la rencontre avec Dieu, la possibilité concrète et, plus encore, la nécessité incontournable afin de pouvoir vivre le commandement de l'amour réciproque et donc la communion trinitaire⁶.

Jean Paul II insiste sur le caractère trinitaire de la vie chrétienne en général⁷ et sur la dimension trinitaire de la vie consacrée⁸. Il appelle les religieux

¹ Voir JEAN-PAUL II, *Incarnationis mysterium*, (À tous les fidèles en marche vers le troisième millénaire : « *Incarnationis mysterium* », Bulle d'indiction du Grand Jubilé de l'an 2000, (Documents de l'Église), Paris, Cerf-Centurion-Mame, 1998), 3.

² Voir JEAN-PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, (Lettre apostolique « *Novo Millennio Ineunte* » au début du nouveau millénaire : du Pape Jean-Paul II à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles au terme du grand Jubilé de l'an 2000, Paris, Téqui, 2001), 23.

³ Voir JEAN-PAUL II, *Incarnationis mysterium*, 3.

⁴ Voir, en particulier, ses deux traités sur la Trinité comme premier ordre (*Journal I* [45-56]) et comme source et prototype des religieux (*Journal I* [153-165]).

⁵ Voir *Repartir du Christ*, 20, (CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, *Repartir du Christ : un engagement renouvelé de la vie consacrée au troisième millénaire*, Paris, Téqui, 2002).

⁶ *Repartir du Christ*, 29.

⁷ Voir JEAN-PAUL II, *Vita consecrata*, 14, 16.

⁸ Voir JEAN-PAUL II, *Vita consecrata*, 21.

consacrés à vivre en communauté à l'image de la Trinité¹, et ainsi à témoigner de cet appel pour tous les fidèles.

Que veut dire, pratiquement, vivre selon ce modèle trinitaire que Jeanne propose et que l'Église demande ? À ceux qui fixent le regard sur la Trinité, elle est révélée comme relation, comme amour infini, inconditionnel et insondable, comme don total à l'autre. L'amour qui circule dans la Trinité, qui déborde dans la Création-Incarnation et remonte dans le salut, cet amour-kénose appelle au don total de soi. Vivre à l'image de la Trinité, c'est se laisser saisir et se mettre en harmonie avec cette circulation, ces descentes et montées, aimer, se donner, vivre l'humilité et les autres vertus qui ne font pas craindre de s'abaisser pour faire remonter l'autre. Aimer en faisant répandre cet amour, participer à l'amour, le faire passer aux autres (ou plutôt témoigner aux autres ce qui se passe déjà dans l'amour divin).

À ceux qui fixent le regard sur la Trinité est révélée la distinction des personnes en un seul Dieu comme une séparation et une union à la fois, car l'union ou l'unité n'est pas possible sans différence ou distinction. On a vu comment Jeanne lutte pour l'expliquer dans la méditation sur les quatre genèses : c'est comme une division sans division, une séparation sans séparation. Dans l'Incarnation, le Verbe sort sans quitter le sein paternel ; le Fils procède du Père, et l'Esprit Saint procède du Père et du Fils, et ils y retournent simultanément. Pour la Trinité, les mouvements de séparation-unification et de descente-montée sont simultanés, mais à cause de la limitation du temps, l'homme les vit comme successifs – et cela traîne à une déception, à un sentiment d'aliénation² chez l'homme. Il cherche une union intime, profonde et totale, mais il ressent toujours la séparation. Cependant, dans le cadre d'une spiritualité de l'Incarnation qui se modèle sur la Trinité – sur l'union et l'unité dans la distinction – le croyant peut percevoir l'unité même dans la séparation et dans la diversité : non pas en dépit de la diversité, mais grâce à elle, même s'il

¹ Voir JEAN-PAUL II, *Vita consecrata*, 101.

² Cyprian SMITH exprime de pareilles idées dans *Un chemin de paradoxe...*, p. 95.

faut la vivre dans la tension, en attendant l'achèvement final. Cela se traduit en l'appel à aimer sans posséder, en se donnant aussi pleinement que l'on puisse, mais en respectant aussi la distinction, la séparation qui fait partie de la condition humaine, séparation qui est franchie par le Christ en l'Incarnation, mais dont la réunification ne sera achevée en sa plénitude qu'à l'eschaton.

3. Salvatrice

Une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation la comprend comme salvatrice. Puisque la question du salut a été écartée en quelque sorte dans les discussions précédentes, il serait utile de l'aborder avec plus de rigueur ici, en essayant une fois de plus de mettre Jeanne en dialogue avec la théologie contemporaine¹.

Jeanne souligne souvent la nature salvatrice de l'Incarnation². Même si la croix occupe une place fondamentale dans sa conception du salut³, tout commence par l'Incarnation, sans laquelle il n'y a pas de croix⁴. Elle affirme que « le Seigneur a délivré son peuple du péché et de tous maux par son Incarnation, mort, résurrection et ascension⁵ ». Cela réaffirme une idée déjà notée chez Jeanne dans les deux chapitres précédents – le mystère de l'Incarnation comprend tout : la conception, la nativité, toute la vie humaine de Jésus, sa souffrance, sa mort, sa résurrection, son ascension. Il n'y a pas de

¹ À la place d'exposer tous les propos des théologiens contemporains cités dans cette discussion (dont quasiment tous apparaissent déjà dans les chapitres précédents), seulement sont notés des exemples illustratifs des principes généraux présentés dans cette section. La discussion emploie la même méthodologie expliquée ci-dessus, dans l'introduction à la troisième partie.

² Voir *Journal I* [222], [274], [410], [441], [515], [578], [652], [660], [661], [686-687], [690], [852], [887], [910], [923], [926], [1085], [1129], [1250], [1259], [1268].

³ Voir, par exemple, *Journal I* [34], [96], [258-259], [410], [515], [531-532], [578], [605], [626], [978], [979-980], [1078], [1097], [1102], [1117], [1232], [1266], [1268].

⁴ Elle affirme que c'est par l'Incarnation et la croix que le salut vient. Voir, par exemple, *Journal I* [410], [441], [515], [578], [923], [978], [1085], [1232], [1268].

⁵ *Journal I* [660].

séparation entre ces éléments qui agissent comme des facettes d'un diamant¹ pour éclairer le mystère dont elles font partie.

Évidemment l'Incarnation est salvatrice en ce sens qu'elle est liée à la mort et la résurrection de Jésus. Mais Jeanne affirme souvent que l'Incarnation est salvatrice en elle-même², non seulement en vue de la croix ou en conjonction avec la croix. Le fait même que Dieu devient homme est salvifique : l'Incarnation élève l'humanité³ et la réunit avec Dieu⁴.

La théologie contemporaine propose cette même idée que l'Incarnation est salvatrice dans plusieurs sens. L'Incarnation est ordonnée à l'œuvre de salut⁵. Dieu prévoit le péché et offre l'Incarnation comme remède⁶ ; elle est salvatrice en conjonction avec la mort et la Résurrection du Christ⁷. Mais il y a aussi le sens que le salut est déjà compris dans l'Incarnation⁸ : la venue du Christ dans la chair rend tangible l'amour de Dieu⁹, et en s'unissant à notre chair il rend possible notre adoption et notre déification¹⁰.

¹ La métaphore n'est pas explicitement de Jeanne. Dans *Journal I* [959] les facettes du diamant signifient la profusion de lumières et de réflexions que Dieu lui communique sur ce mystère. Le diamant chez elle est plus souvent symbole de force, d'éternité, d'union et de fidélité, de ce qui est le plus précieux, de la récompense des justes (voir *Journal I* [301], [335], [359], [389], [476] ; *Journal II* [57], [421], [1070]).

² C'est le cas dans *Journal I* [222], [274], [438], [652], [661], [686-687], [690], [852], [853], [887], [910], [926], [1129], [1250], [1259].

³ Voir, dans *Journal I*, ces passages où elle parle de l'Incarnation comme une abaissement de Dieu (ou du Verbe/Fils) qui élève l'humanité : *Journal I* [60], [64], [424-425], [517-518], [522], [570], [592], [611], [650], [652-653], [653-654], [691], [714], [726], [727], [776-777], [846-847], [847-848], [857], [889-890], [958], [971-972], [989], [1018], [1078], [1082], [1102], [1106], [1188], [1195-1196], [1218], [1279].

⁴ Voir, par exemple, *Journal I* [48], [59], [60], [64], [96], [187], [195-199], [220], [223-234], [270-272], [429-430], [438], [570], [653-654], [660], [691], [726], [802], [861], [913], [1018], [1105-1106].

⁵ Voir, par exemple, JEAN PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, 23 ; *Vita Consecrata*, 103 ; ŠTRUKELJ, Anton, « L'Incarnation, plénitude de la Création », p. 53 ; MALDAMÉ, Jean-Michel, « La place de l'homme dans l'univers » dans *Christus*, 185 (2000), p. 59.

⁶ Voir, par exemple, BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 44, 45, 81 ; DE LA NOË, François, *Le Monde en création*, 106, 134, 139 ; MARITAIN, Jacques, *Science et sagesse*, p. 34.

⁷ Voir, par exemple, MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 146 ; BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 44, 45. ; ŠTRUKELJ, Anton, « L'Incarnation, plénitude de la Création », p. 53.

⁸ Voir, par exemple, BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 81 ; SESBOÜÉ, Bernard, *Croire...*, p. 524.

⁹ Voir, par exemple, RATZINGER, Joseph, *Voici quel est notre Dieu...*, p. 133.

¹⁰ Voir, par exemple, MARTELET, Gustave, « Sur le motif de l'Incarnation », p. 47-49.

La notion de l'Incarnation salvatrice n'est pas sans problème. Le chapitre sur le temps et l'éternité a résolu le problème de l'Incarnation *éternelle* chez Jeanne en montrant plusieurs motifs de l'Incarnation qui rappellent les débats classiques sur ce sujet. Dire que l'Incarnation est éternelle n'implique pas que le péché fasse partie du dessein éternel de Dieu, parce qu'il y en a plusieurs motifs. Cependant, l'assertion que l'Incarnation est à la fois éternelle *et salvatrice*, ne risque-t-elle pas de tomber dans le même piège ? Que veut dire que l'Incarnation est éternelle et salvatrice ?

Certes, l'Incarnation est salvatrice en ce sens qu'à travers elle l'homme est sauvé du péché, arraché au pouvoir du mal. Le salut est compris comme rédemption et pardon du péché. Mais si l'Incarnation est éternelle, cela n'impliquerait-il pas que le péché soit inscrit dans le dessein de Dieu ? N'est-ce pas pourquoi l'on a tendance à distinguer l'Incarnation et la Rédemption, comme si elles étaient deux œuvres différentes ? La Rédemption s'accomplit à la croix et à la Résurrection, la mort de Jésus étant l'expiation des péchés et le rachat de l'homme déchu, et sa Résurrection la victoire finale qui assure la résurrection de l'homme. Dans ce plan, l'Incarnation devient seulement un moyen secondaire au salut. L'importance de l'Incarnation est réduite au seul moyen de la croix : elle ne fait que préparer la scène pour le *vrai* drame de salut qui se joue à la croix. En outre, si l'on propose, comme un Pierre Gisel¹ ou un Pierre Gibert², un salut inscrit dans l'acte même de la Création, comment comprendre ce mot « salut » sans entraîner à des propos de la préexistence du péché ? Ne faut-il pas penser le salut autrement ?

Au premier abord, on se trouve face à un problème sémantique. Le mot « salut » implique l'existence de quelque chose *duquel* il faut être sauvé : sauvé *du mal, du péché, de la mort éternelle, de l'enfer*. Dans ce sens, « salut » inscrit

¹ Voir GISEL, Pierre, « Un salut inscrit en création », p. 121-161 et GISEL, Pierre, « Création et eschatologie », p. 622-637.

² Voir GIBERT, Pierre, « Création, histoire et salut. Le rapport des origines de l'univers dans la Bible aux origines de l'histoire d'Israël » dans GESCHÉ, Adolphe et al, *Création et salut*, (Théologie, 47), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989, p. 85-104.

en la Création présupposerait le mal déjà à la Création. Pourtant, il y a des sens plus anciens de « salut » : « la conservation dans un état heureux et convenable », ou « la sanctification qui conduit à la félicité éternelle¹ ». Peut-être serait-il plus convenable, en parlant de l'Incarnation salvatrice, de penser le salut comme sanctification ou comme félicité éternelle.

Ainsi la théologie actuelle propose plusieurs conceptions du salut, toutes aussi présentes dans la Tradition chrétienne, qui permettent une compréhension de l'Incarnation comme salvatrice. En plus de la délivrance du péché², le salut, c'est le bonheur, la santé³, la sainteté⁴, la sanctification⁵, la réception de la vie divine⁶. C'est la transformation et la déification ou la divinisation de l'humain⁷, c'est une relation d'amour avec Dieu⁸. Le salut est lié à la Création⁹ et à l'Incarnation¹⁰. La théologie contemporaine le connaît non seulement dans les récits bibliques de la Création¹, mais aussi par le moyen ou la médiation du

¹ Voir la première édition du Dictionnaire de l'Académie française (1694).

² Voir, par exemple, BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 44, 81 ; DE LA NOË, François, *Le Monde en création*, 106, 134, 139 ; MARITAIN, Jacques, *Science et sagesse*, p. 34 ; MARTELET, Gustave, « Le Premier-né... », p. 44-45.

³ Voir, par exemple, SESBOÜÉ, Bernard, *Croire...*, p. 538

⁴ Voir, par exemple, MARITAIN, Jacques, *Science et sagesse*, p. 34, 38.

⁵ Voir, par exemple, BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 80 ; RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 112.

⁶ Voir, par exemple, SESBOÜÉ, Bernard, *Croire...*, p. 538

⁷ Voir, par exemple, JEAN PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, 23 ; MARTELET, Gustave, « Sur le motif de l'Incarnation », p. 47-49 ; SESBOÜÉ, Bernard, *Croire...*, p. 527, 538

⁸ Voir, par exemple, SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », p. 13-14 ; RENIER, Louis-Michel, « Le don de Dieu : Création et salut », p. 128-130.

⁹ Voir, par exemple, GISEL, Pierre, « Un salut inscrit en création », p. 121-161 et « Création et eschatologie », p. 622-637 ; GIBERT, Pierre, « Création, histoire et salut... », p. 85-104 ; LADRIÈRE, Jean, « Penser la création », p. 53 ; MALDAMÉ, Jean-Michel, « La place de l'homme... », p. 59 ; GUELLEY, Robert, *La création*, p. 57 ; MOLTSMANN, Jürgen, *Dieu dans la création...*, p. 81 ; SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », p. 13-14 ; STRUKELJ, Anton, « L'Incarnation, plénitude de la Création », p. 53 ; MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 57 ; CONGAR, Yves, « Le thème de Dieu-Créateur... » p. 195, 211 ; DOMERGUE, Marcel, *La création et le Créateur*, p. 47 ; RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, p. 148.

¹⁰ Voir, par exemple, RATZINGER, Joseph, *Voici quel est notre Dieu...*, p. 133 ; MALDAMÉ, Jean-Michel, « La place de l'homme... », p. 59 ; ARNOULD, Jacques, « Évolution et finalité. Une invitation à réintroduire le Christ dans le discours sur la création » dans *Communio* XXVI, 3, n° 155 (2001), p. 66 ; MARTELET, Gustave, « Sur le motif ... », p. 47-49 ; SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », p. 14 ; STRUKELJ, Anton, « L'Incarnation, plénitude de la Création », p. 53 ; BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 44, 45, 81 ; MOURoux, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 146 ; CONGAR, Yves, « Le thème de Dieu-Créateur... » p. 195, 211 ; SESBOÜÉ, Bernard, *Croire...*, p. 524, 527.

Verbe² dans la Création-Incarnation et le salut, par l'importance de la chair et de l'ordre corporel³ dans ces trois aspects de l'œuvre divin, et encore dans l'interprétation des mouvements inhérents dans la Création-Incarnation et le salut. La Création est considérée comme un mouvement de descente et de séparation. Le mouvement de séparation marque la Création avec des distances que le Christ franchit dans la Rédemption ; c'est-à-dire, par son Incarnation, mort et Résurrection il réunit ce qui a été séparé⁴. De même, la Création et l'Incarnation sont une descente et le salut une remontée, et ce mouvement ascendant d'amour qui correspond au mouvement descendant est inscrit dans la Création même⁵. Ce sont « deux mouvements d'un ouvrage unique dont l'artisan est le même », Dieu Créateur et Sauveur⁶. C'est alors qu'en élargissant la conception du salut et en reconnaissant les liens entre Création, Incarnation et salut que la théologie contemporaine peut comprendre l'Incarnation comme salvatrice⁷.

Or, chez Jeanne aussi se trouvent la plupart de ces conceptions du salut, bien que de façon moins explicite et moins développée de point de vue

¹ Voir, par exemple, MAERTENS, Thierry, *Les sept jours (Genèse I)*, p. 24-25 ; MOUIREN, Trophime, *La création*, p. 27 ; BEAUCHAMP, Paul, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, (Cogitatio fidei, 114), Paris, Le Cerf, 1982, p. 18 ; GIBERT, Pierre, « Création, histoire et salut... », p. 85-104 ; GUELLEY, Robert, *La création*, p. 57.

² Voir, par exemple, ARNOULD, Jacques, « Évolution et finalité ... », p. 66 ; GUELLEY, Robert, *La création*, p. 57 ; MARTELET, Gustave, « Sur le motif ... », p. 47-49 ; BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 44-45 ; MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 57 ; RATZINGER, Joseph, *Voici quel est notre Dieu...*, p. 133 ; CONGAR, Yves, « Le thème de Dieu-Créateur... » p. 195, 211 ; DOMERGUE, Marcel, *La création et le Créateur*, p. 47.

³ L'importance de la chair pour la Création et l'Incarnation est mise en évidence dans la première partie de ce chapitre. Pour des références au salut de la chair et à la réalité corporelle du salut, voir SCHÖNBORN, Christoph, « Pour une catéchèse de la création ... », p. 21, 32 ; LAVAUD, Laurent, « L'homme pour Dieu » dans *Communio* XXVI, 3, n° 155 (2001), p. 25 ; SESBOÛÉ, Bernard, *Croire...*, p. 527 ; et pour des propos sur le salut de toute la création, voir BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 100 ; GOUNELLE, André, *Le Christ et Jésus ...*, p. 177.

⁴ Voir ARNOULD, Jacques, « Évolution et finalité ... », p. 66.

⁵ Voir HOLZHERR, Georg, « L'homme et les communautés » p. 200-201 ; MARITAIN, Jacques, *Science et sagesse*, p. 24-27, 34-38.

⁶ Voir CONGAR, Yves, « Le thème de Dieu-Créateur... », p. 195, 211-212 (citation p. 212).

⁷ Voir, par exemple, MALDAMÉ, Jean-Michel, « La place de l'homme... », p. 59 ; ARNOULD, Jacques, « Évolution et finalité. Une invitation à réintroduire le Christ dans le discours sur la création » dans *Communio* XXVI, 3, n° 155 (2001), p. 66 ; MARTELET, Gustave, « Sur le motif ... », p. 47-49 ; SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », p. 14 ; STRUKELJ, Anton, « L'Incarnation, plénitude de la Création », p. 53 ; BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, p. 44, 45, 81 ; MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps...*, p. 146 ; CONGAR, Yves, « Le thème de Dieu-Créateur... » p. 195, 211 ; RATZINGER, Joseph, *Voici quel est notre Dieu...*, p. 133 ; SESBOÛÉ, Bernard, *Croire...*, p. 524, 527.

systématique. Dans le traité les références ne sont pas nombreuses ni très éclairantes. Les deux premières sont des indications implicites que l'Incarnation ôte le péché. Dans la lecture du récit de la Création¹, elle dit que la lumière, qui représente l'Incarnation, « **meritoit d'oster toute sorte de tenebres²** », ténèbres symboliques de péché. Dans le même sens, quand l'Église demande l'Incarnation, elle demande « **qu'il Joigne nostre humanite avec Vostre diuinite, qu'il vienne oster le mal qui est le peche, et qu'il donne le bien³** ». Les deux autres références sont plus explicites avec l'emploi du verbe « sauver », mais sans préciser ce que veut dire « sauver ». En contemplant Jésus dans le sein de Marie, Jeanne dit qu'il est venu au monde « **pour le sauuer par luy mesme⁴, et pour nous donner la vie de grace, et puis celle de la gloire⁵** », et vers la fin du traité elle dit que Jésus est « **sacrificateur, et sacrifice, ce pontife qui penetre aussy bien les Cieux en en descendant, pour sauuer vne Ame, comme en y montant pour prendre sa place a la dextre de Dieu son pere⁶** ». Cette dernière phrase montre l'idée de « descente-remontée » qui figure dans le plan du salut.

Pour mieux comprendre comment Jeanne conceptualise le salut, il faut chercher dans ses autres écrits et en tirer les idées les plus attestées. Aux trois sens notés dans le chapitre précédent, dont la délivrance du péché, l'élévation en Dieu et l'union en amour avec Dieu, se rajoutent deux autres : la sanctification et la déification ou la divinisation.

1) Tout d'abord, Jeanne comprend le salut au sens commun de la délivrance du pouvoir du péché⁷. La mort du Christ vainc la mort. Par

¹ Elle commente Gn. 1, 4.

² [2b].

³ [5b].

⁴ Cf. Jn 3,7.

⁵ [7].

⁶ [31b].

⁷ Voir *Journal I* [106], [258], [269], [513], [592], [647], [660], [665], [703], [854], [910], [920], [981], [1057], [1119-1120], [1259].

son Incarnation¹ et par sa mort² dans la chair il arrache et retire³ l'âme et la chair humaines du pouvoir du mal, il les rachète⁴, les purge⁵, il expie⁶ leurs péchés.

2) Elle comprend le salut aussi comme une élévation au ciel⁷. L'âme qui vient de Dieu doit retourner à sa source⁸, et elle est élevée en Dieu⁹. C'est une transformation, une conversion que Dieu opère en l'âme¹⁰. Cette élévation est le but et le résultat de l'Incarnation : le Verbe-Fils, Dieu descend pour élever l'âme, la descente de la divinité élève l'humanité¹¹. Jeanne parle de l'élévation de l'âme souvent avec le sens futur, la vie éternelle¹², mais cela commence déjà ici-bas. L'âme ou l'esprit humain est élevée dans la contemplation¹³, et par l'Eucharistie¹⁴. C'est Dieu trine qui opère toute élévation¹⁵.

3) Un troisième sens du salut qui ressort dans ses écrits est celui de l'union avec Dieu¹⁶, union qui est effectuée par l'Incarnation¹. Cette union

¹ Voir *Journal I* [222], [274], [410], [441], [515], [578], [652], [660], [661], [686-687], [690], [852], [887], [910], [923], [926], [1085], [1129], [1250], [1259], [1268].

² Voir *Journal I* [34], [96], [258-259], [410], [515], [531-532], [578], [605], [626], [978], [979-980], [1078], [1097], [1102], [1117], [1232], [1266], [1268].

³ Voir *Journal I* [175], [605], [666], [686], [700-701], [891], [1066], [1103].

⁴ Voir *Journal I* [605], [1129], [1144].

⁵ Voir *Journal I* [651], [714], [833-834], [882], [897-900], [930], [1119].

⁶ Voir *Journal I* [532], [584-585].

⁷ Voir *Journal I* [60], [592], [611], [650], [857], [889], [984], [1002], [1025], [1102], [1188], [1218], [1279].

⁸ Voir *Journal I* [153], [196], [653-654], [726], [989], [1082].

⁹ Voir *Journal I* [153], [196], [343], [344], [440], [443-444], [482], [483], [570], [619], [634], [671], [726], [857], [989], [1016], [1025], [1082], [1153], [1197], [1218],

¹⁰ Voir *Journal I* [298-299], [244], [595], [651], [654], [680].

¹¹ Voir *Journal I* [60], [64], [424-425], [517-518], [522], [570], [592], [611], [650], [652-653], [653-654], [691], [714], [726], [727], [776-777], [846-847], [847-848], [857], [889-890], [958], [971-972], [989], [1018], [1078], [1082], [1102], [1106], [1188], [1195-1196], [1218], [1279],

¹² Voir *Journal I* [60-61], [356], [570], [611], [652-653], [653-654], [671], [810], [889-890], [984], [1002], [1078], [1197], [1239].

¹³ Voir *Journal I* [153], [196], [231], [298-299], [344-345], [440], [443], [444], [498], [570], [592], [595], [619], [659-660], [1016].

¹⁴ Voir *Journal I* [517-518], [680], [848], [1016], [1106].

¹⁵ Voir *Journal I* [231], [356], [444], [482], [483], [492], [517-518], [522], [619], [752], [810], [886], [972], [1002], [1016], [1025], [1106], [1123].

¹⁶ Voir, par exemple, *Journal I* [223-234], [270-272], [298], [315], [397], [410], [438], [453], [570], [592], [653-654], [660], [691], [766-767], [897-901], [913], [936-937], [989], [1105-1106].

purifie² et réunit ce que le péché a désuni³. L'âme et Dieu s'unissent avec des mouvements réciproques dont le premier principe est le cœur de Jésus, l'auteur de cette union⁴, qui par son Incarnation élève la nature humaine et l'unit à la nature divine⁵. Cette union, longuement exposée dans la discussion sur le mariage spirituel, commence dans la vie spirituelle sur terre, et achève sa perfection au ciel.

