



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITE DE METZ
Faculté des lettres
Centre de recherche Michel Baude
“Littérature et spiritualité”

Chantal ROOSZ

L'IMAGE DE DIEU MATERNEL
DANS L'OEUVRE DE
FRANCOIS DE SALES

Thèse de littérature française
sous la direction de M. Jacques HENNEQUIN

1999

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE	
LETTRES - METZ -	
N° Inv.	1999043L
Cote	L/M3 99/9
Loc.	Agasim

INTRODUCTION

LIMINAIRE

Le corpus des images

Remarques sur le corpus

1°) Le point de vue quantitatif

2°) Situation des images

PREMIERE PARTIE : L'IMAGE MATERNELLE

A - FRANCOIS DE SALES ET LA MATERNITE

A-I - Francois de Sales et ses parents

A-I-1 - L'autorité du père

A-I-2 - La douceur de la mère

A-II - L'amour des mères

A-II-1 - La lettre à Philippe de Quoex

A-II-2 - L'affaire de Madame de Dalet

A-III- La maternité spirituelle

A-III-1 - De nouveau la lettre à Philippe de Quoex

A-III-2 - La tendresse

A-III-3 - Le lait de la doctrine

B - L'IMAGE

B-I - La *lectio divina* du *Cantique des Cantiques*

B-I-1 - L'attitude interprétative

B-I-1-1 - De l'exégèse à la métaphore

- a) Explications de textes
- b) Les quatre sens
- c) Sens littéral et non sens littéral

B-I-1-2 - De l'allusion à la métaphore

B-I-1-3 - De l'Ecriture à l'Ecriture

- a) une tradition de lecture
- b) dialogues

B-I-2 - Les sources

B-I-2-1 - Quelles sources?

B-I-2-2 - Origène, Bernard et François

- a) Origène
- b) Bernard de Clairvaux

B-II - Scènes de la vie familiale

B-II-1 - Les textes

B-II-2 - Voir l'invisible

B-II-2-1 - L'observateur

B-II-2-2 - “ Des choses visibles aux invisibles...”

- a) *Caeli enarrant gloriam Dei...*
- b) L'homme “semblance de Dieu”

B-II-2-3 - Similitudes

- a) Signes et images
- b) Analogie et métaphore

B-II-2-4 - A la recherche des métaphores

a) Les textes

b) Métaphore et icône

DEUXIEME PARTIE : LE DIEU MATERNEL

A - DE DIEU A L'HOMME : L'AMOUR MATERNEL

A-I - Jésus notre Mère

A-I-1 - Les textes

A-I-2 - Sources et parentés

A-I-2-1 - Anselme de Cantorbery

A-I-2-2 - Les mystiques de la fin du Moyen Age

a) Mechtilde de Hackeborn

b) Julienne de Norwich

A-II - Visages maternels du Christ

A-II-1 - L'arbre de la Croix

A-II-1-1 - Les entrailles de votre miséricorde...

A-II-1-2 - Les “bonnes résolutions”

A-II-2 - “Une douceur plus que maternelle”

A-II-2-1 - “L'amour plus tendre...”

a) Le soin

b) La douceur

c) La miséricorde

A-II-2-2 - Le Bien diffusif de soi

A-II-2-3 - Une autre image du Sacré-Coeur?

A-II-3 - “Paternellement maternel”

A-II-3-1 - Le danger

A-II-3-2 - L’ombre du Père

a) Le Père éternel

b) Le Christ notre Père

B - DE L’HOMME A DIEU : “COMME UN PETIT ENFANT CONTRE SA MÈRE”

B-I - Une voie d’enfance

B-I-1 - “Faites comme ...”

B-I-2 - “Comme les petits enfants”

B-I-2-1 - De l’humilité à la confiance

B-I-2-2 - La hardiesse

B-I-2-3 - L’abandon et la tressainte indifférence

B-II - Image maternelle et oraison salésienne

B-II-1 - Permanence d’une image

B-II-1-1 - Du sevrage à la quiétude

a) Etat des lieux

b) Histoire de sevrage

B-II-1-2 - De la quiétude à l’extase

a) Traité VI, VIII

b) Une image globalisante

B-II-2 - Le “goût de Dieu”

B-II-2-1 - Oralité et goût spirituel

a) Le primat du goût

b) Un donné traditionnel

B-II-2-2 - Le plaisir de tetter

a) Spiritualité du plaisir

b) la correspondance “nompaille”

B-II-2-3 - “ Presque insensiblement”

a) La “suprême pointe de l’esprit”

b) Elle ne pense pas a soy...

B-II-3 - La douceur ténébreuse

B-II-3-1 - L’oraison brisée

B-II-3-2 - A l’image de la Trinité

a) L’union à la douceur

b) Une “passivité toute active”

c) Maternelle Trinité

INTRODUCTION

Le point de départ de cette recherche est un simple constat : un nombre important de textes, dans l'oeuvre de François de Sales mettent en relation, d'une part Dieu, et d'autre part un ensemble d'images, d'expressions, d'évocations, longues ou brèves, tournant autour de la notion de maternité. Ces images sont trop fréquentes pour n'avoir pas été déjà remarquées par les critiques et commentateurs de l'oeuvre salésienne.

Pour autant, elles ne semblent pas avoir été "lues" ensemble, reliées entre elles en un corpus cohérent, et donc signifiant pour la pensée et l'écriture de l'évêque de Genève. Or c'est là d'entrée de jeu notre postulat : ces images sont unies entre elles, elles forment un réseau qui "fait sens". Elles dessinent, ou du moins esquissent, une certaine image de Dieu comme mère. C'est ce que nous espérons montrer.

Pour cela, deux voies s'ouvrent à nous. Certes, il n'est nullement question de séparer fond et forme, tout au contraire. Mais il nous semble qu'une première étape s'impose: vérifier que ces images (comparaisons et métaphores) ont un statut rhétorique comparable, qu'on peut les mettre en lien d'abord parce que François de Sales les "utilise" de manière semblable. Il est probable alors qu'au-delà de notre corpus initial de textes, nous serons amenés à considérer le fonctionnement plus général des images dans l'écriture salésienne - et d'abord à poser une question : ce style qu'on s'est toujours plu à déclarer "fleuri" est-il une simple ornementation de la pensée, voire un instrument pédagogique - ou bien est-il partie prenante de cette pensée elle-même? Doit-on s'arrêter à ces affirmations de Dom Mackey, dans son introduction générale de l'Édition d'Annecy :

L'imagination du saint évêque de Genève, colorant et embellissant sa pensée, lui donne un nouvel éclat et une plus grande puissance. Les comparaisons abondent sous sa plume, depuis la métaphore produite par une seule expression pittoresque, jusqu'à l'allégorie dont la durée embrasse tout un chapitre : elles sont particulièrement employées, soit pour rendre intelligible une conception abstraite ou métaphysique, soit pour ennoblir une pensée vulgaire, soit encore pour faire ressortir la beauté des sentiments semblables ou opposés. (OC. I, p. LXXIII)

Il semble que le renouvellement contemporain de l'étude des figures stylistiques impose d'y regarder de plus près. Et ce n'est pas sans conséquence quand il s'agit d'"image" de Dieu.

Cela posé, il restera ensuite à considérer justement quelle est cette image de Dieu ainsi proposée, comme en filigrane, ou pour mieux dire, comme une sorte d'hologramme

dans le réseau de ces images réunies. Autrement dit, qu'apportent ces images de maternité à notre compréhension du Dieu prêché, annoncé, célébré et aimé par François de Sales? Et là encore, nous risquons de nous retrouver au-delà de nos frontières initiales, puisqu'il faudra mettre en regard le "Dieu-Mère" ainsi dessiné, et l'ensemble de la théologie et de la spiritualité salésiennes.

Nous avons conscience du caractère délicat et périlleux de nos rapprochements. Parler d'une "image de Dieu " d'emblée n'a rien d'"innocent" : l'expression, d'origine biblique, fait sens, elle conduit à cette création "à l'image et semblance de Dieu" si chère à François de Sales.

Parler d'un "Dieu maternel" est moins "innocent" encore. D'une part, la Révélation entière nous parle d'un Dieu Père, et il faudra situer nos images par rapport à cette incontournable affirmation. D'autre part, les sciences humaines nous ont enseigné ce que François de Sales ne soupçonnait pas, à savoir la méfiance envers les relations d'un enfant à sa mère.

C'est pourquoi, après avoir délimité notre corpus de textes, nous commencerons par envisager l'appréhension que François de Sales peut avoir de la maternité - mais aussi de la paternité -, à partir de son expérience personnelle et de ce qu'il en dit, afin d'éliminer de fausses pistes, ou de trouver des sentiers vers la profondeur, en lui, de l'image du Dieu maternel.

Nous nous appliquerons ensuite à la notion d'"image" telle qu'elle peut apparaître chez François de Sales au travers des images maternelles.

Puis, dans une deuxième partie, nous aborderons les différents aspects théologiques et spirituels de cette maternité divine.

LIMINAIRE

LE CORPUS DES IMAGES

TITRE	O.C volume	Chap.	Page	
Introduction à la vie dévote	III	I, I	70	enfant apprenant à parler en écoutant sa mère / méditation sur la Passion
		IV, VII	304	enfant se réfugiant dans les bras maternels / se réfugier sous la Croix
		IV, XIII	320	enfant voyant “saigner” sa mère / contemplation du Christ crucifié
			321-322	Ct 1/1 : lait ou dragées aux enfants / consolations spirituelles
		IV, XIV	326	mère refusant le sucre à son enfant / sécheresses spirituelles
		IV, XV	335	mère sevrant son nourrisson / sécheresses spirituelles
Traité de l'Amour de Dieu	IV	I, XV	76	Ct 1/1 : allaitement / abondance de la bonté divine
		III, IV	180-181	mère portant son bébé / sollicitude du Christ pour nous
		III, X	200	allaitement / union béatifique
		III, XI	201-202	allaitement / union directe à Dieu (Os 2/4, Is 66/10-12)
		V, II	entier	“Que par la sainte complaisance nous sommes rendus comme petits enfans aux
			259-263	mamelles de nostre Seigneur.”
		VI, VIII	331-333	enfant s’endormant au sein / oraison de quiétude
		VI, IX	333-335	idem
		VI, X	337	enfant cessant de têter / ne pas se regarder soi-même à l’oraison
		VI, XII	345	citation du Ct 1/1
	V	VII, I	6-9	mère serrant son enfant / coopération Dieu -homme dans l’oraison
				enfant qui tète / élan vers Dieu dans l’oraison d’union
		VII, II	10-12	enfant trop faible pris par sa mère / action de Dieu dans l’oraison
		VII, III	17-18	enfant qu’on enlève au sein pour le coucher / âme tirée de l’oraison
		VII, VIII	34-35	“ le Sauveur... comme une aymable nourrice...”
		VIII, IV	69	poitrine maternelle / bonté de Dieu
		IX, XI	144	enfant malade mangeant pour plaire à sa mère/ accomplissement de la volonté de Dieu
		IX, XIII	151	enfant dans les bras de sa mère / volonté “ convertie en celle de Dieu”
		IX, XIV	152-153	enfant marchant ou porté par sa mère / union de la volonté à celle de Dieu
		XI, XV	293	allaitement / sommet de l’union à Dieu
		XI, XX	313	poussin sous les ailes / se réfugier près de Dieu
		XII, III	322	plusieurs enfants à la mamelle / danger des désirs multiples
		XII, XII	344-345	allaitement / le Christ nous préparant les grâces nécessaires pour la vie éternelle

Entretiens spirituels	VI	II	28	enfant marchant ou porté par sa mère / abandon à la volonté de Dieu
		VI	88	citation d'Isaïe 49/15-16
		id.	92	enfant se laissant mené par leur nourrice / abandon à la Providence
		IX	155	enfant porté par sa mère / sollicitude du Christ pour nous
		XII	216	enfant contre sa mère / confiance en Dieu
		appendices	418	parler à Dieu comme l'enfant à sa mère
Lettres	XII	174	165	(16 janvier 1603) Ct 1/1 : le lait des consolations spirituelles
			168	enfant tenu par les "manchettes" / ne pas craindre de tomber
		240	387	(21 novembre 1604) enfant se plaignant de sa mère à sa mère / se plaindre à Dieu
	XII	273	9	(18 février 1605) "sein" de Dieu "trop pur pour concevoir les tentations"
		408	540	(16 décembre 1607) allaitement / Marie de Béthanie aux pieds de Jésus
	XIV	469	54	(18 juillet 1608) enfant se plaignant à sa mère / se plaindre à Dieu
		485	78	(12 octobre 1608) allaitement / Grâces de Dieu
		557	214	(novembre 1609) Ct 1/1 : allaitement / abandon confiant
	XV	781	221	(31 mai 1612) allaitement / union béatifique
		838	322	(1611-1622?) enfant contre sa mère endormie / abandon à la volonté de Dieu
	XVII	1089	8	(juin 1615) enfant "des entrailles de (...) la miséricorde du Christ"
		1140	106	(13 décembre 1615) Ct 1/1 : allaitement / "les mamelles du divin Espoux"
		1229	269	(14 octobre 1616) allaitement / la douceur de Dieu
	XVIII	1402	171-172	(18 décembre 1618) le coeur "paternellement maternel" de Dieu
				amour d'un mère pour son enfant infirme / amour de Dieu pour les pécheurs
	XIX	1550	17	(12 septembre 1619) la "poitrine maternellement paternelle" de la Providence
6	XX	1880	254-255	(23 janvier 1622) Ct 1/1 : allaitement, maternité spirituelle à l'image de la maternité de Dieu
	XXI	1991	30	Jésus Christ "pour père, pour mère..."
		2072	155	enfant sur le sein de sa mère / abandon à la Providence
Sermons	VII	I	3	(Pentecôte 1593) le Père "engendrant et enfantant" le Fils dans son ventre.
	VIII	112	200	(1616) "sa mère c'est-à-dire la miséricorde divine..."
	IX	52	462 à 475	Sermon sur le premier verset du <i>Cantique</i>
	X	46	42-46	(25 mars 1621) Sermon de Profession, Ct 1/1

REMARQUES SUR LE CORPUS DES IMAGES

1°) Le point de vue quantitatif

* Peut-on compter réellement les occurrences de l'image maternelle de Dieu chez François de Sales? La liste jointe énumère cinquante-cinq "lieux" où l'on peut la trouver, mais ils peuvent se réduire à une brève expression, à une rapide comparaison, aussi bien que se développer sur plusieurs pages où s'enchaînent les métaphores, et même former tout un chapitre (*Traité de l'Amour de Dieu*, V,II) ou un sermon.

Le chapitre du *Traité* pourrait à lui seul fournir une base de justification pour notre étude : l'analogie entre Dieu et une mère-nourrice est assez consciente et forte chez François de Sales pour qu'il puisse écrire ce titre : "*Que par la sainte complaisance nous sommes rendus comme petitiz enfans aux mammelles de Nostre Seigneur*" - c'est nous qui soulignons la métaphore intéressante, à distinguer de la comparaison qui précède.

Cela dit, cinquante-cinq, est-ce beaucoup, est-ce trop peu? Nous pourrions prendre comme élément de comparaison les quarante-sept images qu'Henri Lemaire a relevées à propos de l'enfant, ce qui lui paraît constituer un thème digne d'attention. Bien sûr, ces images recoupent souvent notre liste; H.Lemaire précise lui-même :

Vingt neuf images, donc beaucoup plus de la moitié, nous montrent le bébé dans les bras de ses parents(...) C'est sur l'enfant dans les bras et sur le sein de sa mère que Saint François fixe surtout notre attention...(1)

Nous dirons qu'il "fixe notre attention" également sur la mère portant son enfant, et ce, dans un ensemble d'images encore plus important.

* Sur ces cinquante-sept images ou regroupements d'images, plus d'une vingtaine décrit une mère allaitant son bébé. Il nous faut dès l'abord remarquer que dans ce nombre, une douzaine (et non des moindres en étendue) se réfèrent explicitement au premier verset du *Cantique des Cantiques*.

Précisons d'emblée quelque chose sans quoi cette citation paraîtra

incompréhensible à un lecteur moderne. François de Sales cite, ou plus souvent traduit en français, la version latine de la Vulgate :

...quia meliora sunt ubera tua vino...

... car tes mammelles sont meilleures que le vin...

Celle-ci reprenait le grec de la Bible des Septante :

... ὅτι ἀγαθοὶ μαστοὶ τοῦ ὑπὲρ οἴνου.

Une telle phrase a de quoi surprendre à plus d'un titre. D'abord en elle-même, et ce d'autant plus qu'elle est presque constamment attribuée par les traditions juive et chrétienne à l'Epouse parlant à l'Epoux, et non l'inverse, ce qui serait anatomiquement plus compréhensible - mais nous aurons abondamment l'occasion d'y revenir. En outre, elle a totalement disparu des traductions modernes (et déjà de la Bible Segond). Celles-ci ont repris l'hébreu "dodekha", de "dod", "amour", d'où la traduction "ton amour" (ou "tes amours" selon certaines Bibles), alors que la Septante avait choisi la vocalisation "dad", "le sein". Pour compléter le dépaysement, ajoutons que la Vulgate est en retard d'un verset sur le texte massorétique, dont la numérotation est reprise dans les Bibles contemporaines, ce qui transforme le verset en verset 2.

Ce choix de vocalisation, petit point à la place d'un léger tiret, nous a valu, dès avant François de Sales, des pages admirables de la part des commentateurs patristiques du *Cantique*, tant grecs que latins. A leur suite, l'évêque de Genève y trouve l'occasion de développements essentiels, peu étudiés jusqu'à présent.

* En continuant cette modeste "étude statistique", on rencontre un fait, lui aussi surprenant à première vue : sur les 55 occurrences, 23 concernent explicitement le Christ (Notre Sauveur...Notre Seigneur Jésus...Jésus crucifié,etc.) auxquelles on peut ajouter cinq images mentionnant "l'Epoux" sans précision; certes, selon l'interprétation allégorique du *Cantique*, il s'agit de Dieu, mais la tradition chrétienne applique plus précisément ce nom au Fils, à la suite de l'Evangile (Jn 3/29, etc.). Quoi qu'il en soit, dans 23 cas au moins, cette "mère", c'est le Christ.

Quant à Dieu le Père, on le trouve deux fois seulement avec certitude, peut-être trois, mais dans ce dernier cas, il s'agit (Sermon I) de ses liens avec son Fils, non avec les hommes. Seize fois, la maternité est référée à Dieu, sans précision de la Personne divine, avec en plus une fois "la Divinité".

Enfin, on trouve l'attribution de traits maternels à des attributs de Dieu : la Bonté (trois fois), la Providence (trois fois), la Miséricorde, la Douceur et la Condescendance - dont la caractéristique commune, on l'aura remarqué, est d'être des substantifs féminins.

Ce rapide survol doit, bien sûr, être affiné et approfondi. Mais d'entrée de jeu, il permet d'éviter une ambiguïté et une fausse direction : ni cette étude ni a fortiori François de Sales, ne sont dans la ligne de certaines féministes américaines qui veulent faire de la première Personne de la Trinité une "Mère" et non un "Père". Il va s'agir de bien autre chose.

2°) Situation des images

* Une première remarque s'impose : le lien entre Dieu et la maternité chez François de Sales n'est pas limité dans le temps. On trouve l'allusion au premier verset du *Cantique* dès l'*Introduction à la vie dévote*, mais on peut remonter plus haut encore, jusqu'à une lettre du 16 janvier 1603 (OC XII p.165). Et, elle apparaîtra quasiment dans les mêmes termes dans une lettre de janvier 1622, moins d'un an avant la mort de l'évêque (OC XX pp.254-255).

De même, l'image de l'enfant dans les bras maternels court depuis l'*Introduction* jusqu'aux "*Questions faites à notre Bienheureux Père*", qui reflètent en partie les dernières entrevues de décembre 1622.

Peut-on saisir une évolution? On peut seulement noter que le *Traité* est plus riche à ce propos que l'*Introduction* - mais il est en lui-même plus prolixe.

* Il reste à relever une constante. Dans l'*Introduction à la vie dévote*, l'image apparaît à partir de la IV^e partie, qui traite plus particulièrement de la vie mystique et de l'oraison. De même, dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, elle abonde surtout dans les Livres VI et VII : "oraison de quiétude" et "oraison d'union".

Il semble bien que le thème de l'oraison "appelle" en quelque sorte chez l'auteur l'image de Dieu-mère et surtout celle de l'allaitement. Ensuite seulement viennent les thèmes de l'abandon à la volonté de Dieu et celui de la confiance. On peut remarquer en outre que, quatre fois, l'image maternelle est utilisée pour évoquer l'union des bienheureux avec Dieu dans l'au-delà.

Nous sommes donc devant une image qui ressort avant tout du domaine spirituel le plus profond et le plus intime. Sans doute est-ce la raison pour laquelle elle n'apparaît guère dans les *Opuscules* ni dans les *Sermons*, alors qu'elle est représentée si abondamment dans l'oeuvre littéraire comme dans la correspondance privée. Si l'on excepte du moins le sermon recueilli sur le premier verset du *Cantique*, tout entier sur le sujet, mais prêché selon toute apparence aux Visitandines, c'est-à-dire "dans l'intimité" - de même que le

Sermon de Profession du 25 mars 1621.

Nous voici devant une pluralité de pistes d'étude. Il nous semble néanmoins qu'une première étape s'impose, avant d'aborder de front l'image maternelle de Dieu : tenter de saisir, dans la mesure du possible, ce que François de Sales met sous le nom de "mère", ce qu'évoque pour lui la maternité.

Nous commencerons donc par une rapide recherche biographique, sur les rapports entre François de Sales et ses propres parents, tant son père que sa mère. Ensuite, nous verrons les textes où lui-même a exposé plus nettement ce qu'il pensait de "l'amour des mères", en dehors de tout emploi métaphorique. Certes, nous ne trouverons pas sous sa plume une véritable étude théorique sur les rapports mère-enfant. Ce n'est que fortuitement qu'il a été amené à s'exprimer sur ce sujet; mais nous avons assez d'éléments pour pouvoir éclairer par la suite la "maternité" divine.

Enfin, un "palier" intermédiaire sera à considérer entre les mères concrètes, si l'on ose dire, et l'image maternelle de Dieu : celui de la maternité spirituelle attribuée non seulement à des supérieures religieuses, comme Jeanne de Chantal, mais surtout à des hommes, prêtres et évêques.

PREMIERE PARTIE : L'IMAGE MATERNELLE

A - FRANCOIS DE SALES ET LA MATERNITE

A-I - François de Sales et ses parents

A-I-1 - L'autorité d'un père

Le chef de famille

Nous connaissons la plupart des détails sur l'enfance de l'évêque de Genève par *l'Histoire du Bienheureux François de Sales*, de Charles-Auguste de Sales, son neveu. Celui-ci ne tarit pas d'éloges sur son grand-père, Monsieur de Boisy, le père du saint:

... homme d'un très-solide jugement et très-subtil esprit... (2).

Aucun des successeurs du biographe ne montrera ce digne père comme antipathique. Le style hagiographique de ces pieux auteurs les rend-il dignes de confiance? Remarquons surtout que depuis Charles-Auguste, chaque biographe insiste d'abord sur l'autorité absolue de M.de Boisy. Ils la considèrent comme normale et dans les moeurs du temps : “... *au XVI^e siècle, le pouvoir paternel était immense...*” (3).

Reprenant probablement des détails dans la *Vie du Comte Louis de Sales* par le Père Buffier (Paris 1708), André Ravier précise, à propos des décisions de M. de Boisy sur l'avenir de ses fils :

...Il nourrissait des projets plus ambitieux pour son aîné/François/ encore qu'il eût à présent trois autres fils; et tout était réglé dans la tête de ce gentilhomme aussi autoritaire que prévoyant : ce serait Gallois, le second, qui serait d'Eglise, Louis servirait aux armées, Jean-François? on verrait comment le caser dans le monde...(4).

“Projets ambitieux”, tel semble être l’essentiel des rapports entre le père et le fils, selon les biographes de ce dernier. Monsieur de Boisy veut faire de François un sénateur de Savoie :

... François, puisque vous estes l’aîné de vos frères, qui sont en grand nombre, vous devez estre un jour leur appui. Nos ancestres ont apporté à nostre maison, par la grâce de Dieu, beaucoup d’armoiries et de généalogies, mais certes, quant aux revenus, ils n’en ont mis qu’à médiocrité. Il est en vostre pouvoir d’y apporter l’un et l’autre...
(5).

Aussi François tait-il longtemps à son père la vocation sacerdotale qu’il sent en lui. Peut-être est-il conscient que son père, objectivement, n’a pas tort? François de Sales père, devenu Seigneur de Boisy à son mariage, avait déjà quarante-quatre ans à la naissance de son fils aîné, il en aura plus de soixante-dix quand naîtra Jeanne, la petite dernière. Entre les deux, dix autres naissances, mais bien des enfants morts en bas âge, de sorte que Gallois, le second fils, a neuf ans de moins que François (et n’est en rien aussi brillant que lui). Les responsabilités de l’aîné face à sa mère et à ses frères et sœurs sont réelles. En tout cas, le jeune homme ne dit rien, se contentant de garder l’avenir ouvert, en suivant des cours de théologie en cachette de son père, en plus de ses études d’humanités puis de droit.

Sommes-nous ici devant un père despotique, plus préoccupé du soin de sa lignée et de l’honneur de sa “maison” que des intérêts et des désirs de son fils? Est-ce à son propre père que pense François quand il raconte l’histoire suivante à ses filles de la Visitation?

...la comparaison d’un père lequel a deux fils, dont l’un est un petit mignon encore tout enfant, de bonne grâce, et l’autre est un homme fait, brave et généreux soldat, ou bien a quelque autre condition que l’on voudra. Le pere aime grandement ces deux fils, mais d’amour différent, car il ayme le petit d’un amour extrêmement tendre et affectif. Regardez, je vous prie, qu’est-ce qu’il ne permet pas à ce petit poupon de faire autour de luy : il le dorlotte, il le baise, il le tient sur ses genoux et entre ses bras avec une suavité nonpareille, tant pour l’enfant que pour luy. Si cest enfant a été piqué d’une abeille, il ne cesse de souffler sur le mal, jusques à tant que la douleur soit apaisée; si son fils aîné avoit esté piqué de cent abeilles, il n’en daignerait pas tourner son pied, bien qu’il l’ayme d’un amour grandement fort et solide!

Considérez, je vous prie, la différence de ces deux amours, car bien que vous ayez veu la tendreté que ce pere a pour son petit, il ne laisse

pas pourtant de faire dessein de le mettre hors de sa maison et de le faire chevalier de Malte, destinant son aîné pour son héritier et successeur de tous ces biens. (OC VI p.252).

On ne peut éviter le rapprochement avec M. de Boisy, surtout si l'on sait que Janus, le dernier des fils, qui naît alors que François est déjà "un homme fait", sera effectivement chevalier de Malte. L'autorité paternelle joue ici à plein, selon les normes du temps et l'importance de la primogéniture, et rien ne permet de dire que François de Sales la conteste si peu que ce soit. La scène a seulement la vivacité et même l'humour des "choses vues". Mais au-delà de son abrupte conclusion, elle a le mérite de nous montrer un père capable de "dorlotter" ses enfants : telle est l'image que M. de Boisy a laissée à son fils. Charles-Auguste la corrobore, même si c'est pour préciser que chez son grand-père, la raison "surmontait la tendreté inférieure de l'amour paternel" (6). Sommes-nous devant une image double : autorité ou affection? autorité et affection? Père tendre ou père despote?

Une autorité absolue, vraiment?

En 1578, François, âgé de douze ans, demande à "être d'Eglise" et recevoir la tonsure. Son père refuse, on a vu qu'il avait "d'autres ambitions" pour son fils. François est tonsuré en septembre par Monseigneur de Bagnoréa, un ami de son père. Certes, malgré les injonctions du Concile de Trente, cela n'engage pas vraiment l'avenir. Mais François de Boisy n'en a pas moins acquiescé à un désir de son fils.

Quelques jours plus tard, François part pour Paris. D'après ses divers biographes, son père le voulait au Collège de Navarre, pour qu'il y fréquentât les fils de la noblesse française, et François désire le Collège de Clermont, tenu par les Jésuites, où le climat est plus austère et religieux, et les études excellentes. Cette divergence a-t-elle vraiment existé? Peu importe, tous les biographes sont d'accord pour la raconter, et une chose est certaine : François a fréquenté le Collège de Clermont. Autorité paternelle?

En 1592, M. de Boisy veut marier son fils, qui vient de rentrer de Padoue docteur en droit. Nous savons le nom de la jeune fille et les détails de la première rencontre, par Charles-Auguste (7) et le Père de la Rivière (8) : François s'y montre glacial. Son père éclate ensuite en reproches qu'il écoute respectueusement, chapeau bas. Mais il ne se fiancera pas. De même qu'il refusera, malgré les injonctions paternelles, la place de sénateur qu'on lui offrait nonobstant sa jeunesse. Son père ne l'y contraindra pas.

Enfin et surtout, en mai 1593, François reçoit les Lettres de Prévôté, demandées pour lui à Rome par Mgr de Granier, évêque de Genève, à l'instigation de Louis de Sales, chanoine et confident de son cousin. Le jeune homme est au pied du mur, il lui faut avouer à son père sa vocation sacerdotale. C'est chose faite le 9 mai : M. de Boisy, stupéfait, commence par refuser et protester, mais, très vite, il cède :

faites-donc, de par Dieu, ce que vous dites qu'il vous inspire... Je vous donne de sa part ma bénédiction...(9).

Objectera-t-on que la phrase est bien belle et sent son hagiographe? En tout cas, dès le 10 mai, François revêt la soutane. Certes, la prévôté du chapitre des chanoines de Genève a pu consoler l'ambition paternelle : François entre dans l'état ecclésiastique par la grande porte, si l'on ose dire. Mais il n'en reste pas moins qu'on n'a pas affaire à un père despotique écrasant la personnalité du fils, pas plus qu'à un père "berné", dont il faudrait contourner par ruse l'autorité absolue, comme dans les pièces de Molière. François de Boisy est un père à qui l'on peut parler, capable d'entendre le désir de son fils.

Très révélatrice sur ce point est la petite phrase d'une lettre adressée par le nouveau prévôt à son ami Antoine Favre, en avril 1594 :

...J'ai déjà sur ce point incliné le consentement de mon père, et je l'obtiendrai tout à fait pour m'adjoindre à la famille de notre sénateur/Favre lui-même/ en qualité d'aumônier...(10).

A cette époque, François de Sales est déjà prêtre, et il ne s'agit en fait que d'un séjour à Chambéry, mais il semble avoir besoin du consentement paternel - qu'il est sûr d'obtenir. Est-ce un signe des temps que cette autorité tempérée par la bonne grâce? L'affaire du Chablais montrera en tout cas que M. de Boisy était capable de s'entêter, et François de résister à son père, quand son devoir était en jeu.

L'air du temps

M. de Boisy, dans le mélange que nous venons de souligner entre autorité paternelle et respect pour son fils, semble être dans la droite ligne de ces "pères humanistes" décrits par les historiens de la paternité, comme Sabine Melchior-Bonnet :

...S'il est vrai que le XX^e siècle assiste à la mort du père, le XVI^e semble être l'époque de sa promotion, sinon de sa naissance (...) La paternité ne sert plus seulement à définir une autorité redoutée, elle se réclame des valeurs de sollicitude, de liberté et de reconnaissance mutuelle. Cet enjeu apparaît clairement chez des pionniers tels que Gerson, Alberti ou Erasme, qui s'écartent du discours médiéval. Il se profile aussi à travers des oeuvres de fiction, comédies ou tragédies humanistes, où commence à émerger l'image du père sensible. Il est enfin explicitement revendiqué par les pères eux-mêmes, qui, dans leur correspondances et leurs mémoires, livrent leur for intérieur. (11)

Certes, il nous est difficile d'entrer dans le "for intérieur" du père de François de Sales, sur lequel nous n'avons que des témoignages indirects. Mais, à la fin du XVI^e siècle, il serait surprenant qu'il n'ait pas subi l'influence de ce modèle "humaniste" de paternité (qu'un siècle plus tard l'absolutisme louis-quatorzien aura déjà balayé!). Peut-être n'en avait-il pas besoin : la Renaissance n'a pas inventé l'amour paternel. Au moins aura-t-elle permis que des gentilshommes ne croient pas déchoir en laissant à leur fils un espace de liberté et d'épanouissement, ou en exprimant leur tendresse envers leurs enfants.

Dans l'affaire du Chablais, déjà évoquée, M. de Boisy se montre dur, intraitable. Il laisse partir son fils sans argent et sans domestique pour une mission dangereuse, mais c'est justement parce qu'elle est dangereuse, et que son amour pour François l'emporte sur toute autre considération. Passé au château de Sales sur la route du Chablais, le prévôt "*alla recevoir les commandements*" de ses parents - pure politesse en fait, car il n'a nullement l'intention de leur obéir, mais nous sommes bien dans l'esprit de l'époque, entre l'autorité parentale et la liberté des enfants.

...Mais certes, le Seigneur de Sales ne luy commandoit autre sinon de demeurer, disant qu'il s'alloit mettre en danger de mourir... (12)

Le père conclut, comme d'habitude : "*faites ce que vous voudrez*", mais cette fois-ci sans chaleur ni bénédiction. A travers les manifestations d'autorité, c'est l'affection qu'il faut lire, surtout chez cet homme âgé, plus sensible et plus émotif qu'autrefois : à plusieurs reprises, il essaiera d'arracher François à sa mission à Thonon, et après une tentative d'assassinat (rapportée par Rolland, le valet qu'il a finalement envoyé à son fils, tant il est vrai qu'il cède toujours), il s'affole. Cela nous vaut la seule lettre qui soit restée, de François à son père :

*...Monsieur mon très honoré Père,
si Rolland était votre fils aussi bien qu'il n'est que votre valet, il
n'aurait pas eu la couardise de reculer...(OC XI, p.117)*

La formule est fière, elle frappe sans doute le vieux gentilhomme au point sensible : son honneur. Elle révèle aussi la proximité du père et du fils dans les mêmes valeurs, dont la phrase suggère qu'elles furent transmises du premier au second. Affection, proximité. Ce sont bien les caractéristiques du père humaniste décrit plus haut. Mais on peut considérer comme témoignage plus direct ce que François de Sales écrit peu avant la mort de son père :

*.../Je demeure icy au devoir que j'ay au service de mon pere, lequel
de jour a autre avance a grans pas a l'autre vie, s'affoiblissant
tellement en cellecy que, si Dieu ne nous preste sa main miraculeuse,
je me vois dans peu de jours privé de la consolation que, avec toute
ceste mayson, j'ay tous-jours eu en la presence de ce bon pere. (OC
XII, pp.53-54)*

Il semble bien que François rende à son père toute l'affection qu'il en a reçue. Pouvons-nous connaître plus à fond ses sentiments? C'est difficile. Mais en tout état de cause, l'image paternelle est présentée comme totalement positive, d'autant plus que le mot "consolation" employé ici pour la présence du père appartient au vocabulaire de la spiritualité où il a un sens très fort (grâces d'oraison, faveurs divines). On peut compléter cette lettre avec ce qu'écrit Charles-Auguste de Sales :

...ce bon père le regardoit non seulement comme son fils mais encore comme son père pour les éminentes vertus desquelles il le voyoit richement orné. C'est pourquoy il fist en son sein une revue générale des tous les peschez qu'il pouvoit avoir commis en sa vie, receut le très saint Sacrement de ses mains et de salutaires documens pour se préparer au voyage de la vie éternelle... (13)

Sans doute confession et viatique sont-ils "le devoir" dont parle François de Sales à Mgr de Granier - encore que M. de Boisy ne mourra que début avril. Mais ce qui est à remarquer c'est le retournement, peut-on dire, de fils à père : nous le retrouverons, sous la plume de François lui-même, au moment de la mort de Madame de Boisy. Est-ce un doublet, "rétroactif" en quelque sorte, du biographe? Cela révèle en tout cas que l'image de l'autorité paternelle absolue a fait long feu.

La proximité du père et du fils, juste avant la dernière séparation, est totale, c'est celle d'un pénitent à son confesseur, d'un dirigé à son directeur de conscience. Toujours selon son neveu, le prévôt de Genève annonce ainsi la mort de son père aux fidèles d'Annecy à qui il vient de prêcher :

...j'ay appris la mort de la personne à laquelle je suis le plus obligé du monde(...) Après ses parolles, il ne peust pas s'empescher de pleurer.
(14)

Que conclure de tout cela pour notre propos? Sans aucun doute que, lorsque François de Sales attribue à Dieu des caractéristiques maternelles, ce n'est pas, consciemment ou inconsciemment (pour autant qu'on puisse en juger), par refus de l'image paternelle. Les comparaisons sur la maternité ne fonctionnent pas dans un système antithétique. Il paraît impossible que son propre père lui ait donné de la paternité une vision si négative, voire destructrice de son être de fils, qu'il doive se réfugier dans l'image maternelle pour exprimer sa conception de Dieu. Certes, les sources biographiques ne permettent pas une plongée dans les profondeurs psychanalytiques de François de Sales, si tant est que nous en ayons la compétence. Disons que nous nous trouvons devant une image paternelle "normale" selon les critères de la fin du XVI^e siècle : autorité affectueuse et même

respectueuse, présence forte mais non étouffante, d'autant plus que l'éducation se fait pour l'essentiel hors du toit paternel.

Voyons maintenant les liens de François de Sales et de sa mère.

A-I-2 - La douceur de la mère

“Dieu et ma mère sont contents de moi”

François de Sales a-t-il réellement prononcé ces trop jolis premiers mots qu'on lui attribue? On peut légitimement être sceptique, comme au sujet du sein de la nourrice généreusement partagé avec un petit pauvre! Mais il faut avouer que la phrase est troublante pour notre propos : d'emblée, Dieu et la mère sont d'accord, comme confondus, et d'emblée une atmosphère sereine est établie avec l'un comme avec l'autre. Or, s'il y eut des “orages” dans la vie spirituelle de François, comme en témoignent les deux crises de Paris et de Padoue, ses biographes s'accordent pour le montrer en harmonie avec sa mère, de sa naissance à la mort de celle-ci.

Essayons d'abord de présenter objectivement Françoise de Sionnaz, dame de Sales et de Boisy. Epouse avant sa quinzième année d'un mari de quarante-trois ans, auquel elle était unie depuis longtemps par un contrat de mariage, elle a subi le sort de beaucoup de femmes de son temps et de sa classe sociale, mais ne semble pas en avoir été trop malheureuse. Relevons néanmoins un tempérament dit “mélancolique”, selon les biographes de son fils, et selon François lui-même à mots couverts (15). De cet époux de trente ans son aîné, elle eut treize enfants, dont huit vécurent; à la naissance du petit dernier, ou plutôt de la petite dernière, Jeanne, elle avait quarante-deux ans, et M. de Boisy plus de soixante-dix, ce que l'on peut considérer comme le signe d'une certaine entente conjugale.

Atteinte encore jeune d'une maladie des yeux, elle était assez dépendante d'autrui dans la vie quotidienne, et peut-être un peu effacée par rapport à son mari. Pouvons-nous tenter de cerner plus avant quelle image de la maternité elle donna à son fils?

La confidente

Les biographes de François de Sales, jusqu'à notre époque, ont peint, plus ou moins consciemment, un dyptique, un peu à la manière de Gustave Flaubert dans *La Légende de Saint Julien l'Hospitalier* : d'un côté le père, avide pour son fils de la gloire du monde, de l'autre la pieuse mère qui veut en faire un saint. Tableau pas tout à fait inexact, on l'a vu, mais largement caricatural. L'hagiographie des siècles passés avait tendance à prédestiner les futurs saints à leur auréole dès le sein maternel. Pour François de

Sales, on cite en amont de sa naissance, voire de sa conception, la prière de sa mère devant le Saint Suaire de Turin, exposé à Annecy pour “l’entrée” d’Anne d’Este, nouvelle épouse du duc Genevois-Nemours : elle aurait voué à Dieu, en quelque sorte, son premier enfant (16). Mais sur quel document se fondent les biographes ? On ne nous en dit rien. Il ne nous reste aucune lettre de Mme de Boisy, et seulement deux de François à sa mère sur les milliers de lettres qu’il laissa. Pourtant la plupart des biographes notent le rôle d’intercesseur qu’elle joua entre son mari et son fils :

...Elle n’avoit point tant de soucy que le père qu’il devint un grand courtisan, ce qui fut cause qu’elle rapporta au seigneur son mary l’intention de François avec des parolles si efficaces et si puissantes que le dessein fut changé... (17)

On raconte aussi qu’elle reçut les confidences de François à propos de sa vocation sacerdotale et qu’elle l’approuva, lui faisant même coudre en secret une soutane.

Lors de la mission en Chablais, elle lui fit parvenir un peu d’argent en cachette de M. de Boisy. Il n’y a pas de raison de suspecter l’authenticité de ces détails, de peu d’importance en eux-mêmes. Certes, ils correspondent à un cliché, au stéréotype de la douce maman soutenant son enfant contre l’autorité paternelle. La lettre CCVI à Mme de Boisy (OC XII, p.244) semble indiquer que, pour François, cela correspond à une réalité (18). On ne peut négliger le fait que cette mère a quinze de plus que son fils et trente de moins que son mari, qu’elle est, si l’on ose dire, de la même “génération” que François (malgré tout le respect dont il l’entoure).

Un père pas très lointain certes, mais une mère toute proche, confidente et complice, voilà sans doute un point que nous pouvons considérer comme acquis.

“...une des plus douces et innocentes âmes...”

Nous avons évoqué plus haut comment l’évêque de Genève avait réagi à la mort de son père, mais c’était grâce à des témoignages pour la plupart indirects. Au sujet du décès de sa mère, nous avons cinq lettres de lui. Le fait en lui-même est-il significatif ? En 1610, l’évêque de Genève entretient une correspondance beaucoup plus abondante qu’au temps où il n’était que prévôt du chapitre, ou bien elle a été plus soigneusement gardée. Il n’en reste pas moins que nous avons ces lettres, qui permettent d’entrer un peu dans l’intimité des relations entre la mère et le fils. Si l’on excepte une brève missive officielle au duc de Savoie, toute la correspondance recueillie dans l’édition d’Annecy entre le 4 et le 25 mars 1610 porte sur ce deuil, ce qui n’a rien d’étonnant, bien entendu.

Trois de ces lettres sont adressées à des dames très proches de François :

- un court billet à sa cousine, Madame de Dérée (OC XI, p.267)
 - une lettre plus longue, toute entière consacrée à la mort de Mme de Boisy, car la destinataire est la soeur de l'évêque, Mme de Cornillon (ibid.,p.254-255)
 - un très long récit circonstancié adressé à Jeanne de Chantal, à laquelle il parle aussi de la mort de la petite Charlotte de Chantal, survenue en même temps (p. 260-261)
- On peut ajouter une brève allusion, dans la lettre suivante à la même, celle qui contient la célèbre invitation à venir enfin se fixer à Annecy pour y fonder le nouvel Institut : ... *venes es montaignes...*

Les deux autres lettres de mars 1610 sur la mort de Mme de Boisy sont des missives plus courtes écrites à deux amis chers, Antoine des Hayes à Paris (p.256) et Pierre Fenouillet, le savoyard évêque de Montpellier (p.258). C'est dans la lettre à des Hayes que nous trouvons cette présentation de Mme de Boisy :

...c'estoit une des plus douces et innocentes ames qu'il estoit possible de treuver...

Cet hommage filial a d'autant plus de valeur que François était le confesseur de sa mère, comme il le raconte dans nos cinq lettres. "Innocentes", certes - la petite Françoise de Sionnaz ne dut pas faire grand mal dans sa vie -, mais retenons surtout l'adjectif "douces", puisque c'est celui qui revient couramment sous la plume de François de Sales quand il parle de la maternité de Dieu : ce lien n'est sans doute pas fortuit.

L'autre intérêt de ces lettres est de souligner l'affection dont François se savait l'objet de la part de sa mère. Il demande à Mme de Dérée :

...Or il faut bien, ma chere Cousine, que vous m'aymies un peu plus maintenant, pour reparer le manquement que j'auray en terre de l'amour que cette mere me portoit...

De même à sa soeur :

...Or sus, ma chere soeur, ma Fille, aimes moy tous-jours bien, car je suis plus vostre que jamais.

Ces demandes d'affection révèlent un certain désarroi, rare chez François de Sales. Mais elles révèlent aussi la conviction d'avoir été aimé par sa mère d'un amour particulier, très fort, sur lequel jusqu'alors il a pu s'appuyer. Cela rejoint le passage d'une lettre à Antoine Favre, datée de 1593 :

...j'apprends que ma tres chere mere, étant déjà dans sa quarante-deuxième année, doit prochainement donner le jour à son treizième enfant... Dès lors, remettant toute autre affaire, je me rends en grande hâte auprès d'elle, car ma présence lui donne toujours beaucoup de consolation... (OC, XI p.33).

En racontant sa mort à Jeanne de Chantal, il précise qu'après l'attaque cérébrale dont elle fut atteinte, elle put encore lui manifester son affection :

...A mon arrivée, toute aveugle et tout'endormie qu'elle estoit, elle me caressa fort...

Quoi d'anormal dans tout cela? Quoi d'original? Rien. Mais encore fallait-il s'assurer que François de Sales reçut l'amour qu'un mère est censée prodiguer à son enfant, et que cela "colore" de manière indélébile l'image qu'il pouvait se faire de la maternité.

Rien que de normal également dans le chagrin qu'il éprouve en mars 1610, et qu'il avoue à ses correspondants, s'en excusant parfois :

...Voyez-vous, Monsieur, je m'allege a vous dire cecy, car c'est un grand cas comme c'est un'heureuse et souefve rencontre a un coeur aucunement blessé... (lettre a Antoine des Hayes).

et dans d'autres termes presque identiques à Mgr Fenouillet :

...Voyez vous, Monseigneur, j'allege de beaucoup mon coeur en vous le communiquant...

Envers Mme de Chantal, il est encore plus explicite :

...Et pour moy, je confesse, ma Fille, que j'ay eü un grand sentiment de cette séparation...

Pourquoi s'en excuser? Sans doute à la fois à cause des convenances du temps et du souci chrétien de ne pas trop pleurer un être que l'on croit passé dans l'autre vie, en Dieu. Mais l'évêque avoue franchement à Jeanne de Chantal :

...encor vous faut-il dire que j'eü le courage de lui donner la dernière benediction, luy fermer les yeux et la bouche et luy donner le dernier bayser de paix a l'instant de son trépas. Apres quoy, le coeur m'enfla

fort et pleuray sur cette bonne mere plus que je n'avait fait des que je suis d'Eglise...

Cette dernière précision peut sembler étrange. Pourquoi pas plutôt : “depuis que je suis adulte”? Sans doute justement parce que l'entrée dans les ordres a constitué pour François le grand tournant de sa vie, sa sortie du monde de l'enfance et de l'adolescence, la distance prise par rapport à sa famille, avec laquelle il instaure désormais d'autres relations, la rupture en tout cas avec de manifestations de sensibilité perçues comme non conformes à l'état sacerdotal. Mais la phrase suggère aussi, peut-être, que ce temps d'Eglise a été un temps de bonheur et de paix profonde, que seule la mort d'une mère peut ébranler un instant. Ebranlement bref, mais suffisant pour “anesthésier” en quelque sorte cet homme habituellement si humain et si compatissant. Il avoue en effet à sa correspondante, qui vient de perdre sa petite fille :

... Je l'ay bien regrettee, la pauvre petite fille, mais d'un regret moins sensible, dautant que le grand sentiment de la separation de ma mere osta presque toute prise au sentiment de ce second desplaysir, duquel la nouvelle m'arriva tandis que nous avions encor le cors de ma mere en la mayson...

On suppose que le coeur indulgent de Jeanne se contenta de ces très sincères condoléances!

“...mon fils et mon père...”

En même temps qu'il confie son chagrin, l'évêque insiste sur sa soumission à la volonté de Dieu :

...mais neanmoins, ma fille, ça été un ressentiment tranquille, quoy que vif, car j'ay dit comme David : Je me tais,o Seigneur, et n'ouvre point ma bouche, parce que c'est vous/qui/l'aves fait... (OC XIV, p.261)

Il écrit de même à sa soeur :

...si votre coeur ne peut s'empescher d'avoir du ressentiment en cette séparation, faites au moins qu'il soit tellement modere par l'acquiescement que nous devons au bon playsir de nostre Sauveur, que sa Bonté n'en soit point offensée...

Ce n'est pas tant le message spirituel qui nous intéresse ici que l'attitude psychologique qu'il révèle, celle que l'on peut considérer comme "normale", chez un homme de quarante-trois ans, prêtre et évêque. Depuis longtemps, sans aucun doute, les liens entre François et sa mère sont ceux d'un adulte, affectueux et respectueux, mais plus lointain, avec une vie parfaitement indépendante. On assiste même à un "renversement" (déjà noté à propos de M. de Boisy) : l'évêque est devenu le père spirituel de sa mère, son directeur et son confesseur, et pas seulement au moment de sa mort (19). D'où la dernière parole d'elle qu'il rapporte, toujours dans la lettre à Jeanne de Chantal de mars 1610, juste après son attaque cérébrale :

... /c'est/mon filz et mon pere cettui-ci.

Fils affectueux mais sans excès, plus soucieux du salut de sa mère que du chagrin de la séparation, tel apparaît François de Sales dans ces cinq lettres de mars 1610 : il y note à chaque fois que, sans doute, en permettant un séjour à Annecy quelques temps plus tôt, et en ménageant des circonstances telles que son fils put être près d'elle aux derniers moments :

...je viens d'apprendre pourquoy Nostre Seigneur n'a pas voulu permettre que j'allasse a Salins; car ça a esté, comme je pense, affin que j'assistasse a la mort de ma tres bonne mere, qu'il appela a soy le premier de ce moys, par sa misericorde, premierement disposee a bien et heureusement faire ce passage...

Cet extrait est tiré de la lettre à Mgr Fenouillet, mais les quatre autres lettres contiennent la même idée.

Que conclure là encore, sinon une impression de "normalité"? Rien qui permette de discerner des rapports conflictuels entre mère et fils, mais rien non plus qui conduise à soupçonner une relation "fusionnelle", pas plus qu'une quelconque frustration. Allons-nous "psychanalyser" l'abondance, si étrange pour nous, des images d'allaitement au sein? Le petit François a certes été allaité par une nourrice mercenaire, du fait de la jeunesse et de la faible santé de sa mère, mais il fut un enfant aimé, choyé. Gâté? certes non, et pas davantage enfermé dans le cocon familial, ce qui serait d'ailleurs inconcevable à l'époque : comme tous ses contemporains de sa classe sociale, il a été élevé, nous l'avons dit, hors du foyer parental. Rien d'exceptionnel, donc, et rien d'excessif, ni dans un sens ni dans l'autre. Il nous est difficile d'aller plus avant dans les profondeurs intimes de l'être. Nous pouvons seulement penser que la personnalité douce et affectueuse de Mme de Boisy, tout en donnant à l'homme l'équilibre affectif dont tout être humain a besoin pour s'épanouir, fournira à l'écrivain l'image maternelle adéquate pour y "projeter" ce qu'il pressent de l'amour de Dieu.

A-II - L'amour des mères

La biographie de François de Sales a pu nous éclairer sur ce qu'il mettait sous les mots "père" et "mère". Mais il convient maintenant d'en chercher sous sa plume des définitions plus précises, plus conscientes, indépendamment de ses rapports avec ses propres parents. Or on trouve dans ses lettres deux "lieux" principaux où il esquisse une petite théorie de la maternité ou, plus précisément, de l'amour maternel.

A-II-1 - La lettre à Philippe de Quoex

Philippe de Quoex fait partie du groupe des premiers prêtres ordonnés par François de Sales, mais il était déjà en relation avec lui auparavant et il fut ensuite son confesseur. Cela explique sans doute la liberté de ton et d'image de cette lettre, datée du 16 mai 1617 (encore qu'elle puisse être composite et adressée en partie au frère de P. de Quoex, prieur de Talloires). Elle commence abruptement par une comparaison qu'on trouverait aujourd'hui un peu étrange, voire "gaillarde", de la part d'un évêque écrivant à l'un de ses chanoines! Il s'agit de l'opposition entre une jeune fille qu'on trouverait "*n'avoir pas la cervelle bien arrestee*" si elle découvrait sa poitrine en public, et une "*mère nourrice*" qui, elle, peut allaiter son nourrisson "*en tout lieu*" sans qu'on y trouve à redire. L'évêque poursuit ainsi :

Je dis cecy et pour vous et pour moy : car il faut tous-jours faire ce que nous devons, pour le service de nostre doux et bon Maistre en tout lieu ou leur nécessité le requiert, le sein maternel de nostre affection a leur salut et leur donner le lait de la doctrine. Je dis maternellement, a cause que l'amour des meres est tous-jours plus tendre envers les enfans que celui des peres pour ce, a mon advis, qu'il leur couste plus. Soyons-le pourtant l'un et l'autre, car c'est le devoir que le Souverain nous a imposé. (OC XVIII, p.5)

Cette petite lettre plaisante a pour nous trois intérêts :

- d'abord, elle nous révèle les normes de la pudeur en ce début de XVII^e siècle. Il est licite à une nourrice de donner le sein en public, voire "*es rues et aux églises*". Cela peut expliquer la liberté avec laquelle François de Sales décrit les bébés tétant leur mère, et la connaissance très fine et bien observée qu'il en montre.
- ensuite, cette lettre fait partie d'un ensemble de textes sur la "maternité" spirituelle, liée au sacerdoce ou au supériorat religieux. Nous y reviendrons.
- enfin, elle nous apprend la distinction qu'opère François de Sales entre amour paternel et

maternel. “*L’amour des meres est tous-jours plus tendre*” : cela est présenté comme une évidence, un lieu commun et une généralité (20), l’expression “*a mon advis*” ne portant que sur la cause. Ce degré de tendresse supplémentaire chez les mères, si l’on ose cette approche quantitative, est-il le fondement du rapprochement avec l’amour de Dieu pour les hommes? Nous voici devant une piste à creuser.

A-II-2 - L’affaire de Madame de Dalet

Dans tout ce qui précède, la lettre à Philippe de Quoex comme la biographie de François de Sales, la figure de la mère était totalement positive : “douceur...tendresse...”. Nous allons voir maintenant un aspect plus négatif. L’évêque y dévoile l’ambiguïté de tout sentiment humain, fût-ce l’amour d’une mère pour sa fille.

Là encore, il ne s’agit pas d’écrits théoriques, mais de lettres, et c’est de façon fortuite que François est amené à livrer des réserves sur les sentiments maternels. La comtesse de Dalet est une jeune et riche veuve, qui désire la vie religieuse et entrera effectivement à la Visitation; mais elle est affligée d’une mère autoritaire, à l’affection passionnée et envahissante, qui ne veut pas entendre parler de “religion” pour sa fille (en partie d’ailleurs parce que son train de vie s’accommode fort bien de la fortune de celle-ci). Madame de Dalet fréquentant d’un peu trop près à son goût la Visitation de Montferrand, la mère se plaint à l’évêque fondateur. Nous voici en conséquence devant une correspondance qui s’étend du 25 avril 1621 jusqu’en août-septembre 1622. Dans un premier temps, François écrit à la Mère Favre, supérieure de la Visitation, en faveur de la mère, mais, précise-t-il, “*a tastons*”, car il ne sait rien de la situation réelle, il soutient seulement par principe l’autorité parentale (OC XX, pp. 48-51). Le même jour, il écrit également à Madame de Dalet. Nous citerons in extenso le passage intéressant notre propos :

O mon Dieu, ma chere Dame, qu’il faut faire des choses pour les peres et meres, et comme il faut supporter amoureusement l’excès, le zele et l’ardeur, a peu que je die encor l’importunité de leur amour! Ces meres, elles sont admirables tout a fait : elles voudroyent, je pense, porter toujours leurs enfans, sur tout l’unique, entre leurs mammelles. Elles ont souvent de la jalousie; et si on s’amuse un peu hors de leur presence, il leur est advis qu’on ne les ayme jamais asses et que l’amour qu’on leur doit ne peut estre mesuré que par le desmesurement. Quel remede a cela? Il faut avoir patience et faire au plus pres que l’on peut tout ce qui est requis pour y correspondre. Dieu ne requiert que certains jours, que certaines heures, et sa présence veut bien que nous soyons encor presens a nos peres et a nos meres : mais ceux-ci sont plus passionnés : ilz veulent bien plus de jours, plus

d'heures et ne presence non divisee. Hé! Dieu est si bon que condescendant a cela, il estime les accomodements de nostre volonté a celle de nos meres comme faitz pour la sienne, pourvu que nous ayons son bon playsir pour fin principale de nos actions (ibid, p.54)

Il est bien dans la spiritualité salésienne de conseiller à Mme de Dalet de supporter “amoureusement” l’affection de sa mère, même importune. Mais il est révélateur aussi de la lucidité de François de Sales de montrer cet amour comme excessif et comme une “passion”, au sens qu’a ce mot dans les vocabulaires théologique et philosophique. Or toute passion est dangereuse, il l’écrira plus tard à Mme Le Loup de Montfan, la mère, et nous y reviendrons. “Jalousie” maternelle, même évoquée sur un ton de plaisanterie, voilà le danger: l’étouffement possible de l’enfant” (adulte, ici, il est vrai). Et pourtant, l’évêque conseille à sa correspondante de céder à sa mère, pour faire en cela la volonté de Dieu. Or Dieu apparaît dans cette lettre d’une manière paradoxale, dans une comparaison, non rhétorique mais existentielle, avec les mères : la démesure n’est pas de son côté, mais du côté humain ; lui accepte que nous soyons “divisés”, partagés entre notre présence à lui et notre devoir filial...

Ce jeu de mots sur “*n’estre mesuré que par le desmesurement*” est d’autant plus frappant qu’il est un décalque, appliqué aux mères, de la phrase de Bernard de Clairvaux :

La mesure d’aimer Dieu c’est aimer sans mesure... (21)

Décalque sans aucun doute conscient (et humoristique), car François de Sales avait la phrase à l’esprit : il la cite à la Mère Favre dans la lettre du même jour mentionnée plus haut. L’évêque a d’abord pour but de faire comprendre à la jeune veuve qu’il ne faut pas songer à la vie religieuse et que Dieu acceptera qu’elle reste près de sa mère, que c’est même faire sa volonté. Mais en outre, l’image de Dieu évoquée par ces phrases est celle d’une bonté ménageant à l’homme un espace de liberté qu’une mère ne donne pas forcément à son enfant. “Condescendance”, humilité, oserions-nous dire, et gratuité de l’amour vrai sont du côté de Dieu, qui se contente d’une attention, voire affection, médiatisée par l’obéissance des enfants à leurs parents. En arrière-plan, bien sûr, se profile le cinquième commandement (Honore ton père et ta mère...), il est d’ailleurs évoqué explicitement plus haut dans cette même lettre : “... le commandement de Dieu nous presse trop...” . Il est subtilement suggéré que, selon une terminologie classique, le “précepte” universel doit être préféré au “conseil” de la vie religieuse, mais le résultat essentiel pour nous est que l’amour de Dieu est présenté comme moins possessif que l’amour maternel.

François de Sales écrit le même jour à la mère de Mme de Dalet : juste quelques mots qui abondent dans son sens. Rien qui évoque la nécessité de prendre un peu de distance par rapport à ses sentiments maternels, si ce n’est une allusion furtive à la soeur de la

destinataire, laquelle a une “*passion pour son filz...*” Ce devait être de famille! Mais avec une meilleure information sur cette affaire, l’opinion du prélat se modifie. Il soutient Mme de Dalet dans son refus d’un remariage proposé par sa mère. Et surtout il écrit à celle-ci le 4 août :

Madame, l’amour, quel qu’il soit, si ce n’est celui de Dieu, peut estre trop grand, et quand il est trop grand, il est dangereux. Il passionne l’âme, parce qu’estant une passion et la maîtresse des passions, il agite et trouble l’esprit, parce qu’estant une perturbation; et treuvant des regles, il desregle toute l’économie de nos affections. Or ne faut-il pas croire, Madame, que l’amour des mères envers les enfans ne puisse estre de mesme; ains il l’est d’autant plus librement qu’il semble qu’il le soit loysiblement, avec le passeport, ce me semble, de l’inclination naturelle et l’excuse de la bonté du coeur des meres (OC XX, pp. 125-126).

Sans doute François de Sales a-t-il maintenant compris qu’il y avait dans l’attitude de Mme Le Loup de Montfan beaucoup de recherches de ses intérêts affectifs et financiers. Peu importe pour notre propos. Cette lettre permet surtout d’illustrer clairement la distance que peut prendre son auteur par rapport à l’amour maternel. Celui-ci n’est pas pour lui “l’amour pur”, la seule affection humaine dépourvue de tout mélange égoïste, il peut être une “passion” comme d’autres affections. “Passion” et donc “perturbation”, l’évêque cite ici saint Augustin :

...morbi cupiditatum et timorum et laetitiae sive tristitiae; quibus quattuor vel perturbationibus, ut Cicero appellat, vel passionibus, ut plerique verbum e verbo graeco exprimunt, omnis humanorum morum vitiosas continetur. (22)

On retrouve sans doute ce texte à l’arrière-plan du *Traité de l’Amour de Dieu*, I,III, à propos des “appétits sensuels” :

... en tant qu’ilz troublent l’âme, on les appelle pertubations, en tant qu’ilz inquiètent le cors, on les appelle passions, au rapport de saint Augustin... (OC IV, p.29).

L’Edition d’Annecy renvoie ici au *De civitate Dei*, Livre XIV mais paragraphe VIII où l’on ne trouve pas d’ailleurs la distinction âme/corps, et où saint Augustin renvoie à son paragraphe V. L’évêque d’Hippône se réfère explicitement à Cicéron (*Tusculanes*, IV,VI). Au-delà on peut remonter jusqu’à Aristote. Cela fait beaucoup d’illustres patronages, certes, pour détacher de sa fille une mère abusive! Mais en ce qui concerne notre étude, le point est

important : en rattachant l'amour maternel à la théorie générale des passions, François de Sales libère, en quelque sorte, le champ pour la théologie. Sa comparaison de l'amour divin avec l'amour des mères ne sera pas totale analogie; ils ne peuvent se superposer complètement et le second ne "dira" pas parfaitement le premier, il lui fournira seulement certaines caractéristiques. Grâce à l'affaire de Mme de Dalet, nous pouvons penser l'amour maternel humain comme un pâle reflet de l'amour divin, mais pâle par excès, si l'on ose dire: amour d'autant plus imparfait qu'il est excessif et tourné vers soi. N'est-ce-pas ce que l'évêque de Genève écrit quelques lignes plus loin à sa correspondante :

...quand il me raconte les esclans et presseures de vostre coeur sur la maladie de Madame de /Dalet/, je ne me puis tenir de dire qu'il y avoit de l'excès...

Pourtant, ce que cette lettre nous apprend également sur le "fonctionnement" de l'image maternelle, c'est qu'elle peut être reçue de tous, à l'époque et dans le milieu social et culturel de François de Sales. En effet, "l'inclination naturelle" d'une mère pour son enfant, et même "la bonté du coeur des mères" sont des lieux communs dont personne ne semble douter puisqu'elles peuvent servir de "passeport", d'alibi, dirions-nous, à une affection dérégulée. A la limite, il paraît hors de question pour François de Sales qu'il puisse y avoir de "mauvaises mères" au sens de : mère n'aimant pas son enfant. Elisabeth Badinter a fait remarquer que jusqu'à *L'enfant* de Jules Vallès (1879) et au *Poil-de-Carotte* de Jules Renard (1894), les écrivains ont répugné à peindre de mauvaises mères :

... Sont-elles des exceptions comme ces monstres étudiés par les tératologues? Rien de moins sûr en cette fin de XIX^e siècle où l'on découvre enfin le concept et la réalité de l'enfant martyr...(23).

Nous n'en sommes pas là avec Madame de Dalet et sa mère! En faisant appel à l'image de la mère pour parler de Dieu, François de Sales se place à l'intérieur d'un consensus : une mère humaine peut mal aimer parce qu'elle aime trop, et donc se laisser aller à une "passion" condamnable, mais elle aime, cette "inclination" lui est "naturelle". Dieu ne peut, lui, se livrer à une passion condamnable, mais il nous faudra voir dans quelle mesure François lui attribue, non seulement "la bonté du coeur des mères" (portée à l'infini), mais aussi le "naturel" de cette inclination.

A-III - La maternité spirituelle

Entre la réalité concrète des rapports mère-enfant et l'utilisation métaphorique de la maternité appliquée à Dieu, il nous semble qu'une étape s'impose.

Dans l'*Histoire des pères et de la paternité*, déjà citée, Jean Delumeau fait remarquer qu'à partir de la Réforme et "en sens inverse" de celle-ci :

... l'Eglise catholique, plus encore que par le passé mais dans la continuité de sa tradition, exalta la paternité de service et d'élection, notamment celle du prêtre qui engendre le Christ dans les âmes. Jean Eudes vit dans le curé de paroisse "le vrai père du peuple"... (24).

Dire d'un évêque qu'il est le "père" de son peuple n'a rien d'original, l'analogie fait partie de l'usage, et si le XVI^e siècle l'exalte, elle remonte au moins aux Pères du désert, ces *Abbas* auxquels se rattache toute la tradition monastique. Mais François de Sales superpose à cette métaphore d'usage (sans l'effacer pour autant) celle de la "mère". Parler de sa "maternité spirituelle" à Jeanne de Chantal est également métaphorique, quoique peu surprenant; mais il va s'agir ici des évêques et des prêtres. Cela nous servira-t-il de "marchepied" vers la paternité maternelle de Dieu?

A-III-1 - De nouveau la lettre à Philippe de Quoex

Nous repartirons de cette lettre, déjà abondamment citée plus haut, car elle condense les caractéristiques principales de cette "maternité" :

Je dis cecy est pour vous et pour moy, car il faut tous-jours faire ce que nous devons pour le service de nostre doux et bon Maistre, envers ceux qui sont véritablement en luy nos enfans, et leur ouvrir en tout lieu ou leur nécessité le requiert le sein maternel de nostre affection a leur et leur donner le lait de la doctrine...

Nous avons déjà commenté la distinction père/mère, il nous faut insister maintenant sur les deux caractéristiques de la maternité spirituelle du prêtre pour François de Sales : la tendresse et la nourriture.

A-III-2 - La tendresse

Une dizaine d'années avant cette lettre, l'évêque de Genève avait écrit dans son *Avertissement aux Confesseurs* (vers 1603-1604) :

Souvenez-vous que les pauvres penitens au commencement de leurs confessions vous nomment Pere, et qu'en effet vous devez avoir un coeur paternel en leur endroit, les recevant avec un extreme amour, supportant patiemment leur rusticité, ignorance, imbecillité, tardiveté

supportant patiemment leur rusticité, ignorance, imbecillité, tardiveté et autres imperfections (...) Ainsy, quoi que l'enfant prodigue revinst tout nud, crasseux et puant d'entre les pourceaux, son bon pere neanmoins l'embrasse, le bayse amoureusement et pleure dessus luy parce qu'il estoit son pere, et que le coeur des peres est tendre sur celui des enfans (OC XXIII, p.281).

On le voit, pour François de Sales, la tendresse n'est pas a priori l'exclusif apanage des mères. Ici, dans ce passage situé entre le rappel du nom de "Père" donné au confesseur et celui de la parabole évangélique, la paternité est seule en cause. Mais l'image du "pasteur d'âmes" est déjà celle proposée au chanoine de Quoex : amour, patience, condescendance,... Elle va s'enrichir, dans la Préface de l'*Introduction à la Vie dévote*, d'une comparaison maternelle :

... combien plus un coeur paternel prendra-t-il volontier en charge une ame qu'il aura rencontrée au desir de la sainte perfection, la portant en son sein, comme une mere fait son petit enfant, sans se ressentir de ce faix bien-aimé. Mais il faut sans doute que ce soit un coeur paternel; et c'est pourquoy les Apostres et hommes apostoliques appellent leurs disciples non seulement leurs enfans, mais encore plus tendrement leurs petitiz enfans. (OC III, p.10).