4) Pour Jeanne, le salut est aussi la sanctification⁶ de l'âme et du corps. Elle parle de la sanctification souvent en conjonction avec d'autres sens du salut : Jésus sauve et sanctifie⁷, sanctifie et déifie⁸, purge et sanctifie⁹, crée, rachète et sanctifie¹⁰. La sanctification, l'effet de la rédemption, nous élève à l'union divine ; Dieu nous sanctifie pour nous unir à lui¹¹.

5) Un cinquième sens qui est moins attesté, quoique très présent, est celui de la divinisation ou de la déification¹² de l'humain : de son âme¹³, de son esprit¹⁴, de son cœur¹⁵, de son corps¹⁶, de la personne entière¹.

¹ Voir, par exemple, *Journal I* [48], [59], [60], [64], [96], [187], [195-199], [220], [223-234], [270-272], [429-430], [438], [570], [653-654], [660], [691], [726], [802], [861], [913], [1018], [1105-1106].

² Voir, par exemple, *Journal I* [438].

³ Voir, par exemple, *Journal I* [1031].

⁴ Voir, par exemple, *Journal I* [568].

⁵ Voir, par exemple, *Journal I* [571].

⁶ Voir, par exemple, *Journal I* [55], [240], [346], [389], [460], [477-478], [632], [679], [713], [714], [727], [766], [898], [930], [1072], [1220], [1279], [1285].

⁷ Voir, par exemple, *Journal I* [460], [632].

⁸ Voir, par exemple, *Journal I* [477].

⁹ Voir, par exemple, *Journal I* [713-714], [898-899], [930].

¹⁰ Voir, par exemple, *Journal I* [714], [766], (et avec la distinction des personnes : le Père crée, le Fils Rédempteur rachète et l'Esprit Saint sanctifie *JI* [804], [836], [1220] ; mais parfois c'est le Père qui sanctifie *Journal I* [694], ou Jésus qui sanctifie *Journal I* [918]. L'Esprit Saint est plus souvent le Sanctificateur *Journal I* [61], [452], [679], [713], [724], [749], [804], [1030], [1094], [1220]).

¹¹ Voir, par exemple, *Journal I* [713-714], [727].

¹² Elle préfère le terme « divinisation », l'employant les deux tiers des fois, mais elle emploie aussi « déification » avec le même sens.

¹³ Voir *Auto II* [726], [1250] ; *Journal I* [228-229], [749], [989], [1059] ; *Journal II* [99], [521], [806], [807], [1078].

¹⁴ Voir *Journal I* [59] ; *Journal II* [521], [527].

¹⁵ Voir *Journal II* [521], [544], [545].

¹⁶ Voir *Journal I* [1059] ; *Journal II* [5-7], [99], [561], [562]. C'est aussi la divinisation de la chair humaine. Voir *Journal I* [188] ; *Journal II* [561], [921].

Plusieurs fois elle le dit avec un clin d'œil à saint Augustin² sans le citer explicitement. Elle le décrit souvent comme à la fin de la vie, à la glorification (au ciel), mais aussi qui commence en ce monde : par l'Eucharistie³, par le mariage spirituel⁴. Et elle mentionne aussi la divinisation ou la déification de tout (toutes choses)⁵.

Ces sens variés ne sont pas dissociés ; souvent il en apparaît plusieurs dans le même texte. Une méditation dans le *Journal spirituel* du Samedi de la Passion, 1635, le montre bien, en liant tous les sens du salut autour de l'amour divin manifesté dans le Christ souffrant⁶. Pour la résumer : le Christ montre l'amour divin dans l'Incarnation et la croix ; l'amour ouvre tout pour emporter et élever tout⁷. Le Christ, lui qui mérite le salut éternel par sa divine hypostase, s'abaisse pour nous élever et produire notre joie et notre félicité⁸. Par la mort temporelle de Jésus nous est arrivée la possession d'une vie éternelle⁹. La mort d'un homme-Dieu nous vivifie et nous rend libres pour agir et aimer¹⁰. Par son sang il purge les péchés et sanctifie les hommes¹¹. Il descend par amour et pour l'amour – jusqu'aux enfers, pour tout élever – puis il remonte corps et âme à la Résurrection, et ouvre la voie de notre résurrection¹². Il nous sauve en rendant possible le retour au ciel d'où le péché nous avait bannis¹³. Les bienheureux

¹ Voir *Auto I* [111] ; *Auto II* [1012], [1043] ; *Journal I* [13], [300], [312], [475], [477], [1059] [1078] ; *Journal II* [7], [107], [461], [470], [471], [485], [506], [579], [1110] ; « Traité sur le Cantique » [113].

² Voir *Journal* [300], [1078]. L'idée de la divinisation ou de la déification de l'homme apparaît souvent chez Augustin. Voir, par exemple, les *Discours sur les Psaumes*, 49, 2 ; 117, 11, et *Sermons* 47, 21 ; 57, 8 ; 126, 14 ; 166, 4.

³ Voir *Journal I* [188], [653], [1078] ; *Journal II* [99], [561], [579], [580].

⁴ Voir *Journal I* [13], [188], [443], [475], [477] ; *Journal II* [99], [107], [506], [1110].

⁵ Voir *Journal I* [1196] ; *Journal II* [5-7], [205].

⁶ Voir *Journal I* [925-930].

⁷ Voir *Journal I* [928].

⁸ Voir *Journal I* [926].

⁹ Voir *Journal I* [925].

¹⁰ Voir *Journal I* [926].

¹¹ Voir *Journal I* [930].

¹² Voir *Journal I* [929].

¹³ Voir *Journal I* [927].

sont en Jésus et pour Jésus, leur esprit est en Dieu¹. Bien que ce passage mette l'accent plus sur le salut comme délivrance du péché (ce qui est normal vu qu'elle l'écrit le samedi de la Passion), au défaut des autres sens comme l'union avec Dieu (à peine présente de façon allusive) et la divinisation, le texte montre la convergence de tous ces sens et leur rapport logique : les multiples sens n'indiquent pas de confusion ni de contradiction.

Plusieurs points communs qui ressortent dans ce dialogue (quoique limité) entre Jeanne et des théologiens contemporains peuvent éclaircir le regard sur le salut et aider à formuler une juste compréhension de l'Incarnation éternelle et salvatrice.

Et dans la théologie contemporaine et chez Jeanne on remarque la polyvalence du terme, mais aussi la cohérence des sens : le salut est la sanctification, la divinisation, l'union d'amour avec un Dieu d'amour qui ose descendre pour nous élever, et qui pardonne et nous préserve du mal. La cohérence est à la fois interne et transversale – c'est-à-dire, dans chacun des auteurs il y a une cohérence des sens comme notée chez Jeanne, et il y a aussi une cohérence entre eux. Les sens que Jeanne propose correspondent aux sens des théologiens, bien que chacun l'exprime de façon unique. Rien de surprenant : ces idées viennent de la tradition chrétienne. L'important est que la tradition chrétienne comprend de multiples sens, et que ces sens sont cohérents.

Un deuxième point commun concerne le « temps » du salut. Bien qu'il y ait un fort rapport avec l'au-delà dans la compréhension chrétienne du salut, celui-ci ne se limite pas à l'entrée au ciel qui aura lieu à la fin de la vie mortelle. Le salut commence déjà dans ce monde. La sanctification de l'humain, la divinisation, l'union intime avec Dieu se font dans un processus qui se développe tout au long de la vie spirituelle. Le pardon et la délivrance du péché ne se limitent pas non plus au jugement final. S'il y a une pulsion vers le mal, il y a une attirance vers

¹ Voir *Journal I* [930].

Dieu qui est encore plus forte, car elle fait partie de la constitution humaine. Le salut dans tous ses sens est l'opération du Dieu d'amour qui *sauve*, et comme toute opération de Dieu, celle-ci est continue. Dieu est continuellement en train de sauver son peuple, de le sanctifier, de l'élever et le transformer, de lui pardonner et le délivrer de tout ce qui empêcherait son union avec lui. Ce processus qui commence ici-bas, dans l'opération divine avec la coopération humaine, se perfectionnera dans l'au-delà. Pourtant la perfection dans la vie éternelle ne diminue pas l'importance du salut quotidien dans la vie mortelle.

Un troisième point commun éclaire la compréhension de la relation entre la Création, l'Incarnation et le Salut. Chez Jeanne et dans la théologie contemporaine, l'idée est claire : l'Incarnation est salvatrice en elle-même et en conjonction avec tout le mystère du salut. Cela se manifeste en la continuité, l'unité et la cohérence entre la Création, l'action de l'Esprit Saint, l'Incarnation, la vie humaine de Jésus, sa mort et Résurrection, et son retour au ciel qui ouvre la voie pour notre retour à Dieu, la source de toute vie et de tout bien. L'unité Création-Incarnation-Salut est indivisible dans la tradition chrétienne, et ce fait aide à pénétrer le mystère de l'Incarnation salvatrice.

L'Incarnation est salvatrice en ce sens qu'elle apporte la sanctification, l'élévation et la divinisation de l'humanité, et le bonheur et la félicité qu'est l'union d'amour avec Dieu. Elle l'est éternellement – tout cela, Dieu le veut éternellement. Du fait du péché cela nécessite aussi le pardon, la délivrance, la rédemption qui font partie du salut, parce que l'humanité a besoin d'être sauvée du mal qui empêche sa sanctification, sa divinisation, son élévation et réunification avec Dieu.

L'Incarnation est salvatrice aussi en ce qu'elle rappelle et révèle de l'humanité : qu'elle est essentiellement bonne. Elle est créée à l'image de Dieu, donc créée bonne, et même si la chute mettait en question la réalité continue de cette assertion, l'Incarnation enlève tout doute. Dieu se fait humain. Si la présence du mal dans le monde, si de mauvaises actions humaines mènent à de

mauvaises attitudes et pensées qui dévaluent l'humanité et qui nient l'inhérente image de Dieu, l'existence d'un homme-Dieu heurte ces attitudes erronées en rappelant le caractère sacré de l'humanité unie à la divinité. Car il n'y a qu'une humanité : soit elle est bonne, soit elle est mauvaise ; et cette humanité unie à la divinité dans l'hypostase du Verbe ne peut être que bonne, sacrée et sainte.

Sur ce, un mot à l'égard du salut compris comme divinisation ou déification est en ordre. Peu importe si l'on comprend la divinisation comme l'a fait Irénée, ou bien comme Athanase ou Augustin ou Jeanne, ou comme le fait la théologie contemporaine : cela ne peut pas nier la réalité essentielle de l'humanité comme bonne, sacrée et sainte. C'est l'erreur d'« *ish* » et d'« *isha* » au jardin d'Éden qui, méconnaissant la vraie valeur de leur humanité, veulent être comme des dieux¹. S'il y aura une divinisation de l'humain, ce n'est pas l'homme lui-même qui la fera. Il ne peut pas voler la divinité à Dieu. Ce n'est pas non plus une indication que l'humanité n'est pas assez bonne pour nous. Humains, c'est qui nous sommes, créés ainsi par Dieu, et cela, en soi, est bon. Néanmoins, comme l'Église le proclame, Dieu invite les humains que nous sommes à participer à sa divinité :

Il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté² grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit-Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine³. Dans cette révélation le Dieu invisible⁴ s'adresse aux hommes en son immense amour ainsi qu'à ses amis⁵, il s'entretient avec eux⁶ pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie⁷.

¹ Cf. Gn. 3.

² Cf. Ep 1, 9.

³ Cf. Ep 2, 18 ; 2 P 1, 4.

⁴ Cf. Col 1, 15 ; 1 Tm 1, 17.

⁵ Cf. Ex 33, 11 ; Jn 15, 14-15.

⁶ Cf. Ba 3, 38.

⁷ *Dei Verbum*, 2.

Vivre une spiritualité de l'Incarnation, c'est vivre en vrai humain, uni à Dieu, mais qui n'est pas Dieu. Vivre une spiritualité de l'Incarnation salvatrice, c'est se voir dans un processus de sanctification, de transformation, d'union de plus en plus intime avec Dieu, qui a pour résultat une union de plus en plus intime et réelle avec autrui. C'est coopérer et se mettre en harmonie avec les mouvements divins de descente et de montée, de séparation et de réunification ; malgré le sentiment d'une pulsion vers le mal, ne jamais perdre l'espérance, se laisser attirer vers Dieu et cultiver le bien en se laissant diviniser.

4. Mariage entre la divinité et l'humanité

Une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation la comprend comme mariage entre la divinité et l'humanité qui convie le croyant à une union intime avec Dieu dont l'union conjugale est l'image. Le chapitre sur le mariage spirituel¹ a montré comment Jeanne comprend l'Incarnation comme mariage entre la divinité et l'humanité qui effectue une union intime entre l'âme et Dieu. Il serait utile de rappeler plusieurs éléments de l'unicité de sa pensée pour bien situer la discussion présente.

D'abord, Jeanne ne parle pas que d'un seul mariage entre l'âme et Dieu ; il y en a quatre, commençant par l'Incarnation qui est le mariage primordial entre l'humanité et la divinité. C'est à partir de l'Incarnation que tout mariage se réalise et trouve son sens, et que toute union avec Dieu se produit.

Ensuite, le mariage dont elle parle n'est pas purement spirituel. L'humain entier – corps, âme esprit, cœur – participe à cette union et est transformé².

¹ Voir le chapitre II-B.

² Voir, par exemple, *Journal I* [11], [444-445], [752], [785], [861], [1047], [1059], [1132] ; *Journal II* [1097-1110].

Jésus « s'est accommodé¹ » en prenant « un corps et une âme pour faire union de corps et d'âme avec l'épouse² », Dieu entre en union avec l'âme, le corps, « mœurs, humeur, esprit et volonté³ ». Cette union corporelle se fait à travers l'Incarnation et l'Eucharistie, qui est la consommation du mariage spirituel. La fécondité de ce mariage se manifeste en la pratique des vertus et l'ouverture aux autres. Il n'est aucunement un rejet du corps ni une « moi-et-Dieu » fuite du monde. La relation avec le prochain en est un composant nécessaire, car l'union implique la *communion*.

Finalement, pour Jeanne le mariage spirituel ne peut pas être une dernière étape de la vie spirituelle accessible uniquement à quelques élites choisies. L'union est déjà accomplie une fois pour toutes dans l'Incarnation qui est éternelle. L'union intime dont elle parle est à la portée de tout croyant qui l'accepte et qui s'engage dans le processus de perfectionnement que Dieu opère dans ceux qui répondent librement à son appel.

Avant de continuer à explorer la signification et l'importance de l'imagerie conjugale dans une spiritualité de l'Incarnation, il faut aborder un problème terminologique. En rencontrant un texte historique sur le mariage spirituel, le lecteur du XXI^e siècle serait peut-être tenté de l'écarter en se disant que le terme « mariage spirituel » n'a aucune signification pour le croyant actuel. D'une part, c'est vrai. Même pour la plupart de ceux qui vivent le célibat consacré, qui est décrit comme un état de vie de ceux qui « ne sont pas mariés », ayant fait le choix de « ne pas pouvoir se marier », la métaphore n'a qu'une faible signification. En outre, les termes « mariage spirituel » et « mariage corporel » sont trompeurs. Ils mettent une séparation arbitraire entre le corporel et le spirituel, alors que tout mariage est spirituel et corporel, que ce soit entre un homme et une femme ou entre le croyant et son Dieu, car l'être humain est corps et esprit.

¹ *Journal II* [1101].

² *Journal I* [11].

³ *Journal I* [444].

D'autre part, en ce XXI^e siècle, quand il semble que le mariage entre homme et femme perde son sens face au rejet sociétal du concept du mariage, quand nombreux sont ceux qui cherchent une relation sans engagement et focalisent quasi exclusivement sur l'aspect corporel, n'est-ce pas cette union d'âme appelée autrefois le « mariage spirituel », qui doit informer le « mariage corporel » (homme-femme) ? Si l'on rejette l'expression « mariage spirituel », (peut être avec raison, car les déformations qui l'ont séparée de tout ce qui est corporel font autant de mal que celles qui nient l'importance du spirituel dans le mariage dit « corporel »), si l'on rejette la formulation, il ne faut pas écarter l'idéal derrière le terme qui est si essentiel. Reprenons un paragraphe du chapitre sur le mariage spirituel pour réitérer ce sens :

Qu'est-ce que le mariage spirituel sinon union avec Dieu ? C'est une union d'âme et de corps, une union intime et profonde, une union dans la différence qui comprend et l'unité et la distinction. En ce sens le mariage spirituel est vécu dans tous les états de vie comme une union mystique. La vivre veut dire adhérer à l'autre en se donnant totalement, comme l'âme qui crie, « **je ne veux plus estre qu'à Luy**¹ ». La notion d'union mystique donne un sens d'émerveillement et de révérence envers l'autre dans la vie conjugale, dans le célibat consacré et dans la vie célibataire.

Si le terme « mariage spirituel » laisse à désirer, l'imagerie conjugale exprime le mieux la profondeur et l'intimité de la relation d'amour que Dieu réalise dans la Création-Incarnation et qu'il offre à tous ceux qui acceptent de la vivre. C'est une union profonde, spirituelle et corporelle qui comprend l'humain entier. Cette union est déjà accomplie mais toujours en train de se perfectionner dans ceux qui apprennent de jour en jour à la vivre en fidélité à l'Époux, par le don de soi, l'ouverture à autrui et la fécondité spirituelle et morale.

¹ [17b].

5. Nourrie de la Parole et de l'Eucharistie

Une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation se nourrit de la Parole de Dieu et de l'Eucharistie. Jeanne souligne de forts liens entre l'Incarnation et l'Eucharistie. Pour elle, comme noté dans le chapitre sur le mariage spirituel¹, l'Eucharistie est la consommation du mariage entre l'humanité et la divinité qui se fait à l'Incarnation et se vit au quotidien par ceux qui acceptent d'être ses épouses. L'Eucharistie est le baiser qui nourrit l'âme et la rend innocente, et c'est là où se fait l'union des corps, là où Dieu se communique substantiellement à l'humain. Elle est la consommation qui fait l'union ou l'unité de l'épouse avec Dieu – elle adhère à lui dans une union de corps et d'âme. L'Incarnation, l'Eucharistie et la croix sont un sacrement d'amour dans lequel l'union entre l'humanité et la divinité est corporelle, charnelle, substantielle.

De façon similaire, Ronald Rolheiser décrit l'Eucharistie comme une union conjugale avec Dieu. Il dit que l'Eucharistie est la touche (la caresse) de Dieu, l'embrassade, la consommation, l'union sexuelle, l'étreinte physique, charnelle et sensuelle qui est aussi réelle et physique que l'Incarnation². C'est là où Dieu propose une relation d'intimité profonde. Pour lui, (au contraire de Jeanne), l'image conjugale va dans les deux sens : le mariage est eucharistie, l'union sexuelle entre époux qui aiment véritablement est sacrement, est eucharistie³.

Comme il est dit plus haut, dans l'Incarnation Dieu se fait palpable, tangible aux humains, il en est ainsi dans l'Eucharistie, de telle façon que nous pouvons l'exclamer avec ceux qui ont vécu avec lui :

¹ La discussion la plus détaillée se trouve dans le chapitre II-A, section 3c. Voir aussi les sections 3a et 5, et la section 4d du chapitre III-B.

² Voir ROLHEISER, Ronald, *Against an Infinite Horizon. The Finger of God in our Everyday Lives*, (1995), Revised Edition, New York, Crossroad Publishing Company, 2001, p. 81-83.

³ Voir ROLHEISER, Ronald, *Against an Infinite Horizon...*, p. 65, 93.

Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie ; – car la Vie s'est manifestée : nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle, qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue – ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ. Tout ceci, nous vous l'écrivons pour que notre joie soit complète¹.

Alors, dans l'Eucharistie la présence corporelle du Christ est aussi réelle que pour ses disciples qui l'ont touché dans la chair, et l'union accomplie est aussi profonde et intime que l'union conjugale, voire *plus* profonde. Ce corps-à-corps est plus qu'une rencontre et plus qu'un partage. En communiant on reçoit le corps du Christ, sa propre chair, on la mange, la digère, et sa chair s'unit physiquement, corporellement à notre chair. Sa chair devient notre chair. Et puisque l'Eucharistie se fait en communauté, en regardant les autres l'on peut s'écrier comme Adam : « c'est l'os de mes os et la chair de ma chair² ! ». Jeanne dit que la chair que Jésus offre est la même qu'il a prise à l'Incarnation et la même qu'il a offerte sur la croix ; dans un sens réel et profond, cela devient notre chair. D'une façon aussi profonde, comme l'ont affirmé Irénée³ et Augustin⁴, ceux qui participent à ce sacrement deviennent eux-mêmes eucharistie. C'est ainsi qu'ils peuvent dire avec l'Apôtre, « ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché⁵ », et ce que nous avons pris dans notre propre chair jusqu'au point de le devenir, nous en témoignons avec notre vie, et nous le sommes dans la chair ».

¹ 1 Jn 1, 1-3 (*Bible de Jérusalem*) .

² Gn 2, 23.

³ Voir IRÉNÉE, *Contre les hérésies* V, 2, 3, p. 574.

⁴ Voir AUGUSTIN, *Sermons*, 227, 229 (tome III, p. 83-87), et le fragment « 6^e sermon sur le sacrement de l'autel aux enfants ».

⁵ 1 Jn 1, 1.

Or, Irénée va encore plus loin. Après avoir insisté sur l'importance de la chair et la réalité de l'union corporelle dans l'Eucharistie, il souligne le lien entre l'Eucharistie et la Parole : le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ en recevant la Parole de Dieu. Ainsi en est-il pour ceux qui partagent ce sacrement : en recevant la Parole de Dieu ils deviennent l'Eucharistie, le corps et le sang du Christ¹. Ce lien entre Parole et Eucharistie, l'Église le connaît depuis ses origines. La Parole de Dieu qui accomplit sa volonté dès qu'il la prononce ; la Parole qu'est le Verbe qui devient chair – Jésus ; la Parole de Dieu qu'est l'Écriture sainte qui, à sa proclamation rend le Christ aussi présent qu'il l'est dans l'Eucharistie ; la Parole que le prêtre prononce sur les espèces sacramentelles par laquelle s'accomplit le miracle de l'Eucharistie : ceci est mon corps, mon sang – cette Parole est et a toujours été essentielle à la célébration eucharistique.

La Parole nourrit la spiritualité de Jeanne en tous ses sens² susdits, mais il suffirait ici de rappeler que l'un des traits qui caractérisent sa mystique est l'importance de l'Écriture sainte³. Son expérience mystique la pousse, la renvoie à l'Écriture sainte, qui, à son tour, nourrit et informe sa mystique. Ses méditations sont fondées sur la Parole de Dieu qu'elle inspire et expire de telle sorte que l'on ne trouve jamais de texte de sa main sans référence ou au moins allusion biblique. Elle (qui communie quotidiennement) aime la Parole autant qu'elle aime l'Eucharistie, car pour elle les deux sont la même personne : son amant, son Époux, le Verbe fait chair et présent réellement dans le monde.

Rolheiser estime que la Parole est moins radicale que l'Eucharistie en ce qu'elle est moins physique : la Parole est comme les embrassades qui préparent la consommation qu'est l'union eucharistique⁴. Peut-être, mais l'on ne peut pas nier la qualité physique de la proclamation de la Parole dans l'assemblée :

¹ Voir IRÉNÉE, *Contre les hérésies* V, 2, 3, p. 574.

² Dans une méditation sur son « divin amant au saint sacrement », Jeanne montre tous ces sens de la Parole de Dieu. Voir *Journal II* [663-672].

³ Ce sujet est exposé dans le chapitre II-A section 1.

⁴ Voir ROLHEISER, Ronald, *Against an Infinite Horizon...*, p. 82.

prendre le livre, la lire en la proclamant à haute voix, l'écouter et l'entendre, et cette Parole ainsi proclamée touche l'oreille et enflamme le cœur. Si la Parole semble moins physique que l'Eucharistie, c'est parce que c'est aux croyants de lui donner chair, comme Marie l'a fait avec le message de l'ange : jusqu'au point de s'en imprégner. Une spiritualité de l'Incarnation demande aux croyants d'accueillir la Parole, de la garder dans le cœur, la contempler, la méditer et la vivre, pour qu'ainsi la Parole devienne chair dans notre chair.

Somme tout, vivre une spiritualité de l'Incarnation implique se nourrir de l'Eucharistie : la recevoir, se laisser toucher, participer à cette union charnelle et spirituelle avec l'amour incarné, et devenir eucharistie. De même, cela implique se nourrir de la Parole : l'accueillir, la méditer, en devenir enceint et donner naissance à la Parole, et même devenir Parole.

6. Mouvements mystique et prophétique

Une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation comprend les mouvements mystique et prophétique¹. Évidemment, Jeanne est une mystique. Les milliers de pages remplies de l'imagerie mystique dans ses écrits où elle raconte ses expériences mystiques, les maintes lettres de ses directeurs qui attestent l'authenticité de sa mystique, et le témoignage de ses biographes ne laissent guère de doute. Pourtant, elle a également un fort élan prophétique et apostolique. Elle n'a pas de tendance aux exagérations de la mystique qu'on appellera plus tard le quiétisme. Elle se sent appelée à proclamer l'évangile d'amour qu'elle reçoit dans sa vie mystique ; la relation maritale qu'elle vit avec

¹ Les idées présentées ici sont abordées dans les chapitres II-B, section 3d, III-A, section 4 et III-B, section 5. Sur la mystique, en général, voir le chapitre I-A, section 3 ; sur la mystique de Jeanne, voir les chapitres II-A, section 1 et II-B, sections 3 et 5.

son Amant la pousse à attirer d'autres âmes à lui et à vivre les vertus prophétiquement dans la vie quotidienne. Elle concrétise cet appel prophétique dans la fondation des monastères et à travers ses écrits qui, bien qu'elle ne les destine pas à un grand public, circulent parmi ses directeurs, d'autres amis, et les sœurs de son ordre qui les gardent soigneusement et avec beaucoup de révérence. La présence des éléments mystique et prophétique dans sa vie est une évidence.