La tendresse est toujours ce qui qualifie les "hommes apostoliques", ou plus précisément leur coeur paternel, mais nous trouvons au centre une comparaison avec une mère. Pourquoi une mère et non un père portant son petit enfant? Serait-ce parce qu'il s'agit de le "porter en son sein" au sens propre, c'est-à-dire de la grossesse? A l'évocation de la tendresse s'ajouterait alors celle de l'enfantement. La prise en charge de "l'ame" par son directeur serait celle d'une véritable maternité spirituelle, non seulement dans les sentiments mais dans la mise au monde. Derrière cette notion, on peut trouver sans aucun doute des textes de l'Écriture, en particulier la phrase de saint Paul aux Galates :

...Mes petits enfans, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous... (25)

...τέκνα μου ... mes petits enfans... : il est difficile de ne pas rapprocher la phrase de François citée plus haut de cette expression paulinienne, et de ne pas penser que la phrase de "l'Apôtre" sous-tend les affirmations de l'évêque. La maternité spirituelle évoquée par ce dernier perdrait alors de son originalité, mais cela importe moins que de voir affleurer sous sa plume l'arrière-plan scripturaire qui nourrit sa spiritualité, son écriture et sa vie? Nous aurons à y revenir.

Auparavant il reste à commenter un passage, plus personnel mais malheureusement non daté. Personnel à un double titre, puisqu'il s'agit d'une lettre et que l'évêque de Genève s'y décrit lui-même. Il rejoint par là la lettre à P. de Quoex, mais on pourrait dire qu'il va plus loin :

Car vrayment j'ay un certain coeur de pere, mays qui tient un peu du coeur de mere. J'ayme votre avancement en la solide piété, et cet avancement requiert des difficultés, affin que vous soyés exercée en l'eschole de la Croix, en laquelle seule nos ames se peuvent perfectionner; mays je ne me puis empescher des tendretés maternelles qui font désirer les douceurs pour les enfans. (OC XXI, p.46)

D'un côté l'éducation paternelle signifie rigueur, austérité, voire sécheresse spirituelle, toutes choses fortes et "édifiantes" pour la croissance de la dirigée, de l'autre un coeur maternel est celui qui désire procurer douceurs et consolations sensibles. Certes, nous sommes dans le cliché : cliché de la différence père/mère dont nous avons déjà parlé, et aussi stéréotype (nous le retrouverons) de la progression dans les voies spirituelles : des "douceurs" initiales à l'aridité des progressants. Mais outre le fait que nous avons ici le lien omniprésent chez François de Sales entre maternité et douceur, il nous faudra confronter cette opposition "rigueur-tendreté" avec l'image paternelle-maternelle de Dieu.

A-III-3 - Le lait de la doctrine

Dans une lettre à Jean-Pierre Camus, l'évêque de Belley, que l'Édition d'Annecy date de 1611, François de Sales reprend l'image qu'il avait utilisée pour Philippe de Quoex :

Je me réjouis avec votre peuple qui a le bien de recevoir de vostre bouche les eaux salutaires de l'Evangile (...) Mays, Monseigneur, il faut beaucoup souffrir des enfans tandis qu'ilz sont en bas aage, et bien que quelquefois ils mordent le tétin qui les nourrit, il ne faut pas pourtant le leur ôter... (OC XV, p.28).

On suppose que le remuant jeune prélat s'était plaint de l'ingratitude de ses diocésains, et que l'évêque de Genève voulait le pousser à garder la "résidence", selon les consignes réitérées du Concile de Trente. Quoi qu'il en soit, il est probable qu'il faut entendre derrière ces lignes plaisantes un écho de l'Écriture, en particulier de saint Paul :

Pour moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des êtres de chair, à de petits enfans dans le Christ. C'est du lait que je vous ai donné à boire, non une nourriture

le Christ. C'est du lait que je vous ai donné à boire, non une nourriture solide, vous ne pourriez encore la supporter. (Première aux Corinthiens, 3/1-2).

On peut aussi citer la phrase plus positive de la Première de Pierre :

Comme des enfants nouveaux-nés, désirez le lait non frelaté de la parole, afin que, par lui, vous croissiez pour le salut. (1P 2/2)

L'image n'a donc rien d'original. Si François ne l'a pas puisée directement dans le Nouveau Testament, il a pu la rencontrer chez les Pères de l'Eglise. Il serait hors de notre propos de tout citer ici, retenons simplement le long commentaire de Clément d'Alexandrie sur 1Co 3/2 et la symbolique du lait qu'il en déduit, dans *Le Pedagogue*, Livre I, VI, §34 à 52. Nous n'en retiendrons que ce bref extrait révélateur :

...Le lait peut figurer la prédication répandue en abondance... (26).

François de Sales n'a pu ignorer non plus la préface du *Commentaire sur le Cantique* d'Origène, qui cite ce même verset de saint Paul :

...n'est point admis à recevoir ces paroles l'âge enfantin et puéril de l'homme intérieur, c'est-à-dire de ceux qui dans le Christ sont nourris de lait et non de nourriture solide et qui, à ce moment d'abord, désirent le pur lait spirituel. (27)

Le Traité de l'Amour de Dieu (I, XIV) cite l'*Homélie sur le Cantique* du même Origène; et François de Sales a sans aucun doute lu la Préface qu'écrivit saint Jérôme pour sa traduction où il affirme qu'Origène "*les a composés dans la langue de tous les jours pour des enfants encore à la mamelle*". (28)

On objectera ici que nous nous éloignons de l'image maternelle proprement dite. C'est vrai. Mais l'intérêt est justement de voir comment François de Sales transforme ce donné scripturaire et traditionnel. Dans les deux lettres, à Jean-Pierre Camus comme à Philippe de Quoex, l'image glisse du lait proprement dit, de la doctrine à transmettre, vers le sein de la nourrice, le devoir du pasteur d'enseigner, auquel il ajoute dans la lettre à son chanoine, le devoir d'aimer tendrement. Il ne s'agit pas, comme dans les commentaires patristiques sur 1 Co 3/2, d'opposer "lait" à "nourriture solide", mais d'ajoinde à la notion de nourriture - qu'un prêtre doit distribuer à ses ouailles- celle de douceur connotée par le lait. Il nous semble que, sur ce point, une des sources de François de Sales soit le *Sermon 23 sur le Cantique des Cantiques* de Bernard de Clairvaux, que nous citerons un peu longuement :

C'est un exemple que devraient méditer certains supérieurs /religieux/, attentifs à se faire craindre de ceux qui leur sont confiés, plutôt qu'à les soutenir. "Instruisez-vous, juges de la terre", apprenez que vous devez être les mères, et non les seigneurs de vos sujets; cherchez à vous faire aimer plutôt que redouter, et si parfois il faut recourir à la sévérité, qu'elle soit paternelle et non tyrannique. Montrez-vous mère, en soignant vos enfants, père en les corrigeant. Soyez doux, renoncez à la dureté et aux châtiments, présentez des mammelles gonflées de lait, et non de quelque humeur orgueilleuse. Pourquoi appesantir votre joug sur ceux dont vous devriez porter les fardeaux? Comment se fait-il que l'enfant mordu par un serpent redoute le regard du prêtre, au lieu de le rechercher et d'aller à lui comme au sein maternel? (29)

Quoi qu'il en soit de l'influence directe de ce passage - mais il est sûr que François s'est pénétré des *Sermons sur le Cantique* de saint Bernard -, nous sommes bien dans la même perspective, celle de la douceur maternelle tempérant la rigueur d'un père (laquelle est déjà contre-distinguée de la tyrannie d'un "seigneur"), celle du sein protecteur et nourricier plus que du "lait de la doctrine" lui-même. Derrière cela, il y a le même rapport à autrui, la même conception de l'attitude pastorale, car Bernard ne parle pas ici des liens entre un Abbé et ses moines, mais de ceux d'un prêtre avec ses paroissiens. C'est cette conception que l'on trouvait dans l'*Avertissement aux confesseurs* de l'évêque de Genève. Attitude de miséricorde que l'on pourrait dire "ante-janséniste". Ce n'est sans doute pas un hasard si "l'anti-jansénisme" du XVII^e siècle reprendra cette image, comme le fait remarquer Odile Robert dans l'*Histoire des pères et de la paternité* :

Le prêtre-père exerce une maternité. A l'autel, tout d'abord : Matthieu Beuvelet, Olier et d'autres établissent un parallèle entre le prêtre qui "produit" le Verbe et le donne en nourriture, et la Vierge qui a mis au monde, porté et allaité Jésus (...) Le prêtre doit par ailleurs aimer avec "un coeur de mère". (30)

Il est bien évident que le fondement de cette attitude est la conception même que l'on se fait de Dieu, et nous y reviendrons.

Terminons cet aperçu sur le "lait maternel" des supérieurs religieux par un rapprochement inattendu. Il illustrera, s'il en est besoin, à quel point les images salésiennes sont bien dans l'air de leur temps et n'ont rien de choquant, quelque "osées" qu'elles nous paraissent parfois. Il s'agit d'une lettre de Monseigneur de Marquemont à François de Sales. L'archevêque de Lyon réclamait pour la Visitation de Moulins, où il venait de passer, la présence de la Mère de Chantal :

Les commencements que je veoy icy sont si heureux qu'il fault, Monseigneur, que je vous die ce que j'ay appris d'un bon médecin : qu'encor que l'on veuille faire nourrir les enfants par d'autres que leur mere, il seroit a souheter, pour le proffit de l'enfant, que la vraye mere lui donnast le premier laict, par un secret de nature qui, donnant en faisant produire l'enfant, ne manque pas à fournir ce qui est pour son mieulx. Vous entendes ce que je veulx dire : si madame de Chantal, vraye mere de vostre congregation, pouvoit venir icy donner le premier laict aux filles commençantes, je prevoyrey autant de bonheur a cette institution et fondation que de celle de nostre Lyon (OC XVII, p.414)

Cette lettre fournit un repère historique intéressant : dès le début du XVII^e siècle, l'allaitement mercenaire paraît courant (au moins dans le milieu social que fréquente Denis-Simon de Marquemont), au point que les médecins s'élèvent contre cette pratique (31). Pour notre propos, nous noterons surtout que François de Sales n'est pas une exception en son temps pour l'évocation de l'allaitement maternel, l'archevêque de Lyon s'y intéressait lui aussi et en parlait avec un médecin. Était-ce dans un but de "moralisation", pour pousser les mères de la haute société à s'occuper elles-mêmes de leur nouveau-né au lieu de l'abandonner dès la naissance à une nourrice? Nous ne le savons pas. Il se contente d'utiliser en souriant cette information "médicale", de la même façon que l'évêque de Genève plaisante avec son chanoine ou avec son confrère de Belley. La différence est que comparer la Mère de Chantal à une mère-nourrice semble plus dans "l'ordre des choses", et que la "pointe" de la comparaison porte sur ce "premier laict", non sur l'attitude ou les sentiments de la fondatrice de la Visitation. On ne peut naturellement trop presser les différences entre une unique lettre et des textes de François en petit nombre également : ni l'une ni les autres ne rendent compte d'une pensée élaborée sur ce sujet. Remarquons cependant que dans tous les cas, François de Sales parle à des hommes, et que lui-même se place avec eux dans cette paternité spirituelle qui a les attributs de la maternité.

Que conclure de tout ce qui précède? Ou plus exactement, en quoi tout cela peut-il faire avancer notre étude? Il semble que plusieurs directions se dessinent :

- d'abord nous avons constamment remarqué que la figure de la "maternité" se combine constamment avec la paternité, on pourrait presque dire qu'elle l'englobe, à tout le moins elle ne l'exclut jamais et n'entre jamais dans une perspective de conflit. A partir de cela, la question se pose : qu'en est-il des rapports entre paternité et maternité en Dieu?

- ensuite, il faut revenir sur les rapprochements avec la Bible, les Pères ou les contemporains de François de Sales : celui-ci n'apparaît pas comme très "original", du moins est-il pris dans un réseau de traditions comme de préjugés. En est-il de même à propos de Dieu?

- indépendamment de la question des sources et des influences éventuelles, une problématique plus profonde s'esquisse : nous avons vu que l'amour maternel de la femme, être humain marqué par ses limites, ne pouvait être totale analogie de l'amour de Dieu. Les questions qui en découlent sont multiples : quels attributs de la maternité sont-ils appliqués à Dieu? Est-ce que ce sont toujours les mêmes? Autrement dit, est-ce que la "maternité" fonctionne comme un simple réservoir de clichés, de stéréotypes, ou est-ce qu'elle nous dit quelque chose de ce que François de Sales conçoit et pressent de Dieu? Les réponses ne peuvent se déployer que dans deux directions de recherche, conjointes mais forcément séparées par l'étude :

* sur le plan littéraire, il convient de situer, dans la mesure de nos moyens, la position de François de Sales face à la notion d' "image". Nous n'avons ni le dessein ni les capacités de refaire l'étude du P. Lemaire, ni les chapitres sur ce sujet de la thèse de Madame Bordes; nous nous contenterons de tenter de cerner comment se déploient dans les textes ces images maternelles, et comment elles se situent, aussi bien face aux principes salésiens de l'emploi des comparaisons, que face aux théories actuelles de la métaphore.

* sur le plan théologique, ces images maternelles de Dieu doivent être confrontées à plusieurs éléments: les sources et influences éventuelles, mais aussi ce que nous savons de la spiritualité et de la théologie de leur auteur. Enfin et surtout (peut-être d'abord, en fait), elles doivent être scrutées en elles-mêmes, relues en particulier comme un long et ténu commentaire du *Cantique*, ce *Cantique* que l'auteur du *Traité de l'Amour de Dieu* rêvait de commenter tout au long.

B - L'IMAGE

Nous nous trouvons d'emblée devant un constat : les images du Dieu maternel sont distribuées selon deux directions hétérogènes, encore qu'elles puissent se mêler ou plutôt se succéder dans un même passage. D'une part, il y a l'ensemble des textes citant plus ou moins explicitement le premier verset du *Cantique des Cantiques*. D'autre part, on trouve les "tranches de vie" : véritables saynètes ou courtes évocations d'une mère avec son enfant.

Nous partirons donc dans ces deux directions différentes, quitte à montrer ultérieurement leur convergence. Il nous semble en effet que nous sommes devant deux perspectives littéraires qui ne se recoupent pas dans leur principe :

- d'un côté, François de Sales fait face à un texte, celui de Ct 1/1, surtout, et aussi d'autres versets du même livre, ou d'autres livres bibliques. Il est alors dans une attitude de commentateur, ou plus globalement de lecteur, ou de "relecteur", d'un passage scripturaire, qu'il interprète selon son choix. Ce faisant, il se situe dans le courant d'une tradition exégétique qu'il n'ignore pas, et dans la ligne de ce que l'Eglise appelle, à la suite du monde monastique, la *lectio divina*. Mais au travers même de cette perspective traditionnelle, au grand sens du terme, se dessine une étrange figure métaphorique de la maternité de Dieu.

- de l'autre côté, l'évêque de Genève puise dans le concret de la vie; il décrit des gestes, des faits (souvent minuscules, à peine perceptibles) qui attestent son sens aigu de l'observation, en même temps que sa capacité d'ouverture à l'humain le plus tendrement humain. Bébé s'endormant en tétant, tout petit blotti contre sa maman ou allant près d'elle se faire consoler de la fessée qu'elle vient de lui donner : tout un réel quotidien, familial et familial - et non plus un texte. Mais un réel à déchiffrer comme un texte, un "signe" offert à l'observation du lecteur pour le conduire aux plus hautes sphères du spirituel.

B-I - La lectio divina du Cantique

B-I- 1 - L'attitude interprétative

B-I-1-1 - De l'exégèse à la métaphore

Nous n'allons pas tenter pour l'instant de retracer le cheminement d'une pensée théologique. On ne perçoit d'ailleurs dans l'utilisation salésienne de Ct 1/1, aucune progression linéaire. Mais nous partirons du plus extérieur, en quelque sorte - le commentaire explicite du verset clairement cité - pour le voir peu à peu "s'enfouir" dans la phrase même de François de Sales, jusqu'à devenir une métaphore apparemment détachée de son référent biblique.

a) Explication de texte

Commençons par les deux lieux privilégiés de l'image maternelle, à savoir le chapitre II du Livre V du *Traité*, et le sermon XLII *Sur le premier verset du Cantique*.

Dans le passage du *Traité*, l'auteur se pose clairement en interprète :

...Car je vous prie, Theotime, qui sont les cabinetz (appartements, cf Ct 1/3) de ce Roy d'amour sinon ses tetins qui abondent en variétés de douceurs et de suavités?... (OC IV, p. 261).

et en commentateur :

...Notes cependant, Theotime, que la comparayson du lait et du vin semble si propre a l'Espouse sacree, qu'elle ne se contente pas de dire une fois que "les mammelles de son Espoux surpassent le vin", mais qu'elle le repete par trois fois...

Le ton est quasiment professoral, ce qu'accentuent encore les deux appels directs à Théotime. A partir de cette remarque, le commentaire peut se déployer en une cascade de rapprochements bibliques.

De même, le Sermon XLII passe en revue toutes les interprétations données par les "Docteurs" :

Le Saint Esprit ne resout point si ces paroles du Cantique des Cantiques sont de l'Espoux a l'Espouse, ou de l'Espouse a l'Espoux, ou des compagnes de l'Espouse a la maîtresse Espouse; c'est pourquoy les Docteurs ne l'ont pas aussi voulu resoudre, mais ils disent qu'elles se peuvent entendre en toutes ces manieres. (OC IX, p.462)

Remarquons tout de suite, puisque ce sera notre question principale dans cette partie de notre étude, que l'évêque n'évoque même pas la difficulté, pour ne pas dire le non sens de la deuxième interprétation. Il se contente dans la suite de son sermon de commenter tour à tour chaque "possibilité", revenant régulièrement sur cette notion d'interprétations différentes :

Quelques Docteurs ont encore interprété ces paroles : meliora sunt ubera tue, etc., en une autre manière (...) Or maintenant si ces paroles sont adressees par l'Espoux a l'Espouse, que pensez-vous qu'il lui veuille dire...

On retrouve cela en réduction dans une lettre datée d'octobre 1608 à Madame de la Fléchère; celle-ci faisait les vendanges, et son directeur en profite pour jouer sur les différents sens spirituels du vin et du lait, après avoir cité notre verset :

*Es Cantique des Cantiques, l'Espouse sacree parlant a son divin
Espoux dit que "ses mammelles sont meilleures que le vin..". (OC
XIV, p.78)*

De la même façon, quoiqu'à l'envers", on retrouve la citation, à la fin d'un développement sur la maternité spirituelle, dans une lettre de janvier 1622 à la Mère de Beaumont :

*C'est cela que le Cantique marque a la louange des mammelles de
l'Espoux : tes tetins sont meilleurs que le vin... (OC X, p.254)*

b - Les quatre sens

Qu'elles viennent au début ou à la fin de développements explicatifs, ces citations du *Cantique* sont claires, et les lecteurs ou auditeurs peuvent les reconnaître comme telles. Mais nous remarquerons en outre que, dans la plupart des passages que nous venons de citer, se trouve, sous une forme ou une autre, le même recours à une question rhétorique ou à une interpellation du lecteur. C'est parfaitement normal dans la correspondance, un peu moins dans le *Traité*, mais on sait que celui-ci, comme l'*Introduction*, s'adressant à un lecteur-type, abonde en apostrophes à Théotime, de même que l'autre à Philothée. Pourtant ce n'est sans doute pas un hasard si l'on trouve ici ces questions ou ces appels, qui placent le lecteur dans une attitude de "chercheur" : il s'agit pour lui comme pour François de Sales, d'une recherche de sens. Ou plus exactement une recherche des sens.

Il est vrai que le jeune François avait écrit une *Déclaration mystique sur le Cantique des Cantiques*, où, comme l'a fait remarquer André Brix (32), il cherchait à établir une interprétation spirituelle univoque (un terme équivalent toujours à une même notion). Mais toujours selon le Père Brix, dès leu il semble avoir découvert la polysémie des images. Dans sa lettre à André Frémyot, l'évêque de Genève expose à son jeune confrère de Bourges, la théorie des quatre sens de l'Ecriture - non que celui-ci puisse l'ignorer, elle est trop courante, mais pour l'appliquer à la prédication.

Cela nous vaut quelques indications précieuses pour notre propos. L'auteur cite d'abord le fameux distique médiéval :

*Littera facta docet; quid credas allegoria,
quid spere anagoge; quid agas tropologia. (OC XII, p.308)*

dans une forme légèrement différente de la transcription habituelle pour le deuxième stique (*moralis quid agas, quo tendas anagogia*), mais plus correcte, puisque *anagoge* traduit directement $\alpha\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta$, en évitant "la déformation(en *anagogia*) due à

l'attraction des autres mots de la série"(33). Cela permet en tout cas la mise en valeur du sens tropologique ou moral, qui est en effet celui que mettent en oeuvre la plupart des images salésiennes. En effet, *stricto sensu*, les interprétations de François de Sales sont, du moins de prime abord, rarement "allégoriques". Il faut dire que c'est assez général pour la lecture de l'Écriture Sainte depuis le Moyen Âge, en particulier dans la prédication :

Au commencement du XII^e siècle, Guibert de Nogent (...) insiste avec bon sens sur la part prépondérante à faire à la tropologia, qui est des quatre sens, le mieux adapté aux besoins de l'homme intérieur. (34)

N'avons nous pas déjà remarqué que la plupart des images sur l'allaitement maternel portaient sur les états d'oraison? Dans quelques cas, il s'agit, plus largement, de la direction spirituelle des correspondantes de l'évêque, de conseils à propos du comportement intérieur ou extérieur du chrétien, et donc toujours d'un *quid agas*. Il est vrai qu'on trouve aussi évoquée, une fois ou l'autre, l'union des bienheureux avec Dieu dans l'au-delà, et alors nous rejoignons une remarque d'Hélène Bordes à propos des "mythes littéraires" :

..le sens littéral y sert de support, chez François de Sales, au sens anagogique avant tout autre...(35)

Nous aborderons plus tard la portée théologique de ces divers éléments. Ce sur quoi nous voudrions insister présentement, ce qui pose question, en fait, c'est le rapport entre François de Sales et le sens **littéral**, du moins à propos du premier verset du *Cantique*.

c - sens littéral et non-sens littéral

Revenons à la lettre à Frémyot. Nous y trouverons d'abord un rapide commentaire :

Pour le regard du sens littéral, il se doit puiser dans les commentaires des Docteurs, c'est tout ce qu'on en peut dire; mais c'est au prédicateur de la faire valoir, de peser les motz, leur propriété, leur emphase...

Il semble donc que dans une certaine mesure, François de Sales assimile le sens littéral à la philologie, ou à l'étymologie, et autres études de vocabulaire, ce que confirme l'extrait qui suit. En effet, en commentant Deutéronome 6/5, François de Sales s'attache surtout au verbe *diligere* :

Ainsy, ce mot “diligere” doit être pesé, parce qu’il vient de eligo, et represente naïfvement le sens littéral, qui est qu’il faust que nostre coeur, nostre ame et nostre esprit choisissent Dieu entre toutes choses.

Un autre exemple *qui servira pour tous les quatre sens* développe Genèse 25/23 : *Dues gentes sunt in utero tuo ...* Le sens littéral semble être, comme dans le premier cas, le sens obvie, mais il n’est pas question d’étymologie : ce sens est “historique”, puisque nous sommes dans un récit (“historique” étant une des traductions de *litterae*, cf Hugues de Saint Victor: *Meditatione in lectione est triplicis considerationis : secundum historiam, allegoriam, tropologiam...*) (36). Revenons à François de Sales et à Gn 25/23 :

litteralement, s’entendent des deux peuples sortis, selon la chair, d’Esau et de Jacob, c’est a sçavoir les Iduméens et les Israélites.

On ne saurait être plus simple. Le problème est que, quand il s’agit de Ct 1/1, la question même du sens littéral semble se diluer. Nous devons apporter une légère nuance à l’affirmation d’Hélène Bordes, à propos du *Cantique* chez François de Sales :

... tous les détails en sont lus en une longue allégorie, mais “les mammelles”, le “vin” et les “odeurs” du texte biblique sont, d’abord et aussi, mammelles vins et odeurs. (37)

Oui, s’il s’agit de montrer (ce qui est d’ailleurs l’intention de Madame Bordes) que François ne se meut pas dans un univers désincarné, et qu’il garde à ces termes leur aspect concret, “charnel”, sans la moindre pudibonderie - ne serait-ce que par les continuels rapprochements avec de vrais bébés et des nourrices “bien en chair”, si l’on ose dire. Mais il n’en reste pas moins que, littéralement, l’expression “mammelles de l’Espoux” n’a pas de sens. Or ce non sens littéral, non seulement n’est jamais justifié, mais il n’est même pas “aperçu”, en tout cas il n’est jamais évoqué. Prenons un exemple frappant, quoiqu’apparemment inverse, dans une autre citation salésienne de Ct 1/1. Dans une lettre à la Soeur de Soulfour (OC. XII, p.165), l’évêque commence par une métaphore :

Prenes le lait des mammelles de vostre Père (Dieu), qui, par la compassion qu’il vous porte, vous fait encore office de mère...

L’écart sémantique “mammelles/Père” est comme résolu par la suite de la phrase : on est au bord de l’explication, par la qualification supplémentaire de “mère”, cas unique ou presque dans tous nos textes. Mais la lettre poursuit en citant Ct 1/1 :

...tes mammelles, dit l'Espoux à sa Bienaymee, sont meilleures que le vin.

Lapsus calami? Etourderie? ou au contraire attribution logique, conforme à l'anatomie, et donc sens littéral possible - mais nié d'avance, puisque la lettre a déjà inversé l'attribution en donnant les seins nourriciers à l'"Espoux". On le voit bien, le sens littéral n'a pas d'importance, de toute façon ce n'est pas lui que François de Sales commente, il ne le voit même pas.

Anne-Marie Pelletier a fait remarquer que les Pères et le Moyen Age, à la suite d'Origène (et de la tradition juive), ont lu le **Cantique** immédiatement sur le plan spirituel. Certes, Origène s'appuie sur ce qu'il appelle l'*expositio historica* ce qui se réduit en fait à une exposition de la forme d'épithalame :

Il faut se rappeler ce que nous avons annoncé d'avance dans le prologue : ce petit livre ayant la forme d'un épithalame est écrit à la façon d'un drame (...) Telle sera la forme de tout le petit livre et conformément à elle, selon nos forces, sera disposée par nous l'explication historique.(38)

Et il enchaîne immédiatement :

Mais l'intelligence spirituelle (...) s'interprète soit de l'Eglise par rapport au Christ sous la désignation de l'Epouse et de l'Epoux, soit de l'union de l'âme avec le verbe de Dieu.

Il n'ira pas plus loin dans le sens littéral. Il s'agit pour lui comme pour ses successeurs, c'est évident, d'éviter toute tentation de lecture "charnelle", nous dirions érotique :

...mais quelqu'un l'aborde-t-il qui est un homme seulement ^{selon} la chair, pour un homme de ce genre naîtra de cet écrit bien du risque et du danger. (39)

De manière générale, François de Sales se place dans cette ligne, face au **Cantique**. Mais en ce qui concerne le premier verset, la situation est différente. On oserait presque dire que, sous-jacente à la lecture tropologique ou anagogique dont nous avons parlé, se glisse subtilement l'allégorie, au sens précis du terme : quel que soit le conseil moral ou spirituel donné au lecteur, l'image d'un Dieu maternel s'installe, ou plutôt la foi en un Dieu maternel se révèle, faisant disparaître le "non-sens littéral" de la citation scripturaire au profit d'une révélation plus haute. Nous pourrions appliquer tel quel à l'évêque de Genève ce que le Père de Lubac dit de l'abbé de Clairvaux :

Saint Bernard n'est pas seulement mystique au sens moderne, en ce sens qu'il n'en reste pas aux analyses morales mais développe une doctrine de l'union. Il l'est encore, ou plutôt déjà, au sens ancien, en ce sens que sa tropologie demeure enracinée dans le mystère; et c'est en quoi il est traditionnel. Autrement dit, pas plus chez Bernard que chez les Pères, la tropologie n'est coupée de l'allégorie. Il voit tous les aspects de la vie spirituelle uniquement dans le grand mystère central, sans lequel ils n'auraient aucun sens. (40)

Il nous faut cependant confirmer cette première conclusion par d'autres textes de François de Sales, ceux où la référence à Ct 1/1 n'est plus explicite.

B-I-1-2 - De l'allusion à la métaphore

a) Nous repartons donc dans une autre série de passages salésiens. Les premiers que nous relèverons sont ceux où les expressions comme *"l'Espouse disoit..."* permettent encore de faire le lien avec le verset biblique. Mais cette référence est d'autant plus discrète, allusive qu'elle apparaît en général comme seconde par rapport à la métaphore qui la précède :

L'amour de l'Espoux estoit dans son coeur et sous ses mammelles comme un vin nouveau (...); et parce que l'ame suit son amour, après que l'Espouse a dit : "Vos mammelles sont meilleures que le vin, respendant des unguens pretieux", elle adjouste... (Traité, OC IV, p. 345).

O Dieu, quel bonheur d'estre ainsy entre les bras et les mammelles de celui duquel l'Espouse sacree disoit... (OC XIV, p.214).

La référence s'amenuise encore dans d'autres passages, et l'on suppose (à défaut d'avoir les manuscrits sous les yeux, et en conformité avec l'époque) que c'est l'Edition d'Annecy qui a mis en valeur typographiquement l'allusion scripturaire. Il reste quelquefois une dernière trace, le mot *"Espoux"*, comme dans ces lignes de l'*Introduction à la vie dévote* :

Et certes, la moindre petite consolation de la dévotion que nous recevons vaut mieux de toutes façons que les plus excellentes recreations du monde. "Les mammelles et le lait", c'est-à-dire les faveurs du divin Espoux, "sont meilleures" a l'ame "que le vin" le plus pretieux des playsirs de la terre.

Encore avons-nous ici la distance interprétative du “c’est-à-dire”, et non le paradoxe brut de l’expression “*mammelles du divin Espoux*”, comme dans une lettre à la Soeur de Blonay (OC XVII, p.106).

b) Dans le chapitre XV du 1^o Livre du *Traité*, nous trouvons une séquence intéressante constituée de trois temps :

- d’abord l’exposition du thème: “...la divine Bonté a donq plus de playsir a donner ses graces que nous à les recevoir”.

- une première justification par la description d’un mère et d’un nourrisson.

- puis le recours à Ct 1/1, d’abord le “bayser”, puis l’allaitement. Or ce dernier temps lui-même comporte deux parties :

* pour commencer, une “description “ du Christ comme nourrice, mais adressée à lui dans une invocation. Le plan métaphorique s’exprime dans les expressions “*vos mammelles...les enfants de votre coeur....*”

* ensuite, l’interprétation de cette première partie, appliquée aux relations de l’homme à Dieu et de Dieu à l’homme :

Ainsy, Théotime, nostre defaillance a besoin de l’abondance divine par disette et nécessité, mays l’affluence divine n’a besoin de nostre indigence que par excellence de perfection et bonté : bonté qui neanmoins ne devient pas meilleure en se communiquant, car elle n’acquiert rien en se répandant hors de soy, au contraire elle donne; mays nostre indigence demeureroit manquante et misérable si l’abondance de bonté ne la secouroit.

Le “ainsy” laisse croire qu’il s’agit de l’exposition en langage clair de ce qui a été dit, dans la première partie, en langage figuré, comme une allégorie, au sens rhétorique du terme - d’où l’abondance de mots concrets :

...ouy, dit-elle, donnes-le moy, ce bayser d’union, o le cher ami de mon ame, car vous aves des mammelles meilleures que le vin, odorante de parfums excellens. Le vin nouveau bouillonne et s’eschauffe en soy mesme par la force de sa bonté, et ne se peut contenir dans les tonneaux, mays vos mammelles sont encore meilleures, elles pressent vostre poitrine par les eslans continuels, poussant leur laict qui redonde, comme requerant d’estre deschargées... (OC IV, p.76).

Mais s'agit-il réellement d'une allégorie, au sens moderne du terme, c'est-à-dire d'un récit dont tous les termes sont pris figurativement? Si, dans l'invocation adressée au Christ, on a bien une sorte de "récit", où l'on voit une nourrice désirant donner son lait (comme dans la petite saynète qui précède), on n'a pas pour autant deux plans sémantiques cohérents. Le prédicat "allaitement" ne peut pas être attribué au "*cher ami de mon ame*" autrement que de façon métaphorique, il ne peut constituer un premier récit, dit "figuré" parce qu'il conduit à un deuxième niveau de sens. On a bien un sens spirituel, exposé dans la deuxième partie de ce troisième "temps", il développe l'idée d'abondance et de nécessité, mais pas que "*l'Espoux*" puisse avoir des "*mammelles*". Celles-ci viennent de la citation, allusive plutôt qu'explicite, au *Cantique*, mais elles n'ont pas de référent dans la réalité. Sinon dans une réalité d'un autre ordre, dont nous ne pouvons rien dire pour l'instant, sauf qu'elle est assez prégnante pour occulter la différence des sexes.

Certes, il y a sens malgré tout : les différentes parties de ce texte ont, si l'on peut dire, une certaine surface de superposition, grâce au thème exposé dans la première phrase. Mais on peut remarquer surtout que la partie centrale de l'ensemble (l'invocation au Christ) est celle qui joue avec Ct 1/1; bien que "commentée" à son tour par le développement plus abstrait, elle est quasiment en position de commentaire par rapport à la saynète du "vrai" bébé tétant une "vraie" mère, comme une sorte de signifié au signifiant. Signifié spirituel, mais en termes concrets, sens figuré mais signifiant à son tour d'un signifié spirituel exposé ensuite, privé en lui-même d'un sens littéral entièrement cohérent, il est "entre-deux". Mais du coup, il révèle l'existence sous-jacente d'une réalité possédant sa logique propre.