Au premier abord, dire que Jeanne est mystique et prophète et de là conclure que la spiritualité de l'Incarnation demande ces deux mouvements semble un saut assez long et surprenant ; cependant une inspection plus approfondie montre que l'idée n'est pas trop farfelue. L'appel prophétique paraît plus évident dans la vie chrétienne : en plus des sources néotestamentaires obvies, le rituel catholique du baptême évoque la participation du baptisé à la vie prophétique de Jésus¹. La vocation prophétique est simple : recevoir la Parole de Dieu et la proclamer.

Si tout le monde est appelé à une vie prophétique, il en est ainsi pour la vie mystique, même s'il faut démystifier la mystique pour la rendre plus accessible. Or, au Concile Vatican II, l'Église affirme l'appel universel à la sainteté, qui comprend l'appel spécifique à la contemplation², et des théologiens contemporains réitèrent cet appel à la contemplation³ et l'interprètent comme un appel à la vie mystique⁴. Le concept de la vie mystique comme développement normal dans chaque chrétien n'est pas nouveau, non plus. Il y a presque un

¹ Voir la prière pour l'onction avec le saint-chrême dans le *Rituel du Baptême des petits enfants*, Paris, AELF, 1984, [101] et [140] , (= RR 62 et 98).

² Voir LG 39-42.

³ Voir, par exemple, NEMECK, Francis Kelly and COOMBS, Marie Theresa, *Contemplation*, (Second edition), Wilmington DE, Glazier, 1982, p. 13-32, et *The Spiritual Journey : Critical Thresholds and Stages of Adult Spiritual Genesis*, Collegeville MN, The Liturgical Press, 1987, 1991, p. 25-30, 45, 114.

⁴ Voir, par exemple, trois des ouvrages de Thomas MERTON où il le dit explicitement : MERTON, Thomas, *Life and Holiness*, New York, Herder and Herder, 1963, p. 73 ; *What is Contemplation ?*, Springfield IL, Templegate, 1981, p. 11 ; *Contemplative Prayer*, Garden City NY, Image Books, 1971. Voir aussi TUOTI, Frank X., *Why Not Be a Mystic ?*, New York, Crossroads, 1995, dont la prémisse est que la vie mystique est ouverte à tout le monde et n'est que la réponse au précepte principal évangélique de l'amour de Dieu et du prochain.

siècle à l'insistance du pape Benoît XV, Réginald Garrigou-LaGrange le profère dans son traité sur la perfection mystique¹.

Que veut dire, donc, cet appel ancien et nouveau à la vie mystique et prophétique ? Le mouvement mystique est souvent compris comme un mouvement intérieur de contemplation, une expérience de Dieu au plus profond de l'âme, une union intime avec Dieu dans la vie intérieure. Le mouvement prophétique, l'appel à proclamer la Parole de Dieu, donc, semble s'orienter vers l'extérieur. En fait, les deux s'orientent dans les deux sens. Le mystique expérimente la présence de Dieu, le prophète proclame la Parole de Dieu. Mais comment le prophète peut-il proclamer ce qu'il n'a pas expérimenté au-dedans ? Et si le mystique a vraiment expérimenté Dieu au-dedans, comment peut-il *ne pas* le proclamer ? Au fond, l'appel à la vie mystique et prophétique est un appel à trouver l'équilibre entre la vie intérieure et la vie extérieure.

En effet, depuis les origines du christianisme il y a cette tension entre les doubles mouvements de la vie intérieure et de la vie extérieure, et maintes discussions et schémas de la vie spirituelle en témoignent, avec diverses interprétations². L'évangéliste Luc donne l'exemple de Marthe et de Marie³ : plus que l'histoire de la tension entre deux femmes ayant choisi des voies différentes dans leur relation avec Jésus, c'est l'histoire de la tension dans le cœur de chaque disciple qui se sent appelé à s'asseoir aux pieds de Jésus, lui qui lave les pieds et envoie ses disciples faire de même et proclamer l'Évangile. Chez Jean de la Croix la tension se montre dans des descentes et des montées où l'on ne sait même pas si l'on monte ou descend, et dans la nuit obscure la tension est

¹ Le pape lui écrit une lettre le 15 septembre 1921, et il rédige l'ouvrage : GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 tomes, Saint-Maximin, Éd. de la Vie Spirituelle, 1923. Voir en particulier tome I, p. 152, 191 et tome II, p. 419-433. Il fait appel à Louis Lallemant en ce même sens dans *Traité de théologie ascétique et mystique. Les Trois âges de la vie intérieure : prélude de celle du ciel*, 2 tomes, Paris, Cerf, 1938-1939, voir tome II chapitre 1.

² Seulement quelques exemples sont donnés, choisis parce qu'ils offrent de perspectives différentes.

³ Cf. Lc 10, 38-42.

tellement intense que l'on se sent comme dans un tourbillon¹. Élisabeth de la Trinité en parle quasi énigmatiquement : Dieu l'appelle au plus profond d'elle-même, et elle l'expérimente comme une sortie de soi². Chez Jeanne, outre les exemples plus haut, l'on peut penser à ses interprétations des tensions entre la partie supérieure de l'âme, qui est plus en contact avec Dieu, et la partie inférieure, qui est plus en contact avec le monde. Dans le traité, les eaux supérieures et extérieures représentent ces deux parties, et Jésus est le firmament entre elles qui en même temps les sépare et les tient unies³.

Cette tension entre la vie prophétique et la vie mystique, je propose qu'elle puisse se comprendre en termes de mouvements, de poussées qui auront un rapport avec le modèle du temps et de l'éternité que j'ai présenté plus haut, avec les mouvements inhérents dans la Création-Incarnation-Salut que j'ai soulignés tout au long de cette exploration théologique, et aussi avec la pensée de Jeanne, même si elle ne le dit pas explicitement. Comprendre cette dynamique comme mouvements implique une orientation spatio-temporelle : d'où et vers où s'orientent ces mouvements ? Est-ce une montée et une descente ? Une pulsion vers l'intérieur et vers l'extérieur ? Dedans et dehors ? Vers le haut et vers le bas ? Une circulation ? Où est Dieu ? Comment représenter la relation entre Dieu, le monde, et l'humain en termes spatio-temporels ? Je propose les quatre perspectives suivantes pour comprendre et représenter ces mouvements⁴.

¹ Voir, par exemple, JEAN DE LA CROIX, *Nuit*, II, 18 (p. 473) ; *Flamme*, Strophe I (p. 723-724) ; et l'ensemble de la *Montée du Mont-Carmel*, où les références sont trop nombreuses pour détailler ici.

² Voir ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Écrits spirituels*, (Marie-Michel PHILIPON éd.), (La vigne du Carmel), Paris, Seuil, 1949, p. 92-93, 123, 163, 219, 233, 241-242.

³ Voir **[2b-3]**.

⁴ Il faut préciser : ce sont des modèles indicatifs des façons de penser des relations et de les concrétiser en images spatio-temporelles ; ils sont limités en ce que les relations ne sont pas spatio-temporelles. L'humain qui vit dans le temps et l'espace a tendance à les penser ainsi, même si Dieu, dans un sens echkhartien et cusain, est partout et nulle part.

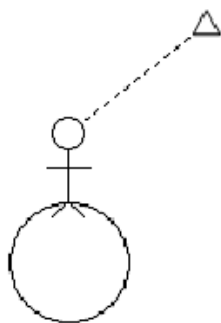


Figure 1.

Perspective 1 : Je suis sur terre, et Dieu est au ciel, là-haut.

Dans ce modèle, les mouvements s'orientent forcément vers le haut et vers le bas, de façon très linéaire. La tendance mystique est une élévation de l'esprit vers Dieu. Pourtant, vu la distance et l'apparente déconnexion entre Dieu, l'humain et le monde, il est difficile d'imaginer une union mystique et une poussée prophétique dans cette perspective.

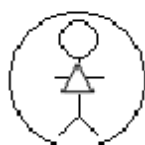


Figure 2.

Perspective 2 : Je suis dans le monde et j'ai Dieu dans mon cœur.

Ici les mouvements irradient du centre (Dieu dans le cœur) vers l'extérieur (le monde qui entoure) et retournent au centre. Le mouvement mystique est un appel à rentrer dans son cœur et y rencontrer Dieu, et le mouvement prophétique est l'appel à une extériorisation de cette rencontre qui la montre au monde.



Figure 3a



Figure 3b.

Perspective 3 : Je suis dans le monde et le monde est en Dieu (3a). Dieu est aussi dans mon cœur (3b).

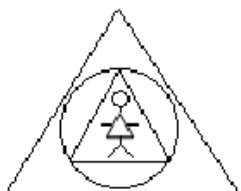


Figure 4.

Perspective 4 : Je suis dans le monde et le monde est en Dieu, et Dieu est dans le monde. Je suis en Dieu et Dieu est en moi.

Les troisième et quatrième perspectives ne diffèrent guère qu'en degré de complexité et de profondeur de la conscience de la relation. Elles incluent des mouvements de plusieurs sortes. Il y a des mouvements irradiants du centre vers l'extérieur et dans le sens inverse, ainsi que des mouvements de montée et de descente, parce que tout est en Dieu et Dieu est en tout. Le mouvement mystique est une attirance et une poussée vers Dieu, mais Dieu se trouve dedans – au plus profond de l'humain, et aussi dehors – dans le monde, dans l'autre, et aussi au-delà de tout. Cette poussée mystique, donc, s'oriente dans plusieurs sens : vers l'intérieur et vers l'extérieur, vers le haut et vers le bas, et peut ressembler à une circulation, ou même à un tourbillon. Il en est de même pour le mouvement prophétique, qui est une poussée vers l'autre, dans le monde. Mais le monde est en Dieu et Dieu dans le monde, et par suite les

mouvements prophétiques correspondent aux mouvements mystiques. Ils sont inséparables.

Avec une perspective comme la quatrième, qui est plus vaste que « moi et mon Dieu et le monde – chacun à sa place », l'unité et l'harmonie entre les mouvements et entre Dieu, moi, le monde, et tout le monde sont plus évidentes. Un mouvement d'abaissement est en même temps une remontée, et un mouvement vers l'intérieur est aussi orienté vers l'extérieur. Ce concept peut s'illustrer par quelques exemples de la terre. Quand deux personnes sont face-à-face, la direction « gauche » pour l'une est « droite » pour l'autre. Dans le même sens, si elles sont des côtés opposés de la terre, la direction « vers le haut » pour l'une est « vers le bas » pour l'autre. Le soleil dit « levant » est, précisément en même temps, à un autre endroit, dit « couchant ». De plus, si les mouvements ascendants et descendants sont conçus par rapport au centre de la terre, un mouvement « descendant » est un mouvement « vers le centre », et un mouvement « ascendant » est un mouvement « vers l'extérieur ». En outre, vu la révolution et la rotation de la terre, tous ces mouvements sont comme des circulations. En effet, tout mouvement est relatif à la perspective de celui qui le décrit ou l'expérimente.

Dans le schéma des mouvements mystique et prophétique, une montée est une descente, un mouvement vers l'intérieur est aussi vers l'extérieur, et ainsi de suite, et cela ne produit pas de confusion, mais une union qui est à la fois mystique et prophétique. Cette union résulte du fait que ces deux mouvements sont à double sens non seulement naturellement, c'est-à-dire en suivant la logique des mouvements naturels et physiques de la terre, mais aussi avec un sens plus profond. Si le mouvement mystique est orienté vers Dieu, et le mouvement prophétique est orienté vers le monde, vers autrui, et si Dieu est dans le monde et le monde est en Dieu, alors les deux mouvements vont dans les deux sens. À un moment donné, l'activité humaine pourrait avoir plus le caractère mystique que prophétique, ou vice versa, mais l'autre composant est

toujours là. La prophétie dans sa forme plénière est une expérience mystique de la présence de Dieu – dans le monde, dans autrui, dans soi-même. L'expérience mystique dans la contemplation est prophétique en plusieurs sens : Dieu prophétise à la personne qui le contemple ; l'expérience mystique est en elle-même prophétique en ce sens qu'elle manifeste la présence de Dieu dans la personne et donc dans le monde, et cette expérience mystique est aussi le germe de l'activité prophétique qui est simultanée en Dieu même si l'humain l'expérimente comme successive. Cette correspondance et unité des deux mouvements est la plus évidente dans la quatrième perspective décrite ci-dessus.

Quant à Jeanne, il est clair qu'elle comprend la relation entre Dieu, le monde et elle-même dans cette quatrième perspective. Pour l'expliquer, elle emploie la belle image d'une éponge dans l'océan : « le cœur et l'homme tout entier » est « englouti » en Dieu comme une éponge dans l'océan. L'océan la remplit, elle en est pleine, mais elle ne peut contenir totalement la vastitude de la mer qui l'environne¹. Jeanne représente souvent ce thème que Dieu est en l'épouse et elle est en lui². Dieu la pénètre, l'entoure et l'environne³. Il habite ou demeure en l'épouse⁴, et elle en lui⁵. Dieu la remplit⁶, et la Trinité monte et descend en

¹ Voir *Journal I* [315-317]. L'ironie dans ce texte (ou peut-être bien le réalisme) est que tout de suite après avoir racontée cette merveilleuse expérience d'être entourée et remplie de Dieu dans l'océan, elle parle de la sécheresse et de la distraction dans l'oraison, et Dieu l'accepte dans sa faiblesse et lui offre de petits oisillons en nourriture. (Elle revient à l'image de l'éponge dans l'océan en *Journal I* [749], mais avec moins de détail).

² Je présente ici la relation entre « Dieu » et « l'épouse » parce que ces termes me semblent les plus inclusifs. En effet, les sujets sont Dieu, Jésus Christ, l'Esprit Saint ou la Trinité, et l'épouse, l'âme, le cœur, le corps, nous, moi, l'homme entier, etc.

³ Voir *Journal I* [10], [151], [169], [178], [315], [785], [1024] ; *Journal II* [4-5], [35], [206], [363], [697], [1055], [1083], [1087], [1097], [1098], [1100], [1102].

⁴ Voir *Journal I* [59], [61], [70], [71], [80], [98], [114], [126], [165], [170], [189], [256], [267], [271], [276-277], [292], [294], [336], [354], [357], [378-382], [383], [408], [439], [460], [483], [518], [610], [614], [629], [634], [641-643], [653], [674], [729], [730-731], [749], [753], [754], [787], [803], [828], [891], [964], [989], [990], [1042], [1081], [1183], [1270], [1279].

⁵ Voir *Journal I* [70], [114], [196-197], [231], [276-277], [316], [343], [344-345], *JI* [60], [154], [156], [677], [683], [872], [898], [1055] [444], [483], [610], [629], [634], [641-643], [674], [675], [730-731], [787], [833], [913], [954], [964], [1042].

⁶ Voir *Journal I* [83], [217-218], [225], [226], [255], [265-266], [312], [316], [336], [337], [348], [381], [382], [444], [627], [674], [730], [745], [76-777], [791], [989], [1124]. C'est souvent l'Esprit Saint qui la remplit, comme dans *Journal I* [29], [315-316], [755], [1101], [1176], [1250].

elle¹. Les personnes de la Trinité se compénètrent² et habitent ou demeurent³ l'une dans l'autre, et il y a une compénétration entre Dieu et l'épouse⁴, quoique différente de celle de la Trinité. Dieu opère cette compénétration par le saint sacrement⁵, par sa Parole⁶, et quand l'épouse se livre à la contemplation⁷. Dieu pénètre non seulement l'âme, il pénètre et remplit tout⁸. Jeanne décrit une expérience mystique où elle comprend que Dieu est dans le monde et le monde est dans Dieu, et elle est en Dieu :

Soudain cet adorable société [la Trinité] me voulut communiquer la connaissance de ce mystère et comme les trois personnes étaient l'une dans l'autre, sans que l'une fût plus grande que l'autre, je connus comme le monde était dans Dieu et Dieu dans le monde, et en tous les astres créés, que sa providence, sa sagesse et sa bonté soutenaient et gouvernaient par une admirable sapience, ces connaissances relevaient mon âme à son principe et à sa fin. Par les créatures elle montait au Créateur, et par les choses visibles elle s'élevait aux invisibles, comme dit Saint Paul, et si je l'outrepassais par grâce et par amour, c'est que mon âme ayant Dieu pour centre, pour principe et pour fin, j'étais dans lui qui n'a point de circonférence, j'y étais comme d'une façon très admirable, très aimable et très délectable⁹.

Pour Jeanne la relation n'est pas statique et stationnaire, mais dynamique. Elle parle aussi de mouvements : ce sont des mouvements divins, mouvements qui pressent et qui poussent, mouvements sacrés dans lesquels Dieu se communique hors de lui-même. Il s'abaisse et s'élève, et l'âme reflète ses

¹ Voir *Journal I* [989].

² Voir *Journal I* [60], [228], [261-262], [677], [1169] ; *Journal II* [367], [472-473], [474-475], [550], [582-583], [607], [743], [768], [910], [1201].

³ Voir *Journal I* [60], [154], [156], [677], [683], [872], [898], [1055].

⁴ Voir *Journal I* [66], [315] ; *JII* [4-5], [58], [438], [472], [1103].

⁵ Voir *Journal I* [62], [114], [378-382], [714], [729], [753], [1268] ; voir aussi *Journal I* [15], [20], [38], [69], [161], [163], [261], [280], [282], [837].

⁶ Voir *Journal I* [393-394], [693] ; *Journal II* [1055], [1171].

⁷ Voir *Journal I* [57], [170], [576], [1092] ; *Journal II* [870b].

⁸ Voir *Journal I* [654], [673], [690], [776-777], [824], [828], [835], [891], [948], [981-982], [1143], [1276] ; *Journal II* [397], [438], [464], [487], [628], [1056], [1183].

⁹ *Journal I* [991],

mouvements. Ce sont des mouvements réciproques d'amour qui font l'union entre la divinité et l'humanité : l'âme et Dieu s'unissent avec des mouvements réciproques, surtout par l'Incarnation qui élève la nature humaine en l'unissant à la divine. L'épouse est appelée à « correspondre » à ces mouvements, comme Marie l'a fait¹.

Une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation appelle le croyant à « correspondre » aux mouvements mystique et prophétique, c'est-à-dire, répondre par ses actions et ses sentiments et coopérer avec ces mouvements. C'est un appel à rentrer au plus profond de soi-même et à sortir de soi, une attirance à Dieu qui pousse vers le monde et vers autrui. Correspondre aux mouvements mystique et prophétique veut dire trouver l'équilibre dans la tension de ces mouvements inverses qui ne s'opposent pas, et vivre la tension non comme une frénésie ni comme une nervosité mais comme une tension énergétique qui donne de l'élan à la vie, car Dieu est dans tout ce mouvement. Cela veut dire aussi reconnaître la corrélation entre les mouvements naturels de flux-reflux, de descente-montée, et de circulation qui rythment la vie et sont inscrits dans le temps, temps qui est ascendant et descendant, qui se déroule de façon linéaire et circulaire et en spirale, et reconnaître que ces mouvements naturels et temporels sont tous réflexions et extensions des mouvements de Dieu, de la circulation de l'amour dans la Trinité qui déborde dans son œuvre de Création-Incarnation-Sanctification, qui s'abaisse et relève, qui se répand et recueille, qui sort de soi et y retourne, qui se donne et reçoit. Correspondre à ces mouvements veut dire rythmer ses pensées et ses actions sur celles de ce Dieu de kénose et de rassemblement qui en se faisant chair se met au centre de tout mouvement.

Or, l'Incarnation, cette union amoureuse entre la divinité et l'humanité, est au centre du temps et au centre de tous ces mouvements, à la fois le but et le

¹ Voir, par exemple, *Journal I*, [64], [97], [456], [568], [570], [701-702], [722] ; *Journal II* [625], [811-819], [862], [885].

point de départ¹. L'Incarnation, qui permet au croyant de voir Dieu dans la chair, dans l'Eucharistie, dans sa propre chair et dans la chair du prochain, l'appelle à rencontrer et à aimer Dieu dans tous ces lieux, dans l'eurythmie de cette union amoureuse.

7. Implications morales

Une spiritualité néo-chézardiennene de l'Incarnation a des implications morales². Une spiritualité, en raisonnement primaire et simpliste, se comprend généralement dans le cadre de la relation avec Dieu³. Il est question de la vie de l'âme et de l'esprit, des croyances : comment envisager Dieu et la relation avec Dieu, et comment nourrir cette relation ? Quels sont les symboles, les pratiques, les formes de prière qui informent et nourrissent cette relation ? La morale, par contre, concerne plutôt la relation avec autrui, le devoir d'un certain comportement, une manière d'agir et de juger les actes comme justes ou injustes. Qui suis-je ? Quelle sorte de personne suis-je, et comment cette conception influence-t-elle mes actions, mes attitudes et mes relations avec d'autres personnes ?

Toutefois, nonobstant la distinction entre ces deux, une spiritualité détachée de la morale ne vaut pas grand-chose, surtout dans le contexte chrétien. Une spiritualité chrétienne sans application morale ne serait vraiment pas chrétienne. Pour une spiritualité de l'Incarnation, la dimension morale est cruciale, car la spiritualité se fait chair dans la morale. Toute la discussion ci-dessus comporte des éléments moraux, soulignés dans la vie de Jeanne et dans l'articulation de la

¹ Chez Jeanne, le premier principe de ces mouvements réciproques est le cœur de Jésus qui est l'auteur de l'union et qui la fait par son Incarnation. Voir *Journal I* [568-570].

² Cette discussion cherche à souligner les éléments moraux dans toute l'étude précédente. Le sujet est plus évident dans le chapitre II-B, sections 3d et 5.

³ Bien qu'il existe un sens de spiritualité « athée », cela est hors du champ de cette discussion.

spiritualité néo-chézardienne. Il suffirait ici de récapituler plusieurs thèmes saillants.

La poussée mystique, cette rencontre intime avec Dieu au plus profond de soi-même qui se voit fructifier en la sortie de soi, se joint à la poussée prophétique qui extériorise la relation avec Dieu en parole et en action. Cela a pour résultat une fécondité de l'union avec Dieu dans la pratique des vertus. Se mettre en harmonie avec les mouvements de Dieu implique se mettre en harmonie avec autrui : agir avec justice, charité et humilité envers l'autre. La kénose divine appelle à une kénose humaine qui ne craint pas de s'abaisser pour relever l'autre, et qui ne craint pas de se vider physiquement, spirituellement et moralement en s'ouvrant pour le bien d'autrui. La réception de la vie comme don appelle à une donation de soi qui ne comptabilise pas la relation mais se donne librement et gratuitement.

Croire vraiment à l'image de Dieu en soi-même, l'image d'un Dieu qui aime et qui est amour, cela veut dire qu'il faut aimer. Croire que l'autre est créé à l'image de Dieu veut dire aussi qu'aimer Dieu, c'est aimer l'autre, et aimer l'autre, c'est aimer Dieu.

La spiritualité de l'Incarnation nourrie de l'Eucharistie et de la Parole conduit le croyant à voir Dieu incarné dans le prochain ; celui qui est « chair de ma chair et os de mes os¹ » en vertu du partage eucharistique est aussi chair de la chair du Christ. De même, la Parole qui se fait chair en chaque croyant à sa proclamation marque l'unité de tous. Même pour ceux qui ne sont pas de la même confession, en les regardant dans la perspective de l'éternité, où tous les événements et toutes les personnes sont connectés, l'on est persuadé que l'union avec Dieu implique nécessairement union avec le prochain. Il n'est pas question de classer les gens sur des critères, arbitraires ou non, pour en conclure que certains valent plus que d'autres.

¹ Cf. Gn 2, 23.

La spiritualité de l'Incarnation appelle les croyants à vivre en communauté à l'image de la Trinité. Cela veut dire vivre l'union et l'unité dans la distinction, chercher dans la différence de quoi s'émerveiller. Cela veut dire participer à l'Amour qui circule et qui déborde, élargir la communauté en laissant déborder cet amour dans des actions concrètes, dans le don, la kénose, le partage, l'accueil, l'ouverture à l'autre, le respect de toute vie et de la terre.

8. Spiritualité de l'amour

Une spiritualité néo-chézardiennene de l'Incarnation est une spiritualité de l'amour¹. Comme déjà noté, la spiritualité de Jeanne est surtout une spiritualité d'amour : sa relation avec Dieu est une relation d'amour passionnant et passionnel, profondément intime. L'amour qui forme et informe et inspire sa vie mystique, bien qu'exprimé de façon très sentimentale, n'est pas que sentiment. C'est l'amour théologal qui a Dieu pour objet et qui s'exprime dans l'amour du prochain. Cet amour qui vient de Dieu, de la Trinité, là où il circule dans une éternelle « self-donation », et qui déborde dans la Création-Incarnation-Sanctification, la presse vers autrui en extension et expression de la charité divine.

Une spiritualité néo-chézardienne de l'Incarnation est une spiritualité d'amour, non seulement parce que celle de Jeanne l'est, mais parce que l'Incarnation est amour, pur et simple. C'est l'excès de l'amour divin qui est kénose, qui est don, qui est union et unité.

Cet amour divin et extatique crée le monde et l'humanité en se donnant, en une kénose qui se retire pour que l'humanité soit libre et pour qu'elle ait sa propre identité, et il oriente toute sa création vers l'Incarnation pour s'unir à elle.