Ce pourrait n'être qu'un hasard, si l'on ne retrouvait un phénomène semblable ailleurs dans le *Traité*, au premier chapitre du Livre VII : d'abord une description réaliste d'un enfant blotti contre sa mère, puis une application au Christ qui comporte, à la fin, une allusion implicite au *Cantique* :

Ainsy donq, Theotime, Nostre Seigneur montrant le tres aymable sein de son divin amour a l'ame devote, il la tire tout a soy, la ramasse, et , par manière de dire, il replie toutes les puissances d'icelle dans le giron de sa douceur plus que maternelle; puis, bruslant d'amour, il serre l'ame, il la joint, la presse et colle sur ses levres de suavité et sur ces delicieuses "mammelles", la baysant du sacré "bayser de sa bouche" et luy faisant savourer ses tetins "meilleurs que le vin (OC V, p.6-7)

La différence est qu'il n'y a pas de "3° temps", c'est-à-dire de commentaire spirituel en termes abstraits. Nous restons dans la métaphore filée, avec des termes concrets désignant le corps pour signifier l'âme. On peut néanmoins voir se dessiner une frontière : jusqu'à "*douceur plus que maternelle*", le Christ est comparé à une mère- ou un père, car rien dans

le texte ne l'empêche - serrant son bébé dans ses bras. Analogie d'autant plus cohérente que "le Verbe s'est fait chair" et que son "*divin amour*" a pris effectivement un corps humain pour se révéler aux hommes. Selon l'expression de Jacques Hennequin :

...l'Incarnation est le principe de cette rhétorique des similitudes. (41)

Mais nous aurons l'occasion d'y revenir. Quant à notre texte, soudain il bascule. L'expression "*bruslant d'amour*" semble déclencher un processus de métaphorisation moins "explicable" sur le plan logique, à moins que ce ne soit l'adjectif "*maternelle*", ou les deux rapprochés. C'est alors qu'intervient Ct 1/1. Cela est d'autant plus frappant que nous restons dans la ligne du thème initial : un bébé et sa mère. L'expression "*douceur plus que maternelle*" pourrait nous laisser croire à une simple analogie de sentiments, portés à l'infini, s'entend. Mais la maternité du Christ apparaît comme une véritable maternité, avec tous les attributs d'icelle, allaitement compris, disons : comme la métaphore d'un lien vital, fondamental avec l'homme.

c) Terminons cette série de textes avec le chapitre XII du Livre XII, toujours du *Traité* :

Ainsy, dedans sa poitrine maternelle, son coeur divin prevoyoit, dispoisoit, meritoit, impetroit tous les bienfaitz que nous avons, non seulement en general pour tous, mais en particulier pour un chacun; et ses mammelles de douceur nous preparoyent le lait de ses mouvements, de ses attraitz, de ses inspirations, et de ses suavités par lesquelles il tire, conduit et nourrit nos coeurs a la vie éternelle. (OC V,p.344)

De nouveau l'adverbe "*ainsy*", mais il n'y a pas ici, comme dans les textes précédents, la description d'une nourrice et d'un nourrisson. Il a été question auparavant de "*considerer les bienfaitz divins en leur seconde source meritoire*", à savoir la rédemption de chaque être humain, personnellement connu de Dieu, "*par la mort de la Croix*". Le paragraphe précédent celui que nous venons de citer se terminait par l'invocation : "*O amour souverain du coeur de Jésus, quel coeur te benira assez devotement?*" L'image maternelle enchaîne immédiatement. L'allusion au *Cantique* y affleure à peine, la métaphore s'en est comme détachée, mais il semble qu'elle ait été appelée par le lien de proximité, si l'on ose dire, entre le "coeur" et la "poitrine". Cela semble enfoncer une porte ouverte, mais ce lien est théorisé, en quelque sorte, toujours dans le *Traité*, en V,II :

Certes, la nature a logé les tetins en la poitrine affin que la chaleur du coeur y faisant la concoction du lait, comme la mère est la nourrice de l'enfant le coeur d'icelle en fust aussi le nourricier, et que le lait fust

une viande toute d'amour, meilleure cent fois que le vin (OC IV, p.261).

Peut-être avons-nous ici une des clefs qui permet, dans l'imaginaire salésien, de passer de l'amour de Dieu à l'allaitement, par suite des croyances anatomiques de l'époque :

...le sang, assaisonné par la chaleur du coeur, prend la belle couleur blanche et devient une nourriture grandement convenable aux enfants(ibid, p.262)

Mais cela n'enlève rien au caractère incongru de l'image en tant qu'elle est appliquée au Christ. Ce que l'on peut noter pour ce dernier paragraphe de XII,XII, c'est que nous sommes à l'avant-dernier chapitre du *Traité*, donc en quelque manière à un aboutissement, du moins pour notre propos, celui du cheminement de l'image maternelle (en fait telle ou telle lettre pourra paraître moins "avancée" quant à l'appropriation par l'auteur de Ct 1/1, même si elle est plus tardive). Cette image est devenue ici une sorte d'évidence, un donné irréfutable. L'expression "*dedans sa poitrine maternelle*" est tout à fait révélatrice : avant toute allusion au *Cantique*, le Christ est présenté comme une mère. François de Sales a instauré entre lui, Jésus, et nous, les hommes, une relation mère/enfants qui dépasse de loin ce que dit Jean Mesnard des images salésiennes :

Ces images sont rarement des métaphores, ce sont des comparaisons à caractère explicatif, pédagogique. Elles viennent à l'appui d'une idée, dont elles ne sont que l'illustration. (42)

Cette métaphore d'origine biblique n'explique rien, au sens où elle serait là pour transposer dans un concret accessible au grand nombre, une idée que son abstraction ou sa subtilité rendrait trop difficile à saisir telle quelle. Concrète, elle l'est, si on veut, mais elle fait référence à une réalité autre, qu'il nous faudra ultérieurement tenter de cerner.

B-I-1-3 - De l'Ecriture à l'Ecriture

a) Une tradition de lecture

* Pour tenter de comprendre "l'attitude interprétative" qui est celle de François de Sales, il nous faut repartir d'une autre série de texte : ceux qui unissent le premier verset du *Cantique* et un autre texte biblique.

Premier exemple : dans le *Traité*, V,II, il s'agit d'expliquer quels sont ces appartements où l'Epoux (nous sommes déjà dans le contexte du *Cantique*), mène sa bien-aimée. Or, ces "*cabinetz*" sont immédiatement expliqués par les "*mammelles*" de Ct 1/1 :

qui sont les cabinetz de ce Roy d'amour, sinon ses tetins qui abondent en variétés de douceurs et suavités (OC IV, p.260)

Nous avons déjà rencontré ce texte, et il faut avouer qu'indépendamment même du caractère désuet du vocabulaire, il a de quoi surprendre!

De même, dans le chapitre VIII du 6^e Livre, l'attitude du "disciple que Jésus aimait" (traditionnellement assimilé à saint Jean) durant la dernière Cène, telle qu'elle est représentée dans l'iconographie, c'est-à-dire "non seulement reposant mais dormant sur la poitrine de son Maître" (attitude qui peut être tirée de Jn 13/35), est justifiée par une discrète allusion à notre verset :

...comme il ne dormoit pas du sommeil corporel, n'y ayant aucune vraysemblance en cela, aussi ne doute-je point que se treuvant si pres des mammelles de la douceur eternelle, il n'y fit un mistique et doux sommeil, comme un enfant d'amour qui attaché au sein de sa mere, allaite en dormant et dort en allaitant. (OC IV, p.332/333)

Même passage insensible d'un texte à l'autre, le second expliquant le premier, au chapitre XV du Livre XI : la charité est comparée à l'échelle de Jacob (Genèse 28/12) dont François de Sales détaille chaque échelon sur un mode symbolique, avant de terminer ainsi :

et au 7. nous joignons notre volonté a Dieu pour savourer et experimenter les douceurs de son incompréhensible bonté : car, sur le sommet de cette eschelle, Dieu étant penché devers nous, il nous donne le "bayser d'amour", et nous fait tetter "les mammelles" de sa suavité, meilleures que le vin. (OC V, p.293)

La séquence baiser-allaitement-vin indique clairement la référence à Ct 1/1.

C'est moins net, mais sans aucun doute aussi présent (sans cela comment viendrait l'image?), dans une lettre à Jeanne de Chantal, à propos de l'épisode évangélique de Marthe et Marie, en Luc 10/38-42 (lequel épisode apparaissait d'ailleurs également juste avant l'évocation de Jean à la Cène, citée ci-dessus) :

De vray, ma chere Fille, elle (Marthe) avoit raison de desirer qu'on l'aydast a servir son cher hoste, mais elle n'avoit pas rayson de vouloir que sa seur quittast son exercice pour cela, et laissant la le doux Jesus tout seul; car ses mammelles, abondantes en lait de suavité, luy donnoyent des esclancemens de douleur, pour le remede desquels il

falloit au moins un enfant à sucer et prendre cette celeste liqueur.
(OC XIII p.310)

* Les quelques passages que nous venons d'évoquer sont une remarquable illustration de ce que souligne Anne-Marie Pelletier à propos de l'usage du *Cantique des Cantiques* à l'époque patristique; celui-ci en effet, dit-elle, explique, avant d'être objet d'explication :

... le texte est lu et cité non pour être expliqué mais afin d'être réénoncé (...) Le point de départ n'est pas le texte qui appellerait une explication, mais une situation spirituelle qui, pour s'expliciter, passe par les mots du Ct. (43)

Nous pouvons entendre en écho une déclaration de François de Sales, dans la préface de *l'Introduction à la Vie dévote* (OC III, p.2) :

quand j'use des paroles de l'Escriture, ce n'est pas toujours pour les expliquer, mais pour m'expliquer par icelles, comme plus venerables et agreables aux bonnes ames...

C'est tout à fait ainsi, par exemple, que saint Jérôme recourt au Ct dans ses lettres, chez lui également *"le Ct a moins besoin d'être explicité que d'être inséré par la citation dans le juste contexte pragmatique où ces mots trouvent leur pertinence et leur légitimité"* (44). Ou pour revenir plus précisément à l'explicitation d'un texte biblique par le recours au Ct, et non l'inverse, on peut évoquer saint Augustin, surtout les *Enarrationes in Psalmos* où le Ct est appelé comme appui à l'interprétation d'un verset psalmique.

C'est bien ce que fait François de Sales dans les textes que nous citons plus haut : le Ct n'y est pas point de départ, mais point d'arrivée, commentaire de texte.

Cela signifie aussi que, comme l'évêque d'Hippone, celui de Genève *"présuppose avec les autres lecteurs de son temps, l'unité et la cohérence des Ecritures"* (45). Si des textes littéraires très différents peuvent être rapprochés et s'éclairer l'un l'autre, c'est parce qu'ils sont au même titre inspirés, que le même Dieu parle par eux.

* Certes, on peut supposer que François de Sales fait la différence entre un épisode évangélique, comme celui de Marthe et Marie à Béthanie (récit primaire censé retracer les gestes et paroles de Jésus) et le chant, ou poème qu'est le *Cantique des Cantiques*, quelle que soit la lecture qu'on en fait - même si la notion de "genre littéraire" appliquée à la Bible depuis le XIX^e siècle ne sera officiellement acceptée par la hiérarchie

catholique qu'en 1943 (46). Il n'en reste pas moins qu'il est, par son jeu de lecture d'un texte par l'autre, dans le droit-fil d'un des aspects majeurs de la *lectio divina*.

Il est hors de notre propos même seulement d'évoquer rapidement l'histoire et l'évolution dans le monde chrétien de cette lecture de l'Écriture. Nous voudrions simplement souligner la tradition des rapprochements des textes, ce qu'on appellerait aujourd'hui "intertextualité". Pères du désert ou Pères de l'Eglise, moines médiévaux ou contemporains (après une certaine éclipse à l'époque classique) pratiquaient ou pratiquent encore cette lecture "en partie double" ou un texte, des textes, en éclairent d'autres. Plus exactement, c'est le dialogue entre ces textes qui porte sens, le lien initial s'effectuant à l'aide d'un mot ou d'une image "crochets".

En fait, cela vient du judaïsme, comme beaucoup d'éléments de la tradition patristique. On trouve dans le Talmud le recours à la *guereza chava*, que Marc-Alain Ouaknin traduit en langage contemporain par "analogie sémantique":

Mouvement dynamique ou chaque texte devient lui-même dans sa relation aux autres textes, où tout texte implique une différence qui disloque sa propre identité : compris ainsi, "un texte est un évènement relationnel et non pas une substance à analyser". (47)

Il est fort peu probable que François de Sales ait eu une relation quelconque avec le Talmud et les érudits juifs de son temps. Mais il a pu recueillir des Pères de l'Eglise une tradition qui puise aux mêmes sources. Nous n'en citerons comme illustration qu'un texte d'Origène, un peu long mais qui donne l'essentiel de ce "principe interprétatif", qui va du judaïsme à toute la tradition chrétienne, ce que Stanislas Breton appelle le "commentaire annulaire", comme les anneaux d'une *catena aurea* :

Pour commencer l'interprétation des Psaumes, nous exposerons une très belle tradition qui nous a été transmise par un Hébreu et qui concerne, d'une façon générale, toute la divine Ecriture. Selon cet homme, l'ensemble de l'Ecriture divinement inspirée, ressemble à un grand nombre de pièces fermées à clé, dans une maison unique; auprès de chaque porte est placée une clé mais non pas celle qui lui correspond; et ainsi les clés sont dispersées auprès des pièces, aucune ne correspondant à la serrure de la pièce près de laquelle elle est posée; selon lui, c'est un très grand travail de trouver les clés et de les faire correspondre aux pièces qu'elles peuvent ouvrir. Et par conséquent nous comprenons même les Ecritures qui sont obscures dès lors que nous prenons précisément les points de compréhension des unes auprès des autres, puisqu'elles ont leur "principe interprétatif"/

τὸ ἐξ ἡγετικόν / dispersé parmi elles. (48)

Le Père Enzo Bianchi, un des spécialistes actuels de la *lectio divina* monastique, commente ainsi :

La méthode de comparaison scripturaire ne voit pas le texte comme un "objet" de connaissance, mais comme son "sujet", de sorte que cette connaissance se fait dans un contexte de réciprocité, de dialogue et de relation .(49)

Non pas "substance à analyser" de l'extérieur, mais élément d'un dialogue, c'est bien ainsi que se situe Ct 1/1 dans la pensée de François de Sales.

b) Dialogues

* dialogues entre les textes donc. Et comme nous l'avons déjà noté, c'est Ct 1/1 qui est appelé, convoqué pour donner le sens spirituel profond d'autres péricopes bibliques, ce que nous allons détailler un peu.

Dans le cas de l'attitude de Jean à la Cène, le lien avec le verset du *Cantique* s'est fait par l'intermédiaire du mot "poitrine", apparemment. Dans l'épisode de Béthanie, aucune relation formelle n'est visible : on pourrait naturellement reconstituer une allégorie Marie/Epouse du *Cantique* et Jésus/Epoux, mis il semble en fait que seule l'attitude du Christ donnant son enseignement et de Marie "*buvant ses paroles*" ait appelé l'image. Peu importe en fait pour l'instant. Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'un épisode évangélique biographique (pour François de Sales il n'y a aucun doute à ce sujet) trouve son sens spirituel par l'intermédiaire de notre verset. Irons-nous jusqu'à dire que réciproquement celui-ci a son sens "littéral" dans le passage évangélique? En tout cas, l'un permet de "lire" l'autre. Le médiateur entre les deux est, si l'on ose dire, le Christ : dans l'éternité d'une révélation de Dieu exprimée par le *Cantique*, comme dans la dimension historique et événementielle de sa vie terrestre, il apparaît comme maternel, nous y reviendrons.

Regardons également le "dialogue" entre Ct 1/1 et le songe de Jacob (Gn 28), qui part, lui, d'un point de vue différent. En effet, l'échelle de Jacob est lue d'emblée par l'auteur du *Traité* selon une dimension tropologique, portant sur le chemin de l'union à Dieu :

... la charité nous sera une autre eschelle de Jacob, composée des 7 dons du Saint Esprit comme autant d'eschellons sacrés, par lequels les hommes angeliques monteront de la terre au Ciel pour s'aller unir à la poitrine du Dieu tout puissant... (OC V, p.293)

Ici comme en d'autres passages, c'est le mot "*poitrine*" (au sens de "cœur") qui appelle l'image de la "poitrine-mamelles" : d'une analogie, on passe à une autre analogie, maternelle celle-là. L'allusion au Ct n'est pas là pour commenter la totalité de la montée vers Dieu, mais pour fournir une expression concrète à ce qui va se passer à son sommet. Les deux textes ne fonctionnent pas, en apparence, en dialogue, car le deuxième succède au premier. Mais en fait, comme dans le cas précédent, le deuxième donne sens : la perspective tropologique n'existe pleinement que par son but, anagogique si l'on veut, qui est le baiser de Dieu et cet allaitement mystique où "*nous joignons notre volonté a Dieu pour savourer et esperimenter les douceurs de son incompréhensible bonté*", inauguration ici-bas de la jouissance éternelle. Nous en arrivons à la même conclusion : c'est le Ct qui apporte le sens profond.

Il nous faut revenir ici au *Traité*, V, II, tout entier construit sur des rapprochements entre des versets bibliques. Nous avons déjà vu que le titre vient directement de Ct 1/1 : "*...nous sommes rendus petiz enfans aux mammelles de Nostre Seigneur*". Nous ne reviendrons pas sur l'étrangeté de cette image que rien ne prépare dans les chapitres précédents, ce qui révèle d'autant mieux combien ce verset du Ct est constamment sous-jacent dans le *Traité* et présent à l'esprit de son auteur. Tout le chapitre en fait est un commentaire de la phrase de l'*Apocalypse*, citée au commencement : "*... car ce celeste Espoux, par cette porte de la complaysance, entre en elle (l'âme) et soupe avec nous, comme nous avec luy*". (OC IV, p.259).

Ct 1/1 n'intervient qu'au paragraphe suivant, par l'intermédiaire d'autres citations scripturaires : "*... la bouche des folz se paist d'ignorance*" (Prov. 15/14)" "*...ma nourriture est de faire la volonté de mon Père*" (Jn 4/34)" "*...(il se plaist) d'estre avec les enfans des hommes*" (Pro. 8/31) et surtout Ct 5/1 et 1/3. Nous ne détaillerons pas maintenant, mais nous noterons que le premier verset du *Cantique* est le point d'aboutissement, la référence qui donne sens à tous les autres textes. Cette "nourriture" spirituelle, c'est le lait maternel, c'est-à-dire quelque chose de la substance même de Dieu.

Néanmoins, il faut compléter par le phénomène inverse. En effet, tout le sermon XLII est un commentaire par des textes scripturaires de Ct 1/1 (OC IX, pp. 462-475). Tout d'abord, la "longanimité" divine symbolisée par une des "mammelles" est illustrée par la parabole de l'Enfant prodigue (Lc 15/13) puis par la péricope évangélique du "Bon Larron" (Lc 23/40-43). Par parenthèse, remarquons l'importance de Luc, l'évangéliste de la miséricorde, dans les rapprochements salésiens avec le Ct. L'évêque a ensuite recours à saint Paul, aux Psaumes et à la Genèse - il serait hors de propos de tout retracer ici. On peut noter d'abord que le reste du *Cantique* fournit des rapprochements avec le premier verset : le Ct explique le Ct, loin d'être un texte obscur à expliquer. Surtout, nous avons déjà vu que ce Sermon retraçait les diverses opinions des Docteurs sur ces fameuses "mammelles". A chaque fois

François de Sales donne un sens spirituel : longanimité divine, charité, espérance, voire Ancien et Nouveau Testament. Pas de sens littéral, ici non plus, nous l'avons déjà dit, et les textes bibliques ne sont pas convoqués pour éclaircir ou expliquer, mais pour illustrer et développer, éventuellement dans un sens tropologique.

Mais en elle-même, "*les mammelles de Nostre Seigneur*" ne posent aucun problème au prédicateur. Elles "sont" (le verbe est répété à satiété), elles "signifient" ou elles "représentent" : à partir d'elles se déploient des allégories sur la bonté de Dieu ou des conseils de spiritualité, à l'aide d'autres textes, mais il ne s'agit jamais de leur retrouver un sens littéral.

Pour terminer ce paragraphe, signalons que, dans le *Traité* (III,XI), François de Sales a recours à deux autres passages de l'Écriture pour appuyer l'image de l'allaitement divin :

Je la meneray en la solitude et parleray a son coeur et l'alleyeray (Os 2/4)

Esjouissez-vous avec Hierusalem en liesse, afin que vous alleties et soyes remplis de la mamelle de sa consolation, et que vous succies et que vous vous delecties de la totale affluence de sa gloire; vous serez portés aux tetins et on vous amadouera sur les genoux (Is 66/10-12).

Peu importe que les traductions modernes aient fait disparaître l'allaitement du texte d'Osée, l'important est que pour François de Sales, il y était, et que l'évêque peut donc trouver dans la Bible d'autres justifications que Ct 1/1 à l'allaitement des bienheureux au Ciel par Dieu lui-même. Plus exactement, la Bible lui fournit, comme inspirée, l'image que lui-même vient de développer, celle d'une nourrice et d'un bébé. Dieu se révèle come mère, et il n'y a pas à ces versets un autre sens littéral que le sens allégorique.

* Le dialogue entre des textes, entre un homme et des textes, est aussi dialogue d'un homme avec ses lecteurs, qu'il convie à leur tour à dialoguer avec ces textes. Nous avons noté la forme fréquente de questionnement ou d'interpellation à Philothée, Théotime ou autres correspondants. Cela soulève une question : le fait qu'on puisse leur proposer de but en blanc des choix d'interprétations de Ct 1/1 suppose qu'on leur attribue une certaine familiarité avec le *Cantique*. Cela nous amène à deux remarques :

- D'abord que les lecteurs, même laïcs, de l'évêque de Genève, doivent avoir accès au *Cantique des Cantiques*.. Nous n'allons pas tenter ici un historique complet des relations entre les chrétiens non-clercs et la Bible au XVI^e et XVII^e siècles, nous nous contentons de renvoyer à l'énorme travail collectif *Bible de tous les temps*, en particulier

au volume sur *Le temps des Réformes* (50). C'est surtout par l'homélie, en fait, que se transmet la connaissance de l'Écriture, laquelle "*occupe une place centrale, même si elle n'est pas privilégiée dans le discours chrétien de la fin du XVI^e siècle*" (51). François de Sales en témoigne lui-même quand il écrit à André Frémyot :

La première partie de cette matière, ce sont les passages de l'Écriture, lesquelz a la vérité tiennent le premier rang et font le fondement de l'edifice; car enfin nous preschons la parole et notre doctrine gist en l'autorité (OC XII, p.307).

Pour le *Cantique*, y eut-il des contacts plus directs pour l'ensemble des gens? C'est difficile à dire, mais il ne semble pas. Cependant, ce livre "*fut avec le Psautier le texte biblique le plus commenté*" (52). Au travers de ces commentaires, une certaine connaissance de quelques passages a pu se développer, et en particulier celle du premier verset, que les commentateurs (qui vont rarement jusqu'au bout du livre) ne négligent jamais. Largement utilisé pour les homélies des vêtures de moniales ou les professions religieuses depuis l'époque patristique (cf. le *De Virginitate* d'Ambroise de Milan), comme dans ces liturgies elles-mêmes, le *Cantique* a pu devenir un "lieu" familier pour certains Chrétiens. On notera qu'à partir du XVI^e siècle la familiarité devient plus grande:

Tout en continuant à être à l'honneur dans les écoles, l'explication du Cantique tend de plus en plus vers la vulgarisation. Les théologiens mêlent davantage la piété à l'érudition. Les mystiques trouvent dans la symbolique salomonienne l'expression la moins inégale de leur expérience religieuse. Les prédicateurs, les auteurs d'ouvrages de piété ou de traités spirituels empruntent au Cantique sinon le cadre de leurs développements, au moins des textes à orchestre. (53)

- La deuxième remarque est corollaire. Le naturel avec lequel François de Sales cite ce même verset implique que celui-ci ne soit pas senti comme obscur, nous l'avons déjà dit, ni présenté comme tel au lecteur. On rejoint ce que dit Anne-Marie Pelletier, dans l'article cité ci-dessus, sur la longue suite des commentaires du *Cantique* :

...le passage, en effet interminable, de lecteurs s'arrêtant de siècle en siècle aux mêmes mots du Ct ne peut plus relever seulement de la volonté de percer une énigme : il désigne plutôt la confluence d'un même bonheur à fréquenter un texte où l'on se reconnaît et dans lequel on aime à séjourner. (54)

Ce que propose François de Sales à ses lecteurs a ce même caractère de "*bonheur à*

fréquenter un texte". Sa lecture tropologique, spirituelle si l'on veut (au sens de "directeur spirituel" ou de "lettres de spiritualité"), adaptée aux besoins de chacun ou à différents thèmes, accomplit librement ce que propose Origène :

Ecoute le Cantique des Cantiques, et hâte-toi de pénétrer et de répéter avec l'Epouse ce que dit l'Epouse, pour entendre ce que l'Epouse elle-même a entendu.(55)

Au lieu de la distance critique que nous mettons entre nous et le texte, s'instaure une adéquation. Non pas une lecture accommodatrice ou univoque - car le verset, nous l'avons vu, est susceptible d'une pluralité de sens et d'applications : qu'on pense, par exemple, à la jubilatoire "lettre des vendanges" à Madame de la Fléchère, où vin et lait, allaitement et vendanges jouent de multiples figures, jaillissant comme spontanément de la méditation : *"Encore pensant, ma chère Fille, que les mammelles de l'Espoux soyent..."*(OC XIV, p.78) - mais une lecture où l'on fait siennes les paroles bibliques parce qu'on les croit Parole de Dieu et Parole sur Dieu. La lecture du Ct est accueil et non mise à distance ou remise en cause. C'est vrai pour le premier verset comme pour le reste de la Bible. L'Ecriture comme la tradition des Pères disent à François de Sales que Dieu, le Christ peuvent "allaiter"; analogie certes, mais d'une réalité spirituelle et/ou théologique, et il l'accepte telle quelle : Dieu, le Christ, sont "mères" et nourrissent leurs enfants de leur "lait". Même s'il y a, dans telle ou telle lettre, le petit clin d'oeil de l'humour salésien, l'évêque s'approprie totalement cette révélation, au point de ne jamais même évoquer la bizarrerie apparente de l'image; il se glisse en fait dans le dialogue entre l'Epouse/enfant et l'Epoux maternel. C'est bien ce qu'a noté Anne-Marie Pelletier : *"Examinant le mode de citation du Ct et sa finalité, on a été amené à remarquer que le texte est lu et cité non pour être expliqué mais afin d'être réénoncé"*. (56)

François de Sales est dans le droit-fil d'une attitude traditionnelle, qui est aussi celle de Thérèse d'Avila dans ses *Pensées sur le Cantique*, éditées en 1611 et qu'il a peut-être lues. Nous citons là encore Mme Pelletier :

Thérèse écrit dans la liberté totale de quelqu'un qui admet ne pas comprendre tout du poème biblique, qui renonce à atteindre son sens exact - dont les savants, remarque t-elle, n'ont pas su l'assurer - mais qui, à partir de là, prétend bien pourtant rendre compte d'une lecture dont son âme "sort plus recueillie et plus touchée qu'elle ne l'est en lisant les livres très pieux dont / elle a / l'intelligence". Finalement, ces Pensées n'expliquent pas plus le texte que ne le font les autres lectures dont elles prolongent le sillage : elles veulent exhorter en revanche celui que "l'amour de Dieu a mis hors de lui" à oser se glisser à son tour dans les mots du dialogue. (57)

Nous laisserons la conclusion à Stanislas Breton, réfléchissant sur ce qu'il appelle le "commentaire cordial" de l'Écriture, ou sa "résonnance :

La lecture de la res scripta prend ici une nouvelle tournure. Il ne s'agit plus d'en faire le tour, ou d'en découvrir les horizons, interne et externe. Le mouvement qu'elle induit est sous le signe, non plus de l'expansion-extension, mais du recueillement (...) La lecture nous revêt "des sentiments du Seigneur" (cf Ph. 2/5-6), et nous transforme existentiellement en la condition même du signifié. Parce qu'il opère dans l'ordre méta-noétique et non plus dans l'ordre du noétique, il vise la conversion du cœur et non l'épanouissement discursif d'un intellect qui, même éduqué par la foi, n'en reste pas moins distant. (58)

Cela rend bien compte de "l'attitude interprétative" de François de Sales face à cet étrange verset du Ct, et d'abord du fait que cette attitude justement n'est pas "interprétative", mais "cordiale" (lui-même aime ce mot). Au rebours d'une volonté d'interprétation, c'est lui qui se laisse "interpréter" par le verset du Ct, seul à pouvoir lui fournir des mots par lesquels Dieu, l'indicible, a voulu se "dire".

B-I-2 - Les sources

Nous avons déjà abordé le lien entre François de Sales et les commentaires patristiques, sur le plan de l'attitude exégétique globale. Nous allons y revenir maintenant, en ce qui concerne les rapports plus précis avec certains commentaires du *Cantique des Cantiques*.

B-I-2-1 - Quelles sources

* Selon le Père Serouet, dans le *Dictionnaire de Spiritualité* :

On ne peut douter que François de Sales ait eu des grands docteurs latins et grecs une connaissance directement puisée aux meilleures sources accessibles de son temps. (59)

La formule est suffisamment vague pour laisser place à toutes les conjectures. Nous nous limitons de toute manière aux Commentaires sur le Ct proprement dits.

L'influence indéniable, celle dont nous sommes absolument sûrs, est celle des

L'influence indéniable, celle dont nous sommes absolument sûrs, est celle des *Sermons sur le Cantique* de Bernard de Clairvaux, explicitement cité ou évoqué dans le *Traité de l'Amour de Dieu* à de nombreuses reprises. Cela posé, on peut d'emblée noter que François de Sales ne fait aucune autre allusion précise à d'autres Commentaires, ou bien les évoque (dans le Sermon XLII) sans donner les noms des "Docteurs". On trouve seulement dans le *Traité* une citation du Prologue de la *Première Homélie sur le Ct* d'Origène : "*Origène dit en quelque lieu...*" (OC IV, p.72) ce qui manque un peu de précision. Il paraît pourtant impossible de croire que l'évêque de Genève n'ait pas lu, outre les *Homélies* d'Origène, son grand *Commentaire sur le Cantique*, oeuvre fondamentale pour le Moyen Age et la Renaissance :

Il faut relever l'intérêt extraordinaire que tout la tradition occidentale a témoigné pour l'oeuvre d'Origène et en particulier pour le Commentaire et pour les Homélies sur le Ct (...). Nous retrouvons ces oeuvres elles-mêmes dans les bibliothèques du moyen âge latin, depuis le VII^e siècle jusqu'au XV^e siècle, dans beaucoup de manuscrits, et imprimées ensuite en grand nombre de fois. On peut dire que toutes les générations chrétiennes se sont penchées sur ces écrits, qui ont été un des aliments les plus constants de la piété à travers les siècles en même temps que les inspireurs de la mystique occidentale. (60)

Nous reviendrons de manière précise sur ce contact bientôt. François de Sales a-t-il pu avoir accès aux *Homélies sur le Cantique* de Grégoire de Nysse? Elles n'étaient, semble-t-il, pas traduites en latin. Mais on peut trouver un contact indirect par saint Bernard, ne concernant guère cependant notre premier verset :

C'est probablement par Guillaume de Saint-Thierry que saint Bernard a connu lui aussi le De hominis opificio; il s'en est inspiré pour écrire les Sermons 80 et 82 sur le Cantique des Cantiques... (61)

L'Edition d'Annecy donne en référence des "Docteurs" du Sermon XLII, Bède le Vénérable qui a également commenté le Ct dans ses homélies; François de Sales l'a-t-il lu, ou est-ce une allusion de seconde main? A-t-il eu entre les mains l'*Exposé sur le Cantique* de Guillaume de Saint-Thierry? Nulle part, il ne cite ni l'un ni l'autre.

De toute façon, il semble que le contact essentiel de François de Sales avec le Ct soit le cours du Bénédictin Génébrard, qu'il suivit à Paris en 1584. C'est sans doute là que le jeune Savoyard a ressenti un éblouissement pour ce livre biblique, éblouissement qui durera toute sa vie, et surtout qu'il a pu recueillir la quintessence, ainsi que tel ou tel texte précis, des commentaires patristiques et médiévaux.

Remarquons cependant que dans la Préface du *Traité de l'Amour de Dieu*, il cite deux noms :

/ Saint Bonaventure/ et le bienheureux Denis le Chartreux en ont fait plusieurs tres excellens/traités sur l'amour divin/ sous divers titres; et quant à Jean de Gerson, Chancelier de l'Université de Paris, Sixte le Siennois en parle ainsy : "il a si dignement discouru des cinquante propriétés du divin amour qui sont cà et là deduites du Cantique des cantiques, qu'il semble que luy seul ayt tenu le conte des affections de l'amour de Dieu. Certes, cet homme fut extremement docte, judicieux et devot (OC V, p.5).

Du premier, Denys le Chartreux, François de Sales a pu connaître l'*Enarratio in Cantica Canticorum*, qui recueillit, au XV^e siècle, l'essentiel des commentaires antérieurs. Reconnaissons que pour le deuxième, auteur d'un *Tractatus super Cantica Canticorum*, malgré le superbe éloge, la référence présentée ici est pour le moins indirecte.

* Quoi qu'il en soit de l'immédiateté ou de la médiateté des contacts avec les sources patristiques, il faut revenir sur le fait qu'à part l'allusion à Origène, seul Bernard de Clairvaux est cité explicitement. Deux significations à cela sont possibles, sans s'exclure l'une l'autre :

- que saint François ait lu ou pas les commentaires de ses prédécesseurs, il n'y a pas eu réelle influence, en particulier à propos de Ct 1/1. N'ayant rien puisé de précis, en dehors de l'attitude globale dont nous avons parlé, il n'avait personne de précis à citer.

- son maître en la matière est surtout, sinon presque exclusivement Bernard, au point d'occulter tous les autres. Il nous faut considérer cela de plus près.

B-I-2-2 - Origène, Bernard et François

a) Origène

Revenons à lui, cependant, pour commencer. En tout état de cause, il est la source des sources. Citons là encore le Père de Lubac :

On sait déjà que les sermons sur le Cantique (de Bernard de Clairvaux) portent une marque origénienne. Plus significative que l'abondance des citations implicites, réminiscences ou imitations

qu'on peut y relever, est l'identité de part et d'autre, jusque dans ses diverses harmoniques, du thème fondamental. Mais il est plus remarquable encore que Bernard se montre origénien jusque dans les effusions où il est le plus personnel. (62)

Bien entendu, nous n'envisagerons que ce qui concerne le 1^o verset du Ct et notre image maternelle.