¹ Le thème de l'amour est extrêmement important dans la spiritualité de Jeanne, comme c'est évident dans les deuxième et troisième parties de cette étude. Voir en particulier les chapitres II-B, sections 3a, 3c et 3d ; III-A, section 4 ; III-B, sections 2, 3, 4 et 5.

Il crée l'humanité à son image et l'attire à lui-même afin qu'elle aime et qu'elle sache aimer.

L'Incarnation est le débordement de cet amour divin qui circule éternellement dans la Trinité et qui inonde le monde et l'humanité, y proférant un modèle de vie selon la kénose, le don et l'union dans la distinction. L'Incarnation est l'amour qui sauve l'humanité, qui la délivre du mal, la sanctifie, l'élève, la divinise et l'unit à Dieu, sa source divine et son but ultime.

L'Incarnation est l'amour divin manifesté dans le mariage de l'humanité et de la divinité qui s'exprime intimement dans la profonde union d'âme, de corps et d'esprit. Le Dieu d'amour offre continuellement son âme en Parole et son corps en Eucharistie. Il se laisse toucher, manger, unir corporellement et spirituellement. Il caresse et embrasse, touchant l'humain physiquement et spirituellement à son entendement, à son cœur, à sa chair, à tout son être.

Ce même Amour qui opère tous les mouvements naturels, temporels et divins appelle l'humain à suivre ses cadences prophétique et mystique. Il s'offre à l'humain et l'attire à lui-même dans la profondément intime rencontre mystique, et le pousse vers le monde dans l'élan prophétique pour incarner et proclamer la Parole. Il l'appelle à vivre selon la morale de justice, d'humilité et de charité au rythme de l'amour trinitaire qui circule dans le monde.

C'est pourquoi la spiritualité de l'Incarnation appelle le croyant à vivre l'amour à l'image de la Trinité qui est l'union en la distinction : aimer en respectant la différence et la distinction, en laissant l'autre rester « autre » – lui-même, et en acceptant la solitude de l'aliénation qui résulte de la séparation en l'attente de la réunification finale, comme une opportunité de célébrer les différences et de rencontrer Dieu seul dans la faim et la soif de l'union parfaite. Cela veut dire vivre dans la tension énergétique des mouvements divers, et la vivre comme équilibre, en harmonie avec le flux et le reflux qui se corrige et contrebalance : vivre la différence entre les idéologies et les personnalités, les

cultures et les croyances non comme une bataille mais comme une danse, vivre aussi pleinement que l'on puisse l'amour inconditionnel.

Conclusion

Quatre siècles se sont écoulés depuis que Jeanne Chézard de Matel a pris sa plume pour écrire le « Traité des quatre mariages ». Ces quatre cents ans ont vu naître des pays et disparaître d'autres. Ils ont vu guerres et révoltes, exploration et colonisation, révolutions politiques, culturelles et philosophiques, avances scientifiques et technologiques, changements de la structure de la société et des mœurs. L'évolution de pensée a changé la façon de voir le monde.

Le monde du XXI^e siècle n'est plus celui du XVII^e. Tant pour le théologien que pour l'historien, ces quatre cents ans ne sont pas insignifiants. Pourtant, par rapport aux milliers d'années de l'histoire des civilisations et aux millions d'années d'évolution de la terre, ces quatre siècles ne sont qu'un petit pas. De plus, en considérant l'unité du temps, sa densité, son épaisseur et ses mouvements continuels, tous ces moments ne sont qu'un : du point de vue de l'éternité, il n'y a qu'un temps. Il n'y a ni antérieur, ni postérieur, seulement relation. L'éternité unifie le temps. C'est pourquoi l'on peut découvrir ses propres pensées dans l'ouvrage d'un auteur qui lui est inconnu. C'est pourquoi une mystique du XVII^e siècle peut toucher l'esprit des gens d'aujourd'hui et dialoguer avec eux.

L'étude historique, en mettant à la disposition des lecteurs un traité et les résultats des recherches sur le texte et son auteur, les aide à découvrir Jeanne et son milieu, son monde qui, sans être le nôtre lui ressemble quand même. À partir de cette découverte, un dialogue avec Jeanne se réalise – devient réel et compréhensible.

Jeanne se révèle à travers le texte : c'est une mystique, amoureuse de Dieu, qui se sent poussée vers sa Parole et vers l'Eucharistie. Passionnée par l'amour de Dieu qui s'exprime en amour pour le prochain, elle quitte sa vie aisée pour se dédier totalement à Lui et établir un Ordre religieux pour honorer le Verbe Incarné.

Au centre de la spiritualité de Jeanne est le mystère de l'Incarnation, acte suprême de l'amour de Dieu qui se fait chair. Elle présente une lecture intemporelle du premier chapitre de la *Genèse* qui, en rapprochant l'Incarnation à la Création, souligne son caractère éternel et salvateur. L'Incarnation, amour divin qui s'insère dans l'histoire, est le centre du temps et du temporel, son point de départ et son but ultime : la présence de l'éternité dans le temps l'unifie et l'unit à l'éternité.

Jeanne contrebalance sa théologie « d'en haut », qui part du mystère éternel, avec une conception de l'Incarnation comme mariage entre la divinité et l'humanité qui touche chaque relation humaine. C'est une union d'amour qui scelle l'alliance entre l'homme et le Dieu d'amour qui l'a créé à sa propre image. C'est une union profonde, intime et personnelle offerte à chaque homme, qui est libre de l'accepter ou de la rejeter, une invitation à vivre une relation particulière avec Dieu, avec autrui et avec soi-même.

L'amour infini, qui circule éternellement dans la Trinité, déborde dans l'œuvre divine de Création-Incarnation-Salut et unifie le temps en l'imprégnant de l'éternité ; cela rend possible la participation de l'homme à l'amour divin. Jeanne veut être une extension de l'Incarnation : elle veut prolonger ce mystère dans sa propre vie en ses relations avec autrui qu'elle voit comme une participation à la circulation de l'amour divin.

En mettant en regard Jeanne et la théologie contemporaine, le lecteur actuel peut associer des éléments de sa spiritualité avec la sienne et ouvrir la voie à une compréhension plus profonde des mystères de la foi ; de là naît une spiritualité néo-chézardienne. La méthodologie employée dans cette étude

montre une façon d'aborder un ouvrage du passé : prendre un texte d'un style ardu avec des formulations archaïques, l'interpréter et l'actualiser, tout en restant conscient de la vision de l'auteur et de son époque, élargir l'horizon de lecture par l'interaction avec le sien et identifier les idées qui ressortent le plus. Le dialogue entre Jeanne et les théologiens actuels, qui se fait à travers l'expérience du lecteur, met en relief les éléments de la spiritualité de Jeanne qui s'accordent le plus étroitement avec la pensée chrétienne du XXI^e siècle pour en formuler une spiritualité enracinée dans la sienne sans y être limitée.

La spiritualité néo-chézardienne qui naît de ce dialogue est centrée sur le mystère de l'Incarnation, comprise comme œuvre trinitaire, liée étroitement à la Création, à la fois éternelle et salvatrice, union sacrée d'amour qui se nourrit de la Parole et de l'Eucharistie, qui se vit au rythme des mouvements divins prophétique et mystique en amour pour Dieu et le prochain. C'est une spiritualité d'amour qui peut se vivre au XXI^e siècle.

Bibliographie

Organisation de la bibliographie

1. Sources : les œuvres de Jeanne Chézard de Matel et les autres ouvrages qui se trouvent dans les Archives du Verbe Incarné, Lyon (AVIL), ensuite les sources du XVII^e siècle qui ne figurent pas dans la liste précédente, les sources patristiques, les autres sources, les documents de l'Église catholique.
2. Études : les ouvrages postérieures au XVII^e siècle sur Jeanne et ses proches, les études historiques, les études théologiques et philosophiques.

Sources

Œuvres de JEANNE CHÉZARD DE MATEL

La plupart des écrits de Jeanne Chézard de Matel sont inédits en français. Les manuscrits du XVII^e siècle se trouvent dans la Salle de reliques du couvent des Religieuses du Verbe Incarné à Lyon. Des copies dactylographiées ont été faites pendant les années 1950-1960 par la sœur Jeanne de Jésus GUMI avec l'aide d'une archiviste de la ville de Lyon. En ces tapuscrits l'orthographe est modernisée et parfois des changements de ponctuation ont été faits (par exemple le remplacement des points-virgules par des points quand une phrase continue tout au long d'un paragraphe). Les tapuscrits se trouvent dans les Archives du Verbe Incarné, Lyon (AVIL), Salle d'étude, et également dans les généralats de toutes les onze congrégations du Verbe Incarné. Des copies manuscrites des XVIII^e et XIX^e siècles qui se trouvent dans AVIL ne figurent pas dans cette liste.

Volume 1 : *Vie autographe* 1642 = *Auto I*

Manuscrits : Brouillon autographe de Jeanne, 1642, 456p.

Copie B par Françoise Gravier, 649p.

Copie A par Françoise Gravier, 1275p. (contient 2 volumes)

Tapuscrit : 3 tomes, (fait du manuscrit de Françoise Gravier), 980p. dont les pages 1-649 sont Vol. 1.

Publications :

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Vie autographe, Brouillon autographe fait en 1642 et trouvé dans les archives des jésuites de Toulouse en 1986*, (Carmelita CASSO, Carmen Maria GONZALEZ et Marcel GENDROT éd.), (Œuvres complètes, 1), Rome, 1993, XI-360p.

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Autographic Life. Rough Draft prepared in 1642 and discovered in the Jesuit Archives of Toulouse in 1986*, (Carmelita CASSO ed.), (Complete Works, 1), Rome, 1993, XIII-461p.

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Autobiografía, Borrador Autógrafo Hecho en 1642 y Encontrado en el Archivo de los Jesuitas de Toulouse en 1986*, (Carmelita CASSO, Carmen Maria GONZÁLEZ et Marcel GENDROT ed.), (Obras Completas, 1), México DF, 1993, XI-368p.

Volume 2 : *Vie autographe* 1642-1660 = *Auto II*

Manuscrit : Copie B par Françoise Gravier, pp.649-1275.

Tapuscrit : Continuation du 1^{er} volume décrit ci-dessus, tome 2 p. 455 jusqu'à tome 3 p. 980.

Publications :

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Vie autographe*, (Jeanne de Jésus GUMI éd.), (Œuvres complètes, 2), Lyon, 1997, 440p.

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Autographic Life*, (Carmelita CASSO ed.), (Complete Works, 2), Victoria TX, 1997, 399-XVIp.

Volume 3 : *Correspondance* : 307 lettres écrites par Jeanne, dont 144 autographes

Manuscrits : « Lettres autographe », 144 lettres

« Lettres I », Copie par Sr de ste Susanne SAHUC vers 1780,
620p.

« Lettres II », Copie par Sr de ste Susanne SAHUC vers 1780,
117+223+97p.

Tapuscrit : « Lettres autographe », 3 tomes, 726p.

« Lettres copies », 1 tome, 276p.

Publications :

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Cartas*, (Concepción ZUBIETA ROHDE, Rosa Eugenia ORTEGA CANO et Carmen Maria GONZÁLEZ MUÑOZ ed.), (Obras Completas, 3), México DF, 1996, 6-614-15p.

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Collected Letters*, (Kathleen McDONAGH ed.), (Complete Works, 3), Corpus Christi TX, 2002, III-591p.

Volume 4 : *Journal spirituel I* 1615-1636 = *Journal I*

Manuscrit : « Écrits I » Collection de 222 écrits, 1285p.

Tapuscrit : « Écrits I » 5 tomes

Publications :

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Diario Espiritual, Primera Parte*, (Concepción ZUBIETA ROHDE et Rosa Eugenia ORTEGA CANO ed.), (Obras Completas, 4), México DF, 1997, 6-572-20p.

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Spiritual Journal I, 1615 to March 21, 1636*, (Carmelita CASSO ed.), (Complete Works, 4), Rome-Victoria TX, 2005, XX-872p.

Volume 5 : *Journal spirituel II 1636-1653 = Journal II*

Manuscrit : « Écrits II » Collection de 167 écrits, 1251p.

Tapuscrit : « Écrits II » 5 tomes

Publication :

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Spiritual Journal II, March 26, 1636 – April 1653*, (Carmelita CASSO ed.), (Complete Works, 5), Lyon-Victoria TX, 2006, XXI-825p.

Volume 6 : *Traités*

Manuscrit : sans titre

Tapuscrit : « Traités » 2 tomes, 406p.

Publication :

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Treatises*, (Kathleen McDONAGH ed.), (Complete Works, 6), Corpus Christi TX, 2004, IV-253p.

Volume 7 : *Écrits divers*

Manuscrit : divers

Tapuscrit : « Appendice » 12 divers écrits

Publication :

JEANNE CHÉZARD DE MATEL, *Miscellaneous Writings*, (Kathleen McDONAGH ed.), (Complete Works, 7), Corpus Christi TX, 2005, II-122p.

Correspondance

(Manuscrit dans AVIL Série C-LAJ, Cotes I à XI, tapuscrit dans AVIL salle d'étude)

Lettres adressées à Jeanne :

Par des pères jésuites 1616-1659 (99 lettres autographes)

Par des prêtres 1624-1667 (44 lettres autographes)

Par des sœurs du Verbe Incarné de Lyon, Avignon, Grenoble et Paris
1627-1670 (84 lettres autographes)

Par des religieuses 1622-1670 (22 lettres autographes)

Par des laïcs 1625-1668 (31 lettres autographes)

Lettres des diverses personnes concernant Jeanne 1629-1687
(28 lettres autographes)

Lettres adressées par nos premières Mères à diverses personnes 1643-1790
(46 lettres autographes)

Lettres adressées à nos premières Mères par diverses personnes 1634-1701
(22 lettres autographes)

Documents de la famille Chézard

AVIL, Série E, DOC, Cote I - 1 à 38, (existent aussi en tapuscrit : *Documents I-IV*).

Livres parmi les affaires de Jeanne Chézard de Matel

Biblia Sacra Vulgatæ Editionis, Sixti V. Pont. Max. Ivssu Recognitai et Clementis VIII auctoritati edita, Parisiis, E. Typographia Regia, 1653, 62-940p.

Ceremonies pour la vesture et profession des filles de l'Ordre du Verbe Incarné, Lyon, Pierre Gvillimin, 1662, 109p.

L'Office de la Vierge Marie, pour tous les temps de l'année suivant la reformation du S. Concile de Trente mble vn formulaire de confession et oraisons du R.P. COTON, Paris, Gabriel Clopejav, 1631, 40-434-24-144p.

Regle de S. Avgvstin pour les Religieuses de son Ordre : et Constitvtions de la Congregation des Religieuses du Verbe Incarné et du S. Sacrement : Approuvée par N.S.P. Urbain VIII, Lyon, Pierre Gvillimim, 1662, 238-14p.

Sacrorvm Bibliorvm Vulgatæ editionis Concordantiæ auctore Hvgone Cardinali Ordonis Prædictorvm : ad recognitionem Ivssv Sixti V. Pont. Max. Bibliis Adhibitam recensitæatqve emendatæ : Primùm à Francisco Lvca Theologo & Decano Audomaropolitano : Deinde correctorum Parisiensium, necnon & Plantinianorum industriâ : Et nunc demùm innumeris locis in hac Editione Lugdumensi expurgeatæ, & sedula diligentia, summóque labore cum ipso Bibliorum textu collate, Lvgdvni, Antonii Ivllieron, 1649, cvm approbationibvs doctorvm, (pages non numérotées).

PAUL DE BARRY de la Compagnie de Iesus, *La sainte favevr avpres de Iesvs, par cent devotions aux sacrés mysteres de la Sainte Sacrement de L'Autel, et autres qui sont du rapport a la divine Performe*, Lyon, Claude Rigaud et Philippe Borde, 1638, XXVI-598?p. (pages manquantes).

D'autres sources aux archives du Verbe Incarné de Lyon

Abrégé de l'histoire de la fondation du monastère du Verbe Incarné d'Avignon. Biographies des premiers Mères, manuscrit anonyme, 1646-1673, 370p., AVIL, Série Q, RE, Cote I-1.

Annales du Monastère du Verbe Incarné et du très Saint Sacrement de Lyon, 1^{ère} Partie : Depuis sa fondation jusqu'à la Révolution 1627 - 1792, manuscrit 564p., AVIL, Série L, BB, Cote I-34.

Cérémonial, coutumier, et directoire pour les Religieuses de l'Ordre du Verbe Incarné et du Saint Sacrement dressé par les soins des Religieuses du même ordre, du monastère de Lyon, Lyon, 1710.

Lettre circulaire de notre chère sœur Jeanne de Jésus de Bély, professe de notre monastère de Paris, décédée dans celui de Lyon le 24 avril 1706, âgée de 73 ans, dans *Lettre circulaire de nos cheres sœurs du V. I. du St Sacrement de lion, 1668-1730*. Original manuscrit, AVIL, Série Q, RE, Cote I-5.

Livre des professions faicte en nre mre du Verbe Incarné & du st Sacrement de Lion commencent le 24 nouuanbre de lan 1662, original manuscrit, 178p., AVIL Série Q, RE, Cote II-5.

Vie de la vénérable mère Jeanne de Jésus de Bély, annaliste du monastère du Verbe Incarné de Paris, historienne de la Rde Mère de Matel, manuscrit anonyme 535p., AVIL, Série L, BB, Cote I-32.

MÈRE JEANNE DE JÉSUS DE BÉLY, *Recueil de plusieurs choses remarquables, concernant la vie et les principales actions de notre Révérende Mère Jeanne Chézard de Matel, Institutrice et fondatrice de la Congrégation de l'Ordre du Verbe Incarné*, manuscrit : Lyon, 1678, 1429p., tapuscrit : tome I, 197p. ; tome II, 366p. ; tome III, 232p. (Original manuscrit dans la Salle de Reliques, tapuscrit dans AVIL, Série U, US, Cote II-131a à 131c). = *Recueil Bély*

MÈRE LOUISE DE LA RÉSURRECTION DE RHODES, *Histoire générale de notre monastère de Lyon, contenant ce qui c'est passée de plus remarquable depuis le commencement de la Congrégation jusqu'à son établissement en Ordre religieux en 1661* avec un petit recueil de la vie et vertus de nos chères sœurs décédées dans notre susdit monastère*, manuscrit, Lyon, 1678-1688, 771p., AVIL, Série L, BB, Cote I-30. *date de la première prise d'habit à Lyon

Sources du XVII^e siècle

Biblia Sacra Vulgatæ Editionis, Sixti V. Pont. Max. Ivssu recognita : Et Clementis VIII auctoritate edita, Lvgdvni, Sumptibus Hæred. Guil. Rouillij, Sub Scuto veneto, 1604.

Breviarium Lugdunensis, Ecclesiae, Primæ galliarum sedes, Lugduni, Sumptibus Petri Rousselet, 1619. XXII + 530(x2) +17p.

Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Cconcilij Tridentini restitutum, Pii V. Pont. Max. Iussu editum, et Clementis VIII, auctoritate recognitum, Antverpiæ, ex officina platiniana, apud Balthasarem Moretum, et Viduam Ioannis Moreti, et Io. Meursium, 1628, LXVIII+1164+CLXV+94p.

ALPHONSE DU PLESSIS DE RICHELIEU, *Statuts et ordonnances de monseigneur l'émminentissime Cardinal, Archevesque de Lion : publiees au Synode, par luy tenu en son Palais Archiepiscopal, le 7 may, mil six cents trentevn*, Lyon, Iaques Roussin, 1631, 14p.

ANTOINE BOISSIEU, sj, *La vie de la Vénérable Mère Jeanne Chézard de Matel fondatrice des religieuses de l'Ordre du Verbe Incarné*, Lyon, Molin & Barbier, 1692, XXVIII-399p.

BARTHÉLEMY JACQUINOT, *Adresse chrestienne pour viure selon Dieu dans le monde, avec meditations pour chaque jour du mois, diuisées en quatre semaines*, Grenoble, P. Charuys, 1624, VI-676p.

BARTHÉLEMY JACQUINOT, *Le chrestien av pied de l'Avtel*, Paris, Iean Camvsat, 1638, 272p.

BARTHOLOMEO JACQUINOTIO, (BARTHÉLEMY JACQUINOT), *Hermes chrstianus, seu ars vitae ex Dei nutu in saeculo instituendae*, Lugduni, Horatii Cardon, 1619, XXII-878p.

BARTHOLOMEO JACQUINOTIO, (BARTHÉLEMY JACQUINOT), *Via et ratio vitae ad Dei cultum in seculo instituendae*, Parisiis, sumptibus Cramoisy, 1635, 434p.

CATHERINE DE BAR (MÈRE MECTILDE DU SAINT-SACREMENT), *Adorer et adhérer*, (Épiphanie), Paris, Cerf, 1994, 158p.

CLAUDE LE BRUN DE LA ROCHETTE, *Le Proces civil et criminel, divisé en cinq livres : contenant en tables abbregees la methodique liaison du droict & la pratique iudiciaire*, Roven, Chez Pierre Calles, 1611, 1108p.

CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Duodecim Prophetas minores*, (1625), Antuerpiae, Henricum et Cornelium Verdussen, 1720, 18-848-68p. 30-366-32p

CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in omnes divi Pauli Epistolas*, (1614) Lugduni, Antonii Baret, 1660, 8-904-80p.

CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, (1616), Antuerpiae, Iacobum Meursium, 1659, 16-1062-55p.

CORNELIUS A LAPIDE, *Les trésors de Cornelius a Lapide. Extraits de ses commentaires sur l'Écriture sainte à l'usage des prédicateurs, des communautés et des familles chrétiennes*, (Abbé BARBIER éd.), 4 volumes, Paris, Julien Lanier, 1856, XVI-766 +720+778+700p.

FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres de saint François de Sales*, 26 volumes + table analytique, Annecy, Monastère de la Visitation, 1892-1964.

FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, (André RAVIER éd.), [s.l.], Atelier Henri Labat, 1989, 407p.

HONORÉ D'VRFÉ, *La sireine de Messire Honoré d'Vrfé, Gentil-home ordinaire de la Châbre du Roy, Capitaine de cinquante hommes d'armes de ses Odonnances, Comte de Chasteau-neuf, Baron de Chasteau-Morand, &c.*, Paris, Toussaint du Bray, 1611, 110p., ainsi que l'édition « Reueu, corrigé et augmenté... Avec autres Poësies (Quatrain de Matel) », Paris, Toussaint du Bray, 1618, 128p.

HONORÉ D'VRFÉ, *Les epistres morales*, Lyon, Jaques Roussin, 1598, 348p.

JEAN EUDES, *Jesus Maria. La vie et le royaume de Jesus, dans les ames chrestiennes. Contenant plusieurs exercices de pieté pour viure & mourir Chrestienement & saintement ; & pour former, sanctifier, faire viure & regner Jesus dans nos ames.* Diuisé en sept parties, septième édition, Paris, Sebastien Huré, 1648, 566p.

JEAN-MARIE DE LA MURE, *Histoire universelle, civile et ecclesiastique du pays de Forez*, II, Lyon, J. Poysvel, 1674, 483p.

LOUIS ABELLI, *Les principes de la morale chrestienne, d'où chacun peut tirer des lumieres assurees pour la conduite de ses mœurs & de ses actions, avec un éclaircissement touchant les livres & les pinions des Casuistes*, Paris, Florentn Lambert, 1651, 347p.

LOUIS-MARIE GRIGNION DE MONTFORT, *Le Secret de Marie ou « l'Esclavage d'amour de la Sainte Vierge »*, 3^e édition, Pont-Château, Librairie Mariale, 1942, X-70p.

LOUIS LALLEMANT, *La Doctrine spirituelle* (1628-1631), dans François COUREL éd., *La vie et la Doctrine spirituel du Père Louis Lallemant de la Compagnie de Jésus*, (Club du livre religieux), Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, 413p.

PIERRE DE BÉRULLE, *Œuvres complètes 7*, vol. III*, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, (1623), (Michel DUPUY dir.), Paris, le Cerf, 1996, LXXI-515p.

PIERRE COTON, *Intérieure occupation d'une âme dévote*, (1607), nouvelle édition avec préface et notes par Aloÿs POTTIER, Paris, Pierre Téqui, 1933, 345p.

PIERRE COTON, *Lettre declaratoire de la doctrine des Peres Iesvites, conforme aux decrets du Concile de Constance, adressee à la Royne mere du Roy Regente en France*, Paris, Claude Chappelet, 1610, 31p.

PIERRE COTON, *Institution catholique ou est declarée & confirmée la verite de la foy contre les heresies et superstitions de ce temps diuisee en quatre liures, qui seruent d'antidote aux quatre de l'Institution de Jean Caluin*, Paris, Claude Chappelet, 1610, 89-768p.

PIERRE COTON, *Meditations sur la passion de N. Seigneur Iesvs Chrsit[sic]*, Paris, Eustache Foucault, 1614, 24-453-6p.

PIERRE COTON, *Oraisons devotes pour tous chrestiens et catholiques. Lesquels se peuent dire chasque iour aux heures dediées à la Deuotion. Quatriesme Edition, reueuë, corrigé & augmentée d'un confessionnaire*, Paris, Eustache Foucault, 1621, 180p.

PIERRE COTON, *Sermons sur les principales et plus difficiles matieres de la foy*, Paris, Sebastien Huré, 1625, 32-688p.

PIERRE COTON, *Le theologien dans les conversations avec les sages et les grands du monde*, Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy, 1683.

PIERRE-JOSEPH D'ORLEANS, *La vie du Pere Pierre Coton, de la compagnie de Jesus, confesseur des roys Henry IV et Louis XIII*, Paris, Michallet, 1688, 17+365p.