Ce que nous pouvons noter d'abord, c'est que, selon l'expression de Marcel Borret: "*Parlant des seins, Origène pense au Coeur de Jésus*" (63). Nous avons vu que la chose n'était pas étrangère à François de Sales. Origène la théorise fortement, aussi bien dans l'*Homélie I* que dans le *Commentaire*, en introduisant une distinction philologique entre le "haut de la poitrine" (*pectulum*, *πτηθύμιον*) mis à part dans les sacrifices, selon *Lévitique* 7/30-31, la "poitrine" de Jésus sur laquelle se penche le disciple en Jn 13/25 (*pectus*, *πτηθος*), et les "seins" (*ubera*, *γάστοις*) de Ct 1/1. Ou plutôt il assimile les trois termes, comme "*une seule et même chose/nommée/de noms divers selon les endroits/ de l'Ecriture*" (64), les unissant dans une même définition: "*la faculté maîtresse du Coeur...désignée par divers vocables*".

On remarquera, sous la plume du grand Alexandrin, comme une petite gêne pour appliquer ces seins allaitant à Jésus, la légère perception d'une inadéquation. Ne sent-il pas le besoin en effet de préciser: "*De plus comprendre le "sein" du Christ pour le lieu des saintes doctrines, ne semble pas inconvenant*". C'est assez ressenti par le P. Borret (qui a complété les notes de l'édition) pour qu'il ajoute:

Quia sunt ubera tua super vinum: "tes seins" et non plus "tes mammelles" traduction qui dura des siècles, jusqu'à François de Sales et Bossuet: mot qui n'est plus employé pour les femmes, même en médecine, à plus forte raison pour les hommes; et d'ailleurs effacé par l'interprétation johannique d'Origène. Il en est ainsi de tous les traits humains et détails concrets du poème. Notre auteur le dit à propos des mains qui enlacent l'Epouse. Le Verbe de Dieu, que figure l'Epoux, est au-dessus de tout genre, masculin, neutre ou féminin...(65)

A vrai dire, Origène semble plutôt craindre une inconvenance sur le plan d'une éventuelle et condamnable lecture "charnelle" du Ct. Mais il a effectivement écrit à propos des "mains" qui enlacent l'Epouse (Ct 2/6):

Mais bien que le Verbe de Dieu soit du genre masculin chez les Grecs, et chez nous du neutre (addition de Rufin, le traducteur latin?), c'est

au-dessus de tout genre, masculin, neutre ou féminin, et d'absolument tout ce qui s'y rapporte, qu'il faut envisager ces réalités dont on parle. (...) C'est ainsi que l'Apôtre aussi déclare : "Car dans le Christ il n'y a ni homme ni femme, mais nous sommes tous un en lui. (66)

Intéressant commentaire, qui a pu éventuellement avoir une influence jusqu'à François de Sales, en lui permettant également dans ses images de transcender la différence sexuelle, avec l'appui de saint Paul. Mais il faut noter là aussi que le point de vue origénien est essentiellement philologique (même si le "*tout ce qui s'y rapporte*" sent l'euphémisme "victorien", si l'on ose dire). M. Borret a raison : Origène s'emploie constamment à rendre abstrait "*les détails humains les plus concrets*", dans la ligne d'une influence platonicienne. François de Sales fait tout aussi constamment l'inverse, entrelaçant de vraies mères et de bébés ses références scripturaires. Prenons l'exemple hautement significatif de Jn 13/35, puisque justement il est aussi employé par Origène. Selon M. Borret, cette "*interprétation johannique*" permet d'effacer le sens littéral des "*mammelles*". Or relisons le ***Traité de l'Amour de Dieu*** :

... aussi ne doute-je point que se trouvant si pres des mamelles de la douceur éternelle, il n'y fit un profond, mystique et doux sommeil, comme un enfant d'amour qui, attache au tetin de sa mere, allaite en dormant et dort en allaitant. (OC IV, p.333)

Il paraît ici proche de Grégoire de Nysse (le rapprochement des deux textes scripturaires semble bien une tradition patristique) :

... il a aimé les seins de la Parole, Jean, qui s'est penché sur la poitrine du Seigneur. Il a placé son coeur comme une éponge tout contre la source de la vie. Puis, empli d'une transmission ineffable, des mystères qui siègent dans le coeur du Seigneur, il nous présente le sein plein de la Parole et nous abreuve des biens que cette source lui a prodigués, en annonçant à haute voix la Parole éternelle. (67)

Oui, mais pour le Cappadocien comme pour l'Alexandrin, l'image se dilue, s'efface dans une transmission ineffable. Pour le Savoyard humaniste, elle s'éclaire d'une comparaison réaliste, redoublée par la figure de rétroversion qui lui est si chère. Elle garde son poids de chair et ses notions d'enfance et de maternité.

On peut encore ajouter à cette impression de "concrétisation" de l'image, si l'on constate que, pour Origène, le lait des mystères du Christ est l'objet, non de nourriture, mais de contemplation:

Mais maintenant, à contempler cette doctrine qui a coulé des seins de l'Epoux, elle est dans l'admiration et la stupeur : elle voit qu'elle est de loin supérieure à la doctrine dont elle s'était réjouie avant la venue de l'Epoux. (68)

Sans jouer sur les mots, nous pourrions dire que ce n'est pas seulement affaire de sens : de signification du "lait", qui est pour Origène une "science", pour François, dans le texte cité plus haut, une image de l'oraison d'union. C'est aussi affaire de sens : d'un côté, la vue, qui implique distance, conceptualisation, de l'autre le goût, c'est-à-dire contact direct, interaction, disons même, en terme johannique justement, "*inhabitation*". Certes, on trouve bien dans la **Première Homélie** d'Origène, une allusion au "*calice enivrant du Seigneur...bon au-delà de toute expression*" pour le comparer aux "*seins de l'Epoux*", mais nulle part il n'est question explicitement de l'allaitement d'un enfant. Surtout le mot "mère" n'est pas mentionné. En fait pour le Père Grec, c'est l'image elle-même de l'allaitement qui semble mise à distance, dans la mesure où elle est immédiatement expliquée en termes abstraits. Alors que nous avons vu que l'évêque de Genève, même s'il n'évoque pas de vrai "sens littéral", assume pleinement l'image, surajoutant même des comparaisons concrètes.

b) Bernard de Clairvaux

Nous sommes sûrs d'une influence directe, mais nous n'allons pas pour l'instant développer l'aspect théologique et spirituel. Il va s'agir uniquement du rapport à Ct 1/1. Ce verset fait l'objet du **Sermon 9 sur le Cantique** de saint Bernard.

Remarquons d'emblée que ce sermon n'est jamais cité dans l'oeuvre de François de Sales, en dehors du Sermon XLII. Le fait est-il significatif? Commençons par comparer ces deux homélies.

* **Les Sermons sur le Cantique** de l'Abbé de Clairvaux sont faits à ses moines, au chapitre, hors de la présence de tout laïc. Pour le Sermon XLII, l'Edition d'Annecy précise (OC IX, p.462) :

On lit dans l'Histoire inédite du premier monastère de la Visitation d'Annecy, qu'au début de la fondation de l'Institut, le Ct des Ct servait fréquemment de thèmes aux instructions de saint François de Sales à ses religieuses.

Ce qui ne permet pas de le dater, mais tel n'est pas notre propos. Nous renvoyons également à la thèse d'Hélène Bordes pour les questions de fidélité des

tachygraphes au texte des sermons. Ce qui nous intéresse ici, c'est que nos deux homélies sont "à usage interne", ce qui peut expliquer une certaine liberté dans l'emploi des images, mais implique surtout qu'on n'y trouve aucune allusion à une ambiguïté possible dans la lecture du Ct. Le sens est non seulement spirituel d'emblée - ce qui, nous l'avons vu, est évident pour toute la tradition judéo-chrétienne - , mais il est aussi précisément "spirituel", tropologique, centré sur le rapport de chaque auditeur avec le Christ. Citons d'abord Bernard:

Beaucoup d'entre vous, j'y pense, se plaignent à moi, dans leurs confessions particulières, de sécheresses de ce genre, d'aridités, d'hébétudes ou de stupeurs de l'âme. (70)

Ou plus loin :

Ceux qui s'appliquent à l'oraison fréquente ont l'expérience de ce que je viens de dire. (71)

Quant à François de Sales :

Avons-nous esté consolés auprès de Nostre Seigneur, retournons-y aussi souvent que nous voudrons, nous y trouverons toujours de nouvelles consolations; car cette source de sa poitrine sacrée est inepuisable et ne se tarit jamais. (OC. IX, p.465)

Voulez vous sçavoir si vous avez fait une bonne oraison et si vous avez bayisé nostre Seigneur du bayser de sa bouche...? (Ibid, p. 466)

Cela dit, il nous faut repartir du fait que Ct 1/1 a deux versants : "*Qu'il me baise des baisers de sa bouche*" et "*tes mamelles sont meilleures que le vin*". Au premier versant, saint Bernard a déjà consacré 8 sermons et, dans le neuvième, les trois premiers paragraphes (il y en a 9 numérotés dans l'édition). Sans en tirer forcément des conclusions sur leurs spiritualités respectives, nous constatons que le Sermon XLII du fondateur de la Visitation commence *ex abrupto* par une définition "*des mamelles*", et porte exclusivement sur ce deuxième versant de Ct 1/1. Quelques lignes traitent des parfums, quelques autres du "*bayser*", mais on revient toujours immédiatement à l'allaitement. Très révélatrice sur ce point est l'exorde; l'orateur conclut ainsi :

Nous avons, ce me semble, bien montré par ce que nous avons dit, quelles sont les mamelles de Nostre Seigneur.

Il n'est plus question d'attribuer ces seins à l'Epouse, comme certains "docteurs". Mais surtout il enchaîne :

...il faut maintenant savoir comme et de quelle sorte on peut les tetter. Je dis en premier lieu que pour tetter les mammelles de Nostre Seigneur, il se faut rendre semblable aux petits enfans; car vous savez que ce n'est qu'à eux à qui on donne les mammelles.

On ne saurait mieux suggérer que l'essentiel, dans l'esprit de François de Sales et son imaginaire, est la relation filiale au Christ maternel. On pourrait dire d'une certaine manière qu'il privilégie, plus que Bernard, la filialité sur la nuptialité, en reprenant une réflexion du Père Lucien Marie, o.c.d. :

deux séries de métaphores, parfois indépendantes, parfois mêlées, se rencontrent, soit dans la Sainte Ecriture, soit dans les écrits des mystiques, pour exprimer cette attitude de l'âme / abandon à la grâce et passivité / : celles qui sont empruntées à la vie de l'épouse, celles qui appartiennent à la vie de l'enfant. (72)

Cela ne sera pas incidence sur sa théologie, mais on peut remarquer dès à présent combien la dépendance de François par rapport à Bernard, dans ce sermon, n'empêche pas son originalité.

* Cette dépendance est cependant très marquée et avouée : *"saint Bernard explique ce passage admirablement bien...le mesme saint Bernard l'explique en ceste sorte..."*. Elle est surtout nette dans le symbolisme des deux seins, comme "longanimité" et "débonnairété" :

François : *...la longanimité signifie la patience avec laquelle il attend les pécheurs à pénitence; et la débonnairété, l'amour et compassion avec laquelle il les reçoit...*

Bernard : *Il y a deux mammelles correspondant à deux aspects de sa mansuétude naturelle : la patience avec laquelle il attend le pécheur, et la clémence qu'il témoigne au pénitent.*

On peut citer bien d'autres parallèles qui montrent combien François est tributaire de son modèle. Par exemple, le refus d'une attribution univoque de ces paroles du Cantique :

Bernard : *...l'auteur ne dit pas qui prononce ces paroles et nous laisse la liberté de*

Bernard : *...l'auteur ne dit pas qui prononce ces paroles et nous laisse la liberté de choisir l'interlocuteur à qui elles conviennent le mieux. Pour moi, je vois bien des raisons de les attribuer, soit à l'Epouse, soit à l'Epoux, soit enfin aux compagnons de l'epoux.*

François : *Le saint Esprit ne résout point si ces paroles du Cantique des Cantiques sont de l'Espoux à l'Espouse, ou de l'Espouse à l'Espoux, ou bien des compagnes de l'Espouse à la maîtresse Espouse; c'est pourquoy les Docteurs ne l'ont pas voulu aussi répondre, mais ils disent qu'elles peuvent s'entendre de toutes ces manières...*

Remarquons en passant l'autorité du "doctor mellifluus" qui parle pour son propre compte - tandis que le "docteur de l'Amour" se place comme doublement dépendant : du saint Esprit d'abord, à savoir de l'Ecriture elle-même, puis de ses devanciers, avec au premier chef Bernard. Mais ni l'un ni l'autre ne semble trouver bizarre l'attribution de ces paroles à l'Epouse envers l'Epoux.

* Dans quelques cas, le moine médiéval semble plus "libre" encore que l'évêque de la fin de la Renaissance. Devant ses moines, il ne craint pas d'utiliser une allégorie un peu "osée" :

...le saint baiser est d'une telle efficacité que l'Epouse, à peine l'a-t-elle reçu, est fécondée, comme en témoignent ses seins aussitôt gonflés et regorgeant de lait (...) Tu as la preuve que le baiser t'a été donné, puisque tu as conçu, tes seins sont gonflés de lait, ils sont meilleurs que la science profane...

Pour s'adresser aux Visitandines, l'évêque transpose ce passage en mineur :

Voulez-vous sçavoir si vous avez fait une bonne oraison, et si vous avez baysé Notre Seigneur du bayser de sa bouche? Regardez si vous avez la poitrine pleine de douces et charitables affections envers le prochain.

Cependant ni l'un ni l'autre n'a peur du concret de l'image de la nourriture, ni du sens du goût. Transposé en "goût spirituel", il garde son caractère de contact concret, d'où la fréquence chez Bernard du verbe "nourrir". La contemplation s'exprime en termes de nutrition, à la fois proximité, tendresse et gage de croissance. Citons ici Hélène Bordes :

Les sens, de leur côté, ont tous les cinq leur place dans l'ensemble de l'oeuvre salésienne, en particulier dans le Traité et les Sermons. La vue, qui permet le contact avec le concret de plus loin (...) l'odorat,

pour ce qui est encore plus près et fait penser au mystère de l'autre (qu'on pense aux méditations sur le Cantique des Cantiques et à la place des parfums et odeurs dans la Bible); le toucher pour ce qui est de tout près (...); le goût, pour ce qui est de la connaissance intérieure (c'est le célèbre "bayser" dont parle François de Sales, mais aussi bien la similitude des huîtres, et tant d'autres, à commencer par celle de la "viande", vivendo) : car les sens sont, par le "coeur", source de vie, ils permettent une assimilation vitale qui est nourriture . (73)

Alors que chez Origène, on avait l'impression d'une mise à distance de l'image, on a vu chez Bernard, et plus encore chez François de Sales, bien sûr, l'omniprésence du concret - sans que ni l'un ni l'autre, répétons-le, ne se posent des questions face au "concret" de cet époux qui allaite-.

* Enfin, deux traits leurs sont communs :

- D'abord la "lactation" est interprétée comme totalement positive. Même quand elle n'est qu'une étape vers le "baiser d'union" (ce qu'elle est chez Bernard, mais PAS chez François, notons-le), elle représente les plus hautes faveurs mystiques. "*Je parais viser bien haut, mais tu l'as voulu, ô mon Epoux, puisque tu m'as allaitée du doux lait de tes mammelles*", fait dire Bernard à l'Epouse. C'est d'autant plus frappant que Guillaume de Saint-Thierry, pourtant disciple de saint Bernard sur bien des points, rabaisse cette "étape" au rang de pis-aller, purement terrestre :

Cette sainte et durable union, ce baiser d'éternité, la condition humaine et son infirmité en privent donc l'Epouse. Aussi s'attache-t-elle à votre sein; incapable d'atteindre votre bouche, elle rabaisse la sienne à vos mamelles...(74)

Pour François de Sales, dans le *Traité* particulièrement, l'allaitement divin est au contraire l'expression la plus adéquate pour dire l'union de Dieu, au-delà même du baiser.

- Ensuite, et qui s'en étonnerait? on trouve chez nos deux auteurs l'omniprésence de la "douceur" :

Du doux lait de tes mammelles...comme une double suavité qui coule du sein de Notre Seigneur...la douceur de tes dons...la douce grâce qui coule de ton sein...la douceur qu'il vient de concevoir coule de lui comme un flot de lait...du coeur sortent les affections de douceur, de mansuétude et de charité...encore que les mammelles de Notre Seigneur soient très douces et meilleures mille fois que le vin des délices mondaines...

Comme l'indique l'orthographe du temps (les phrases de Bernard étant traduites elles, du latin en français moderne) seuls les deux derniers extraits sont de François de Sales, mais il aurait aussi bien pu écrire les premiers. Ce qui nous intéresse surtout c'est que, derrière ces flots de douceur, transparait une même conception de Dieu, chez l'abbé comme chez l'évêque. Le Dieu de Bernard et de François, c'est le Dieu qui s'est incarné en Jésus-Christ d'abord pour manifester sa "mansuétude naturelle", celui à qui l'âme confiante peut dire, selon saint Benard : "*J'ose, parce que j'oublie ta majesté pour ne me souvenir que de ta bonté*". François de Sales traduit en termes concrets :

L'Esriture Sainte nous enseigne que quand ce divin Sauveur de nos âmes estoit en ce monde conversant avec les hommes, il caressoit les petits enfans, les embrassoit et les prenoit entre ses bras (...) si nous ne nous reposons par une entière résignation et parfaite confiance entre les bras de Nostre Seigneur, comme l'enfant entre les bras de sa mère, nous n'entrerons pas dans le Royaume.

Là encore, remarquons que pour nos deux auteurs, le sens tropologique (la lecture de Ct 1/1 comme portant sur la vie d'oraison) nous a conduit au sens allégorique qui ne peut être séparé : pour l'un comme pour l'autre, l'image de l'allaitement n'est possible que si Dieu est "mère", avec tout ce que cela signifie.

Il nous faut maintenant insister sur le deuxième aspect de l'image maternelle chez François de Sales, inséparable de son utilisation de Ct 1/1. Cet aspect est d'ailleurs perceptible dans le texte que nous venons juste de citer : si pour Bernard, l'image nuptiale reste présente même dans celle de l'allaitement, pour François, on voit combien la "maternité" est dominante, et surtout combien sa lecture du texte sacré est inséparable de son observation des mères qui allaitent. Ce sont de ces courtes saynètes que nous allons maintenant nous occuper, et en guise de transition nous ne quitterons pas le Sermon XLII sans citer ce délicieux détour par la vie quotidienne :

Vous voyez quelquefois des enfans qui ne veulent point prendre la mammelle parce qu'ils ont l'estomach tout rempli de catarrhe, de manière que n'ayans point faim, on ne peut les faire tetter, quoique la nourrice les provoque et leur montre son sein. Il faut doncques avoir faim pour tetter les divines mammelles de Nostre Sauveur.

B-II - Scènes de la vie familiale

B-II-1 - Les textes

Certains passages dont nous allons parler maintenant consistent en une simple comparaison un peu “convenue”, semble-t-il quelquefois, du moins avec le minimum de détails :

*Ne vous retenez pas de plaindre, mais je voudrais que ce fust a luy (Dieu), avec un esprit filial, comme feroit un tendre enfant a sa mere. (Lettre, OC. XIV, p.54). Voir expression presque semblable OC. XII, p.387 ou dans les **Entretiens Spirituels** (OC. VI, p.418)*

La chere niece est si grandement consolée que son ame est comme une petite pouponne aux mammelles de la douceur celeste. (Lettre, OC. XVII, p.269)

*Le sauveur nous a nourris des notre tendre jeunesse; ains il nous a formes et reçeus, comme une aimable nourrice, entre les bras de sa divine providence des l'instant de nostre conception. (**Traité**, OC. V, p.34)*

*...un profond, mistique et doux sommeil, comme un enfant d'amour qui, attaché au tetin de sa mere, allaite en dormant et dort en allaitant. (**Traité**, OC.IV, p.333)*

Quelquefois aussi, il s'agit d'une remarque générale, à la limite de la considération médicale ou “puéricultrice” :

Comme une mere refuse le sucre a son enfant qui est sujet aux vers...(Introduction, OC.III, p.70)

...les enfans a force d'ouïr leurs meres et de begayer avec elles, apprennent a parler leur langage; et nous, demeurant pres du Sauveur... (Introduction, OC.III, p.70)

Les meres ont quelquefois leurs mammelles si fecondes et abondantes, qu'elles ne peuvent durer sans les bailler a quelqu'enfant... (Introduction, p.75)

... comme une mere qui, pour amorcer et attirer son petit enfant a la mammelle, met du meil au bout de son tetin (Introduction, p.335)

Certes, la nature a logé les tetins en la poitrine afin que la chaleur coeur y faisant la concoction du lait, comme la mere est la nourrice de l'enfant, le coeur d'icelle en fust aussi le nourricier, et que le lait fust une viande tout d'amour . (Traité, OC.IV, p.261)

Mais dans la plupart de nos passages, seul un oeil de fin observateur a pu saisir le détail.

- Soit qu'il s'agisse de la psychologie du tout petit :

Un enfant pleurera tendrement s'il voit donner un coup de lancette a sa mere qu'on saigne; mais si a mesme tems sa mere, pour laquelle il pleurerait, luy demande une pomme ou un cornet de dragee qu'il tient en sa main, il ne le voudra nullement lascher... (Introduction, p.320)

- soit qu'il s'agisse du comportement maternel :

tout aynsi qu'une douce mere, menant son petit enfant avec elle, l'ayde et supporte selon qu'elle void la-necessité, luy laissant faire quelques pas de luy mesme es lieux moins dangereux et bien plains, tantost le prenant par la main et l'affermissant, tantost le mettant entre ses bras et le portant (Traité, OC.IV, p.180)

Nous nous trouvons ainsi devant un nombre assez important de petites saynètes, décrivant un bébé et sa mère pour les comparer à un élément de vie spirituelle. Le tableau ci-contre (**tableau 1**) fait l'inventaire des plus étendues et des plus intéressantes, en montrant la structure binaire propre à ces passages : description/application spirituelle ou à l'inverse, notion de spiritualité puis illustration par une saynète. Ces deux sections sont unies par une locution : "comme".. "ainsy".. "de mesme"... "tout de mesme que"... Ainsi rapprochés, ces passages donnent l'impression d'un fonctionnement rhétorique identique : deux temps, celui du "voir" et celui de l'interprétation, et entre les deux, un rapport de similitude, au sens courant du terme, mais une certaine hétérogénéité. Deux lignes de termes coulissent l'une sur l'autre, en quelque sorte, deux champs sémantiques sont rapprochés, celui de la vie familiale (maman et bébé) et celui de la spiritualité (vie d'oraison, confiance en Dieu, ou parole sur Dieu lui-même). Entre les deux, un "comme", une comparaison, c'est-à-dire une extériorité. Pour Jean Mesnard, les images de François de Sales "sont rarement des métaphores, ce sont des comparaisons à caractère explicatif, pédagogique. Elles viennent à l'appui d'une idée dont elles ne sont que l'illustration" (75). François de Sales lui-même semble

être d'accord avec cette opinion, dans la Lettre à André Frémyot :

Il reste un mot à dire des similitudes : elles ont une efficace incroyable a bien esclairer l'entendement et a esmouvoir la volonté. On les tire des actions humaines, passant de l'une à l'autre. (OC. XII, p.313)

Tableau 1

Introduction à la vie dévote

- p.326 : *...comme une mere...ainsy Dieu...*
- p. 335 : Dieu donne *...comme une mere qui...*
- p. 358 : *Comme une femme enceinte...ainsy nostre Seigneur...*

Traité de l'Amour de Dieu

- T.IV, p.18 : tout *ainsy* qu'une douce mere... *de mesme* nostre Seigneur...
- “ , p.200 : *comme* on voit un petit enfant...*ainsy* Dieu nostre ame...
- “ , p.202 : *...comme* les meres *...ainsy* Dieu nostre Pere...
- “ , p.260 : *Touta insy* que l'enfançon...*ainsy* l'ame devote...
- “ , p.320 : Un enfant pleurera...*Telles* sont la plupart de nos devotions...
- “ , p.334 : N'aves vous jamais pris garde...*Or*, il en est de mesme de l'ame...
- T.V , p.10 : ... l'union se fait...*comme* un petit enfant...
- T.V , p.17 : voyes, je vous prie, Theotime, ce petit enfant *...ainsy* l'ame...
- T.V , p.69 : pourquoy donq ne collons-nous pas...*comme* les petitz enfans...
- T.V , p.15 : *comme* on diroit d'un petit enfant

Entretiens spirituels

- p.28 : *ainsy* ceste ame...comme un enfant...*tout de mesme* ceste ame...
- p. 92 : Laissez luy faire envers vous *tout de mesme* que les enfans se laissent faire...
- p.155 : Nostre Seigneur fait envers nous *tout de mesme* comme un bon pere ou une bonne mere, laquelle...
- p.216 : un enfant, pendant qu'il est bien petit...l'ame(...)comme un enfant...

Lettres

- T.XII, p.168 : ... que vous faciez comme les petitz znfans...*ainsy*, tandis que vous vous apercevrez
- T.XVIII, p.172: *...ainsy, comme* la foiblesse et infirmité de l'enfant...*de mesme* Dieu...

Ces petites scènes familiales sont, à n'en pas douter, des "*actions humaines*", propres à "*bien éclairer l'entendement*", mais pouvons-nous nous arrêter-là? Cette apparence d'extériorité entre l'idée et son illustration correspond-elle vraiment à la réalité de nos images maternelles? Il ne nous le semble pas.

B-II-2 - Voir l'invisible

B-II-2-1 - L'observateur

Hélène Bordes a écrit, à propos de la Nature dans les Sermons de François de Sales et en particulier du Sermon pour le Lundi de Pâques 1594 :

...ce qui marque à la lecture de la prédication préparée par un jeune homme de vingt-sept ans, c'est la minutie du détail [la description du printemps] non pas vu, mais répétons-le, regardé, et la longueur appuyée de ce regard, pour lui-même d'abord; les yeux de chair sont faits pour voir la splendeur de l'oeuvre de Dieu, le regard spirituel les y oblige. (76)

Cela nous semble très vrai aussi, ou plutôt encore plus vrai pour l'image maternelle. L'oeil aigu de François de Sales a saisi sur le vif des détails, mêmes infimes, de la vie du tout petit. Le plus étonnant pour des lecteurs du XX^e siècle, est cette fine connaissance de l'allaitement au sein chez un évêque, nous l'avons déjà dit. On peut lire (nous ne pouvons tout transcrire ici) la longue et délicieuse description du bébé tétant d'abord avec avidité, puis s'endormant peu à peu, dans le *Traité* (OC.IV., p.333-334); ou la petite scène de celui qu'on veut mettre au lit et qui s'accroche à sa mère d'une main puis de l'autre (*Traité*, OC. V, p.17).

Citons comme exemple cet autre passage, court, mais si bien vu :

...comme l'enfant qui, pour voir où il a ses pieds, a osté la tête du sein de sa mère, y retourne incontinent parce qu'il est fort mignard... (OC. IV, p.337)

On conçoit mal qu'un prêtre, même à notre époque de libération des mœurs, puisse écrire aussi simplement :

Et tout ainsy que l'enfançon fait des petits esclans du costé des tetins de sa mere et trepigne d'aise de les voir descouvertz, comme la mere aussi de son costé les luy presente avec un amour tous-jours un peu empressé... (OC. V, p.260)

L'époque classique, et surtout le XIX^e siècle et sa pudibonderie sont passés entre François de Sales et nous. L'important est qu'à l'évidence, nous n'avons pas affaire à des images toutes faites, mais à un regard aigu, à une attention et une mémoire qui ont enregistré chaque détail. On pourrait se poser la question : combien d'hommes du XX^e siècle, combien de "nouveaux pères" qui donnent le biberon et changent les couches sont capables, *mutatis mutandis*, d'une telle perception, même de leur propre bébé? A l'inverse, on peut aussi se demander si d'autres évêques du début du XVII^e siècle étaient assez renseignés sur la petite enfance pour savoir qu' "*une mere (...) pour amorcer et attirer son petit enfant à la mamelle, met du miel au bout de son tetin*", sans parler des histoires de sucre et de vermifuge!

Le Père Lemaire, visiblement troublé par tant de connaissance en puériculture, l'explique par le fait que François de Sales, aîné d'une famille nombreuse et séparé de son cadet par neuf années, a forcément fréquenté beaucoup de nourrissons :

Pendant longtemps, chaque fois qu'il revoyait sa mère, il la trouvait avec un bébé dans les bras. Il a patiemment observé les tous petits.
(77)

C'est sûrement très juste quant à l'occasion qu'avait François de Sales d'observer les enfants de près. Mais cela n'explique rien d'autre. Pourquoi un jeune homme, un jeune prêtre s'arrêterait-il si longtemps à contempler les bébés, fussent-ils ses frères et soeurs? Il y a là derrière plus qu'un simple don d'observation (même si celui-ci est indéniable). D'autant plus que ce regard attentif, François de Sales ne se le réserve pas à lui seul, au contraire. En effet, ce regard n'est pas seulement en arrière du texte, expérience passée donnant lieu à la description : il est à l'intérieur même de nos passages, intégré au discours comme un appel explicite lancé au lecteur pour que lui aussi "voie" :

On a vu tel enfant malade ...(OC.IV, p.144)

Comme on voit un petit enfant affamé... (ibid,p.200)

N'avez-vous jamais pris garde, Theotime, à l'ardeur avec laquelle les petitiz enfans...On les void grommelans...Vous les verriez fermer tout bellement leurs petitiz yeux...(ibid, p.333-334)

Voyez, je vous prie, Theotime, ce petit enfant...(OC. V, p.17)

De même qu'il invitait son lecteur à chercher des sens au verset du *Cantique*, François de Sales l'invite ici à "voir", ou à se rappeler ce qu'il a vu. Les "on" impliquent que ce spectacle

est puisé dans l'expérience commune, ou au moins possible pour tout un chacun. Il s'agit de se mettre face au réel dans une attitude de contemplation. Ce recours à la vue n'est certes pas propre aux images de mères et d'enfants. Il est évident, et c'est un lieu commun de la souligner, qu'il constitue un soubassement constant du style salésien, avec sa surabondance d'images, de comparaisons, de "similitudes". Mais il ne s'agit pas seulement d'une caractéristique littéraire, ou des modes d'une époque. Plus exactement, la rhétorique est au service d'une véritable "herméneutique" des éléments du monde.

B-II-2-2 - Des choses visibles aux invisibles

a) *Caeli enarrant gloriam Dei*

* François de Sales est dans le droit fil de la pensée médiévale, de ce qu'Etienne Gilson appelle "*une mystique symbolique du monde sensible*"(78). Pour lui, comme pour ses devanciers, la Nature est le premier "livre" donné à l'homme pour y trouver un reflet de Dieu :

C'est en regardant les créatures, et pour autant qu'elles offrent en elles une certaine similitude de Dieu, que l'homme entrevoit quelque chose de son Créateur. Celui-ci se révèle dans la suréminence de sa nature créatrice, grâce à un miroir de tout ce qu'il a créé : Per visibilia ad invisibilia. (79)

Le verset de saint Paul qui vient comme conclusion à ces affirmations est aussi celui qui apparaît comme naturellement sous la plume de François de Sales, avec le premier verset du Psaume 18 :

Les choses invisibles de Dieu se voyent de la creature du monde par les choses faites. Ainsy les "cieux" nous representent et "annoncent la gloire de Dieu". (OC. II, p.76-77)

Ou de manière encore plus développée, dans la Lettre à Mgr Frémyot :

Et des histoires naturelles? Très bien, car le monde, fait par la parole de Dieu, ressent de toutes parts cette parole; toutes ses parties chantent la louange de l'Ouvrier. C'est un livre qui contient la parole de Dieu, mais en un langage que chacun n'entend pas. Ceux qui l'entendent par la méditation font fort bien de s'en servir, comme faisoit saint Anthoine, qui n'avoit nulle autre bibliothèque. Et saint Paul dit : invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, et

David : Caeli enarrant gloriam Dei. Ce livre est bon pour les similitudes, pour les comparaysons a minori ad majus et pour mille autres choses. (OC. XII, p.317)

Si dans ce deuxième passage, l'évêque emploie la métaphore auditive, on a pu remarquer que dans la première, il allait jusqu'à écrire : "*les choses invisibles...se voyent*".

Quand dans l'**Introduction à la Vie Dévote**, il conseille à Philothée, de faire des "*aspirations, oraisons jaculatoires et bonne pensées*" à partir de tous les événements de la vie et de tout ce qu'elle voit, il ne lui donne pas seulement un "truc" de dévotion ou une pieuse pratique, mais il décrit sa propre vie intérieure et surtout cette attitude profonde face aux créatures.

Ainsy ceux qui ayment Dieu ne peuvent cesser de penser en luy (...) a quoy mesme toutes choses les invitent et n'y a de creature qui ne leur annonce la louange de leur Bienaymé; et comme dit saint Augustin après saint Anthoine, tout ce qui est au monde leur parle d'un langage muet mais fort intelligible en faveur de leur amour. (OC.III, p.96)

Nous pouvons faire nôtres, là encore, les affirmations d'Hélène Bordes :

En raison de la pensée théologique de François de Sales, du portrait de l'homme qu'il fait, de la spiritualité qui en découle, on ne trouvera donc aucunement paradoxale la constatation que le concret, sous toutes ses formes, tient chez lui la place qu'on lui voit, et que cette place ne soit pas que littéraire, mais donc bien théologique, qu'elle ne soit pas celle prise par les caractéristiques d'un style traditionnel et comme codé uniquement, mais qu'elle révèle l'analogie et la tropologie foncières de la pensée salésienne. (80)

* Comme il le signalait lui-même (cf.supra), l'évêque de Genève peut s'appuyer ici sur son maître Augustin :

...Il y a place dans l'augustinisme pour une sorte d'évidence sensible de l'existence de Dieu. Le monde proclame son auteur et nous ramène sans cesse à lui, parce que la sagesse divine a laissé sa marque sur toutes choses et qu'il suffit de le considérer pour être reconduit des choses à l'âme et de l'âme à Dieu. (81)

En écrivant cela, Etienne Gilson faisait essentiellement référence à l'**Enarratio in**

Psalmum 41, et au passage où Augustin commente en fait le verset de Rm 1/20 que citait François de Sales dans sa Lettre à Frémyot. Nous voudrions surtout relever le verbe “reconduit” par lequel Gilson traduit ce mouvement, cette montée de l’âme décrite par Augustin, en partant des choses, puis passant par le regard sur soi (...*redeo ad meipsum*...) jusqu’à la demeure de Dieu : *Ibi enim domus Dei mei, super animam meam*. Cela nous semble une clé de lecture plus profonde pour comprendre ce qu’écrit François de Sales à André Frémyot, à propos des “*similitudes*” :

On les tire des actions humaines, passant de l’une à l’autre...

c’est -à-dire des “*actions humaines*” ou d’un élément concret, à l’autre, la notion spirituelle. On peut déjà trouver l’exposition de ce cheminement dans la **Déclaration mystique sur le Cantique des Cantiques**.

Mais qui est ce principe et ceste fin? C’est Dieu...Les meres de toutes choses sont les idees qui sont en moy (Dieu), en ma puissance et en ma bonté. Mays les aigneaux aussi tost que l’huys de la bergerie est ouvert, courent droit a leurs meres : ainsy l’homme, voyant les creatures monte petit a petit a Dieu : c’est un moyen de me trouver. (OC. XXVI, p.18)

b) l’homme “semblance de Dieu”

Il faut mettre à part le thème fondamental pour François de Sales de l’homme image de Dieu, c’est-à-dire le rappel de Genèse 1/27. Il est évidemment très lié à la conception de la Création dont nous venons de parler, ce que montre ce passage de la **Défense de l’Estendart** où les deux aspects sont mêlés :

Daniel représente Dieu; l’homme est fait à l’image et ressemblance de Dieu, ce qui ne se peut sans qu’il le représente. Les choses invisibles de Dieu se voyent de la creature du monde par les choses faites. Ainsy les cieux nous representent et annoncent la gloire de Dieu... (OC. II, p.76-77)

Mais le thème apparaît seul dans cette Préface qui, selon l’Edition d’Annecy, aurait dû servir pour les Constitutions de la Visitation :

Dieu crea l’homme a son image et semblance; il le crea a l’image de Dieu, il les crea mâle et femelle. La femme donq, non moins que l’homme, a la faveur d’avoir esté faite a l’image de Dieu : honneur

pareil en l'un et l'autre des sexes (..) Or puisque cette divine image est honnorree en l'un et l'autre sexe, que pareille soit en tous deux la vertu (...) en tout le reste la femme est égale à l'homme, et sur tout en la prétention de la grâce et de la gloire, qui est le fruit de l'honneur que la nature humaine possède d'avoir esté faite a l'image et semblance de son Createur. (OC. XXV, pp. 291-292)

Peu importe ici l'arrière-plan polémique que l'on sent affleurer : le saint y voulait prouver "la dignité, antiquité, utilité et variété des congregations ou collèges de femmes et filles dédiées à Dieu" (c'est le titre), sans doute dans le contexte de la contestation des Réformés envers les ordres religieux - et peut-être aussi par rapport à l'originalité de son propre Institut dans ses débuts. Peu importe également en elle-même la revendication d'égalité des sexes, au vrai toute relative, car "la femme (doit) reconnoistre en l'homme l'avantage de la superiorité et preeminence, trait de la ressemblance divine que l'homme a de plus que la femme, laquelle estant extraite de l'homme, est aussi faite pour luy" (ibid, p. 293). Malgré son ouverture d'esprit, François de Sales ne pouvait penser autrement. Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est que c'est Gn 1/27 qui fournit le fondement de tout ce texte, important pour la Congrégation et son fondateur. Celui-ci ne craint pas d'enraciner celle-là dans l'acte même de Dieu créant l'être humain, et dans cette ressemblance divine qui fait son "honneur". On pourrait dire que cette création de l'homme à l'image de Dieu constitue le fond, non seulement de son anthropologie - ce qui est le cas de toute la tradition judéo-chrétienne - mais de sa pensée propre et du regard qu'il porte sur les rapports de l'homme à Dieu.

Cela se manifeste dans le **Traité**. Tout le premier livre, en effet, qui en constitue la "préparation" (selon l'Édition d'Annecy) indispensable, veut montrer, après avoir longuement défini ce qu'est l'amour, combien l'attirance vers Dieu est profondément enracinée dans la nature même de l'homme. D'où les quatre derniers chapitres qui en constituent le sommet :

XV - *De la convenance qui est entre Dieu et l'homme.*

XVI - *Que nous avons une inclination naturelle d'aymer Dieu sur toutes choses.*

XVII - *Que nous n'avons pas naturellement le pouvoir d'aymer Dieu sur toutes choses.*

XVIII - (Mais) *Que l'inclination naturelle que nous avons d'aymer Dieu n'est pas inutile.*

Le chapitre XV, qui est à la base de ce raisonnement, repose tout entier sur le verset de la Genèse :

Ce plaisir, cette confiance que le coeur humain prend naturellement en Dieu, ne peut certes provenir que de la convenance qu'il y a entre

ceste divine Bonté et nostre ame : convenance grande, mais secrette; convenance que chacun connoist, et que peu de gens entendent; convenance qu'on ne peut nier, mais qu'on ne peut bien penetrer. Nous sommes crees a l'image et semblance de Dieu; qu'est-ce à dire que cela sinon que nous avons une extreme convenance avec sa divine Majesté (OC. IX, p.74).

A la suite de ce texte, François de Sales opère une distinction entre deux éléments :

- La “*convenance de similitude*” de l’âme humaine à l’égard de la sainte Trinité. Il y a ressemblance entre les facultés de l’âme et Dieu lui-même. L’évêque s’inspire ici nettement du *De Trinitate* d’Augustin, en particulier des Livres VIII et XIV, même si leurs buts sont différents. François de Sales n’écrit pas un traité de théologie trinitaire, il veut simplement montrer où s’enracine l’attraction pour Dieu en l’homme. C’est pourquoi il passe très vite au point suivant .

- La “*correspondance nompareille entre Dieu et l’homme par leur réciproque perfection*”. “*Nompareille*” veut seulement dire, semble-t-il, que, seul parmi toutes les créatures, l’homme peut correspondre à Dieu. Non parce qu’il est parfait, comme Dieu, mais par une sorte de perfection “en creux”. Il ne s’agit pas tant ici de ressemblance que de relation, celle de la Bonté infinie de Dieu avec notre quasi-infini besoin de lui, de sa surabondance avec notre nécessité. Et voici qu’intervient dans le texte une image maternelle, que nous avons déjà commentée :

Les meres ont quelquefois des mammelles si fecondes et abondantes, qu’elles ne peuvent durer sans les bailler a quelqu’enfant; et bien que l’enfant succe le tetin avec grande avidité, la nourrice le luy donne plus ardemment : l’enfant tettant, pressé de sa nécessité, et la mere l’allaitant, pressée de sa fecondité.

L’image rhétorique, suivie d’une application au Christ par l’intermédiaire de Ct 1/1, comme nous l’avons vu, est ici au service de la notion d’“image de Dieu”. Le texte lui-même voit surgir une illustration concrète de l’homme “image de Dieu” à travers cette relation mère/enfant qui reflète, dans le monde visible, quelque chose de la relation invisible de Dieu avec l’homme. Cette “convenance secrète” est ce qui justifie le regard aigu de François de Sales sur le monde, et en particulier sur nourrices et bébés, son attitude profonde est théologique, mais elle “s’incarne”, si l’on ose dire, dans le style lui-même, où, selon l’expression d’Hélène Bordes, “*les images ne vont pas habiller le texte, elles vont le dire*”.(82)

B-II-2-3 - Similitudes

“Dire” Dieu par des images, ce point a été en quelque sorte “théorisé” - même si c’est parfois de manière oblique - par François de Sales. En effet, le contexte de polémique avec la Réforme explique qu’il ait été amené à approfondir les notions de “signes, images, figures, similitudes...” (83).

a) Signes et images

* La question qui se pose au missionnaire de la Contre-Réforme dans le Chablais, et qui continuera de se poser à l’évêque de Genève, est, au delà des points précis de la contestation protestante contre les statues ou les croix de carrefour, une question profonde et ancienne : peut-on représenter Dieu ? Ou si l’on veut, la question inverse, car lui-même la pose ainsi : peut-on ne pas représenter Dieu?

...quoy que ceste valeur et ce mérite de la Passion soient infinis, et que nos sens ne les puissent comprendre, ilz sont neanmoins representables, autrement ilz ne seroyent pas croyables : rien n’est creu qui ne soit premier représenté a nostre ouÿe, qui est un de nos sens. (OC. II, p.76)

Cette phrase de la *Defense de l’Estendart* tire son argumentation de Rm 10/14 : *...”comment croire sans d’abord entendre?”* Il s’agit pour François de Sales de répondre à son adversaire, pour qui la Croix - objet sensible - ne saurait représenter la Passion, dans sa réalité spirituelle et infinie, qu’on ne peut saisir que par la foi. Ce qui nous paraît surtout significatif, c’est que sont mis sur le même plan l’audition et la vision : ce texte est, d’une certaine manière, à l’intersection de l’image visuelle et de la parole; *mutatis mutandis*, il peut servir de clé pour entrer dans l’appréhension salésienne de la notion d’“image”, image réelle et image stylistique.

* toujours dans la *Defense de l’Estendart*, l’auteur pose une distinction entre “signes naturels” et “signes arbitraires” :

Il y a deux sortes de signes : car les uns representent et signifient naturellement, par la dépendance, appartenance, rapport ou proportion qu’ilz ont a l’endroit des choses représentées par iceux; (...) ainsy la fumée est signe de feu, et l’ombre du cors. D’autre part, il y a des signes qui ne représentent ni signifient aucune chose naturellement, mays par l’institution et volonté des personnes, comme quand anciennement les commissaires de guerre ou contrerolleurs mettoient

le Thita, pour signe de mort, et le Thau, pour signe de vie ? (OC. II, p.344)

Seuls les premiers, malgré les exemples qu'en donne l'auteur dans cette définition, sont de véritables "images", puisque, comme les crucifix représentent le Christ en croix, elles ont une *"faculté naturelle (...) de représenter les choses desquelles elles sont l'image, par la convenance et proportion qu'elles ont avec icelles"* (p. 348). Remarquons les deux mots *"représenter"* et *"convenance"*, essentiels pour le raisonnement salésien. Dans le chapitre XII qui suit, il veut montrer que les crucifix et autres images de piété ne contreviennent nullement au premier commandement : *"tu ne te feras aucune idole taillée, ni similitude quelconque des choses..."* etc (nous citons sa propre traduction, p. 352). Il est obligé alors d'introduire une deuxième distinction, dans la "représentation" cette fois :

- D'un côté, il est impossible de représenter l'essence divine :

...ilz parlent (les Protestants) des images extérieures, corporelles et artificielles. Or de telles images, a proprement parler, doivent représenter aux sens extérieurs la forme et la figure des choses dont elles sont images, par la similitude qu'elles ont avec icelles : mais le sens extérieur n'est pas capable d'appréhender par aucune connoissance la nature de Dieu, infinie et invisible; et quelle forme ou figure peut avoir similitude avec une nature qui n'a ni forme ni figure, et qui est nompareille?

Nous trouvons ici l'écho d'une affirmation de saint Thomas d'Aquin : *"il est donc impossible de saisir la divine essence à travers le créé"*. (84)

- D'un autre côté, il précise, comme précédemment (*"Daniel représente Dieu"*, que nous avons vu plus haut, faisait allusion au Livre de Daniel, chapitre 6, où Dieu est figuré sous les traits d'un vieillard aux cheveux blancs) :

Ce qui soit dit sans rejeter les images esquelles on représente Dieu le Pere en forme d'un vieillard, et le Saint Esprit en forme de colombe ou de langues de feu; car elles ne sont pas images de Dieu le Pere ou du Saint Esprit a proprement parler, mais elles sont images des apparences et figures par lesquelles Dieu s'est manifesté, selon l'Escriture, lesquelles apparences et figures ne representoyent pas Dieu par manière d'images mais par manière de simples signes.ainsy le buisson ardent et semblables apparences n'estoyent point images de Dieu, mais signes d'iceluy; et tous les portraitz des choses spirituelles

ne sont pas tant protraitz de ces choses-la comme des formes et apparences par lesquelles ces choses la ont esté manifestees. (OC. II, p.355)

Toutes les figures choisies ici comme exemples sont tirées de la Bible, nous sommes dans le domaine de l'image écrite en fait. Mais le texte continue :

On ne rejette pas non plus les images ou figures mystiques, comme d'un aigneau pour représenter le Sauveur, ou de colombes pour signifier les Apostres, car ce ne sont pas images des choses qu'elles signifient, nomplus que les motz, ou les lettres, des choses qu'elles denotent; elles représentent seulement, aux sens extérieurs, des choses lesquelles, par voye de discours, remettent en memoire les choses mystiquement signifiees par quelque secrette convenance.

L'expression "*par voye de discours*" implique également qu'il s'agit d'images rhétoriques renvoyant à des "*images ou figures mystiques*" de type visuel. L'image a donc pour fonction de "*représenter*", au sens de "*rendre présent*", ou "*remettre en memoire*", selon l'expression même de l'auteur. Il le dit très clairement ailleurs :

... les plus parfaites images ne représentent que les lineamens et couleurs extérieures, et neanmoins on dit, il est vray, qu'elles représentent vivement. Les choses sont representees par leurs effectz, par leurs ressemblances, par leurs causes, et enfin, par tout ce qui resveille en nous la souvenance; car tout cela rend les choses absentes comme presentes. (OC. II, p.78-79)

Dans un sermon sur l'Eucharistie, François de Sales s'était essayé à une définition en termes scolastiques :

Figure, similitude, image, signe, commemoration, sont noms de mesme ligne, et importent repraesentation; mais ils n'excluent pas la realité de ce qu'ilz repraesentent (...). Ilz n'importent point diversité de substance, mais seulement quelque diversité, quelle qu'elle soit, ou d'accident ou de substance. (OC. VII, p.228)

Certes, là encore, nous sommes dans un contexte polémique : il s'agit pour le prédicateur de prouver que les mots employés pour désigner l'acte eucharistique n'excluent pas la réalité de la transsubstantiation. L'intérêt pour nous de cette définition est qu'elle pose que tous ces termes sont semblables, malgré les distinctions que François de Sales avait introduites entre

eux. Car tous s'unissent dans cette notion de représentation : même s'ils ne sont pas synonymes, ils sont "*de mesme ligne*", supposant un lien entre deux réalités, la réalité signifiante qui rend présent et la réalité signifiée.

On trouve quelque chose de très semblable dès le premier sermon prononcé par le nouveau Prévôt de Genève, à la Pentecôte 1593, à propos des "opérations" du Saint Esprit décrites dans les Actes des Apôtres (2/2 -3)

...ces opérations sont de deux sortes : les unes extérieures, comme les signes qui apparurent ce saint jour, le feu et le son vehement; les autres interieures, a sçavoir, l'onction de la grace et l'illumination invisible es coeurs et espritz apostoliques : et celles cy estans signifiees, figurées et representées par celles la, en considerant les premieres, nous apprendrons aisement les secondes. C'est a dire, par les signes exterieurs nous apprendrons les effectz interieurs qui sont comme le principal de ce mistere... (OC. VII, p.7)

Comme le fit remarquer Jacques Hennequin, dans l'article cité ci-dessus, François de Sales met en valeur la différence entre Signifié et Signifiant, non pour nier la réalité des "*signes exterieurs*" (pour un lecteur de la Bible à son époque, c'est impensable), pas plus que celles des opérations intérieures, mais pour introduire lecteur ou auditeur dans la dynamique d'une relation entre deux plans de réalité, d'un passage du visible à l'invisible, celui-ci étant "*le principal*", mais ne pouvant être atteint que par le chemin de la réalité visible. Nous retrouvons ce "*passer de l'un a l'autre*" de la Lettre à Frémyot, et le chemin des créatures dont nous avons déjà parlé.

Dans cette perspective, l'image maternelle de Dieu ne sera pas explicative, mais représentative et d'une certaine manière existentielle, puisqu'il s'agit de nous rendre Dieu "présent". La "*secrete convenance*" du *Traité*, XV, où elle est "*relation d'amour privilégiée entre l'homme et Dieu*"(85).

b) Analogie et métaphore

* Mais il faut aller plus loin, en partant du fait que tout le raisonnement de François de Sales s'appuie sur Thomas d'Aquin, à commencer par l'affirmation de l'irreprésentabilité de l'essence divine que nous avons déjà évoquée :

...le sens exterieur n'est pas capable d'apprehender par aucune connoissance la nature de Dieu, infinie et invisible; et quelle forme ou

figure peut avoir similitude avec une nature qui n'a ni forme ni figure, et qui est nompareille? (OC. II, p.355)

Celle-ci s'articule avec l'affirmation qui la suit :

Cela soit dit sans rejeter les images esquelles on represente Dieu le Pere...

Cette articulation, ce "dire sans rejeter" nous paraît rejoindre la notion thomiste d'"analogie". D'une part,

On peut donc dire (...) que Dieu n'a pas de nom, ou qu'il est au-dessus de nos appellations, parce que son essence, sa nature, est au-dessus de ce que nous pouvons comprendre et par suite exprimer. (86)

D'autre part, nous ne sommes pourtant pas condamnés à un total apophatisme :

Il reste (...) toujours cet élément positif dans ce que nous disons de Dieu, qu'une certaine ressemblance doit exister, non pas entre Dieu et les choses, mais plutôt entre les choses et Dieu, cette ressemblance même que l'effet garde toujours de sa cause, si inférieur à elle qu'il soit.

C'est pourquoi saint Thomas revient à plusieurs reprises sur cette assertion, que nous ne parlons pas de Dieu *secundum puram aequivocationem* et que l'homme n'est pas condamné à ne rien dire de Dieu *nisi pure aequivoce ou omninoaequivoce*. Cette manière de parler "pas tout à fait équivoquement" de Dieu, c'est précisément ce que saint Thomas nomme l'analogie. (87)

François de Sales a tout à fait conscience de se situer dans cet "entre deux" de la parole de Dieu. Mais il est sans doute plus précis encore et sa conception des "images" rejoint la distinction thomiste entre "analogie" (mot qu'il n'emploie guère, sinon pour se moquer du prédicateur réformé qui l'utilisait pour éblouir les braves Chablaisiens, cf Préface du *Traité*, (OC. IV, p.15), et "métaphore" :

...tous les noms attribués à Dieu par métaphore appartiennent par priorité aux créatures; car appliqués à Dieu, ces noms ne signifient rien d'autre qu'une ressemblance à telle ou telle créature. Quand on dit : le pré est riant, cela veut dire : le pré est agréable quand il fleurit, comme un homme quand il rit; il y a là similitude de proportion. De même le mot "lion" prêté à Dieu, ne signifie rien autre chose que ceci

*: Dieu agit avec force dans ses oeuvres comme le lion dans les siennes.
(Somme théologique, Ia, Qo 13, art. 6)*

Au contraire :

quand on dit : Dieu est bon et sage, on signifie non seulement que Dieu soit cause de sagesse ou de bonté, on veut dire qu'en lui ces qualités préexistent de façon suréminente.

La conception thomiste de la métaphore est donc fortement réductrice. Et il nous faut garder cela à l'esprit quand nous lisons les passages théoriques de François sur les "images". Mais ce qui constitue pour nous une ouverture importante, ce sont les exemples mêmes utilisés par saint Thomas dans le texte ci-dessus. Paul Ricoeur a fait remarquer à leur propos :

... la métaphore, en effet, repose sur l' "similitude de proportion", sa structure est la même dans le discours poétique et dans le discours biblique : les exemples donnés le prouvent; appeler un pré "riant", Dieu un "lion", c'est recourir à la même sorte de transposition. (...) La coupure n'est pas entre la poésie et le langage biblique, mais entre ces deux modes de discours pris ensemble et le discours théologique (88).

Quasiment tous les exemples que donne François de Sales quand il théorise ses conceptions de l'image, sont d'origine scripturaire, nous l'avons vu. Dans la Lettre à Frémyot, il fait clairement la différence dans un premier temps, entre "les passages de l'Ecriture, lesquels a la verité tiennent le premier rang..." (OC.XII, p.307), "et les histoires naturelles et similitudes des choses triviales". Mais très vite, il mêle les deux plans, selon une double perspective :

- en proposant comme "extremement proufitable", les "similitudes tirées de l'Ecriture", c'est-à-dire qui, prises dans la Bible, n'en sont pas moins développées à partir de faits concrets. Par exemple, à partir de "l'airain sonnant" de 1Co 3/1, on peut tirer "une similitude de la cloche, qui appelle les autres à l'église et n'y entre point", d'où une application à l'homme qui "fait des oeuvres sans charité".

- en donnant la méthode pour y arriver : "il faut considérer les motz, s'ilz sont point metaphoriques; car quand ilz le sont, tout aussi tost il y a similitude a qui les sçait bien les decouvrir". L'exemple qui suit ("le coeur dilaté") nous indique qu'il s'agit en fait de métaphores d'usage ou de mots à double entente. Donc, sur le sens obvie donné par le contexte biblique peut se greffer un sens second, qu'on n'ose appeler "figuré", puisqu' au

contraire, il développe selon une direction réaliste le mot employé métaphoriquement par l'auteur sacré ("*dilaté*" renvoie à "voile dilatée" par le vent, à navire voguant à pleines voiles, etc.) Au bout du raisonnement, on retrouve la métaphore de départ comme expliquée (le vent de l'esprit dans les "voiles" de notre coeur, d'où coeur "*dilaté*"), mais en fait, le détour permet d'élargir à une leçon spirituelle ou morale, et la métaphore d'usage s'est enrichie et approfondie.

Il n'entre pas d'ailleurs dans les vues de l'évêque d'**expliquer** ici l'Écriture mais de s'en servir, sans s'arrêter à une recherche du "vrai sens" :

Après tout cela, je vous advise qu'on se peut servir de l'Écriture par application avec beaucoup d'heur, encores que ce qu'on en tire ne soit pas le vray sens (...) Mays en cecy il faut estre discret et sobre. (OC. XII, p.315)

* Or il faut bien dire que nos images maternelles sont exactement dans cette situation. D'une manière ou d'une autre plane sur la plupart des saynètes l'"ombre" du *Cantique*. Nous avons déjà vu que certaines d'entre elles sont explicitement en lien avec la citation de Ct 1/1. C'est vrai en particulier pour le chapitre II du V^e Livre du *Traité*, qui passe continuellement de la description des mères "réelles" aux commentaires du verset biblique. Nous avons étudié aussi le premier chapitre du Livre VII (OC. V, p.6 et 7).

En fait dès le chapitre XV du Livre I, première apparition du Ct 1/1 dans le *Traité*, les deux perspectives sont liées. Ne peut-on pas en inférer que le *Cantique* est à l'arrière-plan de toutes les évocations salésiennes de mères allaitant? Nous avons déjà remarqué plus haut que la citation explicite du verset biblique allait s'amenuisant au profit d'une allusion qui fait corps avec la phrase même de François. Si nous revenons à la remarque de Paul Ricoeur, nous pouvons alors en faire une application particulière à l'auteur du *Traité*. La citation biblique ne sert pas seulement de garant officiel, en quelque sorte, à la comparaison de Dieu avec une mère; on pourrait plutôt dire qu'elle est placée sur le même plan - celui d'un langage poétique, au sens fort du terme, qui apporte sur Dieu un message utilisant un autre mode que le langage théologique. En usant au minimum du discours que la scolastique pouvait lui fournir, François de Sales ne s'adapte pas seulement à un public de fidèles laïcs, censés être incapables de le comprendre. Il se met en fait comme instinctivement dans le droit fil de la Bible. Sans prétendre évidemment être "inspiré", lui, il se meut dans cet univers poétique où, comme le fait remarquer Hélène Bordes, "*l'abstrait ne peut se dire que par le concret*". non seulement parce que l'hébreu, c'est vrai, n' a guère de mots abstraits, mais surtout parce que, dans le cas de la Bible comme dans celui de François de Sales, Dieu, qui n'est pas à proprement parlé "abstrait", est au-delà des mots humains, et que le message porte sur un au-delà du langage rationnel. Peut-on, dès lors, parler de "métaphore", non plus au sens thomiste, mais au sens de cette notion chez Ricoeur? C'est ce que nous aimerions tenter de voir maintenant.

B-II-2-4 - A la recherche des métaphores

Nous étions partis de la remarque de J. Mesnard sur les images salésiennes comme étant “rarement des métaphores”, mais des “comparaisons à titre explicatif” (cf. supra p. 48). Il nous faut d’ores et déjà nuancer fortement cette affirmation à propos de nos images maternelles. Mais pour en avoir plus de preuves, nous allons revenir aux textes eux-mêmes pour en cerner les aspects plus proprement métaphoriques.

a) Les textes

* Certes, nous l’avons déjà noté, la plupart de nos images, tant celles qui partent de Ct 1/1 que les petites scènes réalistes, s’inscrivent dans un fort contexte de comparaison, avec les locutions “comme...de même...ainsi”.

Mais à l’intérieur de ce cadre, les formules métaphoriques abondent. Prenons quelques exemples :

Introduction : ... *Comme une femme enceinte... Ainsy nostre Seigneur ayant sa bonté grosse et enceinte de vous...* (OC.III, p. 358)

Traité : - *tout ainsy donq qu’une douce mere...de mesme nostre Seignur a un soin continuel de la conduitre de ses enfans (...) les faisant marcher devant luy, leur tendant la main es difficultés, et les portant luy mesme es peynes...*(OC. IV, p.180)

- *Le Sauveur nous a nourris des nostre tendre jeunesse, ains il nous a formés et receus, comme une aymable nourrice, entre les bras de sa divine providence des l’instant de nostre conception...*(OC. V, p.34)

Entretiens Spirituels :- ... *laissez luy faire de vous tout de mesme que les enfans se laissent gouverner à leurs nourrices : qu’elle (La Providence) vous porte sur le bras droit ou sur le gauche (...) laissez lui faire (...), qu’elle vous couche ou vous leve, laissez luy faire, car c’est une bonne mere, qui sçait mieux ce qu’il vous faut que vous mesme.* (OC. VI, p.92)

- *L'ame qui a la parfaite simplicité n'a qu'un amour, qui est pour Dieu; et en cest amour elle n'a qu'une seule pretention, qui est celle de reposer sur la poitrine de son Pere celeste, et là, comme un enfant d'amour, faire sa demeure. (P; 216)*

Lettres : T.XII, p.168 : *Mon troisième commandement eest que vous faciez comme les petits enfans...pourveu qu'a certains intervalles vous vous jettiez entre ses bras et le baysies du bayser de la charité.*

T. XXI, p.155 : *... reposons nous entierement sur cette Providence sacree et demeurons entre ses bras comme un petit enfant sur le sein de sa mere.*

On discerne facilement à chaque fois le plan comparatif : certes, il peut expliquer rationnellement mes formules proprement métaphoriques, réduisant l'écart en quelque sorte; mais en général, il n'empêche nullement que se développent des anthropomorphismes, qui sont d'ordre métaphorique :

-il nous a formés et receus, comme une aymable nourrice..., comparaison/mais entre les bras de la divine providence..., métaphore.

- Tout ainsy qu'une douce mere (...) Nostre Seigneur a soin.../ mais leur tendant la main...les portant luy mesme...

- vous faciez comme les petits enfans / vous vous jettiez entre ses bras...

ou à l'inverse :

- celle de reposer sur la poitrine de son Pere celeste / et là, comme un enfant d'amour...

- demeurons entre ses bras / comme un petit enfans...

Autrement dit, dans la plupart des cas, François de Sales invite ses lecteurs à une attitude envers Dieu qu'il exprime par la comparaison avec un enfant, mais il désigne Dieu par des métaphores maternelles, certes appelées par l'image de départ, mais qui gardent leur poids.

* C'est encore plus vrai pour toutes les images se référant à Ct 1/1 :

ces mammelles fécondes de la toute bonté...

des mammelles de la douceur eternelle...
(l'âme) succe presque'insensiblement la douceur de ceste presence...
le tres aymable sein de son divin amour...
vostre poitrine maternelle, enflee des mammelles sacreee d'un amour
incomparable, abonde en lait de misericorde...
Dieu estant penché devers nous (...) nous fait tetter les sacrees
mammelles de sa suavité
ses mammelles de douceur nous preparoyent le lait de ses
mouvements, de ses attraits, de ses inspirations, et des suavités par
lesquelles il tire, conduit et nourrit nos coeurs a la vie eternelle.
prenes le lait des mammelles de vostre Pere...
comme une petite pouponne aux mammelles de la douceur celeste...

Nous ne reviendrons pas sur le rapport avec le *Cantique*, ni même sur le fait que ces seins nourriciers soient attribués à “l’Espoux”, cette application biblique qui implique la “masculinité”. En soi, le rapprochement est métaphorique, mais nous en avons déjà abondamment parlé. Indépendamment même de cela, si nous regardons ces phrases telles quelles, elles consistent des métaphores, au sens rhétorique du terme.

b) Métaphores et icône

De là, il nous reste un pas à franchir : les images maternelles de Dieu chez François de Sales sont-elles vraiment des “métaphores vives” au sens où l’entend Ricoeur?

* Pour être précis, pouvons-nous, dans un premier temps, dire de ces images ce que Ricoeur dit du langage métaphorique en général, qu’il “*consiste à oblitérer les frontières logiques et établies, en vue de faire apparaître de nouvelles ressemblances que la classification antérieure empêchait d’apercevoir.*” (89)

Oui, pour ce qui est de l’éclatement des “*frontières logiques*”, nous l’avons vu. Non pas la frontière métaphysique, ontologique, entre Dieu et la créature, puisque cette frontière infranchissable en elle-même, est perpétuellement franchie par le moindre mot prononcé par les hommes dès qu’ils tentent de “dire Dieu”; mais, à l’intérieur de ce recours inévitable à l’analogie, l’image salésienne franchit la frontière entre le plus spirituel et le plus “charnel”, le plus concret, les relations d’une mère avec son “in-fans” (celui avec qui la relation ne passe pas par le détour abstrait du langage parlé) et plus encore, la frontière “*logique et établie*” entre les anatomies et physiologies de l’homme et de la femme. Or ce dernier “franchissement” était évitable et a quelquefois été évité par l’auteur : l’image d’un Dieu portant l’homme comme un enfant dans ses bras ne constitue pas la même structure métaphorique, l’écart se résoud vite, dans un anthropomorphisme d’autant plus explicable

que Dieu est, de soi, au delà de la différence sexuelle.

Mais quand, à l'image de l'allaitement, se superpose la notion d'Epoux, venue du *Cantique*, ou que cette image désigne explicitement le Christ, le Verbe devenu Homme (*homo*, mais concrètement *vir*), nous sommes conduits vers ces "nouvelles ressemblances", vers une autre réalité des relations de Dieu à l'homme, et même vers une parole originale sur Dieu, "*la métaphore enseigne*", écrit Ricoeur :

L'interprétation métaphorique, en faisant surgir une nouvelle permanence sémantique sur les ruines du sens littéral, suscite aussi une nouvelle visée référentielle. (90)

* Nous pouvons aller jusqu'à dire que François de Sales porte en lui une "image" - intuition ou contuition au sens de Bonaventure (79) - de Dieu que seule "l'image" (stylistique) de la mère et du bébé peut exprimer. On peut presque parler ici d'icône, aussi bien au sens où Ricoeur emploie ce mot, d'après Paul Henle ("*travail de la ressemblance : des choses qui jusque là étaient éloignées, soudain paraissent voisines*", p, 246), qu'au sens religieux et pictural du terme : l'icône telle que la vénère la piété orthodoxe. Selon l'expression de Jacques Hennequin, "*l'image (salésienne) n'est point idole, mais icône qui ouvre sur la transcendance*"(91) - qui ouvre, c'est-à-dire qui permet le passage, qui désigne et conduit sans prétendre tout appréhender.

Dieu en lui-même transcende toute image, mais sa Face tournée vers le monde s'approprie le visible, trouve une image adéquate au mystère de sa Philanthropie, et c'est la figure humaine . (92)

C'est ainsi que Paul Evdokimov définit l'icône. Pour la tradition orthodoxe, mais aussi catholique, et pour François de Sales éminemment, c'est l'Incarnation du Verbe qui est la clé et le fondement de tout recours à l'image humaine pour dire Dieu. Evdokimov cite Méthode d'Olympe : "*Le Verbe est descendu en Adam avant tous les siècles*" et saint Athanase : "*Dieu a créé le monde pour y devenir homme et pour que l'homme y devienne Dieu par la Grâce.*(93)

Sous l'influence de Duns Scot, qui recueille sur ce point l'héritage des Pères grecs, l'évêque de Genève lie lui aussi Création de l'Homme et Incarnation du Verbe :

Or, entre toutes les créatures que cette souveraine toute puissance pouvoit produire, elle treuva bon de choisir la mesme humanité que du despuis par effect fut jointe a la Personne de Dieu le Filz, a laquelle elle destina cet honneur incomparable de l'union personnelle à sa divine Majesté (...) Puis, ayant ainsy preferé pour ce bonheur

l'humanité sacrée de notre Sauveur, la suprême Providence disposa de ne point retenir sa bonté en la seule Personne de ce Filz bienaymé, ains de la respandre en sa faveur sur plusieurs autres creatures; et (...) elle fit choix de créer les hommes et les Anges, comme pour tenir compaignie à son Filz. (Traité, II,IV, p.100)

Encore une fois nous sommes ramenés au lien entre une perspective littéraire et une pensée théologique: *“La métaphore n’est pas seulement une figure, une caractéristique du style, une construction et un agencement. Elle devient une structure théologique de la pensée...”*(94). C’est parce que François de Sales enracine sa pensée dans le lien entre la Création de l’homme et l’Incarnation du Verbe que ses images, et l’image maternelle en particulier, sont bien autre chose qu’une simple illustration :

... l’expression, le verbe, et l’image par voie de conséquence, sont l’incarnation de l’idée, et la seule façon que l’homme ait de la connaître et de la transmettre, parce qu’il est en lui-même incarné, et parce que le Verbe de Dieu s’est incarné. (95)

Quel que soit le message spirituel et/ou théologique propre à chacune des images maternelles, et que nous allons voir, le recours à cette image est en lui-même spirituel et théologique. Parce que la “littérature” de François de Sales n’existe qu’en vertu de la mission apostolique dont il se sait chargé, et pas en-deçà ni au-delà. Mais plus encore, bien que paradoxalement, parce que cette “mission apostolique”, ce message spirituel et théologique ne peuvent se dire que dans le langage poétique qui est celui qu’emploie l’Ecriture elle-même, ce langage, donc, que Dieu lui-même a employé pour se révéler (quelle que soit la médiation humaine de l’écriture que nous reconnaissons parfaitement aujourd’hui). Enfin et sans doute surtout, parce que la voie spirituelle qu’emprunte et diffuse François de Sales, et par là-même l’image de Dieu dont il vit, sont inséparables de la **réalité** où Dieu se rencontre et se révèle :

Si la parole humaine est bien incarnation, au sens propre de la Parole divine, les images, dans leur immense diversité, ne seront pas qu’explication ou ornement; elles seront la manifestation tangible des approches humaines, parfois balbutiantes, de l’indicible qui a choisi de se dire par l’homme (96).