SIEUR DE MATEL [JEAN CHÉZARD DE MATEL], *Les louanges guerrieres de Monseigneur le Cardinal de Richelieu*, Paris, Iean Martin, 1629, 7p.

Sources patristiques

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Lettre sur l'Incarnation du Verbe, Pourquoi un Dieu-homme*, (Michel CORBIN et Alain GALONNIER éd.), (L'œuvre de s. Anselme de Cantorbéry, 3), Paris, Cerf, 1988, 496p.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, (René ROQUES éd.), (Sources chrétiennes, 91), Paris, le Cerf, 1963, 526p.

ATHANASDE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, (Charles KANNENGIESSER éd.), (Sources chrétiennes, 199), Paris, Cerf, 1973, 495p.

AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin*, 13-14, *Les confessions*, (M. SKUTELLA, A. SOLIGNAC et G. BOUISSOU éd.), (Bibliothèque augustinienne), Paris, Desclée, 1962, 712 + 696p.

AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin*, 16, *La Trinité (Livres VIII-XV)*, (P. AGAËSSE et J. MOIGNT éd.), (Bibliothèque augustinienne), Paris, Desclée, 1955, 707p.

AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin*, 50, *Sur la Genèse contre les manichéens, Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, (P. MONAT éd.), (Bibliothèque augustinienne), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004, 597p.

AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin*, 72, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean XVII-XXXIII*, (M. F. BERROUARD éd.), (Bibliothèque augustinienne), 2^{ème} éd., Paris, Institut d'études Augustiniennes, 1988, 927p.

AUGUSTIN, *Lettres*, (4 tomes), (M POUJOLAT, éd.), Paris, Librairie liturgique-catholique Lesort, 1858.

AUGUSTIN, *Les plus beaux sermons de Saint Augustin*, (3 tomes) (G. HUMEAU, éd.), Paris, Maison de la bonne presse, 1932.

AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, 2 volumes, (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 2007, 1595+1493p.

BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, (Stanislas GIET éd.), (Sources chrétiennes, 26), Paris, Le Cerf, 1949, 541p.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *À la louange de la Vierge Marie*, (Marie-Imelda HUILLE et Joël REGNARD éd.), (Sources chrétiennes, 390), Paris, Cerf, 1993, 271p.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, 5 tomes, (Paul VERDEYEN et Raffaele FASSETTA éd.), (Sources chrétiennes 414, 431, 452, 472, 511), Paris, Cerf, 1996-2007, 378+504+416+451+532p.

CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermons*, II, (*Sermons 18-41*), (Joseph LEMARIE et Henri TARDIF éd.), (Sources chrétiennes, 164), Paris, le Cerf, 1971, 303p.

DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes du PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE*, (Maurice DE GANDILLAC éd.), (Bibliothèque Philosophique), Paris, Aubier, 1943, 392p.

DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse*, I, (Pierre NAUTIN et Louis DOUTRELEAU éd.), (Sources chrétiennes, 233), Paris, Le Cerf, 1976, 349p.

GREGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, (Rodrigue BÉLANGER éd.), (Sources chrétiennes, 314), Paris, le Cerf, 1984, 171p.

GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*, (Claudio MORESCHINI et Paul GALLAY éd.), (Sources chrétiennes, 358), Paris, le Cerf, 1990, 399p.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, (Fernand BOULENGER éd.), (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, 6), Paris, A. Picard, 1908, CXV-252p.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, (Adelin ROUSSEAU, éd.), (Donner raison, 23), Bruxelles, Lessius, 2008, 352p.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, (Michel AUBINEAU, éd.), (Sources chrétiennes, 119), Paris, Cerf, 1966, 687p.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, (Adelin ROUSSEAU éd.), (Sagesses chrétiennes), Paris, Le Cerf, 2001, 752p.

ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermons*, Tome I, (Sources chrétiennes, 130), (Anselme HOSTE et Gaston SALET éd.), Paris, Cerf, 1967, 349p.

JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, (Antoine WENGER éd.), (Sources chrétiennes, 50), Paris, Cerf, 1957, 283p.

JEAN CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, (Laurence BROTTIER éd.), (Sources chrétiennes, 433), Paris, le Cerf, 1998, 419p.

LÉON LE GRAND, *Sermons*, tome I, (René DOLLE éd.), (Sources chrétiennes, 22bis), 2^e édition, Paris, Cerf, 1964, 307p.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, (Emmanuel PONSOYER éd.), (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 1998, 247p.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscles théologiques et polémiques*, (Emmanuel PONSOYER éd.), (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 1998, 287p.

ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, (Olivier ROUSSEAU éd.), (Sources chrétiennes, 37bis), 2^e éd, Paris, Cerf, 1966, 161p.

ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*, (Louis DOUTRELEAU éd.), (Sources chrétiennes, 7 et 7bis), Paris, le Cerf, 1943, 264 + 263p.

ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique*, II, (*Homélies VIII-XVI*), (Marcel BORRET éd.), (Sources chrétiennes, 287), Paris, le Cerf, 1981, 395p.

PROCLUS OF CONSTANTINOPLE, Homilies 1-5, in Nicholas CONSTAS ed., *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity, Homilies 1-5, Texts and Translations*, (Vigiliæ Christianæ, 66), Leiden – Boston, Brill, 2003, XIV-450p.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, (Gaston SALET éd.), (Sources chrétiennes, 63), Paris, Cerf, 1959, 527p.

TERTULLIEN, *La chair du Christ*, 2 tomes, (Sources chrétiennes, 216-217), (Jean-Pierre MAHÉ éd.), Paris, Cerf, 1975, 491p.

TERTULLIEN, (QUINTI SEPTIMII FLORENTIS TERTULLIANI), *De Anima*, (J. H. WASZINK ed.), Amsterdam, J. M. Meulenhoff, 1947, XII-651p.

THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis [In quattuor libros Sententiarum P. Lombardi]*, 5 vol., Paris, L Vivès, 1873-1874.

THOMAS D'AQUIN *Somme théologique*, 4 tomes, Paris, Cerf, 1984-1986.

D'autres sources

ARISTOTE, *Physique*, 2 tomes, (Collection des Universités de France), (Henri CARTERON éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1926-1931, 174+192p.

CATHERINE DE SIENNE, *Le Dialogue*, (Lucienne PORTIER éd.), (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 1992, 421p.

CATHERINE DE SIENNE, *Lettres*, 4 volumes, (Etienne CARTIER, tr.), (Bibliothèque dominicaine), 2^e édition, Paris, Librairie de MM. Poussielgue Frères, 1886, 461+462+462+429p.

FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits*, (Théophile DESBONNETS, Jean-François GODDET, Thaddée MATURA et Damien VORREUX tr.), (Sources chrétiennes, 285A), 2^e réimpression de la 1^e édition avec additions et corrections, Paris, Cerf, 2003, 410p.

GERTRUDE D'HELFTA, *Œuvres Spirituelles*, 5 tomes, (1256-1302), (Sources chrétiennes, 127, 139, 143, 255, 331), Paris, Cerf, 1967-1986, 307+357+373+478+345p.

ROBERT GROSSETESTE, *On the Six Days of Creation. A Translation of the Hexaëmeron*, (1225), (C. F. J. MARTIN ed.). (Auctores Britannici Medii Aevi, VI/2), Oxford, Oxford University Press, 1996, IX-373p.

ISAAC ABRAVANEL, *Commentaire du récit de la création : Genèse 1:1 à 6:8. Perouch'al ha-Torah Beréchit*, (vers 1506), (Yéhouda SCHIFFERS tr.), (Les Dix Paroles), Lagrasse, Éditions Verdier, 1999, 543p.

JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, (ca. 1261-1267) (Alain BOUREAU éd), (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 2004, CXII-1551p.

JEAN TAULER, *Sermons*, (Jean-Pierre JOSSUA éd., E. HUGUENY, G. THÉRY et M. A. L. CORIN tr.), (Sagesses chrétiennes ,8), Paris, le Cerf, 1991, 741p.

JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, (Lucien-Marie DE SAINT-JOSEPH éd.), (Cyprien DE LA NATIVITÉ DE LA VIERGE tr.), 4^e édition revue et corrigée, (Bibliothèque européenne), Paris, Desclée de Brouwer, 1967, XVI-1246p.

JULIAN OF NORWICH, *Showings*, (Edmund COLLEDGE and James WALSH, ed), (Classics of Western Spirituality), New York, Paulist Press, 1978, 369p.

MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, 3 volumes, (Jeanne ANCELET-HUSTACHE éd.), Paris, Seuil, 1974-1979, 255+205+223p.

MAÎTRE ECKHART, *Traités et sermons*, (Alain de LIBERA éd.), Paris, GF-Flammarion, 1993, 553p.

MAÎTRE ECKHART, *Œuvres de Maître Eckhart : Sermons, Traités*, (Paul PETIT éd.), Paris, Gallimard, 1987, 389p.

MEISTER ECKHART, *Breakthrough : Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, (Matthew FOX ed.), New York, Image Books, 1980, XX-579p.

MEISTER ECKHART, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, (Edmund COLLEDGE and Bernard MCGINN ed.), (Classics of Western Spirituality), New York, Paulist Press, 1981, p. XVIII-366p.

NICOLAS DE CUES, *Du non-autre. Le guide du penser*, (Hervé PASQUA éd.), (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 2002, 131p.

NICOLAS DE CUES, *Sermons eckhartiens et dionysiens*, (Francis BERTIN éd.), (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 1998, 400p.

NICOLAS DE CUES, *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, (Francis BERTIN éd.) (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 1991, 184p.

PLATON, *Œuvres complètes*, **, (Léon ROBIN, éd.), (Bibliothèque de la Pléiade, 64), Paris, Gallimard, 1950, 1598p.

VAN RUUSBROEC, Jan, *Écrits II : Les noces spirituelles*, (André LOUF tr.), (Spiritualité occidentale, 3), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1993, 233p.

THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, (Marcelle AUCLAIR éd.), (Bibliothèque européenne), 3^e édition, Tours, Desclée de Brouwer, 1985, 1181p.

Documents de l'Église catholique

Catéchisme de l'Église Catholique, Paris, Mame – Librairie Éditrice Vaticane/Plon, 1992, 679p. = CEC

AELF, « Présentation générale de la Liturgie des Heures (1970) » dans *La Liturgie des Heures*, I, Paris, Cerf - Desclée - Mame, 1980, p. 17* - 77*.

AELF, *Livre des jours : Office romain des lectures*, Paris, Cerf - Desclée - Mame, 1976, XIV-1215p.

AELF, *Rituel du Baptême des petits enfants*, Paris, Mame - Tardy, 1984, 192p.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages. Textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Éd. Centurion, 1967, 1015p.

CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, *Verbi Sponsa : Instruction sur la vie contemplative et la clôture des moniales*, Paris, Téqui, 1999, 62 p.

DENZINGER, Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Joseph HOFFMANN éd., Paris, Le Cerf, 1966, 1287p. = DzS

DUMEIGE, Gervais tr., *Textes doctrinaux de l'Église sur la foi catholique*, 2^e éd., Paris, Éditions de l'Orante, 1969, XVI-559p.

Études

Ouvrages sur Jeanne et ses proches

Lugdunen. Beatificationis et Canonizationis servae Dei Ioannae Chézarde de Matel, Fundatricis congregationis Verbi Incarnati et Sanctissimi Sacramenti. Positio super virtutibus ex officio concinnata, (Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum Officium Historicum, 152), Romae, 1987, LX-906-XVIIIp. (Le texte est écrit en espagnol avec documents en langues originales – français et latin ; une traduction anglaise du texte et des documents a été faite en 1987) = Positio 1987.

Lugdunen seu Parisien. Beatificationis et Canonizationis servae Dei Ioannae Chézarde de Matel, Fundatricis congregationis Verbi Incarnati et Sanctissimi Sacramenti. Articuli ad docendum de fama sanctitatis citae, virtutum et miraculorum, Typis Polyglottis Vaticanis, 1940, 196p.

L'Ordre du Verbe Incarné et sa restauration. Notices biographiques de Jeanne Chézarde de Matel et du chanoine Etienne Denis, par une Religieuse du Verbe

Incarné d'Azéables (Creuse), Toulouse, Imprimerie L. Hebrail et Delpuech, 1884, 64p.

AMBROISE, P. ofcm, *Œuvres spirituelles de la vénérable Mère Jeanne de Matel fondatrice de l'Institut du Verbe Incarné*, 2 vol., Lyon – Paris, Perisse Frères, 1860-1861, XXXVI-327+X-378p.

BREMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, tome VI, *La Conquête mystique : Marie de l'incarnation—Turba Magna*, Paris, Librairie Armand Colin, 1926, p. 267-313.

COMBY, Jean, « Marie de l'Incarnation, ursuline (1599-1672) et Jeanne Chézard de Matel (1596-1670), esquisse de comparaison » dans *Marie Guyard de l'Incarnation : Un destin transocéanique* (Tours, 1599 – Québec, 1672), (Françoise DEROY-PINEAU éd.), Paris – Montréal, Harmattan, 2000, p. 249-261.

CRISTIANI, Léon, *Biographie spirituelle d'après les sources. Jeanne Chézard de Matel*, (1937), Lyon, 1996, IV-308p.

CRISTIANI, Léon, *Étude historico-critique sur les sources contemporaines de la Biographie de la Servante de Dieu Jeanne de Matel. Fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné et du Saint-Sacrement*, Lyon, 1937, 885p., tapuscrit dans AVIL, Série L, BB, Cote II-012a-c).

CRISTIANI, Léon, *Note bibliographique et critique sur les diverses biographies de Jeanne Chézard de Matel du XVII^e siècle à nos jours*, Lyon, 1938, 23p., tapuscrit dans AVIL, Série L, BB, Cote -II-011.

CRISTIANI, Léon, *Une grande mystique lyonnaise : Jeanne de Matel fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné et du Saint Sacrement (1596-1670)*, Lyon, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1947, 80p.

FALLON, Étienne-Michel, *Vie de M. Olier, fondateur du séminaire de Saint-Sulpice*, Quatrième édition revue et considérablement augmentée par l'auteur, 3 tomes, Paris, Poussielgue – Wattelier, 1873, 20-xlvi-487+xi-616+viii-658p.

GALITZIN, Prince Augustin, *Jeanne de Matel 1596-1670*, Paris, Charles Douniol, 1864, 37p.

GALITZIN (?), Prince Augustin, *Vie de la Mère Jeanne de Matel fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné précédé d'une lettre de Mgr. L'évêque de Limoges au Prince Augustin Galitzin*, Paris, Charles Douniol, 1864, XII-392p.

HELLO, Ernest, *Œuvres choisies de Jeanne Chézard de Matel mises en ordre et précédées d'une introduction*, Paris, Librairie de Victor Palmé, 1870, LXVIII-208p.

LAUGIER, Marc-Antoine, *La vie de la vénérable Mère Jeanne-Marie Chézard de Matel, fondatrice et institutrice de la congrégation des religieuses du Verbe Incarné et du Saint Sacrement*, Avignon, Franç. Girard et Dom. Seguin, 1743, XXVII-541p.

LIMOUZIN-LAMOTHE, R., *Jeanne de Matel et la religion du Verbe Incarné*, Issoudun, Labourier & C, 1925, 93p.

LOZANO, Juan M., *Juana Chézard de Matel y las religiosas del Verbo Encarnado*, (1981) 3^e ed., México, 1994, 156p. Traduction anglaise : *Jeanne Chézard de*

Matel and the Sisters of the Incarnate Word, (Joseph DARIES tr.), (Communities Created by the Spirit, 3), Chicago – Los Angeles – Manila, Claret Center for Resources in Spirituality, 1983, XXVI-96p.

MARES BAÑUELOS, Silvia Estela, *Alabado sea el Verbo Encarnado. La Orden del Verbo Encarnado a través de cuatro siglos*, Mexico, Litho Génica, 1998, XVIII-370p. Traduction française : *Loué soit le Verbe Incarné. L'Ordre du Verbe Incarné à travers quatre siècles*, (1998), (Suzanne FOUILLOUX tr.), Lyon, (Ateliers de l'Abbaye de Pradines), 2004, XII-352p.

MARTIN, Jean-Baptiste, *Le monastère du Verbe Incarné de Lyon, notice historique de la congrégation fondée par Jeanne Chézard de Matel*, Lyon, Imprimerie Emmanuel Vitte, 1905, 87p.

MÈRE SAINT-PIERRE de JESUS [CINQUIN], *Vie de la Révérende Mère Jeanne CHÉZARD de MATEL fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné et du Saint-Sacrement d'après les manuscrits originaux*, Fribourg, Imprimerie de l'œuvre de Saint-Paul, 1910, XVIII-752p.

PENAUD, Père Gustave, *Le confesseur de la foi Étienne Denis, curé d'Azérables, chanoine de la cathédrale de Limoges et restaurateur de l'Ordre du Verbe Incarné*, Paris, Librairie Victor Palmé et Librairie Victor Lecoffre, 1885, 4-342p.

PENAUD, Père Gustave, *La Vénérable Mère Jeanne de Matel Fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné et du Très-Saint-Sacrement : Sa vie, son esprit, ses œuvres*, 2 tomes, Paris, Librairie Victor Lecoffre et Librairie Oudin Frères, 1883, VI-474+II-485p.

Études historiques

British Museum General Catalogue of Printed Books. Photolithographic Edition to 1955, vol. 17, Bible, London, Trustees of the British Museum, 1965.

Recherches historiques de l'Ordre du Saint Esprit. Les Noms, Qualitez, Armes & Blazons de tous les Commandeurs, Chevaliers & Officiers, depuis son Institution jusqu'à present ; ceux de leurs peres, meres, enfans & descendants..., Tome Premier, Paris, Claude Jombert, 1710, 381p.

ABAD, Reynald, « Une première Fronde au temps de Richelieu ? L'émeute parisienne des 3-4 février 1631 et ses suites », dans *XVII^e siècle* 118 (2003), p. 39-70.

ALBARIC, Michel, ARDURA, Bernard, CHÉDOZEAU, Bernard, DEBERT, Aline et LABARRE, Albert, *Histoire du missel français*, Turnhout, Éditions Brepols, 1986, 256p.

ALBARIC, Michel *et al.*, *Manuel de catalogage des livres liturgiques des rites latins de l'Église catholique*, Tome I, Texte, Paris, BnF-Centre d'études du Saulchoir-CNPL, 2007, 116p.

D'ALBON, Marquis, *Discours prononcé à l'assemblée générale de l'Association d'entraide de la noblesse française de Lyonnais, Forez et Beaujolais à Avauges le 25 août 1934*, Lyon, Audin, 1934, 7p.

ANDRIEU, Michel, « La liturgie et les travaux d'histoire locale », dans *Revue d'histoire de l'église de France* 14 (1928), p. 289-303.

ARMOGATHE, Jean-Robert dir., *Le Grand siècle et la Bible*, (Bible de tous les temps, 6), Paris, Beauchesne, 1989, 835p.

ARMOGATHE, Jean-Robert, « J. MILET, Dieu ou le Christ ? Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Église catholique du XVII^e siècle à nos jours », dans *Revue de l'histoire des religions* 4 (1981), [En ligne], mis en ligne le 17 février 2006. URL : <http://rhr.revues.org/document4823.html>. Consulté le 30 mai 2007.

ASTRE, Marie-José et CABOSTE, Jean, *Roanne d'autrefois*, Roanne, Horvath, 1980, 132p.

AUNG-KO, Ghislaine, BRÉBAN, Alix, CHEVALLIER, Sophie, GUATEL, Romain-Grégory et SANTINI, Marie, *Le livre de piété au XVII^e siècle, d'après les collections de la Bibliothèque municipale de Lyon*, Tome I, *Méthodologie d'enquête et analyses*, Mémoire de recherche, ENSSIB, 2004, 52-VI^p.

BARNES, Annie, « Littérature et liturgie au dix-septième siècle », dans *French Studies* XX (1), (1966), p. 15-24.

BARONI, Victor, *La Bible dans la vie catholique depuis la Réforme*, Lausanne, À l'enseigne du clocher, 1955, 326p.

BARONI, Victor, *La Contre-Réforme devant la Bible. La question biblique*, (Réimpression de l'édition de Lausanne, 1943), Genève, Slatkine Reprints, 1986, 557p.

BATIFFOL, Pierre, *Histoire du Bréviaire romain*, (1893), (Bibliothèque d'histoire religieuse), 3^e édition refondue, Paris, Picard – Victor Lecoffre, 1911, 4-X-450p.

BÄUMER, Suitbert, *Histoire du Bréviaire*, (Réginald BIRON tr.), 2 tomes, Paris, Letouzey et Ané, 1905, XXIV-440+532p.

BEDOUELLE, Guy et ROUSSEL, Bernard dir, *Le temps des Réformes et la Bible*, (Bible de tous les temps, 5), Paris, Beauchesne, 1989, 813p.

BÉGIN, Louis Nazaire, *La primauté et l'infaillibilité des souverains pontifes. Leçons d'histoire données à l'Université Laval*, Québec, L. H. Huot, 1873, 430p.

BELIN, Christian, « La naïveté amoureuse dans le Traité de l'Amour de Dieu », dans *XVII^e siècle* 235 (2007), p. 393-412.

BELLEMARE, Rosaire, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 191p.

BERGAMO, Mino, *L'anatomie de l'âme : de François de Sales à Fénelon*, (Marc BONNEVAL tr.), Grenoble, Jérôme Million, 1994, 205p.

BERGAMO, Mino, *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Jérôme Milton, 1992, 283p.

BERNARD, Charles André, *Le Dieu des mystiques : Les voies de l'intériorité*, (Théologies), Paris, Cerf, 1994, 708p.

BERNOS, Marcel, *Femmes et gens de l'Église dans la France classique XVII^e – XVIII^e siècle*, (Histoire religieuse de la France, 23), Paris, Cerf, 2003, 411p.

BIYIDI, Odile, *XVII^e siècle*, (Histoire de la littérature française), Paris, Bordas, 1988, 222p.

BLACKBURN, Bonnie et HOLFORD-STREVEVS, Leofranc, *The Oxford Companion to the Year. An Exploration of Calendar Customs and Time-Reckoning*, Oxford, Oxford University Press, 1999, XVII-937p.

BLET, Pierre, *Le clergé du Grand Siècle en ses assemblée (1615 – 1715)*, (Histoire religieuse de la France, 7), Paris, Cerf, 1995, 529p.

BLUCHE, François, *Louis XIV*, Paris, Fayard, 1986, 1041p.

BOGAERT, Pierre-Maurice dir., *Les bibles en français : histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout, Brepols, 1991, 279p.

BOGAERT, Pierre-Maurice, « Les versions françaises de la Bible au XVI^e siècle, sources de controverses et symboles d'unité », dans *Les religions, facteurs de paix, facteurs de guerre*, (Les Cahiers du Centre de Recherche sur la paix, n^o 2), Louvain-la-Neuve, 1979, p. 33-34.

BORD, André, *Jean de la Croix en France*, (Beauchesne Religions, 21), Paris, Beauchesne, 1993, 273p.

BOTS, Hans et LEROY, Pierre, « De l'acceptation de la foi au refus des dogmes. Le doute des libertins au XVII^e siècle », dans *XVII^e siècle* 229 (2005), p. 731-745.

BOUYER, Louis, *Mysterion : Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986, 383p.

BRADSHAW, Paul F, « L'uniformisation de la liturgie chrétienne au IV^e et au XX^e siècle », dans *La Maison-Dieu* 204 (1995), p. 9-30.

BREMOND, Henri *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 12 tomes, Paris, Bloud et Gay, 1916-1939.

BRIQUET, Charles Moïse, *Les Filigranes : Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600. A facsimile of the 1907 edition with supplementary material contributed by a number of scholars*, (Allan STEVENSON, ed.), Amsterdam, The Paper Publications Society, 1968, 4 volumes.

DE LA BROSSE, Olivier, LECLER, Joseph, HOLSTEIN, Henri et LEFEBVRE, Charles, *Latran V et Trente*, (Histoire des Conciles Œcuméniques, 10), Paris, Éditions de L'Orante, 1975, 511p.

BRUNET, Serge, « Les prêtres des campagnes de la France du XVII^e siècle : la grande mutation », dans *XVII^e siècle* 234 (2007), p. 49-82.

BUENNER, Denys, *L'ancienne liturgie romaine : le rite lyonnais*, Lyon-Paris, Vitte, 1934, 343p.

BURY, Emmanuel, « Relire saint François de Sales », dans *XVII^e siècle* 235 (2007), p. 337-339.

BUTLER, Alban, *Vies des pères des martyrs et des autres principaux saints : tirées des actes originaux et des monuments les plus authentiques*, tome 7, (Abbé GODESCARD, tr.), Louvain, Vanlinthout et Vandenzande, 1830, 4+VI+470p.

CALVET, Jean, *La Littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, (Histoire de la littérature française, 5), Paris, J. de Gigord, 1938, 656p.

CARMONA, Michel, *La France de Richelieu*, Paris, Fayard, 1984, 463p.

DE CERTEAU, Michel, *La Fable mystique : XVI^e – XVII^e siècle*, (Tel, 115), Paris, Gallimard, 1982, 420p.

DE CERTEAU, Michel, « 'Mystique' au XVII^e siècle : le problème du langage 'mystique' » dans *L'homme devant Dieu : Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, **, (Théologie, 57), Paris, Aubier, 1964, p.267-291.

CHALINE, Olivier, *Le règne de Louis XIV*, Paris, Flammarion, 2005, 811p.

CHAMBERS, Bettye Thomas, *Bibliography of French Bibles, Fifteenth and Sixteenth Century French Language Editions of the Scriptures*, Genève, Droz, 1983, xvii-550p.