DEUXIEME PARTIE : LE DIEU MATERNEL

Si nous avons pu établir dans notre première partie, autant que faire se peut, que les images maternelles qu'emploie François de Sales en parlant de Dieu ne sont pas là pour "décorer" son propos, ni même pour expliquer pédagogiquement ses idées, mais qu'elles ont un sens théologique profond en elles-mêmes, il nous faut maintenant tenter de dégager ce sens, et établir son lien avec l'ensemble de la théologie et de la spiritualité salésiennes.

Dans un premier temps, nous nous efforcerons de voir de "quel Dieu" nous parlent ces images, avant de cerner, dans un deuxième temps, quelles relations elles nous permettent d'établir avec le Dieu qu'elles nous révèlent ou, pour être plus précis, leur rapport avec l'oraison telle que la conçoit François de Sales.

A - DE DIEU A L'HOMME : L'AMOUR MATERNEL

A-I - Jésus notre Mère

Nous avons déjà évoqué l'ambiguïté possible de notre sujet dans le contexte actuel. En effet un courant féministe, vivace aux U.S.A. surtout, propose l'adoption d'un langage au féminin pour parler de Dieu, voire du nom de "Mère" pour désigner le "Père", la Première Personne de la Trinité (97). Nous n'avons pas ici à discuter le bien-fondé de ces revendications, nous ne nous plaçons pas du tout dans la même perspective. Entrer dans cette polémique serait, non seulement anachronique du point de vue de François de Sales, mais sans rapport avec ses images, puisque celles-ci, comme nous l'avons déjà noté, concernent presque exclusivement le Christ.

A-I-1 - Les textes

- Introduction à la vie dévote :

Sur 6 évocations, 5 sont parfaitement claires :

... la vie et Passion de Nostre Seigneur Jésus Christ... (OC. III, p.70)
 ...Nostre Seigneur...(p.304)
 ...Jésus Crucifié...(p.320)
 ...ce Sauveur...(p.324)
 ...Nostre cher Jésus...(p.358)

Seul le chapitre XIV du Livre IV parle de “Dieu” sans autre précision.

- *Traité de l’Amour de Dieu* :

C’est un peu moins simple mais pour un résultat quasi identique :

* Quelques cas sans ambiguïté “...le coeur de Jésus (...) dedans sa poitrine maternelle...” (OC. V, p.355)

* Souvent le même passage rapproche l’appellation “Dieu” de celle de “Nostre Seigneur”. Dans la tradition catholique, celle-ci désigne le Christ, même quand elle n’est pas complétée par “Jésus Christ”. On en trouve confirmation explicite, si besoin est, dans quelques-uns de nos textes :

- “Nostre Seigneur(...) selon qu’il a dit : Qui persévéra jusqu’à la fin sera sauvé” (citation de l’Evangile, Mt 10/22), cf dans les *Entretiens spirituels*, “Nostre Seigneur” défini comme celui aux pieds de qui se tenait “sainte Magdeleine” (OC. VI, p.28)

- Dans le premier chapitre du Livre VII (OC. V, pp. 6 à 8) alternent “Nostre Seigneur” et “Dieu”, mais il s’agit bien du Christ, François de Sales proposant un oraison jaculatoire qui commence par “O doux Jésus...”

* Par ailleurs, le nom d’Epoux, tiré du *Cantique*, se réfère-t-il toujours à Jésus? C’est fort probable, et il est souvent suivi d’un développement qui le précise expressément, par exemple au Tome IV, p.255, où la suite de l’image maternelle évoque “le Sauveur” qui “laveroit sa robe, c’est-à-dire la sainte Eglise (...) en son propre sang”, ou l’évocation p.322, de saint Jean penché sur la poitrine de Jésus.

Il en est de même pour l’appellation “Sauveur”, qui ne prête pas à confusion, en principe, en contexte chrétien (même si bibliquement et théologiquement c’est Dieu qui sauve). Il est souvent nettement précisé, quand il intervient dans une image maternelle, par d’autres comparaisons adjacentes. Par exemple, en IX, XI (OC. V, p.144) : “Il faut témoigner une invincible fidélité envers le Sauveur (...), comme fit sa glorieuse Mere et saint Jean”.

* Mais on trouve aussi des attributions de la “maternité” plus originales, si l’on peut dire :

- Tome IV, p.200 : l’image maternelle porte d’abord sur “*Dieu nostre Pere*”, qui nous nourrira de sa propre substance au “*Ciel*”. On comprend qu’il s’agit de la Première Personne de la Trinité. Mais cette nourriture céleste est ici-bas préfigurée par l’Eucharistie où *nous recevons le sang du Sauveur*”. Bien sûr, cela peut s’expliquer très facilement par l’action commune du Père et du Fils, ou plutôt par l’action du Fils incarné qui nous révèle et nous donne le gage de notre union future au Père. Il n’en reste pas moins que François de Sales, même s’il a évoqué le Père, a immédiatement rapproché l’image maternelle du Fils.

De même la comparaison avec une mère portant son enfant (OC. V, p.153) est appliquée à la fois au “*Pere celeste*” et à “*Nostre Seigneur*”. Devons-nous comprendre là encore l’action trinitaire? Ou bien devons-nous identifier ce “*Pere celeste*” au Christ Jesus à la fois “père” et “mère”.

- *Lettres*

La dimension christologique y est, si cela est possible, encore plus forte. C’est Jésus que François de Sales propose à ses correspondantes de prier, de contempler :

nostre doux sauveur (OC. XII, p.387)

le doux Jésus (XIII, p.310)

nostre Sauveur (XIV, p.216)

le Sauveur (XV, p.221)

L’ “*Espoux*” qu’évoque largement la *Lettre des Vendanges* à Mme de la Fléchère, est bien Celui dont les “*mammelles*” sont “*le flanc percé sur la Croix*”. La Lettre à la Soeur de Blonay, si essentielle pour notre propos, alterne de manière significative les mentions de “*Nostre Seigneur*” et de “*Dieu*”.

Il est clair que pour François de Sales, de même que nous ne pouvons atteindre Dieu que par le Christ, la maternité divine ne peut être rencontrée que dans la maternité de Jésus. Mais une évocation si directe, si “candide” pourrait-on dire, de cette analogie somme toute inhabituelle, suggère que François s’appuie sur des sources, dont nous allons maintenant parler.

A-I-2 - Sources et parentés

Avant d'entrer dans la dimension proprement salésienne de la maternité du Christ, il nous paraît important de montrer son insertion dans le courant traditionnel, discret mais réel, de la spiritualité occidentale. Si étrange que cela puisse sembler à nos esprits du XX^e siècle, la dévotion à "*Jésus notre Mère*" existait bel et bien au Moyen Age (98). Nous nous trouvons ici devant une autre réponse, extérieure celle-ci à François de Sales et à son style, à la question que soulevait notre première partie : celle du "non-sens" littéral de la maternité de "*l'Epoux*". Il restera naturellement à expliquer pourquoi François de Sales s'est glissé justement dans ce courant, somme toute marginal, de l'évocation du Christ.

A-I-2-1 - Anselme de Cantorbery

Saint Anselme, archevêque de Cantorbery, fait partie des théologiens les plus lus jusque bien au-delà la Renaissance. François de Sales ne le cite guère, mais l'évoque avec sympathie dans *l'Introduction* (OC. III, p.97) comme celui "*duquel la naissance a grandement honoré nos montagnes*", puisqu'il est né à Aoste. On trouve également dans le *Traité*, une évocation élogieuse pour introduire une citation : "*J'emprunte du grand saint Anselme, écrivant à Lançon, cette belle similitude...*" (OC. V, p.95). Peut-on inférer de la rareté de ces mentions que l'évêque de Genève n'ait pas eu entre les mains les "*Prières*" de l'ancien abbé du Bec, cette partie de l'oeuvre de saint Anselme la plus populaire au Moyen Age (99), dont la première édition imprimée date de 1491? Si l'évêque de Genève a lu la lettre qu'il cite, comment n'aurait-il pas connu également l'*Oratio X*?

Celle-ci en effet comporte un passage essentiel pour notre propos, dont nous devons citer de larges extraits (100) :

Mais toi, Jésus, bon Seigneur, n'es-Tu pas aussi (une) mère? N'est-il pas (une) mère, Celui qui, tel la poule, rassemble ses petits sous ses ailes?

On peut rapprocher cette allusion au verset évangélique de Mt (23/27) de la citation qu'en fait François de Sales dans le *Traité*, X, XIV :

... voyez quel amour, quel soin et quelle jalousie une mere poule a pour ses poussins (car Nostre Seigneur n'a pas estimé cette comparaison indigne de son Evangile)... (OC. V, p.216)

Ce passage trouve d'ailleurs place dans un développement sur la "jalousie" de saint Paul envers les Corinthiens. Or justement la Prière X d'Anselme est adressée à l'Apôtre comme à

une “Mère d’affection célèbre”. Nous poursuivons la lecture :

Vraiment, Seigneur, Tu es aussi (une) mère? Car cela même que d’autres ont engendré et enfanté, ils l’ont reçu de Toi. Avant eux, Tu es mort en enfantant et Tu as enfanté en mourant cela même qu’ils (les apôtres de l’Evangile) ont enfanté. Car si Tu n’avais pas enfanté, Tu n’aurais pas enduré la mort et, si Tu n’étais pas mort, tu n’aurais pas enfanté.

Comment ne pas évoquer ici cette variante de l’Introduction, V, XIII : “Or, Nostre Seigneur estoit en estat de grossesse et de femme enceinte, sur l’arbre de la Croix” (OC. III, p.358)? Le rapprochement est-il conscient de la part de François de Sales? C’est difficile à dire. Mais on ne peut manquer de noter la parenté de pensée : la maternité du Christ n’a rien de mièvre, elle prend le caractère dramatique d’enfantement par la Croix. Cependant la dimension de tendresse et de douceur, si flagrante chez l’évêque de Genève, n’est pas absente non plus de l’*Oratio* de l’évêque de Cantorbery :

*Paul (Toi qui es) mère, il t’a aussi engendré. Pose donc ton fils mort / Anselme lui-même, “mort” du fait de ses péchés / devant les pieds du Christ, ta mère, puisqu’il est son fils.
Que dis-je, jette-le dans le sein de sa tendresse,
puisque Lui-même est mère plus encore. (...)
Toi aussi, mon âme, morte par ta faute, cours sous les ailes de Jésus, ta mère, et sous ses plumes, plains-toi de tes douleurs. Demande qu’il cicatrise tes plaies et que, cicatrisées, la vie leur revienne.
Christ, toi qui es mère et sous tes ailes, rassemble tes petits, ce mort, ton petit, se glisse sous tes ailes. Car ta douceur conforte les effrayés, ton parfum restaure les désespérés...*

On nous pardonnera cette citation un peu longue, mais si proche de tant de textes de François de Sales, à commencer par ces lettres où il conseille à ses dirigés de se plaindre de leurs souffrances à Jésus lui-même, comme un enfant se plaint à sa mère de la punition même qu’elle vient lui infliger. On pourrait à ce propos citer encore Anselme : *Exterritus tuus a te consoletur*. Il serait intéressant de noter aussi la formule de reversion si “salésienne” employée par Anselme dans le passage que nous citons plus haut : “Tu es mort en enfantant et tu as enfanté en mourant”... Ces parentés ne constituent évidemment pas un argument irréfutable en faveur d’une influence, qui reste néanmoins possible, mais pas forcément directement consciente. Il peut s’agir plutôt d’un “climat” commun, ou plus exactement d’une possibilité de l’image maternelle du Christ, ouverte par Anselme, reprise par d’autres (que nous allons voir), et dans laquelle François de Sales peut se glisser.

A-I-2-2 - La maternité du Christ chez les mystiques de la fin du Moyen Age

Le Père Cabassut a relevé une adresse au Christ "Mère" dans les *Actes de Pierre*, un apocryphe du début du III^e siècle : "*Tu es pour moi un père, tu es pour moi une mère...*" mais il fait remarquer que le traducteur latin, lu par le Moyen age occidental a remplacé $\mu\acute{\eta}\tau\eta\rho$ par *auctor*, plus neutre, sans doute par peur de choquer ses lecteurs. C'est dire que l'image maternelle de Jésus, pour n'être pas totalement inusitée, n'est guère habituelle. De sorte que, toujours selon A. Cabassut, c'est bien Anselme qui est véritablement l'initiateur de la dévotion à "*Jésus notre mère*"(101). Mais il sera suivi, et principalement par des femmes.

a) Mechtilde de Hackeborn

Le thème réapparaît chez Mechtilde de Hackeborn, moniale de l'abbaye saxonne d'Helfta, au XIII^e siècle. François de Sales la cite très rapidement, mais par deux fois, dans le *Traité* :

Qui a jamais exprimé les celestes passions de l'amour sacré comme sainte Catherine de Genes, sainte Angele de Foligni, sainte Catherine de Sienne, sainte Matilde...(OC. IV, p.5)

On dit d'un costé que Nostre Dame revela a sainte Matilde que la maladie de laquelle elle mourut ne fut autre chose qu'un assaut impétueux du divin amour (OC. V, p.53)

Cette dernière allusion rend possible l'identification de "*Matilde*" à Mechtilde de Hackeborn. Mais l'évêque savoyard a-t-il réellement lu le *Liber Gratiae specialis* de la mystique saxonne, dont il tire cette révélation? Le "*on dit*" qui introduit celle-ci plaiderait plutôt en faveur d'une citation de seconde main, mais il peut aussi, dans le contexte, signifier une première opinion, ensuite contredite, sur la mort "violente" de la Vierge. De toutes façons, jamais François de Sales n'a cité Mechtilde à propos de l'image maternelle. Pourtant on peut noter entre eux plus d'une parenté. Une certaine parenté littéraire, avec un usage fréquent des images de fleurs et d'abeilles, et surtout le rapprochement significatif entre une demande de la moniale au Christ de "*laver les ecuelles*" en sa "*cuisine*", plutôt que de recevoir des grâces mystiques (102) - et le fameux passage de l'*Introduction* :

Laissons volontiers les sureminences aux ames surelevees, nous ne meritons pas un rang si haut au service de Dieu; trop heureux serons-

nous de le servir en sa cuisine, en sa paneterie, et estre des laquais, porte-faix, garçons de chambre...(OC. III, p.132)

Parenté spirituelle surtout, semble-t-il, encore qu'elle puisse paraître étrange. Nous ne voulons pas mettre sur le même plan l'humaniste de la fin de la Renaissance et la mystique médiévale, qui écrit très visiblement dans le cadre de la liturgie monastique où elle puise l'occasion et la forme de ses visions et révélations. Bien plus qu'elle, sous l'influence de Thérèse d'Avila comme de toute la pensée de la Renaissance, François de Sales privilégie l'aspect psychologique de la spiritualité - et à ce titre c'est un "moderne". Mais la religieuse du XIII^e siècle, elle aussi, participe de cette "modernité" naissante, surtout s'il est vrai, comme le dit Michel de Certeau, que le XIII^e siècle voit naître une "*configuration mystique*" cohérente qui ne prendra fin qu'au XVII^e siècle (103). Cela se marque en particulier dans la relation totalement personnelle, on pourrait dire bilatérale, qui s'instaure avec le Christ, telle que le développera la *Devotio moderna*, qu'inaugurent en quelque sorte Mechtilde et sa disciple Gertrude la Grande. Elles s'expriment en particulier dans l'image du Coeur. Nous reviendrons sur le lien Maternité et Sacré-Coeur, mais nous pouvons déjà souligner le lien qu'il instaure entre les moniales saxonnes et le fondateur de la Visitation. C'est dans cette perspective que les images utilisées par Mechtilde prennent toute leur importance :

Aussitôt le Seigneur s'inclinant par un indicible amour, comme une mère vers son fils, vint au devant d'elle. (104)

...mon Amour sera ta mère [dit le Christ]; et comme les enfants boivent au sein de leur mère, ainsi tu puiseras au sein de cette vierge la consolation intérieure, l'inénarrable suavité. Cette vierge te nourrira, te désaltèrera, pourvoiera à ton vêtement et à tes nécessités comme le fait une mère pour sa fille unique. (105)

Il s'agit d'exprimer, non tant une union qu'une rencontre, un mouvement ("vint au devant d'elle"), dont l'image souligne la dissymétrie : le Christ ou l'Amour-"mère" ont l'initiative de la relation ou sont, au sens fort, pro-vidence. Remarquons aussi l'interchangeabilité, si l'on peut dire, des sexes : le Seigneur est mère quand Mechtilde est fils, ce que l'on retrouve dans la 7^e partie de l'ouvrage (sans doute sorti de la plume de sainte Gertrude après la mort de Mechtilde) :

Réjouissez-vous cordialement en votre bien-aimé! Son amour à votre égard est aussi tendre et attentif que celui d'une mère pour l'enfant unique qu'elle tient toujours sur son sein, afin d'écarter de lui tout danger (...) Une mère châtie son fils... (106)

Cet étrange “croisement des genres” marque bien la distance prise par l’image à l’égard de la différenciation sexuelle, et par rapport à un “enfermement” dans une logique rationnelle homme/père ou fils, femme/mère ou fille. Nous sommes ici, comme chez François de Sales, au-delà (ou en-deçà) de la différence des sexes.

Inutile d’insister sur cet élément bien salésien qu’est la “*douceur*” et la “*suavité*”, apparaissant dans ces textes. Il ne faudrait pas pour autant que l’image maternelle chez Mechtilde, pas plus que chez François, soit réduite à une sorte de mièvrerie; comme chez Anselme, elle a partie liée avec la Croix : “*Je suis mère par la Rédemption*” dit le Christ .

Influence? Réminiscences plus ou moins conscientes? Comment le savoir? Parlons simplement du fait que l’image du Christ-mère existe, chez Anselme d’abord, chez Mechtilde ensuite, chez François de Sales enfin et que ce dernier a eu accès aux deux premiers, mais surtout que l’existence même de ses devanciers médiévaux ouvre un espace, une condition de possibilité pour ses propres images, et explique peut-être qu’il ait pu les utiliser avec si peu de distanciation et tant de naturel, puisque d’autres l’avaient fait avant lui et que la chose était sans doute connue.

b)Julienne de Norwich

Ici, le terrain est plus stable et les doutes ne sont guère permis, mais hélas! pas dans le sens que nous souhaiterions. François de Sales n’a pu lire *Une révélation de l’Amour de Dieu* de la mystique anglaise Julienne de Norwich. La première édition imprimée n’en fut faite qu’en 1670 et elle était en anglais. Cinq manuscrits sont bien venus jusqu’à nous, s’échelonnant du XV^e au XVIII^e siècles, dont l’un est conservé à la Bibliothèque nationale (fonds anglais, 40, XVI^e siècle). Mais quand même par le plus grand des hasards, ou plutôt par une coïncidence plus digne d’un roman de Jean-Pierre Camus que d’une critique littéraire sérieuse, François de Sales l’aurait-il eu entre les mains, on ne voit pas pourquoi ce non-anglophone se serait donné le mal de le déchiffrer. Par ailleurs, jusqu’au XIX^e siècle, Julienne de Norwich fut bien moins connue que ses contemporains masculins, en particulier Richard Rolle (108) et on ne peut que le regretter. Surtout pour François de Sales. Car elle lui aurait sans doute beaucoup plu, cette optimiste qui entendit le Christ lui dire : “*all shall be well*” (109). Pourquoi la mentionner alors? D’abord parce qu’il est difficile de la passer sous silence quand on étudie l’image maternelle du Christ dont elle est la plus abondante utilisatrice, et d’autre part justement parce que le recours à cette image découle directement de cette vision optimiste de Dieu et de la relation de Dieu, qui est aussi une des notes de la spiritualité salésienne. On trouve ainsi au coeur de la pensée de la moniale cette affirmation :

Nous savons que toutes les mères nous enfantent pour la souffrance et la mort. Qu'est-ce-que cela? Mais notre vraie Mère, Jésus, Lui seul nous enfante pour la joie et la vie éternelle. (110)

Cette image se déploie en fait sur trois chapitres (59, 60, 61) de la **Révélation**, dans sa version “longue” (c’est en fait un ouvrage très bref), celle qui figure dans le manuscrit conservé à Paris. C’est le plus long texte jamais écrit, probablement, sur ce thème, si l’on excepte les développements salésiens sur l’allaitement maternel (mais eux sont “pris” dans une oeuvre littéraire infiniment plus abondante). L’analogie Christ-mère semble bien plus consciente et volontaire chez la recluse de Norwich que chez l’évêque de Genève :

Notre Père Très-Haut, Dieu tout-puissant, Lui qui est l'Etre (...) a voulu que la Deuxième Personne devînt notre Mère, notre Frère et notre Sauveur. Et de là suit qu'aussi véritablement qu'Il est notre Père, Dieu est véritablement notre Mère. Notre Père veut; notre Mère opère; notre bon Seigneur le Saint Esprit confirme. (111)

Ces lignes étonnantes constituent le fondement à partir duquel Julienne peut détailler en quoi Jésus est notre mère. Il l’est d’abord comme Créateur: “*De lui nous tenons notre être, car là s’origine le fondement de la maternité*” mais ce n’est qu’un premier aspect :

Je compris qu’il y a trois manières de considérer en Dieu la Maternité. La première se fonde en ce qu’Il a créé notre nature. La seconde en ce qu’il a pris notre nature - et là commence la Maternité de grâce. La troisième est une Maternité d’opération en laquelle il y a une expansion infinie par la même grâce...(112)

Cette troisième maternité se manifeste dans l’Incarnation d’abord (“...s’est revêtu, en se dépouillant lui-même, de notre pauvre chair, tout prêt à prendre sur lui tous les soins et fonctions de la maternité...”ibid, p.164). Mais plus encore dans la Passion, puisque c’est la Croix qui est le lieu véritable de notre enfantement :

...quand il voulut souffrir les épines les plus acérées et les souffrances les plus cruelles (...) et quand enfin il mourut. Et lorsque, ayant agi ainsi, il nous eut enfanté à la béatitude...(ibid, p.165)

Le thème de l’allaitement n’est pas absent non plus, lié à l’Eucharistie; mais en fait, c’est l’ensemble des relations du Christ avec le chrétien qui s’exprime sous ces images maternelles, tout son amour prévenant pour nous (“*les douces et gracieuses mains de notre Mère sont toujours là pour prendre soin de nous...*”). On peut surtout remarquer comme

chez Mechtilde le lien entre maternité et Coeur de Jésus, ce que nous allons développer chez François de Sales :

La mère peut serrer tendrement son enfant sur son coeur, mais notre tendre Mère Jésus, peut nous conduire jusqu'à l'intimité de son coeur par son côté ouvert...(ibid, p.166)

On ne peut tout citer. Il faudrait encore évoquer le rapprochement entre certaines lettres de l'évêque de Genève, où il conseille à ses correspondantes de ne pas se désoler de leurs chutes, mais de courir vers le Christ - et le conseil similaire de Julienne. Tout est en consonnance, en fait, entre ces deux auteurs spirituels. Cependant Julienne va plus loin que François, sans doute parce qu'elle est femme. Elle paraphrase en quelque sorte l'expression paulinienne : "*Le Père de qui toute paternité tire son nom...*" cf. Ep 3/15, en voyant dans le Christ le modèle et la source de toute maternité humaine :

Ce beau, cet aimable mot, Mère; il est si doux et si bon par lui-même qu'il ne peut être dit en toute vérité de qui que ce soit ou à qui ce soit sinon de Celui et à Celui qui est vraie Mère de la vie et de tout.

Jamais François de Sales n'ira jusque là.

Quoi qu'il en soit de son influence directe ou indirecte, sans doute peu importante, sur les auteurs spirituels de la fin du Moyen Age, la recluse anglaise, femme et illettrée (dit-elle d'elle-même, ce qui peut simplement signifier qu'elle ignorait le latin), est le meilleur témoin de la diffusion de l'image anselmienne. Celle-ci a pu être assez "reçue" pour qu'une simple moniale, originale il est vrai, l'ait faite sienne à ce point, la développant avec autant de force, d'exactitude théologique et de simplicité.

D'autres mystiques ont parlé de la maternité du Christ. On pourrait citer un texte de Marguerite d'Oyngt, moniale chartreuse, morte en 1310 :

Nonne tu [Jésus] es mater et plus quam mater? Mater quae me portavit in partu meo laboravit per unam diem forte...(113)

On pourrait aussi joindre à ces femmes Dominique de Trêves, chartreux également, et qui, toujours selon le Père Cabassut, avait inventé une oraison jaculatoire au Christ *Mater nostra* en parallèle au *Pater noster*. (114)

François de Sales a-t-il pu avoir plus de contact avec eux qu'avec Julienne de Norwich? C'est possible, sans plus. Plutôt que d'influence, parlons de "climat" ou de possibilité :

possibilité d'un thème inauguré par Anselme, avec des racines scripturaires, et qui s'est répandu, réellement mais pas largement, et pas au-delà du XV^e siècle, semble-t-il. Lignée réduite, donc dans laquelle il est de prime abord surprenant de voir figurer aux deux bouts l'auteur du *Cur Deus homo*, et le scotiste optimiste qu'est François de Sales, mais qui, à cela près, présente une certaine cohérence spirituelle et théologique, si l'on pense à l'optimisme justement, et surtout au primat de l'amour chez toutes ces femmes. Lignée en tout cas très située dans le temps : du XI^e au XV^e siècle, puis la résurgence à la fin du XVI^e siècle que constitue François de Sales. Nous allons tenter de voir maintenant le rapport entre cette image maternelle et la théologie de ce dernier, ce qu'elle apporte de spécifique à sa pensée et à son oeuvre.

A-II -Visages maternels du Christ

A-II-1 -L'arbre de la Croix...

"Tu es mort en enfantant et tu as enfanté en mourant..."(115) écrit saint Anselme. Si nous le considérons comme l'initiateur de l'image maternelle du Christ, nous partirons donc de ce même lien entre la Passion et la Maternité, tel qu'on le retrouve chez François de Sales.

A-II-1-1 -...Les entrailles de votre miséricorde...

Nous commencerons par le passage le plus tardif (et le moins développé), parce que c'est celui qui nous semble le plus proche de la pensée anselmienne. Il s'agit d'une lettre que François de Sales écrit en 1615 à Madame de Peyzieu, vieille amie qui vient de perdre un fils à la guerre :

quand vous recommanderes cet enfant à la divine Majesté, dites-luy simplement : Seigneur, je vous recommande l'enfant de mes entrailles, mais bien plus l'enfant des entrailles de votre miséricorde, engendré de mon sang, mais reengendré du vostre. (OC. XVII, p.8)

Le double parallèle ("*mes entrailles*" / "*les entrailles de votre miséricorde*" et "*engendré*" / "*reengendré*") ôte à dernier verbe son sens habituellement paternel. Certes l'épistolier a évoqué quelques lignes plus haut les "*bras paternels*" de Jésus, mais il s'agit bien pour lui de mettre en vis-à-vis la maternité de sa correspondante et la maternité du Christ. Le thème maternel domine d'ailleurs toute cette lettre de consolation, et ce d'autant plus que l'auteur appelle cette dame âgée "*ma très chère mère*", affirme qu'il l'aime "*d'un*

amour vraiment filial” et signe “*vostre plus fidèle et affectionné enfant*”. C’est la permanence de cette thématique sans doute, qui rend d’autant plus frappant le parallèle avec le Christ. Non pas que nous ayons l’intention de majorer l’importance de ce bref passage, mais dans sa concision même, avec le ciselé de son double balancement, il suggère que son auteur a fait totalement sienne l’image anselmienne de l’enfantement sur la Croix. On trouvait déjà celle-ci comme en passant dans une lettre de 1611 à la mère de Chantal : “*Le Seigneur mourant nous a enfanté par l’ouverture de son sacré coeur...*”(OC. XV, p.64), sur laquelle nous reviendrons.

Ce rapprochement garantit que le “*sang*” évoqué dans la lettre à Mme de Peyzieu comme celui qui a “*reengendré*” le jeune homme n’est autre que celui versé par le Christ en sa Passion. Si Mme de Peyzieu a “*engendré de (son) sang*”, c’est en transmettant la vie biologique - en conséquence, l’enfantement sur la Croix signifie pour le Chrétien le don d’une vie nouvelle, l’entrée dans une véritable filiation divine. Proche ici d’Anselme, François de Sales est plus proche encore de l’Ecriture, en particulier des écrits pauliniens : “*Dieu qui est riche en miséricorde (...), alors que nous étions morts à cause de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ...*” (Ep. 2/5), ou de la première Lettre de Pierre : “*dans sa grande miséricorde, il nous a engendré de nouveau par la Résurrection de Jésus-Christ d’entre les morts...*”(1 P 1/3). Cette image de l’enfantement a une dimension ontologique, plus profonde qu’un simple sens de “*rédemption*”, ce qu’on retrouve également chez Anselme et, avant lui, chez les Pères Grecs, mais que la théologie occidentale a eu tendance à gommer :

Lorsqu’il engage les fidèles à se montrer “ hommes parfaits, à la taille de la croissance de la plénitude du Christ” (Ep 4/13), à acquérir l’esprit du Christ (1 Co 2/16), le “coeur du Christ” (Ep 3/17), etc., il ne s’agit pas d’une pieuse exhortation morale. Paul parle en toute rigueur ontologique et appelle à une réelle christification, parce que, comme l’écrit saint Maxime, “le verbe de Dieu et Dieu veut toujours en tout temps accomplir le mystère de son incarnation (...). Le “vivre en Christ” de Paul, les Pères de l’Eglise l’ont appelé “divinisation”. (116)

Or nous savons que cette pensée n’est pas étrangère à François de Sales, bien au contraire. Sa propre conception de l’Incarnation du Verbe, qu’elle lui vienne de Duns Scot ou directement des Pères grecs, est tout à fait conforme à la pensée de ces derniers :

Le Christ est le salut de l’homme, non pas seulement en un sens négatif - en le libérant des conséquences du péché de l’ancêtre -, mais aussi en un sens positif : en accomplissant son être potentiel iconique. Son rapport à l’homme n’est pas seulement médicinal. Le salut de

*l'homme est quelque chose de beaucoup plus large que sa libération; il
il coïncide avec sa divinisation (117)*

On retrouve sous cette formulation moderne ce qu'exprime François de Sales dans le *Traité*, aux chapitre IV et V du Livre II (OC. IV, pp.99 à 105) : le désir éternel de Dieu de "se communiquer" à une créature, le choix tout aussi éternel de l'humanité particulière à laquelle s'unit la Personne du Fils, et "*en lui et pour lui*", la création des anges et des hommes afin qu'ils "*peussent en le servant participer à sa gloire*". Ensuite seulement intervient le péché et, par la miséricorde de Dieu, la "*voie de redemption rigoureuse*" - mais François de Sales insiste sur le fait que, bien que tout cela ne soit qu'"*un tres seul et tres simple acte*", cependant un ordre de primauté s'exerce : non pas d'abord la chute puis l'Incarnation rédemptrice, mais un projet éternel de glorification de l'homme selon lequel :

*La souveraine Providence (...) voulut pleinement et ayma, par une
préférence d'excellence, le plus aymable objet de son amour, qui est
notre Sauveur; et puis, par ordre, les autres creatures, selon que, plus
ou moins elles appartiennent au service, honneur et gloire d'iceluy.*
(OC. V, p.103)

C'est sur cette perspective globale que se greffe, sans aucun doute, l'image de l'enfantement sur la Croix. Pour François de Sales comme pour Julienne de Norwich, le Christ est notre origine, en cela il a envers nous une relation maternelle (voir supra p. 98); mais du fait du péché, il exerce aussi "*une maternité par grâce*", ou "*par miséricorde*" : il doit nous réengendrer, non seulement pour effacer le péché mais pour nous donner la gloire divine (118) :

*Monstrant en cette sorte les richesses de sa bonté, par cette
redemption copieuse, abondante, surabondante, magnifique et
excessive, laquelle nous a acquis et comme reconquéte tous les
moyens nécessaires pour parvenir à la gloire, de sorte que personne ne
puisse jamais se douloir comme si la miséricorde divine manquoit à
quelqu'un (OC. IV, p.102)*

Par ailleurs, ou plutôt pour compléter cette perspective, l'évêque de Genève emploie dans la lettre à Mme de Peyzieu l'expression "*entrailles de miséricorde*" qui équivaut en quelque sorte à la formule "*mère par la Rédemption*" de sainte Mechtilde (voir supra p.97). Il est bien évident cependant qu'il n'est pas besoin ici d'une influence de la mystique d'Helfta, pas plus que de saint Anselme, puisque François de Sales lisait tous les matins dans son bréviaire, en récitant le *Benedictus* : ...*viscera misericordiae*...(Luc, 1/78). On sait que la Septante et le nouveau Testament à sa suite ont traduit par $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\upsilon\alpha$ (ἐλ ἐοῦς) le mot hébreu *rahamin* qui signifie "pitié, tendresse" mais

d'abord "sein maternel" : le "frémissement d'entrailles" de la Bible est le signe de l'émotion profonde mais garde son aspect de maternité (voir Luc 15/20 : "le père de l'enfant prodigue a les entrailles remuées en le voyant revenir", ἐσπλάγχχν' ἰσθῆ, - ou Jésus lui-même pris de pitié devant les foules "comme des brebis sans berger", ἐσπλάγχχν' ἰσθῆ, en Mc 6/34). De même le mot grec κοιλία que Luc emploie à propos d'Elisabeth enceinte (1/41), et Matthieu à propos des eunuques "tels dès le sein de leur mère" (19/12), désigne chez Jean (selon la tradition de lecture la plus ancienne en Occident) le "sein" de Jésus d'où coulent "des fleuves d'eau vive" (Jn 7/38). Que François de Sales ait eu pleinement conscience ou pas de ces rapprochements, il se meut dans un univers que ceux-ci traversent. Ainsi, pour lui comme pour d'autres, l'image de l'enfantement peut exprimer au mieux à la fois l'amour infini de Dieu et l'acte même par lequel il nous crée et nous sauve, cet "acte unique" dont parle le *Traité* (OC. IV, p.88).