CHAMBERS, Bettye Thomas, *Bibliography of French Bibles II, Seventeenth Century French-Language Editions of the Scriptures*, (Travaux d'Humanisme et Renaissance, CCLXXXII), Genève, Droz, 1994, xix-941p.

CHÂTELLIER, Louis et MARTIN, Philippe, « La prière dans le christianisme moderne. Présentation », dans *Revue de l'histoire des religions*, 217/3 (2000), p. 325-326.

CHAUNU, Pierre, *Église, culture et société : essais sur Réforme et contre-réforme (1517-1620)*, (Regards sur l'histoire, Histoire moderne, 39), Paris, SEDES, 1981, 544p.

CHARVÉRIAT, Émile, *Correspondance échangée entre M. De Nagu-Varennnes et les Échevins de Lyon : 1589-1595*, Lyon, A. Rey et Cie., 1903, 186p.

CHÉDOZEAU, Bernard, *La Bible et la liturgie en français. L'Eglise tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, (Cerf-Histoire), Paris, Cerf, 1990, 301p.

CHÉDOZEAU, Bernard, « Les traductions françaises de la Bible catholique au XVII^e siècle : un facteur de tolérance ? » dans *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance, XVI^e et XVIII^e siècle. Bicentenaire de l'édit des non catholiques (Novembre 1787) Actes du Colloque Jean Boisset*, Université de Montpellier III, 1988, pp. 189-195.

DE LA CHENAYE-DESBOIS, François Alexandre Aubert, *Dictionnaire de la Noblesse, contenant les Généalogies, l'Histoire & la Chronologie des Familles Nobles de France, l'explication de leurs Armes, & l'état des grades Terres du Royaume aujourd'hui possédées à titre de Principautés, Duchés, Marquisats, Comtés, Vicomtés, Baronnie, etc., par création, héritages, alliances, donations, substitutions, mutations, achats ou autrement. On a joint à ce Dictionnaire le Tableau Généalogique, Historique, des Maisons Souveraines de l'Europe, & une Notice des Familles étrangères, les plus anciennes, les plus nobles & les plus illustres*, Seconde Édition, Tome VII, Paris, Antoine Boudet, 1774, iv-764p.

CHEVALLIER, Philippe, « Le Cantique spirituelle de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé ? », dans *Bulletin Hispanique* 24/4 (1922), p. 307-342.

CHEVALLIER, Pierre, *Louis XIII, roi cornélien*, Paris, Fayard, 1979, 695p.

CHONÉ, Paulette, « Le fidèle en son « cabinet d'oraison » au début du XVII^e siècle », dans *Revue de l'histoire des religions*, 217/3 (2000), p. 577-592.

CHURCH, William F., *Richelieu and Reason of State*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1972, 554p.

COCHOIS, Paul, *Bérulle et l'école française*, (Maîtres spirituels, 31), Paris, Seuil, 1963, 192p.

COCHOIS, Paul, « Bérulle et le pseudo-Denys », dans *Revue de l'histoire des religions*, 159, 2 (1961), p. 173-204.

COGNET, Louis, *Crépuscule des mystiques* [1958], (Bibliothèque de Théologie), Nouvelle édition mise à jour et présentée par Jean Robert ARMOGATHE, Paris, Desclée, 1991, 293p.

COGNET, Louis, *De la Dévotion moderne à la Spiritualité française*, (Je sais – je crois, 41, 4), Paris, Arthème Fayard, 1962, 127p.

COGNET, Louis, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée, 1968, 312p.

COGNET, Louis, *La spiritualité moderne, I, L'essor : 1500-1650*, (Histoire de la Spiritualité chrétienne, III**), Paris, Aubier, 1966, 511p.

COGNET, Louis, « Bérulle et la théologie de l'Incarnation », dans *XVII^e siècle* 29 (1955), p. 330-352.

COGNET, Louis, « Les origines de la spiritualité française au XVII^e siècle » *Culture catholique*, 4 (Septembre 1949) 3-105.

CONGAR, Yves, *A History of Theology*, (Hunter GUTHRIE tr.), New York, Doubleday, 1968, 312p.

CONTAMINE, Philippe, *Guerre et concurrence entre les États européens du XIV^e au XVIII^e siècle*, (Les origines de l'État moderne en Europe), Paris, Puf, 1998, 414p.

CONSTANT, Jean-Marie, *Henri IV, Roi d'aventure*, Paris, Perrin, 2010, 408p.

CONSTANT, Jean-Marie, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996, 530p.

COURCELLES, Jean-Baptiste, *Histoire généalogique et héraldique des pairs de France, des grands dignitaires de la couronne, des principales familles nobles du royaume, et des maisons princières de l'Europe : précédé de la généalogie de la maison de France*, 12 tomes, Paris, Arthus Bertrand, 1822-1833.

COUSINIÉ, Frédéric, « Images et contemplation dans le discours mystique du XVII^e siècle français », dans *XVII^e siècle* 230 (2006), p. 23-47.

DAGENS, Jean, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 457p.

DE DAINVILLE, François, *Les jésuites et l'éducation de la société française, la naissance de l'humanisme moderne*, Paris, Beauchêne et fils, 1940, XX-391p.

DE DAINVILLE, François, « L'enseignement des mathématiques dans les Collèges Jésuites de France du XVI^e au XVIII^e siècle », dans *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* 7/2 (1954), p. 109-123.

DE DAINVILLE, François, « L'évolution de l'enseignement de la rhétorique au XVII^e siècle », dans *XVII^e Siècle*, 80-81 (1968), p. 19-43.

DARLOW, Thomas H. et MOULE, Horace F., *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society, Vol. II-2, Polyglots and Languages Other than English*, (1903), reprinted with permission of the British and Foreign Bible Society, London, New York, Kraus Reprint Corporation, 1963, p. 958-980.

DAUMAS, Maurice, « La sexualité dans les traités sur le mariage en France, XVI^e-XVII^e siècles », dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 51/1 (2004), p. 7-35.

DELAVEAU, Martine et HILLARD, Denise éd., *Bibles imprimées du XV^e au XVIII^e siècle conservées à Paris*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2002, XLVIII-864p.

DELUMEAU, Jean, « F. LAPLANCHE, « L'Écriture, le sacré et l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle » dans *Revue de l'histoire des religions* 2 (1989), [En ligne], mis en ligne le 13 octobre 2004. URL : <http://rhr.revues.org/document1846.html>. Consulté le 30 mai 2007.

DELOCHE, Maximin, *Un frère de Richelieu inconnu : Chartreux, primat des Gaules, cardinal, ambassadeur. Documents inédits*, (Bibliothèque d'Histoire), Paris, Desclée de Brouwer, 1935, 553p.

DEVILLAIRS, Laurence, « La supposition impossible. De François de Sales à Descartes », dans *XVII^e siècle* 235 (2007), p. 359-371.

DEVILLE, Raymond, *L'École française de spiritualité*, (1987), édition revue et augmentée, Paris, Desclée, 2008, 303p.

DIEFENDORF, Barbara B., « An Age of Gold ? Parisian Women, the Holy League, and the Roots of Catholic Renewal » in WOLFE, Michael ed., *Changing Identities in Early Modern France*, Durham NC, Duke University Press, 1997, p. 169-190.

DIEFENDORF, Barbara B., « Contradictions of the Century of Saints : Aristocratic Patronage and the Convents of the Counter-Reformation Paris », in *French Historical Studies* 24/3 (2001), p. 469-499.

DIERKENS, Alain et BEYER DE RYKE, Benoît éd., *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec : études sur la mystique « rhéno-flamande », XIII-XIV^e siècle*, (Problèmes d'histoire des religions, 14), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2004, 242p.

DIERKENS, Alain et BEYER DE RYKE, Benoît éd., *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, (Problèmes d'histoire des religions, 15), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005, 240p.

DINZELBACHER, Peter éd., *Dictionnaire de la mystique*, (Traduction et adaptation, Centre : Information et Bible – Maredsous), Brepols, 1993, 787p.

DOMPNIER, Bernard, « Le christianisme et les mutations culturelles des XV^e – XVII^e siècles. Une lecture des Réformes », dans *Lumière et Vie* 249 (2001), p. 17-27.

DUBOST, Jean-François, *Marie de Médicis : La reine dévoilée*, Paris, Payot et Rivages, 2009, 1040p.

DUBY, Georges et PERROT, Michelle dir., *Histoire des femmes en occident, tome 3, XVI^e – XVII^e siècles*, Paris, Plon, 1991, 573p.

DULONG, Claude, « De la conversation à la création » dans DUBY, Georges et PERROT, Michelle dir., *Histoire des femmes en occident, tome 3, XVI^e – XVII^e siècles*, Paris, Plon, 1991, p. 403-425.

DUMOULIN, Maurice, *En pays roannais, études d'histoire provinciale*, Roanne, Chorgon et Bardiot, 1892, 279p.

DURAND, Yves, « Regard sur la théologie politique de Bérulle », dans *XVII^e siècle* 213 (2001), p. 713-720.

FABRE, Daniel, « Christine PLANTÉ (dir.), L'épistolaire, un genre féminin ?, Paris, Champion, 1998. », dans *Clio* 11 (2000), *Parler, chanter, lire, écrire*, [En ligne], mis en ligne le 20 mars 2003. URL : <http://clio.revues.org/document223.html>. Consulté le 30 mai 2007.

FLACHAIRE, Charles, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII^e siècle*, Paris, Leroux, 1916, 175p.

FOUILLOUX, Étienne et HOURS, Bernard dir., *Les jésuites à Lyon : XVI^e - XVII^e siècle*, (Sociétés, espaces, temps), Lyon, ENS Éditions, 2005, 274p.

DE FOUQUERAY, Henri, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, 5 vol., Paris, A. Picard-Bureau des Études, 1910-1925. Voir le tome IV, Sous le ministère de Richelieu, Première partie (1624-1634), Paris, Bureau des Études, 1925, XIII-442p.

FREDOUILLE, Jean-Claude et ROBERGE, René-Michel, *La documentation patristique : bilan et perspective*, Québec-Paris, Presses de l'Université de Laval-Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, x-251p.

GADILLE, Jacques, FÉDOU, René, HOURS, Henri et DE VRÉGILLE, Bernard, *Le Diocèse de Lyon*, (Histoire des diocèses de France, 16), Paris, Beauchesne, 1983, 351p.

GARB, Jonathan, « Mystics' Critiques of Mystical Experience », dans *Revue de l'histoire des religions* 221 (2004), p. 293-325.

GAUDRIALT, Raymond, *Filigranes et autres caractéristiques des papiers fabriqués en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, CNRS – J. Telford, 1995, 322+150p.

GAY, Jean-Pascal, « Voués à quel royaume ? Les Jésuites entre vœux de religion et fidélité monarchique. À propos d'un mémoire inédit du P. de La Chaize », dans *XVII^e siècle* 227 (2005), p. 285-314.

GONINET, Marcel, *Histoire de Roanne et de sa région*, tome I, Roanne, Horvath, 1975, 280p.

GRANCOLAS, Jean, *Les anciennes liturgies, ou la manière dont on a dit la sainte messe dans chaque siècle, dans les Églises d'Orient, et dans celles d'Occident*, Paris, Jean de Nully, 1697, XX-704p.

GUÉRANGER, Prosper, *Institutions liturgiques*, 4 tomes, 2^e édition, Paris-Bruxelles-Genève, Société Générale de Librairie Catholique, 1878-1885, LXXX-543+XX-765+LXXII-592+XII-675p.

GUIDERDONI-BRUSLÉ, Agnès, « Images et emblèmes dans la spiritualité de saint François de Sales », dans *XVII^e siècle* 214 (2002), p. 35-54.

GUILLERMOU, Alain, RAHNER, Karl, DERVILLE, André *et al.*, *Les jésuites : spiritualité et activités, jalons d'une histoire*, (Bibliothèque de spiritualité, 9), Paris, Beauchesne, 1974, XXXI-213p.

GUTTON, Jean-Pierre, *Dévots et société au XVII^e siècle : construire le ciel sur la terre*, (Histoire et société), Paris, Belin, 2004, 220p.

GUTTON, Jean-Pierre, *Villages du Lyonnais sous la monarchie (XVII^e – XVIII^e siècles)*, (Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise, 10), Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1978, 173p.

HAASE-DUBOSC Danielle, « Intellectuelles, femmes d'esprit et femmes savantes au XVII^e siècle », dans *Clio* 13 (2001), *Intellectuelles*, [En ligne], URL : <http://clio.revues.org/document133.html>. Consulté le 30 mai 2007.

HAMMAN, Adalbert-G., *Études patristiques : méthodologie, liturgie, histoire, théologie*, (Théologie historique, 85), Paris, Beauchesne, 1991, 480p.

HANSSENS, Jean-Michel, *Aux origines de la prière liturgique : nature et genèse de l'office des Matines*, (Series Facultatis Theologicae, LVII, Sec. A, n. 7) Romae, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1952, 122p.

HÉLYOT, Pierre et BULLOT, Maximilien, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires, et des congrégations séculières de l'un & [et] l'autre sexe, qui ont été établies jusqu'à présent contenant leur origine, leur fondation, leurs progrès, les événements les plus considérables qui y sont arrivés, la decadence des uns et leur suppression, l'aggrandissement des autres, par le moyen des différentes reformes qui y ont été introduites, les vies de leurs fondateurs & de leurs reformateurs : avec des figures qui représentent tous les différents habillements de ces ordres & de ces congregations*, 8 vol., Paris, N. Gosselin, 1714-1719. Voir vol. 4, p. 376-384.

HILDESHEIMER, Françoise, *Richelieu*, Paris, Flammarion, 2004, 591p.

INGOLD, Augustin, *Essai de bibliographie oratorienne, suivi du supplément*, Genève, Slatkin Reprints, 192, 241p.

JACOV, Marko, « Clément VIII et la fondation de la congrégation pour la propagation de la foi en 1599 », dans *Revue d'histoire ecclésiastique* 100/1 (2005), p. 5-14.

JACQUINET, Paul, *Les prédicateurs du XVII^e siècle avant Bossuet*, Paris, Didier, 1863, 2^e éd. Paris, Belin, 1885, 446p.

JUNGSMANN, Joseph A., *The Mass of the Roman Rite : Its Origins and Development (Missarum Sollemnia)*, (1948), (Francis A. BRUNNER tr.), New Revised and Abridged Edition in One Volume, New York, Benziger Bros., 1961, XIV-567p.

DE JOUVENCEL, Henri, *L'assemblée de la noblesse du Baillage de Forez en 1789 : étude historique et généalogique*, Lyon, Brun, 1911, 642p.

DE JOUVENCEL, Henri, *L'assemblée de la noblesse de la Sénéchaussée de Lyon en 1789. Étude historique et généalogique*, Lyon, Brun, 1907, 1014 p.

KRUMENACKER, Yves, *L'École française de spiritualité : des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Le Cerf, 1998, 660p.

KRUMENACKER, Yves, et THIROUIN, Laurent éd., *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne. Actes de la Journée d'Études de Lyon (14 janvier 2006)*, (Chrétiens et Sociétés : Documents et Mémoires, 5), [Lyon], RESEA-GRAC, 2006, 208p.

DE LA ROQUE, Louis, *Catalogue des Chevaliers de Malte appelés successivement Chevaliers de l'Ordre Militaire et Hospitalier de Saint-Jean de Jérusalem, de Rhodes et de Malte 1099-1890*, Paris, A. Desaide, 117p.

LANSON, Gustave, *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1895, XVI-1158p.

LECLER, Joseph, HOLSTEIN, Henri, ADNES, Pierre et LEFEBVRE, Charles, *Trente***, (Histoire des Conciles Œcuméniques, 11), Paris, Éditions de L'Orante, 1981, 709p.

LE ROUX, Nicolas, *Les guerres de Religion (1559-1629)*, (Histoire de France, 6), Paris, Belin, 209, 608p.

LAUX, Henri et SALIN, Dominique éd., *Dieu au XVII^e siècle : Crises et renouvellements du discours. Une approche interdisciplinaire*, Paris, Éd. Facultés jésuites de Paris, 2002, 296p.

LE GALL, Jean-Marie, *Le mythe de saint Denis : entre Renaissance et Révolution*, Seyssel, Champ Vallon, 2007, 540p.

DE LEYMONT, Henri, *Mme de Sainte-Beuve et les ursulines de Paris (1562-1630), étude sur l'éducation des femmes en France au XVII^e siècle*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1890, XVIII-444p.

LIGNEREUX, Yann, *Lyon et le roi : de la bonne ville à l'absolutisme municipal (1594-1654)*, [Seyssel], Champ Vallon, 2003, 846p.

LORTSCH, Daniel, *La Bible dans le monde et le principal instrument de sa diffusion*, Paris, Société Biblique Britannique et Étrangère, 1904, 590p.

LOVE, Ronald S., *Blood and Religion : The Conscience of Henri IV, 1553-1593*, Montréal, McGill University Press, 2001, xii-457p.

MAÎTRE, Jacques, *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, 482 p.

MARAL, Alexandre, « Portrait religieux de Louis XIV », dans *XVII^e siècle* 217 (2002), p. 697-723.

MARTIMORT, Aimé-Georges, *Les lecteurs liturgiques et leurs livres*, (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 64), Turnhout, Brepols, 1992, 105p.

MARTIN, Henri-Jean, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle, 1589-1701*, (Histoire et civilisation du livre, 3), tome I, 3^e édition, Genève, Librairie Droz, 1969, 552p.

MARTIN, Philippe, *Le théâtre divin. Une histoire de la messe, XVI^e – XX^e siècles*, Paris, CNRS Éditions, 2010, XVI-384p.

MARTIN, Philippe, *Une religion des livres (1640-1850)*, (Histoire religieuse de France, 22), Paris, Cerf, 2003, 625p.

MARTIN, Victor, *Le gallicanisme et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563-1615)*, Paris, A. Picard, 1919, XXVII-416p.

MAYEUR, Jean-Marie *et al.* dir., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome VIII, *Le Temps des confessions (1530-1620/30)*, (Marc VENARD dir.), Desclée, 1992, 1239p.

MAYEUR, Jean-Marie *et al.* dir., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome IX, *L'Âge de raison (1620/30-1750)*, (Marc VENARD dir.), Desclée, 1997, 1215p.

MCNALLY, Robert E., « The Council of Trent and Vernacular Bibles », in *Theological Studies* 27 (1966), p. 204-227.

MICHEL, Albert, *Les décrets du Concile de Trente*, (Histoire des conciles d'après les documents originaux, X, Première partie), Paris, Letouzey et Ané, 1938, LVIII-641p.

MICHON, Hélène, « François de Sales : de l'anthropologie à la mystique », dans *XVII^e siècle* 235 (2007), p. 341-357.

MOHACSY, Ildiko, « The Medieval Unicorn : Historical and iconographic applications of psychoanalysis », in *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 16/1 (1988), p. 83-106.

MORERI, Louis, *Le grand dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane...*, 18^e éd. revue, corrigée et augmentée, Amsterdam, P. Brunel, 1740, 8 tomes.

NIDERST, Alain, *Les Français vus par eux-mêmes. Le siècle de Louis XIV : anthologie des mémorialistes du siècle de Louis XIV*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1997, XLVI-927p.

ORCIBAL, Jean, *Le cardinal Bérulle : évolution d'une spiritualité*, (Tradition et spiritualité), Paris, le Cerf, 1965, 166p.

PAGANINI, Gianni, « Le lieu du néant. Gassendi et l'hypothèse de l'annihilation mundi », dans *XVII^e siècle* 233 (2006), p. 587-600.

PANNIER, Jacques, *L'Église réformée de Paris sous Henri IV*, (1911), Genève, Slatkine, 1977, 667p.

PANNIER, Jacques, *L'Église réformée sous Louis XIII de 1610 à 1621. Rapports de l'Église et de l'État. Vie publique et privée des protestants, leur part dans l'histoire de la capitale, le mouvement des idées, les arts, les lettres, la société*, Paris, É. Champion, 1922, 754p.

PAPASOGLI, Benedetta, « L'abeille et la colombe : la méditation chez François de Sales », dans *XVII^e siècle* 235 (2007), p. 373-391.

PASCOE, Louis B., « The Council of Trent and Bible Study : Humanism and Scripture », in *The Catholic Historical Review* 52 (1966), p. 18-38.

PERROY, Édouard, GONON, Marguerite et FOURNIAL, Étienne éd., *Chartes du Forez antérieures au XVI^e siècle*, Mâcon, Imprimerie Protat frères, 1948, 1469p.

PÉTAVEL, Emmanuel, *La Bible en France ou les traductions françaises des saintes Écritures. Étude historique et littéraire*, Paris, Librairie française et étrangère, 1864, 300p.

PONCET, Olivier et TALLON, Alain, « Dévots et politique au XVII^e siècle », dans *Revue d'Histoire de l'Église de France* 88/1 (2002), p. 221-230.

PRAT, Jean-Marie, *Histoire du concile de Trente*, 3 vol., Bruxelles, Greuse, 1854, 382+371 +307p.

PRAT, Jean-Marie, *Recherches historiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton (1564-1626)*, 5 tomes, Lyon, Briday, 1876-1878.

PRECKLER, Fernando Guillèn, *Bérulle aujourd'hui 1575-1975. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ*, (Le Point Théologique, 25), Paris, Beauchesne, 1978, 116p.

PRECLIN, E. et JARRY, Eugene, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, 19* et 19**), Bloud et Gay, 1955-1956, 384-VII+838-VIp.

RANCŒUR, René, *Bibliographie de la littérature française du Moyen Âge à nos jours*, Paris, A. Colin, 1968, 276p.

RAPLEY, Elizabeth, *Les dévotes. Les femmes et l'Église en France au XVII^e siècle*, (Charlotte MELANÇON tr.), Montréal, Bellarmin, 1995, 368p.

REGOND, Anne, « Le frère Martellange, architecte du Collège de la Trinité » dans FOUILLOUX, Étienne et HOURS, Bernard dir., *Les jésuites à Lyon : XVI^e - XVII^e siècle*, (Sociétés, espaces, temps), Lyon, ENS Éditions, 2005, p. 37-57.

REURE, Claude-Odon, *Recueil de memoires & documents svr le forez, pvblies par la societe de la Diana, tome XIII, Bibliothèque des écrivains Foreziens ou qui se rattachent au forez par leur résidence leurs fonctions jusqu'en 1835*, tome premier A-K, Montbrison, Imprimerie Éleuthère Brassart, Lyon, Société de la Diana, 1914, XV-456p.

RICHARD, Pierre, *Le concile de Trente*, (Histoire des conciles d'après les documents originaux, IX, 1-2), Paris, Letouzey et Ané, 1930-1931, 1059p.

RICHET, Denis, *De la Réforme à la Révolution : études sur la France moderne*, [Paris], Aubier, 1991, 585p.

LA ROCCA, Sandra, « L'Enfant Jésus et les femmes au XVII^e siècle : une dévotion émancipatrice », dans *Clio* 15 (2002), *Chrétiennes*, [En ligne], mis en ligne le 17 juin 2008. URL : <http://clio.revues.org/document57.html>. Consulté le 16 septembre 2008.

ROURE, Henri, « Le clergé du sud-est de la France au XVII^e siècle : ses déficiences et ses causes », dans *Revue d'histoire de l'Église de France* 37/130 (1951), p. 153-187.

RUGGERI, Marc, « Cioran ou la Leçon de Ténèbres des moralistes français », dans *XVII^e siècle* 231 (2006), p. 217-241.

SALMON, Pierre, *L'Office divin : histoire de la formation du Bréviaire*, (Lex orandi, 27), Paris, Cerf, 1959, 253p.

SAUDREAU, Auguste, *La spiritualité moderne. Progrès de la doctrine dans les cinq derniers siècles*, (Bibliothèque catholique des sciences religieuses, 89), Paris, Bloud et Gay, 1940, 188p.

SCHULTE VAN KESSEL, Elisja, « Vierges et mères entre ciel et terre. Les chrétiennes des premières temps modernes » dans DUBY, Georges et PERROT, Michelle dir., *Histoire des femmes en occident*, tome 3, *XVI^e – XVII^e siècles*, Paris, Plon, 1991, p. 141-174.

SHIOKAWA, Tetsuya, « Le temps et l'éternité selon Pascal », dans *XVII^e siècle* 239 (2008/2), p. 273-283.

SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Première partie : Bibliographie générale des écrivains jésuites par ordre alphabétique des auteurs*, 10 tomes, Seconde partie : *Histoire*, 1 tome, Bruxelles, 1890-1909.

SONNET, Martine, « Une fille à éduquer » dans DUBY, Georges et PERROT, Michelle dir., *Histoire des femmes en occident*, tome 3, *XVI^e – XVII^e siècles*, Paris, Plon, 1991, p. 111-139.

SUIRE, Éric, *La sainteté française de la Réforme catholique (XVI^e – XVII^e siècles) : d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, (Identités religieuses), Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001, 506p.

TAVENEUX, René, *Le catholicisme dans la France classique (1610-1715)*, (Regards sur l'histoire, Histoire moderne, 34, 35), Paris, SEDES, 1980, 576p.

TEASDALE, Wayne, « Ruysbroeck's Mystical Theology », in *The American Benedictine Review* 35 (1984), p. 82-96, 176-193.

THOMPSON, William M., *Bérulle and the French School : Selected Writings*, (The Classics of Western Spirituality), New York, Paulist Press, 1989, XX-360p.

TIMMERMANS, Linda, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715) : un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Paris, Honoré Champion, 1993, 937p.

TOUT, Thomas Frederick et TAIT, James ed., *Historical Essays by Members of the Owens College, Manchester : Published in Commemoration of its Jubilee (1851-1901)*, London, Longmans, Green and Company, 1902, 557p.

TRÉMOLIÈRES, François éd., *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, Turin, Collège de France, 2004, 420p.

TRONC, Dominique, « Une filiation mystique : Chrysostome de Saint-Lô, Jean de Bernières, Jacques Bertot, Jeanne-Marie Guyon », dans *XVII^e siècle* 118 (2003/1), p. 95-116.

TUNC, Suzanne, *Brève histoire des chrétiennes*, (Parole présente), Paris, Cerf, 1989, 297p.

VAN DAMME, Stéphane, « Les jésuites lyonnais et l'espace européen de la presse savante (1690-1714) », dans *XVII^e siècle* 228 (2005/3), p. 499-511.

VAN MEENEN, Bernard dir., *La mystique*, (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 91), Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2001, 130p.

VERDEYEN, Paul, *Ruusbroec and His Mysticism*, (André LEFEVRE tr.), Collegeville MN, Glazier Liturgical Press, 1994, 165p.

VERMEYLEN, Alphonse, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle, 1600-1660*, (Recueil de travaux d'histoire et de philologie), Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1958, XI-298p.

VERTOT, René, *Histoire de l'Ordre des Chevaliers de Malte*, 7 tomes, Paris, Jamet, 1819.

VIVIER, Louis, *Petite histoire du collège et du lycée de Roanne, 1607-1931*, Roanne, Souchier, 1931, XIV-141p.

VON WARTBURG, Walther, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, 25 volumes, Tübingen, puis Bâle, Nancy, 1922-2003 [=FEW].

VUARNET, Jean-Noël, *Extases féminines*, Paris, Arthaud, 1980, 181p.

WILLAERT, Léopold, *Après le concile de Trente : La Restauration catholique, 1563-1684*, (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, 18*), Bloud et Gay, 1960, 492p.

WISEMAN, James A., John Ruusbroec. *The Spiritual Espousals and Other Works*, (The Classics of Western Spirituality), New York, Paulist Press, 1985, XVIII-286p.

WOLLENBERG, Jörg, *Les trois Richelieu : servir Dieu, le Roi et la Raison*, (Edouard HUSSON tr.), Paris, François-Xavier de Guibert, 1995, 352p.

Études théologiques et philosophiques

ALBERIGO, Giuseppe dir., *Les conciles œcuméniques*, (2 tomes en 3 vol.), (Le Magistère de l'Église), Paris, Cerf, 1994, 2459p.

AMSLER, Samuel, *Le secret de nos origines. Étrange actualité de Genèse 1-11*, Aubonne, Éditions du Moulin, 1993, 104p.

ANTIER, Jean-Jacques, *Le mysticisme féminin. Epouses du Christ*, [Paris], Perrin, 2001, 408p.

ARBEZ, Edward P. and WEISENGOFF, John P. « Exegetical Notes on Genesis 1:1-2 », in *The Catholic Biblical Quarterly* 10 (1948), p. 140-150.

ARENDZEN, John Peter, *Whom do You Say –? A Study in the Doctrine of the Incarnation*, New York, Sheed & Ward, 1941, XIII-308p.

ARNOULD, Jacques, *Dieu versus Darwin : les créationnistes vont-ils triompher de la science ?*, Paris, Albin Michel, 2007, 317p.

ARNOULD, Jacques, *La Théologie après Darwin, éléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, Paris, Cerf, 1998, 302p.

ARNOULD, Jacques, « Évolution et finalité. Une invitation à réintroduire le Christ dans le discours sur la création », dans *Communio* XXVI, 3, n° 155 (2001), p. 53-67.

AUDIN, Amable, *La légende des origines de l'humanité*, (Judaïsme), Paris, Les Éditions Rieder, 1930, 240p.

AUWERS, Jean-Marie et WÉNIN, André, « Problèmes herméneutiques dans l'interprétation du Cantique des cantiques », dans *Revue théologique de Louvain* 36/3 (2005), p. 344-373.

AUZOU, Georges, *Au commencement Dieu créa le monde. L'histoire et la foi*, (Lire la Bible, 36), Paris, Le Cerf, 1973, 271p.

BACHELARD, Gaston, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942, 267p.

BAILLIE, Donald Macpherson, *God Was in Christ. An Essay on Incarnation and Atonement*, New York, Scribner, 1948, 230p.

BAGOT, Jean-Pierre, *Jésus, un homme... et puis ?*, Paris, Cerf, 2005, 111p.

VON BALTHAZAR, Hans-Urs, *La foi du Christ : Cinq approches christologiques*, (Foi Vivante, 76), Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 238p.

VON BALTHAZAR, Hans-Urs, « Création et Trinité », dans *Communio* XIII, 3 (1988), p. 9-17.

VON BALTHAZAR, Hans-Urs, *et al.*, *Dieu et la révélation de la Trinité*, (Mysterium Salutis, 2/1), Paris, Cerf, 1970, 447p.

BARTHÉLEMY, Dominique, *Dieu et son image. Embauche d'une théologie biblique*, (Lire la Bible, 1), Paris, Le Cerf, 1964, 253p.

BARTH, Karl, *Dogmatique*, (Fernand RYSER tr.), 27 vol. + *Index général* (1980), Genève, Labor et Fides, 1953-1974.

BARTHES, Roland, BEAUCHAMP, Paul, *et al.*, *Exégèse et herméneutique*, (Parole de Dieu), Paris, Éditions de Seuil, 1971, 367p.

BASSET, Lytta, *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, (Lieux théologiques, 24), 2^e éd., Genève, Labor et Fides, 1995, 503p.

BEAUCHAMP, Paul, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, (1969), (Lectio divina, 201), Paris, Le Cerf, 2005, 431p.

BEAUCHAMP, Paul, *Études sur la Genèse : L'Éden, les sept jours, les Patriarches. Cours, travaux et conférences*, Lyon, Faculté de Théologie de Fourvière, 1971, 96p.

BEAUCHAMP, Paul, *Pages exégétiques*, (Lectio divina, 202), Paris, Le Cerf, 2005, 448p.

BEAUCHAMP, Paul, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, 125p.

BEAUCHAMP, Paul, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, (Cogitatio fidei, 114), Paris, Le Cerf, 1982, 257p.

BEAUCHAMP, Paul, *Testament Biblique. Recueil d'articles parus dans Études*, Paris, Bayard, 2001, 202p.

BEAUCHAMP, Paul, « Lecture christique de l'Ancien Testament », dans *Biblica* 81(2000), p. 105-115.

BEAUDE, Joseph, *La mystique*, (Fides, 27), Paris, Cerf, 1990, 127p.

BENOÎT XVI, *Dieu est amour*, (Documents d'Église), Paris, Bayard, Centurion, Fleuris-Mame et Cerf, 2006, 90p.

BEQUETTE, John P., *Christian Humanism : Creation, Redemption, and Reintegration*, Lanham MD, University Press of America, 2004, XVI-163p.

BERQUIST, John L., *Incarnation*, (Understanding Biblical Themes), St Louis MO, Chalice Press, 1999, X-154p.

BESRET, Bernard, *Incarnation ou eschatologie ? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935-1955*, (Rencontres, 66), Paris, Cerf, 1964, 240p.

BINNS, Emily, *World as Creation : Creation in Christ in an Evolutionary World View*, (Zacchaeus Studies : Theology), Wilmington DE, Michael Glazier, 104p.

BOCHET, Isabelle, « Variations contemporaines sur un thème augustinien : l'énigme du temps », dans *Recherches de science religieuse* 89 (2001/1), p. 43-66.

BONHOEFFER, Dietrich, *Création et chute : Exégèse théologique de Genèse 1 à 3*, (1989), (Hans-Christoph ASKANI tr.), Paris, Les Bergers et les Mages, 1999, 120p.

BONNEFOY, Jean-François, *La primauté du Christ selon l'Écriture et la Tradition*, Roma, Casa Editrice Herder, 1959, XII-469p.

BOUËSSÉ, Humbert, *Le Sauveur du monde*, tome 1, *La place du Christ dans le plan de Dieu*, (Doctrina Sacra, IV), Chambéry – Leysse, Collège Théologique Dominicain, 1951, 319p.

BOUËSSÉ, Humbert, *Le Sauveur du monde*, tome 2, *Le mystère de l'Incarnation*, (Doctrina Sacra, IV), Paris, Office général du livre, 1953, 839p.

BOUËSSÉ, Humbert et LATOUR, Jean-Jacques éd., *Problèmes actuels de christologie*, (Textes et études théologiques), Desclée de Brouwer, 1965, 459p.

BOULGAKOV, Serge, *Le Buisson ardent : aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu : essai d'une interprétation dogmatique*, (Constantin ANDRONIKOF tr.), (Sophia), Lausanne, Âge d'homme, 1987, 181p.

BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse divine et la Théanthropie, I, Du Verbe Incarné l'Agneau de Dieu*, (1933), (Constantin ANDRONIKOF tr.), (Slavica), Lausanne, L'Âge d'homme, 1982, CIII-385p.

BOURGY, Paul, *Théologie et spiritualité de l'Incarnation*, (Études religieuses, 748), Paris, Office général du livre, et Bruxelles, La pensée catholique, 1960, 117p.

BRUNNER, Emil, *La doctrine chrétienne de la Création et de la Rédemption, Dogmatique Tome II*, (1950), (Frédéric JACCARD tr.), Genève, Labor et Fides, 1965, 431p.

BRUNNER, Emil, *La doctrine chrétienne de Dieu, Dogmatique Tome I*, (1946), (Frédéric JACCARD tr.), Genève, Labor et Fides, 1964, 383p.

BRUTEAU, Beatrice, *God's Ecstasy : The Creation of a Self-Creating World*, New York, Crossroad Publishing Company, 1997, 202p.

BURKE, Peter, LUBAC, Henri DE, DANIELLOU, Jean, et al., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, (Cogitatio fidei, 23), Paris, 1967, 219p.

BURNET, Régis et MORALES, Xavier, « Créés à l'image de l'homme à venir », dans *Communio* XXVI, 3, n° 155 (2001), p. 11-21.

BURRELL, David B., *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 1993, XII-225p.

BURRELL, David B. and MCGINN, Bernard ed., *God and Creation : An Ecumenical Symposium*, Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 1990, XII-328p.

CARPENTER, James A., *Nature and Grace. Toward an Integral Perspective*, New York, Crossroad, 1988, XI-229p.

CASTEL, François, *Commencements : les onze premiers chapitres de la Genèse*, (Dossiers animation biblique, 7), Paris, le Centurion, 1985, 159p.

CEUPPENS, François, *Genèse I- III*, (Bibliotheca Mechliniensis, 6), Bruges, Desclée de Brouwer, 1945, 199p.

Centre d'Études des Religions du Livre, *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, Études Augustiniennes, 1973, 316p.

CERIT, *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible*, (Claude COULOT dir.), (Lectio Divina, 158), Paris, Éditions du Cerf, 1994, 176p.

CHADWICK, Henry, « Note sur la divinisation chez Saint Augustin », dans *Revue des sciences religieuses* 76/2 (2002), p. 246-248.

CHAÎNE, Joseph, *Le livre de la Genèse*, (Lectio divina, 3), Paris, Le Cerf, 1948, 526p.

CHAPELLE, Albert, *Sexualité et sainteté*, Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1977, 336p.

CHESTERTON, Gilbert K. *Orthodoxy*, (1908), Whitefish MT, Kessinger Publishing, 2004, 128p.

CHEVALLIER, Philippe, « La « doctrine » kierkegaardienne de l'amour », dans *Recherches de science religieuse* 89/1 (2001), p. 87-112.

CHOPIN, Claude, *Le Verbe Incarné et rédempteur*, (Le Mystère chrétien—Théologie dogmatique, 8), Tournai, Desclée, 1963, XIV-196p.

CLARKE, Bowman L. and LONG, Eugene T. ed., *God and Temporality*, (God : The Contemporary Discussion Series), New York, Paragon House Publishers, 1984, X-189p.

COATS, George W., *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, (The Forms of Old Testament Literature, 1), Grand Rapids MI, Eerdmans Publishing Company, 1983, XIII-322p.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif et ses saintes écritures dans la Bible chrétienne*, Paris, le Cerf, 2001, 219p.

CONGAR, Yves, « Le thème de *Dieu-Créateur* et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne », dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, I, Exégèse et patristique*, (Théologie, 56), Paris, Aubier, 1963, p. 189-222.

CORDONNIER, Charles, « L'Incarnation. *Exercices spirituels* n° 101-109 », dans *Christus* 98 (1978), p. 209-218.

CORN, Alfred ed., *Incarnation : Contemporary Writers on the New Testament*, New York, Penguin Books, 1991, XVI-361p.

COX, Karen M., *Kenosis and Creation : Creation as Emptying in Relation to Particle Physics*, Unpublished Thesis submitted in partial fulfillment of requirements for Master of Theological Studies, Oblate School of Theology, San Antonio TX, 1994, 78p.

CROSS, Richard, *The metaphysics of the Incarnation : Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford, Oxford University Press, 2002, XX-358p.

CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, (Série théologique de l'actualité protestante), Neuchatel – Paris, Delachaux et Niestlé, 1947, 184p.

CURTIS, Jason M., « Trinity, Time, and Sacrament : Christ's Eucharistic Presence in the Theology of Robert W. Jenson », dans *Journal for Christian Theological Research* 10(2005), p. 21-38.

DALY, Gabriel, *Creation and Redemption*, (Theology and Life, 25), Wilmington DE, Michael Glazier, 1989, VIII-230p.

DANIÉLOU, Jean, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, (Lex Orandi, 11), Paris, Cerf, 1951, 480p.

DANIÉLOU, Jean éd., *La colombe et la ténèbre, textes extraits des Homélie sur le Cantique des cantiques de GRÉGOIRE DE NYSSE*, Paris, Éditions de l'Orante, 1967, 209p.

DANIÉLOU, Jean, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, (Théologie Historique, 5), Paris, Beauchesne, 1966, 189p.

DANIÉLOU, Jean, *Sacramentum Futuri : Études sur les origines de la typologie biblique*, (Études de Théologie Historique), Paris, Beauchesne, 1950, XVI-266p.

DANIÉLOU, Jean, *Théologie du Judéo-christianisme*, (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, 1), Paris–Tournai, Desclée, 1958, 457p.

DAVIS, Stephen T., KENDALL, Daniel and O'COLLINS, Gerald, *The Incarnation : An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford, Oxford University Press, 2002, XXVI-404p.

DERRIDA, Jacques, *Donner le temps, I, La fausse monnaie*, (La philosophie en effet), Paris, Galilée, 1991, 230p.

DEWAILLY, Louise M., *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, (2^e édition refondue), Paris, Cerf, 1969, 203p.

DIX, Gregory, *The Image and Likeness of God*, New York, Morehouse-Gorham Company, 1954, 77p.

DOMERGUE, Marcel, *La création et le Créateur*, (Supplément à Vie chrétienne, 295), (1986), 48p.

DONDERS, Joseph G., *Creation and Human Dynamism : A Spirituality for Life*, Mystic CT, Twenty-Third Publications, 1985, VI-100p.

DUFFY, Regis and GAMBATESE, Angelus ed., *Made in God's Image : The Catholic Vision of Human Dignity*, New York, Paulist Press, 1999, IV-157p.

DUPUY, Michel, *Bérulle. Une spiritualité de l'adoration*, (Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui), Tournai, Desclée, 1964, 328p.

DUPUY, Michel, *Le Christ de Bérulle*, (Jésus et Jésus-Christ, 83), Paris, Desclée, 2001, 247p.

EDWARDS, Denis, *Breath of Life : A Theology of the Creator Spirit*, Maryknoll NY, Orbis Books, 2004, X-214p.

EDWARDS, Denis, *Jesus and the Cosmos*, New York, Paulist Press, 1991, VI-116p.

ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Écrits spirituels*, (Marie-Michel PHILIPON éd.), (La vigne du Carmel), Paris, Seuil, 1949, 255p.

DE ENA, Jean-Emmanuel, *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques, Sens textuel, sens directionnels et cadre du texte*, (Lectio divina, 194), Paris, Cerf, 2004, 447p.

ERHART, Jean-Claude, *Réflexions sur le célibat consacré. Le Royaume de Dieu s'est approché...*, Mémoire présenté en vue de la maîtrise en théologie, Faculté de Théologie de Lyon, Février 2000, 104p.

ERICKSON, Millard J., *Word Became Flesh*, Grand Rapids MI, Baker House Books, 1991, 663p.

ESPEZEL, Alberto, « Incarnation et inclusion dans le Christ », dans *Communio* XXVIII, 2, n° 166 (2003), p. 66-73.

EUVÉ, François, *Penser la création comme jeu*, (Cogitatio fidei, 219), Paris, Cerf, 2000, 413p.

EVANS, C. Stephen ed., *Exploring Kenotic Christianity : The Self-Emptying God*, Oxford, Oxford University Press, 2006, XII-348p.

EVDOKIMOV, Michel, *Le Christ dans la tradition et la littérature russes*, (Jésus et Jésus-Christ, 67), Paris, Desclée, 1996, 353p.

EVDOKIMOV, Paul, *Le Christ dans la pensée russe*, (Théologie sans frontières), Paris, Cerf, 1970, 244p.

FAIRBAIRN, Patrick, *The Typology and Scripture*, vol. I, (1859), Philadelphia, Kregel Classic Reprint Library, 2000, 918p.

FERRARI, Anne, *Figures de la contemplation. La « rhétorique divine » de Pierre de Bérulle*, (Cerf-Histoire), Paris, Cerf, 1997, 429p.

FERRIER, Francis, *L'Incarnation*, (Je sais – je crois, 24), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960, 128p.

FERRIER, Francis, *What is the Incarnation ?*, (Edward SILLEM tr.), (Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism, 24), New York, Hawthorn Books, 1962, 174p.

DE FIORES, Stefano et GOFFI, Tullo dir., *Dictionnaire de la vie spirituelle*, (Adaptation française par François VIAL), Paris, Cerf, 1983, XXII-1249p.

FLOROVSKY, Georges, *Creation and Redemption*, (Collected Works, vol. 3), Belmont MS, Norland Publishing Co., 1976, 317p.

FOX, Matthew, *Creation Spirituality : Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*, San Francisco, Harper San Francisco, 1991, XVI-155p.

FOX, Matthew, *Sheer Joy : Conversations with Thomas Aquinas on Creation Spirituality*, San Francisco, Harper San Francisco, 1992, XVIII-532p.

FRETHEIM, Terence E., *God and World in the Old Testament. A Relational Theology of Creation*, Nashville TN, Abingdon Press, 2005, XVII-398p.

FRYE, Northrup, *Creation and Recreation*, Toronto, University of Toronto Press, 1980, 76p.

GABUS, Jean-Paul, *L'amour fou de Dieu pour sa création. Croire en un Dieu créateur et libérateur*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1991, 151p.

GALOT, Jean, *Le Christ, foi et contestation*, (Le Caillou Blanc, 3), Chambray, CLD, 1981, 249p.

GALOT, Jean, *Who is Christ? A Theology of the Incarnation*, (M. Angeline BOUCHARD tr.), Chicago, Franciscan Herald Press, 1981, XVI-408p. (Translated from the author's unpublished French manuscript)

GANNE, Pierre, *La création*, Paris, Le Cerf, 1979, 101p.

GANOCZY, Alexandre, *Dieu, l'homme et la nature. Théologie, mystique et sciences de la nature*, (Cogitatio fidei, 186), Paris, Cerf, 1995, 352p.

GANOCZY, Alexandre, *Homme créateur, Dieu Créateur*, (A. LIEFOOGHE tr.), (Cogitatio fidei, 98), Paris, Cerf, 1979, 219p.

GANOCZY, Alexandre, *La Trinité créatrice. Synergie en théologie*, (Cogitatio fidei, 233), Paris, Cerf, 2003, 322p.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 tomes, Saint-Maximin, Éd. de la Vie Spirituelle, 1923, XIV-417-9 + 2^e tome p. 419 à 776-124p.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *Traité de théologie ascétique et mystique. Les Trois âges de la vie intérieure : prélude de celle du ciel*, 2 tomes, Paris, Cerf, 1938-1939, XXIV-643+XXI-887p.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *The Trinity and God the Creator : A Commentary on St. Thomas' Theological Summa 1a, q. 27-119*, (Frederic C. ECKHOFF tr.), St. Louis – London, Herder, 1952, VI-675p.

GEMSER, Berend, *et al.*, *Studies on the Book of Genesis*, Leiden, E. J. Brill, 1958, 315p.

GENDRON, Lionel, *Mystère de la Trinité et symbolique familiale. Approche historique*, Roma, Pontificia Univeritas Gregoriana, 1975, 68p.

GESCHÉ, Adolphe *et al.*, *Création et salut*, (Théologie, 47), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989, 171p.

GIBERT, Pierre, *Bible mythes et récits de commencement*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, 288p.

GIBERT, Pierre, « Création, histoire et salut. Le rapport des origines de l'univers dans la Bible aux origines de l'histoire d'Israël » dans GESCHÉ, Adolphe *et al.*, *Création et salut*, (Théologie, 47), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989, p. 85-104.

GISEL, Pierre, *Corps et Esprit. Les mystères chrétiens de l'incarnation et de la résurrection*, (Entrée Libre, 23), Genève, Labor et Fides, 1992, 96p.

GISEL, Pierre, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, (Lieux théologiques, 2), Genève, Labor et Fides, 1980, 319p.

GISEL, Pierre, « Création et eschatologie » dans Bernard LAURET et François REFOULÉ dir., *Initiation à la pratique de la théologie*, tome III : *Dogmatique 2*, Paris, Cerf, 1983, p. 613-722.

GISEL, Pierre, « Un salut inscrit en création » dans GESCHÉ, Adolphe et al, *Création et salut*, (Théologie, 47), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989, p. 121-161.

GISEL, Pierre et KAENNEL, Lucie, *La création du monde : discours religieux, discours scientifiques, discours de foi*, Genève, Labor et Fides, 1999, 136p.

GIUSSANI, Luigi, *At the Origin of the Christian Claim*, (Viviane HEWITT tr.), London, McGill-Queen's University Press, 1998, XII-127p.

GLÉ, Jean-Marie, « Penser Dieu créateur. Une démarche difficile », dans *Christus* 185 (2000), p. 38-45.

GODBOUT, Jacques T., *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo œconomicus*, (Recherches, Série Bibliothèque du M.A.U.S.S.), Paris, Éd. La Découverte & Syros, 2000, 192p.

GODBOUT, Jacques T., *L'esprit du don*, (1992), Paris, Éd. La Découverte & Syros/Poche, 2000, 362p.

GOUNELLE, André, *Le Christ et Jésus. Trois christologies américaines : Tillich, Cobb et Altizer*, (Jésus et Jésus-Christ, 41), Paris, Desclée, 1990, 219p.

GRABOWSKI, Stanislaus J., « Spiritus Dei in Gen. 1:2 According to St. Augustine », in *The Catholic Biblical Quarterly* 10 (1948), p. 13-28.

GRANT, Robert M., *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, (1948, 1963), (Jeanne Henri MARROU tr.), Paris, Éditions du Seuil, 1967, 192p.

GRANT, Robert M., *The Letter and the Spirit*, London, 1957, VIII-163p.

GREEN, Michael ed., *The Truth of God Incarnate*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1977, 144p.

GROSS, Heinrich et al, *La Trinité et la Création*, (Mysterium Salutis, 6), Paris, Cerf, 1971, 368p.

GUELLUY, Robert, *La création*, (Le Mystère chrétien – Théologie dogmatique, 4), Tournai, Desclée, 1963, XXII-164p.

GUITTON, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, (1933) dans *Œuvres complètes*, IV, *Philosophie*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1978, 926p.

HALL, Douglas John, *Être image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création*, (Louis VAILLANCOURT tr.), (Cogitatio fidei, 213), Paris, Cerf, 1998, 340p.

HALL, Francis J., *The Incarnation*, (1915), (Dogmatic Theology, VI), New York, The American Church Union, 1963, XX-353p.

HAMMAN, Adalbert-Gautier, *L'homme icône de Dieu : la Genèse relue par l'Église des Pères. Textes de l'antiquité chrétienne, des sources bibliques à Cyrille d'Alexandrie et Léon le Grand*, (Les pères dans la foi, 70-71), Paris, Migne, 1998, 320p.

HAVET, Jacques, *Kant et le problème du temps*, (La jeune philosophie, 4), 3^e édition, Paris, Gallimard, 1946, 230p.

HAYES, Zachary, *What Are They Saying About Creation ?*, New York, Paulist Press, 1980, 121p.

HAYES, Zachary, *The Gift of Being : a Theology of Creation*, (New Theology Studies, 10), Collegeville MN, The Liturgical Press, 2001, VI-130p.

HENNIG, John, « The First Chapter of Genesis in the Liturgy », in *The Catholic Biblical Quarterly* 10 (1948), p. 360-375.

HENRICI, Mgr Peter, « L'Incarnation, révélation du Mystère divin », dans *Communio* XXVIII, 2, n° 166 (2003), p. 13-18.

HENRY, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 383p.

HICK, John, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville KY, Westminster/John Knox Press, 1993, X-180p.

HICK, John ed., *The Myth of God Incarnate*, Philadelphia, The Westminster Press, 1977, XII-211p.

HOLZER, Vincent, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, (Cogitatio fidei, 190), Paris, Cerf, 1995, 476p.

HOLZER, Vincent, « La création iconique. Une « dramatique » de la création », dans *Christus* 185 (2000), p. 81-91.

HOLZHERR, Georg, « L'homme et les communautés » dans *L'homme dans la création*, (Mysterium Salutis : Dogmatique de l'histoire du salut, 7), Paris, Cerf, 1971, p.191-237.

HUOT-PLEUROY, Paul dir., *Le don, une dynamique d'échange ? Actes du XIII^e colloque de la fondation Jean-Rodhain (Lourdes, 18-19 novembre 2004)*, Paris, Cerf, 2006, 193p.

HYERS, Conrad, *The Meaning of Creation. Genesis and Modern Science*, Atlanta, John Knox Press, 1984, X-203p.

JAKI, Stanley L., *Cosmos and Creator*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1980, XII-168p.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Traité des vertus*, (Bibliothèque générale de la philosophie), Paris, Éditions Bordas, 1949, 807p.

JARCZYK, Gwendoline et LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, (Spiritualités vivantes), Paris, Albin Michel, 1995, 270p.

JAUSS, Hans-Robert, *Pour une herméneutique littéraire*, (1982), (Maurice JACOB tr.), (Bibliothèque des idées), Paris, Gallimard, 1988, 461p.

JAY, Pierre, « De Dieu et de l'homme dans un monde désenchanté », dans *Lumière et Vie* 249 (2001), p. 29-42.

JEAMMET, Nicole, *Le célibat pour Dieu. Une autre manière de créer des liens*, (L'histoire à vif), Paris, Cerf, 274p

JEAN PAUL II, *Homme et femme il les créa : Une spiritualité du corps*, (1979-1984) Traduction française de l'*Osservatore romano*, Paris, Le Cerf, 2005, 695p.

JEAN PAUL II, *La Mère du Rédempteur. Lettre encyclique Redemptoris Mater du souverain pontife Jean-Paul II sur la Bienheureuse Vierge Marie dans la vie de l'église en marche*, Paris, Cerf, 1987, 93p.

JEAN PAUL II, *Vita Consecrata. Exhortation apostolique post-synodale de Sa Sainteté Jean-Paul II sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde*, Rome, Mediaspaul, 1996, 159p.

JEAN PAUL II, *À tous les fidèles en marche vers le troisième millénaire : « Incarnationis mysterium », Bulle d'indiction du Grand Jubilé de l'an 2000*, (Documents de l'Église), Paris, Cerf-Centurion-Mame, 1998, 49p.

JEAN PAUL II, *Lettre apostolique « Novo Millennio Ineunte » au début du nouveau millénaire : du Pape Jean-Paul II à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles au terme du grand Jubilé de l'an 2000*, Paris, Téqui, 2001, 92p.

JENSON, Robert W., *The Triune Identity : God According to the Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1982, xvi- 191p.

JEWETT, Paul K., *God, Creation, and Revelation : a Neo-Evangelical Theology*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1991, XX-535p.

JOSSUA, Jean-Pierre, *Le salut... Incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, (Cogitatio fidei, 28), Paris, Cerf, 1968, XVI-399p.

JOURNET, Charles, *Entretiens sur l'Incarnation*, Paris, Parole et Silence, 2002, 160p.

JULIAN, P., *Étude critique sur la composition de la Genèse*, Paris, P. Lethielleux, 1888, IV-255p.

KAUFMAN, Gordon D., *Jesus and Creativity*, Minneapolis, Fortress Press, 2006, XVI-142p.

KELLY, Charles J., « The God of Classical Theism and the Doctrine of the Incarnation », in *Philosophy of Religion* 35 (1994), p. 1-20.

KERN, Walter, « La création, source permanente du salut, II, Réflexion théologique » dans *La Trinité et la création*, (Mysterium Salutis : Dogmatique de l'histoire du salut, 6), Paris, Cerf, 1971, p 229-336.

KOCH, Robert, *Grâce et liberté humaine. Réflexion théologique sur Genèse I-XI*, (1965), (A. LIEFOOGHE tr.), Paris, Desclée, 1967, 136p.

KÜNG, Hans, *The Beginning of All Things : Science and Religion*, (John BOWDEN tr.), Grand Rapids MI, Eerdmans, 2007, XIV-220p.

KÜNG, Hans, *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, (1970), (Elisabeth GALICHET et Catherine HAAS-SMETS tr.), Desclée de Brouwer, 1973, 724p.

LACROIX, Xavier, *Les mirages de l'amour*, Paris, Bayard, 1997, 290p.

LADRIÈRE, Jean, *L'Articulation du sens*, tome 1, *Discours scientifique et parole de la foi*, (Cogitatio fidei, 124), Paris, Cerf, 1984, 256p.

LADRIÈRE, Jean, « Penser la création », dans *Communio* I, 3 (1976), p. 53-63.

LAFONT, Ghislain, *Dieu, le temps et l'être*, (Cogitatio fidei, 139), Paris, Cerf, 1986, 379p.

LAFONT, Ghislain, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, 1, *Problématique*, (Cogitatio fidei, 44), Paris, Cerf, 1969, 328p.

LAGRANGE, Marie-Joseph, *L'Écriture en Église. Choix de portraits d'exégèse spirituelle (1890-1937)*, (Lectio Divina, 142), Paris, Éditions du Cerf, 1990, 231p.

LEVENSON, Jon D., *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1988, XXXIV-182p.

DE LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol, (Théologie, 41, 41bis, 42, 59), Paris, Aubier, 1959-1964, 712+562+519p.

DE LUBAC, Henri, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 301p.

DE LUBAC, Henri, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, (Théologie, 16), Paris, Aubier, 1950, 451p.

DE LUBAC, Henri, *Teilhard, missionnaire et apologiste*, Toulouse, Éd. Prière et vie, 1966, 110p.

DE LUBAC, Henri, *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, 480p.

LAVAUD, Laurent, « L'homme pour Dieu », dans *Communio* XXVI, 3, n° 155 (2001), p. 23-35.

LIÉBAERT, Jacques, *L'Incarnation. I. Des origines au Concile de Chalcédoine*, (Histoire des dogmes, tome III), *Christologie – sotériologie – mariologie*, Paris, Cerf, 1966, 228p.

LYS, Daniel, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques*, (Lectio divina, 51), Paris, Cerf, 1968, 311p.

MACQUARRIE, John, *The Humility of God*, Philadelphia, The Westminster Press, 1978, VIII-88p.

MAERTENS, Thierry, *Les sept jours (Genèse I)*, Bruges, Abbaye de Saint-André, 1951, 77p.

MALDAMÉ, Jean-Michel, « La place de l'homme dans l'univers », dans *Christus* 185 (2000), p. 55-60.

MALONEY, George A., *The Cosmic Christ : From Paul to Teilhard*, New York, Sheed and Ward, 1968, VIII-309p.

MARCHADOUR, Alain, *Genèse, Commentaire pastorale*, Paris, Bayard, 1999, 245p.

DE MARGERIE, Bertrand, *Le Christ pour le monde : Le cœur de l'agneau*, Paris, Beauchesne, 1971, 464p.

MARITAIN, Jacques, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1967, 155p.

MARITAIN, Jacques, *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, 395p.

MARTELET, Gustave, *Évolution et création*, (Théologies), Paris, Cerf, 1998, 324p.

MARTELET, Gustave, « Le Premier né de toute créature. Esquisse d'une vision christologique de la création », dans *Communio* I, 3 (1976), p. 30-49.

MARTELET, Gustave, « Sur le motif de l'Incarnation » dans BOUËSSÉ, Humbert et LATOUR, Jean-Jacques éd., *Problèmes actuels de christologie*, (Textes et études théologiques), Desclée de Brouwer, 1965, p. 35-80.

MARTIN-ACHARD, Robert, *Et Dieu crée le Ciel et la Terre... Trois études : Esaïe 40 – Job 38-42 – Genèse 1*, (Essais Bibliques, 2), Genève, Labor et Fides, 1979, 80p.

MAUSS, Marcel, « Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », (1923-1924), dans Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, (1950), 10^e édition, (Quadrige), Paris, PUF, 2003, p.143-279.

MCGOVERN, John J., « Miscellanea Biblica : The Waters of Death », in *The Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959), p. 350-358.

MCINTOSH, Mark A., *Christology from Within : Spirituality and the Incarnation in Hans Urs von Balthasar*, (Studies in Spirituality and Theology, 3), Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 1996, XII-201p.

MICHAELI, Frank, *Le livre de la Genèse (Chapitres 1 à 11)*, Paris–Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1957, 111p.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail*, (Bibliothèque des Idées), Paris, Gallimard, 1964, 362p.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, 439p.

MERTON, Thomas, *Life and Holiness*, New York, Herder and Herder, 1963, XII-162p.

MERTON, Thomas, *What is Contemplation ?*, Springfield IL, Templegate, 1981, 78p.

MERTON, Thomas, *Contemplative Prayer*, Garden City NY, Image Books, 1971, 116p.

MOINGT, Joseph, *Dieu qui vient à l'homme*, tome 2/1, *De l'apparition à la naissance de Dieu, 1. Apparition*, (Cogitatio fidei, 245), Paris, Cerf, 2005, 477p.

MOLTMANN, Jürgen *et al*, *The Future of Hope. Theology as Eschatology*, (1964), New York, Herder and Herder, 1970, X-166p.

MOLTMANN, Jürgen, *God in Creation : A New Theology of Creation and the Spirit of God. The Gifford Lectures 1984-1985*, (Margaret KOHL tr.), San Francisco, Harper & Row, 1985, XVI-367p.

MOLTMANN, Jürgen, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, (1985), (Morand KLEIBER tr.), (Cogitatio fidei, 146), Paris, Cerf, 1988, 424p.

MOLTMANN, Jürgen, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, (1997), (Joseph HOFFMANN tr.), (Cogitatio fidei, 220), Paris, Cerf, 2000, 417p.

MORRIS, Thomas V., *The Logic of God Incarnate*, Ithaca NY – London, Cornell University Press, 1986, 221p.

MOSSER, Carl, « The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82, Jewish Antecedents, and the Origin of Christian Deification », in *Journal of Theological Studies* 56 (2005), p. 30-74.

MOUIREN, Trophime, *La création*, (Je sais – je crois, 19), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1961, 136p.

MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps. Approche théologique*, (Théologie, 50), Paris, Aubier, 1962, 293p.

MOUROUX, Jean, « Propositions sur la conscience du Christ et le temps » dans BOUËSSÉ, Humbert et LATOUR, Jean-Jacques éd., *Problèmes actuels de christologie*, (Textes et études théologiques), Desclée de Brouwer, 1965, p. 179-200.

MUCKENHIRN, Charles Borromeo, *The Image of God in Creation*, (Foundations of Catholic Theology), Englewood Cliffs NJ, Prentice-Hall, 1963, XII-113p.

NEMECK, Francis Kelly and COOMBS, Marie Theresa, *Contemplation*, (Second edition), Wilmington DE, Glazier, 1982, 150p.

NEMECK, Francis Kelly and COOMBS, Marie Theresa, *The Spiritual Journey : Critical Thresholds and Stages of Adult Spiritual Genesis*, Collegeville MN, The Liturgical Press, 1987, 1991, 231p.

NEVEU, Louis, *Avant Abraham (Genèse I-XI)*, Angers, Université Catholique de l'Ouest, 1984, 238p.

DE LA NOË, François, *Le Monde en création*, Paris, La Colombe, 1951, 224p.

O'COLLINS, Gerald, *Incarnation*, (New Century Theology), London – New York, Continuum, 2002, XII-143p.

PANNENBERG, Wolfhart, *Jesus – God and Man*, (1964), (Lewis L. WILKINS and Duane A. PRIEBE tr.), Philadelphia PA, The Westminster Press, 1968, 415p.

PANNENBERG, Wolfhart, *Esquisse d'une christologie*, (1964), (A. LIEFOOGHE tr.), (Cogitatio fidei, 62), Paris, Cerf, 1971, 520p.

PATIER, Claire, *Par Lui, tout a été fait ; Commentaire des premiers chapitres du livre de la Genèse*, (Le Livre Ouvert), Langres, Éditions Parole et Silence, 2003, 141p.

PATY, Michel, « Sur l'histoire du problème du temps. Le temps physique et les phénomènes » dans KLEIN, Etienne et SPIRO, Michel éd., *Le temps et sa flèche*, Gif-sur-Yvette, Éditions Frontières, 1994, p. 21-58.

PAUL VI, *Le culte de la Vierge Marie : exhortation apostolique « Marialis Cultus »*, 2 février 1974, Paris, Téqui, 2006, 126p

PEDERSON, Ann, *Where in the World is God ? Variations on a Theme*, St. Louis, Chalice Press, 1998, VIII-152p.

PÉPIN, Jean, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1958, 523p.

PÉPIN, Jean, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam, I, 1, 1-4)*, (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris, PUF, 1964, 599p.

PIROT, Louis et CLAMER, Albert dir., *La Sainte Bible, texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique*, tome I, première partie, *Genèse*, Paris, Letouzey et Ané, 1953, 532p.

DE LA POTTERIE, Ignace, « La notion de 'commencement' dans les écrits johanniques », dans Rudolf SCHNACKENBURG *et al.*, *Die Kirche des Anfangs ; Festschrift für Heinzschürmann*, Leipzig, Sonderdruck, 1977, p. 379-403.

POWER, David Noel, *Love Without Calculation : A Reflection on Divine Kenosis*, New York, Herder and Herder, 2005, XXII-216p.

PRENTER, Regin, *Creation and Redemption*, (Theodor I. JENSEN tr.), Philadelphia, Fortress Press, 1967, XII-596p.

PURDY, John C., *God with a Human Face*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1993, VI-116p.

RAHNER, Karl, *Écrits théologiques*, (Textes et études théologiques), 12 volumes, Paris, Desclée de Brouwer, 1959-1970.

RAHNER, Karl, *Theological Investigations*, 23 volumes, Baltimore, Helicon Press, 1961-1992.

RAHNER, Karl *et al.*, *Exégèse et dogmatique*, (Yves Claude GÉLÉBART tr.), (Textes et études théologiques), Paris, Desclée de Brouwer, 1966, 251p.

RATZINGER, Joseph, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, (E. GINDER et P. SCHOUVER tr.), 2^e éd., Tours, Maison Mame, 1969, 267p.

RATZINGER, Joseph, « *Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé* ». *Contributions à une christologie spirituelle*, (1990), (Robert KREMER et Marie-Lys WILWERTH-GUITARD tr.), Paris, Salvator, 2006, 157p.

RATZINGER, Joseph, *In the Beginning... A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, (1986), (Boniface RAMSEY tr.), Grand Rapids MI, Eerdmans Publishing Company, 1995, XII-100p.

RATZINGER, Joseph, BENOIT XVI, *Jésus de Nazareth, 1. Du baptême dans le Jourdain à la transfiguration*, (éd. française sous la direction de François DUTHEL), (Dieter HORNIG Marie-Ange ROY et Dominique TASSEL tr), Paris, Flammarion, 2007, 429p.

RATZINGER, Joseph, *Voici quel est notre Dieu. Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald*, (2000), (Joseph BURCKEL tr.), Paris, Plon-Mame, 2005, 327p.

RAVIER, André dir., *La mystique et les mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, 1123p.

RENCKENS, Henricus, *La Bible et les origines du monde. Quand Israël regarde le passé à propos de la Genèse 1-3*, (1958), (A. DE BROUWER tr.), Tournai, Desclée, 1964, 199p.

RESNICK, Irven M., « Anselm's 'School' and Herman of Tournai's *Treatise on the Incarnation* » in *Revue Bénédictine* 115 (2005), p. 411-429.

REUMANN, John, *Creation and New Creation ; the Past, Present, and God's Creative Activity*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1973, 128p.

REY, Bernard, *Créés dans le Christ Jésus : la création nouvelle selon saint Paul*, (Lectio divina, 42), Paris, Cerf, 1966, 264p.

REY, Bernard, *Jésus le Christ. Dieu se donne un visage*, (La bibliothèque de formation chrétienne), Paris, Éditions du Centurion, 1988, 127p.

RICHARD, Lucien, *Christ, the Self-Emptying God*, New York, Paulist Press, 1997, IV-236p.

RICŒUR, Paul, « Sur l'exégèse de Genèse 1,1-2,4a », dans *Exégèse et herméneutique*, Paris, Éditions de Seuil, 1971, p.67-84.

RICŒUR, Paul, Paul et LACOCQUE, André, *Penser la Bible*, (La couleur des idées), Paris, Éditions du Seuil, 1998, 461p.

ROBERT, André, TOURNAY, Raymond et FEUILLET, André, *Le Cantique des cantiques, traduction et commentaire*, (Etudes Bibliques), Paris, Librairie LeCoffre, 1963, 466p.

ROBERT, Sylvie, « Vivre par la grâce d'un autre », dans *Christus* 185 (2000), p. 8-17.

ROLHEISER, Ronald, *Against an Infinite Horizon. The finger of God in our Everyday Lives*, (1995), Revised Edition, New York, Crossroad Publishing Company, 2001, 237p.

SAAD, Elie, *L'homme : du virtuel au réel. Approche de la réalité humaine d'après les récits de la création (Gn 1-4) et de la tentation de Jésus au désert selon saint Matthieu (Mt 4, 1-11). Mémoire de Maîtrise en théologie*, Faculté de Théologie, Université Catholique de Lyon, 1995, 109p.

SALGADO, Jean-Marie, « Les appropriations trinitaires et la théologie mariale », dans *Marianum* 49, n° 137 (1987), p. 377-448.

SANDERS, John, *The God Who Risks. A Theology of Providence*, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1998, 367p.

SAWARD, John, *The Mysteries of March : Hans Urs von Balthasar on the Incarnation and Easter*, London, Collins, 1990, XXII-186p.

SCHEFFCZYK, Léon, *Création et providence*, (Histoire des dogmes, tome II), *Dieu Trinité la Création le péché*, (1963), (P. PRÉVOT tr.), Paris, Cerf, 1967, 253p.

SCHLITZER, Albert L., *Our Life in Christ*, vol. 1, *The Realization of Redemptive Incarnation*, (University Theology Series), Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 1962, XXVIII-500p.

SCHLITZER, Albert, *Redemptive Incarnation. Sources and Their Theological Development in the Study of Christ*, (University Theology Series), 3rd Edition revised, Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 1992, XVI-438p.

SCHMIDT, Peter, « La pauvreté du monde », dans *Communio* I, 3 (1976), p. 2-14.

SCHMITZ, Kenneth L., *The Gift : Creation*, (The Aquinas Lecture, 1982), Milwaukee WI, Marquette University Press, 1982, 143p.

SCHMITZ, Kenneth L, « Created Receptivity and the Philosophy of the Concrete », in *The Thomist* 61, n° 3(1997), p. 339-372.

SCHÖNBORN, Christoph, « Pour une catéchèse de la création. Genèse et évolution », dans *Communio* XIII, 3 (1988), p. 18-34.

SCHOULLER, Jean-Pierre, *Les concepts de Ch. S. Pierce au service de la lecture de textes bibliques : lecture du chapitre 14 de l'Exode et des chapitres 1 à 3 de la Genèse*, *Mémoire de DEA*, Sciences du langage : Montpellier, 1992, 143p.

SCHÖNBORN, Christoph, *Hasard ou plan de Dieu ? : la Création et l'évolution vues à la lumière de la foi et de la raison*, (Monique GUISSSE tr.), Paris, Cerf, 2007, 157p.

VON SCHÖNBORN, Christoph, *The Mystery of the Incarnation*, (Graham HARRISON tr.), San Francisco, Ignatius Press, 1983, 67p.

SCHOONENBERG, Piet, *Christ : A Study of God-Man Relationship in the Whole of Creation and in Jesus Christ*, New York, Herder and Herder, 1971, 191p.

SERVAIS, Jacques, « Le rôle de Marie dans l'Incarnation », dans *Communio* XXVIII, 2, n° 166 (2003), p. 26-40.

SESBOÜÉ, Bernard dir., *Histoire des dogmes*, tome I, *Le Dieu du salut*, tome II, *L'Homme et son salut*, Paris, Desclée, 1994-1995, 544 + 636p.

SESBOÜÉ, Bernard, *Croire : Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999, 574p.

SIMMONS, Henry C., *In the Footsteps of the Mystics : A Guide to the Spiritual Classics*, New York, Paulist Press, 1992, 170p.

SKINNER, John, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, (The International Critical Commentary), Edinburgh, T & T Clark, 1910, XX-LXVII-551p.

SMITH, Cyprian, *Un chemin de paradoxe. La vie spirituelle selon Maître Eckhart*, (Reginald STOFFEL tr.), (Épiphanie), Paris, Cerf, 1997, 183p.

SNIDER, Theodore M., *The Divine Activity: An Approach to Incarnational Theology*, (American University Studies, Series VII Theology and Religion, 63), New York, Peter Lang, 1990, 416p.

DE LA SOURCE, Sœur Isabelle, *Lire la Bible avec les Pères*, tome 1, *La Genèse*, Montreal-Paris, 1988, 176p.

SPEISER, Ephraim A., *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, (The Anchor Bible, 1), New York, Doubleday, 1964, LXXVI-379p.

ŠTRUKELJ, Anton, « L'Incarnation, plénitude de la Création », dans *Communio* XXVIII, 2, n° 166 (2003), p. 53-65.

STUDER, Basil, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, (1985), (Matthias WESTERHOFF tr.), Collegeville MN, The Liturgical Press, 1993, XVIII-270p.

SZABÓ, François, *Le Christ Créateur chez saint Ambroise*, (Studia Ephemeridis « Augustinianum », 2), Studium Theologicum Augustinianum, Rome, 1968, 166p.

TANNER, Kathryn, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?*, New York, Basil Blackwell, 1988, VIII-196p.

TAYLOR, John V., *Incarnate God*, London, Continuum, 2004, X-157p.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Œuvres complètes*, 13 vol., Paris, Seuil, 1955-1976.

THOMPSON, William M. ed., *Bérulle and the French School : Selected Writings*, (The Classics of Western Spirituality), New York, Paulist Press, 1989, XX-360p.

TILLICH, Paul, *Systematic Theology*, 3 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1951-1963, XII-300 + XII-187 + XII-434p.

Vol. I, *Reason and Revelation, Being and God*, 1951.

Vol. II, *Existence and the Christ*, 1957.

Vol. III, *Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, 1963.

TILLIETTE, Xavier, « Trinité et création », dans *Communio* XXVI, 3, n° 155 (2001), p. 37-51.

TORRANCE, Iain R., « Trinity in Relation to Creation and Incarnation », in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38/1 (1996), p. 29-37.

TORRANCE, Thomas F., *Space, Time and Incarnation*, London, Oxford University Press, 1969, XII-92p.

TRESMONTANT, Claude, *Études de métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955, 264p.

TRUC, Gonzague, *Incarnation et Rédemption. Essai de psychologie et de philosophie religieuses*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1944, 157p.

TUOTI, Frank X., *Why Not Be a Mystic ?*, New York, Crossroads, 1995, 192p.

ULRICH, Ferdinand, « L'humble autorité du Père », dans *Communio* I, 3 (1976), p. 15-20.

VAN MEENEN, Bernard éd., *La mystique*, (Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Théologie, 91), Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 2001, 130p.

VANDER GOOT, Henry ed., *Creation and Method : Critical Essays on Christocentric Theology*, Washington DC, University Press of America, 1981, 164p.

DE VAUX, Roland éd., *La Genèse*, (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem), Paris, le Cerf, 1951, 221p.

VAWTER, Bruce, « A Note on the 'Waters Beneath the Earth' », in *The Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960), p. 71-73.

VERDEYEN, Paul, *Ruusbroec l'admirable*, (Histoire), Paris, Cerf, 1990, 189p.

VON RAD, Gerhard, *The Problem of the Hexateuch and other essays*, (1958), (E. W. TRUEMAN DICKEN tr.), New York, McGraw-Hill, 1966, XIII-340p.

VON RAD, Gerhard, *Genesis : A Commentary*, (1956), (John H. MARKS tr.), Philadelphia, The Westminster Press, 1961, 434p.

WAINWRIGHT, Geoffrey, *For Our Salvation : Two Approaches to the Work of Christ*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1997, XII-186p.

WALCH, Agnès, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français (XVI^e – XX^e siècle)*, (Histoire religieuse de la France, 19), Paris, Cerf, 2002, 549p.

WARD, Keith, *Religion and Creation*, Oxford, Clarendon Press, 1996, 351p.

WEEDMAN, Mark, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, (Supplements to Vigiliae Christianae : Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 89), Leiden – Boston, Brill, 2007, VIII-219p.

WEINANDY, Thomas G., *Does God Change ? The Word's Becoming in the Incarnation*, (Studies in Historical Theology, IV), Still River MA, St. Bede's Publications, 1985, XXXII-212p.

WÉNIN, André, *Actualité des mythes : relire les récits mythiques de Genèse 1-11*, Namur, Centre de formation Cardjin, 1993, 148p.

WÉNIN, André, *Pas seulement de pain... violence et alliance dans la Bible*, (Lectio divina, 171), Paris, Le Cerf, 1998, 309p.

WÉNIN, André éd., *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium, CLV), Leuven–Paris–Sterling VA, Leuven University Press, 2001, XXX-643-8p.

WESTERMANN, Claus, *Genesis 1-11. A Commentary*, (1974), (John J. SCULLION tr.), Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1984, xii-636p.

WOODHALL, Ralph, *The Theology of the Incarnation*, (Theology Today, 1), Notre Dame IN, Fides Publishers, 1968, 96p.

YANDELL, Keith, « Some Problems for Thomistic Incarnationists », in *Philosophy of Religion* 30 (1991), p. 169-182.

YOUNG, Norman, *Creator, Creation and Faith*, Philadelphia, Westminster Press, 1976, 219p.

ZUM BRUNN, Émilie et DE LIBERA, Alain éd., *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, 479p.