A-II-1-2 - Les bonnes résolutions

Les autres passages liant maternité et Croix semblent, de prime abord en retrait par rapport à cette conception théologique. Ils sont antérieurs puisque provenant de l'*Introduction* ou de la lettre à Mme de la Fléchère sur les Vendanges datée de 1608.

a) En retrait, pourquoi? Parce que le plan où ils situent la maternité du Christ ne semble pas avoir la même profondeur ou plutôt la même réalité ontologique que l'enfantement que nous venons d'évoquer : il s'agit, du moins en apparence, d'exprimer à la place un lien subjectif entre l'"âme" et le Christ, des sentiments ou "résolutions", de l'ordre de la dévotion plus que de la re-création.

Ainsi, dans l'*Introduction*, V^e partie, chapitre XIV :

...comme une femme enceinte prepare le berceau, les linges et bandelettes pour l'enfant qu'elle espere faire, encor qu'il ne soit pas au monde, ainsy Nostre Seigneur ayant sa bonté grosse et enceinte de vous, pretendand de vous enfanter au salut et vous rendre sa fille, prepara sur l'arbre de la Croix tout ce qu'il fallait pour vous : vostre berceau spirituel, vos linges et bandelettes, vostre nourrice et tout ce qui estoit convenable pour vostre bonheur. Ce sont tous les moyens, tous les attraits, toutes les graces avec lesquelles il conduit vostre ame et la veut tirer a sa perfection. (OC. III, p.358)

Il est révélateur que ce texte soit celui de l'Édition de 1619, alors que les Éditions de 1609 et 1610 donnaient cette phrase, supprimée ensuite :

Or Notre Seigneur estoit en etat de grossesse et enfantement sur l'arbre de la Croix...

Cette image plus proche de la métaphore anselmienne a-t-elle ensuite paru trop “osée”? La version de 1619 la transforme en une simple comparaison (“*Notre Seigneur estoit comme...*”) tandis que les adjectifs “*grosse et enceinte*” sont rapportés à la “*bonté*”, substantif féminin qui peut ainsi les adopter sans problème. Cet amortissement est-il dû au souci de la bienséance ou de la logique? On a vu pourtant que les “*mammelles de l’Espoux*” ne gênaient pas François de Sales! Il semble plutôt qu’ici sa thématique soit différente : non pas enfantement sur la Croix de tous les fils de Dieu, mais de “*tous les moyens, tous les attraits, toutes les graces avec lesquelles il conduit vostre ame et la veut tirer a sa perfection*”. A cet égard, le début du chapitre est tout a fait caractéristique : le titre en est ***Quatrième considération : De l’amour que Jesus-Christ nous porte***” (OC. III, p.357) et effectivement l’auteur commence par quelques lignes sur la souffrance de Jésus “*au jardin des Olives et sur le mont du Calvaire*” - mais il enchaîne immédiatement :

... cet amour vous regardoit, et par toutes ces peynes et travaux obtenoit de Dieu le père des bonnes resolutions et protestations pour vostre coeur, et par mesme moyen obtenoit encor tout ce qui vous est necessaire pour maintenir, nourrir, fortifier et consommer ces resolutions. O resolution, que vous estes pretieuse estant fille d’une telle mere comme est la Passion de mon sauveur.

Il est vrai que ces lignes prennent place dans la V^e partie de l’***Introduction***, très “pratique” en quelque sorte puisqu’elle porte sur “*des exercices et advis pour renouveler l’ame et la confirmer en la devotion*”. Mais on perçoit bien comment l’image maternelle du Christ en sa Passion est passée sur un autre plan, celui d’une simple origine et source de nos “*bonnes resolutions*”. Quoique ce mot ait un sens infiniment plus fort pour le XVII^e siècle que pour nous, on pourrait presque dire à ce propos ce que L. Cognet dit de l’*apex mentis* des rhéno-flamands, devenu “*la fine pointe de l’âme : François de Sales transpose sur le plan psychologique ce qui, chez ses inspirateurs probables, est un thème métaphysique*” (119).

On garde la même impression en lisant la comparaison du Chapitre XIII du Livre IV (OC. III, p.320), entre l’enfant qui voit “*saigner*” sa mère, et “*les tendres dévotions*” devant “*Jésus Crucifié*”. Là encore le point de vue est celui de l’attitude du Chrétien face à la “*Mort et Passion douloureuse de nostre Père et Redempteur*” C’est encore plus net et significatif dans la Lettre du 12 octobre 1608 à Mme de la Fléchère; François de Sales y commente Ct 1/1, d’où cette évocation :

Encore pensant, ma chere Fille, que les mammelles de l'Espoux soyent son flanc percé sur la Croix...(OC. XIV, p.78)

A travers l'image de l'allaitement, la maternité, plus que l'enfantement, est bien évoquée à propos de la Croix. Nous sommes de nouveau proche d'Anselme, mais il s'agit en fait, là encore, de "dévotion", comme la suite le montre, et la perspective est inversée : on glisse du mouvement "Christ vers Chrétien" au mouvement "Chrétien vers Christ". En effet, l'image passe de la mention du lait maternel à celle du vin (à partir du *Cantique*) et, par suite logique, à celle du raisin, pour aboutir à cette exclamation :

combien de grains y ont treuvé les ames saintes, par la consideration de tant de graces et de vertus que le Sauveur du monde y a monstrees!

Comme en V, XIV, il s'agissait de "résolutions", il s'agit ici de "considérations", c'est-à-dire de l'écho en l'homme de la Passion du Christ. Et certes, le propos général de *l'Introduction à la vie dévote* - comme des lettres de direction spirituelle - étant ... d'introduire à la dévotion, il peut sembler normal que se produise ce renversement de perspective, et que le centre de cette image maternelle de la Croix devienne le Chrétien. Comme l'a écrit William Marceau : "*Nous accorderons à M. Bremond qu'il [François de Sales] sera théocentrique de principe, encore que, voulant procurer la gloire de Dieu, par le perfectionnement de l'homme, il parle habituellement le langage de l'anthropocentriste* (120). Il n'est pas exclu que ce phénomène ne soit tout simplement le signe de la modernité chez François de Sales. Nous avons pu remarquer combien les sources probables de son image maternelle du Christ, de même que les rapprochements fortuits, étaient médiévaux. Mais il est révélateur justement que François les traite en homme de son temps :

- D'une part en insistant sur l'aspect psychologique, la répercussion dans les sentiments humains de l'action de Dieu, ou plus précisément les "attraits" qui conduisent l'homme vers Dieu, perspective centrifuge dont l'homme est le centre. Et sur ce plan il est bien dans la lignée de Thérèse d'Avila, avec qui, selon L. Cognet, "*l'analyse psychologique des états intérieurs prenait, dans la littérature spirituelle une place qu'elle n'y avait point eu auparavant, et qui allait donner aux problèmes théologiques eux-même un aspect nouveau*"(121). Or pour le même auteur François de Sales "*a puissamment contribué à accréditer le psychologisme dans la spiritualité chrétienne.* (122)

- D'autre part, son utilisation de l'image maternelle comme source d'"attraits", de "résolutions" ou de "considérations", suppose constamment, dans les rapports de l'homme à Dieu, une réciprocité. Ce n'est pas que pour Anselme, ou les Pères avant lui, l'homme n'ait pas eu à répondre à l'initiative divine, mais sa métaphore de l'enfantement sur la Croix nous plaçait devant un fait "objectif", sans que la réponse humaine fût (pour l'instant)

envisagée - alors que chez François de Sales, elle est envisagée d'emblée, puisque ce que la Passion enfante, ce sont d'abord les "résolutions" et " tous les moyens, tous les attraitz, toutes les graces par lesquels il conduit vostre ame". L'initiative première, gratuite de Dieu est bien là, mais ce qu'elle "produit", ce n'est pas la sainteté de l'homme, ni même son salut, c'est sa réponse. On trouve ici ce qu'un autre passage recourant à l'image maternelle montre aussi, même s'il porte plus spécifiquement sur l'oraison :

Or alhors, Theotime, l'union est parfaite, laquelle, n'estant qu'une ne laisse pas de proceder de la mere et de l'enfant; en sorte que neanmoins qu'elle depend toute de la mere, car elle a attiré a soy l'enfant, elle l'a premiere serré entre ses bras et pressé sur sa poitrine, et les forces du poupon ne sont pas si grandes qu'il eust peu se serrer et prendre si fort a sa mere. Mais toutefois ce pauvre petit fait bien ce qu'il peut de son costé et se joint de toute sa force au sein maternel, non seulement consentant a la douce union que sa mere pratique, mais y contribuant ses foibles efforts de tout son coeur (...). alhors, l'ame amorcée des delices de ces faveurs, non seulement consent et se preste a l'union que Dieu fait, mays de tout son pouvoir elle coopere, s'efforçant de se joindre et serrer, de plus en plus, a la divine bonté.(OC. V, p.7)

Activité de l'homme, même hors de proportion avec l'activité de Dieu, mais activité, c'est-à-dire liberté de réponse. Pour un homme d'après la Renaissance, il est sans doute normal de penser ainsi l'image de la maternité du Christ, lui ôtant du coup ce qu'elle pourrait avoir d'infantile et quêtiste avant la lettre, voire de fusionnel - mais nous aurons l'occasion d'y revenir.

b) Il ne faudrait pas en effet faire de ce "glissement" vers la dimension psychologique quelque chose de négatif. On ne peut pleinement le comprendre qu'en le resituant dans la pensée générale de François de Sales sur les rapports de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu. Et pour cela, on peut considérer le livre III du *Traité de l'Amour de Dieu* comme une sorte de commentaire de ces "attraitz" enfantés par le Christ sur la Croix. Nous avons vu que pour François de Sales, le Fils dans son humanité même est le principe éternel de toute la création ainsi que sa fin : "Ainsy tout a esté fait pour ce divin homme, qui pour cela a esté appelé aîné de toute creature (...) car en luy toutes choses sont faites et il est avant tout..." (OC. IV, p.103, citant Col 1/15-16). Le péché de l'homme n'a fait que "revigorer ... la debonnaireté divine", qui s'est employée par la mort et la résurrection de Jésus, à "racheter la race des hommes". Le chapitre V du Livre II porte donc sur la création puis sur la rédemption en général, mais le chapitre VI enchaîne : "... il ne s'est pas contenté, en l'excès sacré de sa misericorde, d'envoyer a

*son peuple, c'est-à-dire au genre humain, une redemption generale et universelle, par laquelle un chacun peut estre sauvé; mais il l'a diversifiée en tant de manières que sa liberalité reluisant en toute cette variété reciproquement embellit aussi sa liberalité". Unidivers salésien, jusque dans les grâces accordées aux hommes! Nous sommes dans une perspective fortement personnaliste : le salut est affaire entre le Dieu personnel et la personne humaine. Nous retrouvons ici le chapitre XIV de l'**Introduction** V, dont nous sommes partis. L'image de "nostre Seigneur ayant sa bonté grosse et enceinte" est en effet introduite par cette affirmation :*

voyez-vous, ma Philothee, il est certain que le coeur de nostre cher Jesus voyoit le vostre des l'arbre de la Croix et l'aymoit, et par cet amour luy obtenoit tous les biens que vous aures jamais, et entre autres nos resolutions... (OC. III, p.358)

Comment ne pas penser ici à Pascal : "*Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi(...). C'est mon affaire que ta conversion; ne crains point et prie avec confiance...*" (123)? Encore que le ton soit différent, l'idée est bien la même : celle d'une reconnaissance personnelle éternelle, mais aussi du but du Christ en sa Passion : "*ta conversion*"... "*sa perfection*"... On peut également citer un autre passage du **Traité** :

Ainsy, dedans sa poitrine maternelle, son coeur divin prevoyoit, disposoit, meritoit, impetroit, tous les bienfaitz que nous avons, non seulement en general pour tous, mais en particulier pour chacun; et ses mammelles de douceur nous preparoyent le lait de ses mouvements, de ses attraitz, de ses inspirations, et des suavités par lesquelles il tire, conduit et nourrit nos coeurs a la vie eternelle. (OC. V, p.344)

Aussi, ce qui nous paraissait réduction à une dévotion subjective et anthropocentriste est pour François de Sales source de joie et d'action de grâces : Dieu agit pour notre salut jusque dans les plus petits détails de notre vie, et rien n'est indifférent pour lui, même la plus petite de nos "*bonnes résolutions*" :

Ah, mon Dieu, que nous devrions profondément mettre ceci en nostre mémoire: est-il possible que j'ai esté aymee et si doucement aymee de mon Sauveur qu'il allast penser a moi en particulier et en toutx ces petites occurrences par lesquelles il m'a tirée a luy? (...) Ceci est bien doux : ce coeur amiable de mon Dieu pensoit en Philothee, l'aymoit et luy procuroyt mille moyens de salut, autant comme s'il n'eut point eu d'autre ame au monde en qui il eust pensé. (OC. III, p.358)

Le mouvement “chrétien vers Christ” dont nous avons parlé est donc le dessein même de Dieu, tel que le développera le **Traité** (cf Livre II, chapitre VII *Combien Dieu désire que nous l’aimions* et chapitre IX *Comme l’amour éternel de Dieu envers nous prévient nos coeurs de son inspiration afin que nous l’aimions*).

Mais en homme d’après la Renaissance, soulignons-le encore, François de Sales complète cette perspective dans les chapitres X et XII du même Livre II du **Traité** : *que nous repoussons bien souvent l’inspiration et refusons d’aimer Dieu, et que les attraitz divins nous laissent en pleine liberté de les suivre et de les repousser*. Liberté. C’est ce mot essentiel qui rend le mieux compte, sans doute, du pourquoi de la transformation salésienne de l’image d’Anselme. En montrant l’enfantement sur la Croix, non des enfants de Dieu directement, mais des grâces qui permettent aux chrétiens de devenir tels, s’ils les suivent, François de Sales ménage l’espace de liberté absolument nécessaire pour une vraie réponse d’amour. on peut déjà citer ici la remarque de L. Cognet à propos de l’oraison, car elle est valable pour toute la spiritualité salésienne :

...il insiste sur son caractère de dialogue, “colloque”, devis ou conversation de l’âme de Dieu”. Ces termes marquent bien que, pour lui, l’oraison garde un aspect personnaliste très marqué : il ne la verra jamais comme une fusion des essences, mais comme un contact des personnes (124).

Cet aspect des choses ne saurait être indifférent en ce qui concerne l’image maternelle, qui peut si facilement donner prise à une dimension fusionnelle. il semble que toute la pensée salésienne résiste fortement à cette tentation.

A-II-2 - “Une douceur plus que maternelle”

Il est évident qu’une telle conception de la relation personnelle avec Dieu exprime en fait une perception générale de Dieu comme

... celui qui ne veut pas damner, celui qui, dès lors, donne à tous la grâce réellement suffisante, si différente de la grâce de ce nom dont les augustiniens prétendaient qu’elle ne suffit à rien (...) Toute l’oeuvre de François de Sales implique une conception optimiste de la Grâce, du salut, et pour tout dire de la divinité. (125)

On peut compléter ces remarques de William Marceau par une autre affirmation du même auteur : “Au sujet de Dieu, saint François est nettement optimiste” (126). Cette

expression, que l'on pourrait trouver humoristique, est tout à fait significative de ce que le recours à l'image maternelle va justement permettre de dire.

A-II-2-1 - "L'amour plus tendre"

Dans une lettre à la Soeur de Soulfour, de janvier 1608 (CO. XII, p.165), François de Sales écrit :

... reconnoissant que vous estes encore un pauvre petit enfant, prenes le lait des mammelles de vostre Pere, qui, par la compassion qu'il vous porte vous fait encor office de mere.

Nous remarquons d'emblée que ce passage de la paternité à la maternité se fait, non à partir des "*mammelles*" (venues du *Cantique*), mais par l'intermédiaire de la "compassion". C'est cette qualité, si l'on ose dire, attribuée à Dieu qui lui fait remplir un "*office de mere*". Nous pouvons rapprocher ces lignes d'un passage déjà cité de la lettre à Philippe de Quoex (voir supra p.26) :

... l'amour des meres est toujours plus tendre que celui des peres, pour ce que, a mon advis, il leur a cousté plus...

Il n'est pas exclu en effet que derrière la "compassion" divine se profilent la Passion, la souffrance du Christ qui ont engendré le chrétien à la vie et se manifeste jusqu'à aujourd'hui dans un "*amour plus tendre*", l'amour d'une mère pour l'enfant qu'elle a mis au monde et dont elle continue à s'occuper.

Se rejoignent alors dans le Christ un certain nombre d'attributs que François de Sales qualifie constamment de "*maternels*" : la sollicitude constante pour ses enfants, la miséricorde dans laquelle se manifeste cette sollicitude quand ils ont péché, la douceur avec laquelle il s'occupe d'eux.

a) Le soin

Comme on peut s'y attendre, c'est le *Traité* qui théorise le plus clairement ces divers éléments, à commencer par la sollicitude : "*nostre Seigneur a un soin continuel de la conduite de ses enfants*" (OC. IV, p.180). Cette affirmation est introduite par une comparaison :

Tout ainsy donq qu'une douce mere, menant son petit enfant avec elle, l'ayde et supporte selon qu'elle void la necessité, luy laissant faire quelques pas de luy-mesme es lieux moins dangereux et bien plains,

tantost le prenant par la main et l'affermissant, tantost le mettant entre ses bras et le portant...

Mais elle s'épanouit en métaphores qui reprennent en parallèle les différentes actions de la mère :

... de mesme Nostre Seigneur a un soin continuel de la conduite de ses enfans, c'est-à-dire de ceux qui ont la charité, les faisant marcher devant luy, leur tendant la main es difficultés, et les portant luy-mesme es peynes qu'il void leur estre aucunement insupportable.

Dans le chapitre précédent, relié à celui-ci par le “*donq*” du début de la comparaison, François de Sales employait un autre type d'image, une petite “parabole”, selon le mot qu'il utilise lui-même, à propos d'un “*grand et brave roy*”(le Christ) et d'une “*aymable jeune princesse*” (l'âme), laquelle tombe en faiblesse, ce qui oblige son “*Epoux*” à la ranimer. Il est intéressant de comparer cette histoire, avec son aspect un peu “précieux” et son style maniéré, et notre image maternelle, dans son réalisme et sa simplicité : dans les deux cas, il s'agit bien de l'assistance divine pour aider l'homme à progresser dans la vie spirituelle, mais seule la seconde image semble intégrer l'action continuelle de Dieu, s'adaptant à la variété et à la temporalité de la condition humaine. Nous ne sommes pas, dans l'image maternelle, devant une parabole mais devant une sorte d'illustration dans la réalité humaine de l'attitude effective de Dieu. Il est assez révélateur du salésianisme que la dimension sponsale des rapports de l'homme à Dieu, si fréquente dans toute la littérature de spiritualité, encore qu'elle apparaisse chez François de Sales, perde ici son poids de réalité en une charmante et improbable historiette, alors que la maternité du Christ semble si vivante, si enracinée dans le réel.

On retrouve à plusieurs reprises l'image de la mère portant ou faisant marcher son bébé. C'est en particulier le thème du chapitre XV du Livre IX : nous pouvons marcher en “*tenans tous-jours de la main de nostre obeissance celle de son intention divine*”, ou bien nous laisser “*simplement porter a son bon playsir divin, comme un petit enfant entre les bras de sa mere*”. Certes, apparemment, le point de vue est inversé, partant de l'homme pour aller à Dieu, mais le chapitre XIV se termine quasiment sur cette affirmation : “*il aura soin du succès de nos affaires et de vouloir pour nous ce qui sera le meilleur*” (OC.V, p.155). La constante sollicitude divine est ce qui sous-entend ces images des rapports mère/enfant. Même idée et même expression dans les *Entretiens Spirituels*, chapitre II :

... quand nous abandonnons tout, nostre Seigneur prend soin de tout et conduit tout (...). Ainsi ceste ame qui s'est delaissee n'a autre chose à faire qu'à demeurer entre les bras de Nostre Seigneur comme un

enfant dans le sein de sa mere, lequel, quand elle le met bas pour cheminer, il chemine jusques tant que sa mere le reprenne, et quand elle le veut porter il luy laisse faire. (OC. VI, p.28)

L'abandon est demandé à "l'ame", mais l'action est celle de Dieu qui choisit ce qui lui faut. C'est encore plus clair dans cet autre passage :

Nostre Seigneur fait envers nous tout de mesme comme un bon pere ou une bonne mere, laquelle laisse marcher son enfant tout seul lorsqu'il est sur une douce prairie où l'herbe est grande, ou bien dessus la mousse, parce que, si bien qu'il vient à tomber, il ne se fera pas grand mal; mais aux mauvais et dangereux chemins elle le porte soigneusement entre ses bras . (OC. VI, p.155)

Si cette "similitude" réapparaît plusieurs fois dans l'oeuvre de l'évêque de Genève, c'est peut-être parce qu'elle lie l'image maternelle à celle du chemin, tout aussi importante pour lui. Comme l'a fait remarquer J. Gayet (127), pour cet infatigable marcheur et cavalier, qui a parcouru toute sa vie les routes de son diocèse, de la Savoie et d'une partie de la France, le voyage est un thème essentiel pour dire la relation à Dieu. Certes, le thème est d'origine scripturaire, mais comme d'habitude, François de Sales l'acommode à son réalisme et à son sens de l'observation. Il s'agit essentiellement de montrer que cette relation à Dieu est tension vers, dynamisme. Cependant, dans les passages que nous venons de citer, la perspective s'enrichit encore : le Christ n'est pas seulement le but ni même uniquement le guide et le précurseur vers le Père (comme dans la Lettre à Frémyot : "*Jésus, nous a frayé le chemin*", OC. XII, p.317), il est avec nous à tous les moments du chemin, il marche avec nous, et même quelquefois, c'est lui qui marche pour nous.

b) La douceur

Nous n'avons pas la prétention d'illustrer ici de façon exhaustive ce que cette vertu représente pour "*celui que certains appelèrent l'évêque de la douceur*" (128). Nous ne l'évoquerons que dans la perspective du lien avec la maternité divine.

Rappelons d'abord que pour François de Sales le souvenir de sa propre mère évoque celui d' "*une des plus douces et innocentes ames qu'il estoit possible de trouver*" (lettre à Antoine de Hayes, cf. supra p.22). Dans le même sens il se désigne lui-même comme ayant "*un coeur de mère*" en ce qu'il sent en lui "*des tendretés maternelles qui font désirer les douceurs pour les enfants*" (OC. XXI, p.46).

C'est sur cet arrière-plan général, tributaire, tant de sa propre expérience que des lieux communs du temps, et de la tradition des Pères de l'Eglise, qu'il faut considérer la relation entre douceur et maternité du Christ.

Nous partirons du plus concret, si l'on ose dire : non pas la douceur mais les douceurs, entendons, les “*consolations*” spirituelles et faveurs mystiques sensibles, en partant du chapitre XIII de la IV^e partie de l'*Introduction* : “*Des consolations spirituelles et sensibles et comme il faut se comporter en icelles*”. Ce chapitre en effet recueille une part importante de ce que François entend par “douceur”. Remarquons d'emblée que la première occurrence de ce mot, ou plutôt de l'adjectif correspondant, est appliquée à l'amour de Dieu : “*Cette résolution si absolue de ne jamais abandonner Dieu ni quitter son doux amour...*”(OC. IV, p.317). Il découle de cela que l'attitude de l'évêque devant les “*douceurs*” sera nettement ambiguë.

Certes, il définit la dévotion comme étant au-delà de toutes les manifestations de la sensibilité :

Je dis donq que la devotion ne consiste pas en la douceur, suavité, consolation et tendreté sensible du coeur....

Ce qu'il illustre, de manière significative, par la petite allégorie que nous avons déjà commentée, à partir de l'“*enfant [qui] pleurera tendrement s'il voit donner un coup de lancette à sa mere qu'on saigne...*” Et pourtant François ajoute que ces “*tendretés et affectueuses douceurs sont neanmoins quelquefois tres bonnes et tres utiles; car elles excitent l'appétit de l'ame*”. On perçoit ici encore l'optimisme foncier de l'évêque de Genève, surtout si l'on compare à certaines pages de saint Jean de la Croix (129). Que l'évêque savoyard ait eu ou non contact direct avec le mystique espagnol (130), et quels que soient par ailleurs leurs points communs (comment n'y en aurait-il pas entre deux auteurs chrétiens quasi-contemporains?), leurs conceptions sur ce point sont profondément différentes. Louis Cognet a justement fait remarquer le côté lumineux qui prédomine chez François de Sales dans sa relation à Dieu - ce qui n'exclut en rien la rigueur de l'ascèse et la connaissance du péché :

On est frappé par l'aspect hédoniste de cette description et par l'importance donnée à cette suavité; ailleurs, il insistera sur le fait que cette contemplation doit se faire avec plaisir, qu'on y jouit, qu'on s'y délecte : à la différence d'un saint Jean de la Croix, il n'envisage pas les états douloureux de la contemplation. (131)

Cela dit, n'oublions pas le deuxième pôle qui équilibre cet apparent “*hédonisme*” spirituel. Pour l'exprimer, l'évêque a recours également à l'image maternelle :

Connoissons que nous sommes encor de petitiz enfans qui avons besoin du laict, et que ces grains sucrés nous sont donnés parce que nous avons encor l'esprit tendre et delicat...(OC.III,p.323).

Autrement dit, les “*douceurs*” ne sont ni le but ni l’essentiel de la contemplation, mais le fait de la condescendance divine. L’image du lait, nous l’avons déjà remarqué, est directement issue de l’Ecriture (1 P 2/2-3 et 1 Co 3/2), mais celle des “*grains sucrés*” va donner lieu à un développement original et essentiel pour notre propos :

...parlant generalement et pour l'ordinaire, recevons humblement ces graces et faveurs et les estimons extremement grandes, non tant parce qu'elles le sont en elles mesmes, comme parce que c'est la main de Dieu qui nous les met au coeur; comme feroit une mere qui, pour amadoüer son enfant, luy mettroit elle mesme les grains de dragee en bouche, l'un apres l'autre, car si l'enfant avoit de l'esprit, il priseroit plus la douceur de la mignardise et caresse que sa mere luy fait, que la douceur de la dragee mesme. Et ainsy, c'est beaucoup, Philothee, d'avoir les douceurs; mais c'est la douceur des douceurs de considerer que Dieu de sa main amoureuse et maternelle les nous met en la bouche, au coeur, en l'ame, en l'esprit (OC. IV, p.324).

La thématique “*donateur plustôt que don*” est tout-à-fait traditionnelle dans la littérature de spiritualité (132), mais nous remarquerons surtout l’attribution explicite à Dieu de l’adjectif “*maternelle*”. Dieu peut bien quelquefois ôter “*les consolations quand nous y prenons quelque vayne complaysance*”, comme “*une mere refuse le sucre a son enfant qui est sujet aux vers*” (ibid, p.326), cela est dû à notre péché et à sa sollicitude éducative. Lui, par les “*douceurs*” qu’il nous envoie quand il veut, exprime quelque chose de son être propre, se révèle tel qu’il est. Comme toute la tradition, François de Sales plaide pour un dépassement des aspects sensibles de la relation à Dieu, mais maintient une sorte d’homogénéité entre ces douceurs et ce qu’elles nous disent de Dieu, dans le temps même où il demande d’y renoncer :

Il faut, outre cela, renoncer de tems en tems a telles douceurs, tendretés et consolations, separans nostre coeur d'icelles et protestans qu'encor que nous les acceptions humblement et les aymions, parce que Dieu nous les envoie et qu'elles nous provoquent à son amour, ce ne sont neanmoins pas elles que nous cherchons, mais dieu et son saint amour; non la consolation, mais le Consolateur; non la douceur, mais le doux Sauveur; non la tendreté, mais Celuy qui est la suavité du ciel et de la terre. (ibid, p.324-325)

Arrêtons-nous sur ces parallélismes ou plutôt sur la petite rupture finale : on trouve en effet “consolation/Consolateur” et “douceur /doux”, mais non “tendreté”/ tendre. Il semble que la “tendreté” soit quelque chose de négatif : on peut aller voir dans le chapitre XIV des *Entretiens spirituels* le passage sur la “tendreté que nous avons sur nous-même”, qui comporte le récit du père “tendre” dorlotant son petit dernier, tout en méditant le “dessein de la mettre hors de sa maison et le faire chevalier de Malte”. Cela dit, “douceur...consolation...suavité” peuvent aussi comporter un aspect négatif, et en fait avoir un double visage, comme la maternité elle-même. Sur le plan humain, elles sont limitées, éventuellement “dangereuses, voire pernicieuses”, mais elles sont aussi chemin vers Dieu, chez qui elles existent à l’état de perfection. Et Dieu se sert d’elles en l’homme pour attirer à Lui. Là encore nous retrouvons cette appréhension de Dieu comme celui qui se révèle à l’homme pour le tourner vers Lui. Jamais par force bien entendu :

...notre franc arbitre n'est nullement forcé ni nécessité par la grace; ains, nonobstant la vigueur toute puissante de la main misericordieuse de Dieu qui touche, environne et lie l'ame de tant et tant d'inspirations, de sermons et d'attraits, cette volonté humaine demeure parfaitement libre, franche et exempte de toute sorte de contrainte et de nécessité. (Traité X, XII, OC. IV, p.126-127)

Douceur des moyens, et douceur active, perpétuellement dirigée vers tout homme pour le mener à sa perfection. C’est le “suaviter et fortiter” par lequel la liturgie résume la phrase du livre de la *Sagesse* (*Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*, Sg 8/1). Comme l’a écrit H.Bordes : “la douceur est une force” (133), non pas le “soft” d’une attitude bonasse et donc indifférente - mais l’énergie invincible, quoique respectueuse de notre liberté, de celui qui veut notre bonheur :

Jesus Christ, du haut du ciel, vous regarde en sa débonnairété et vous invite doucement: viens, o ma chere ame, au repos eternal, entre les bras de ma bonté, qui t'a préparé les delices immortelles en l'abondance de son amour. (OC. III, p.58)

Mais il faut aller plus loin, nous y insistons : cette douceur des moyens n’est pas extérieure à Dieu, elle est l’expression de son être même :

Saint Augustin ayant été tiré a l'aage de trente ans s'escrioit : “O ancienne Beauté, comme t'ay-je si tard connue?” (...) Et vous pourres bien dire : O douceur ancienne, pourquoy ne t'ay-je plus tost savouree! (OC. III, p.342)

... la divine douceur, prenant playsir et, par maniere de dire, s'esgayant en la production des graces...(OC. IV, p.110)

O Bonté d'infinie douceur, que vostre volonté est amiable...(OC. V, p.68)

Toutes ces expressions suggèrent que, d'une certaine manière, aux transcendants de la théologie scolastique, le Beau, le Bon, le Vrai, François de Sales ajoute plus ou moins consciemment, "le Doux". A condition de définir cet attribut divin, à la fois comme la sollicitude constante d'une mère, comme la Bonté toujours tendue vers notre bonheur et comme la miséricorde.

c) La miséricorde

Si nous plaçons en troisième position seulement cet autre attribut "maternel" du Christ, c'est que, dans la perspective de la théologie franciscaine qui est celle de François de Sales, jamais le péché et la misère de l'homme ne sont premiers, de même que, nous l'avons vu, l'Incarnation est d'abord perçue comme en vue de la "déification" de l'homme avant d'avoir pour finalité sa rédemption. Cependant, ici non plus nous n'allons pas retracer toute la théologie du salut selon l'évêque de Genève, nous voulons seulement montrer comment la "maternité divine" lui permet d'exprimer la miséricorde de Dieu.

Nous partirons de deux lettres, car il nous semble que le genre épistolaire en tant que tel reflète bien la perspective théologique de notre auteur : la relation personnelle de Dieu avec un être humain particulier est première, essentielle, dans sa démarche même et dans la constitution de sa pensée; ensuite seulement intervient la théorisation du *Traité*, non parce qu'il serait postérieur chronologiquement à ces deux lettres, mais parce qu'il s'est bâti a posteriori sur le concret des relations personnelles avec Dieu. Or ces lettres datent, l'une de 1603, et l'autre de 1618, et les quinze ans qui les séparent sont significatifs de la permanence de notre thème chez saint François, d'autant plus qu'elles présentent un certain parallèle dans le traitement de l'image maternelle. La première, adressée à la Soeur de Soulfour, est un véritable petit directoire spirituel; François de Sales y résume en quelque sorte ses conseils habituels à ses dirigées, mais surtout on y trouve ce commentaire, déjà relevé, de Ct 1/1, qui contient une attribution explicite de la maternité à Dieu :

Prenes le lait des mammelles de vostre Père, qui, par la compassion qu'il vous porte, vous fait encor office de mere...(OC. XII, p.165)

La deuxième, à la Soeur Marie-Aimée de Blonay, Visitandine, est également écrite pour rassurer une âme inquiète, et on y trouve ce passage superbe :

... si vous regardez son coeur, il sera impossible qu'il ne vous plaise, car c'est un coeur si doux, si suave, si condescendant, si amoureux ces chetifves creatures, pourveu qu'elles reconnoissent leur misere, si gracieux envers les miserables, si bon envers les penitents! Et qui n'aymeroit ce coeur royal, paternellement maternel envers nous? (OC. XVIII, p.171)

Les images maternelles qui suivent chacun de ces passages ne peuvent donc être une illustration fortuite, ni à prendre à la légère; elles correspondent à un réel désir de montrer Dieu comme maternel. On peut même dire que dans le dernier texte cité, tous les adjectifs (“doux”... “suave”... “condescendant”... “amoureux”... “gracieux”... “bon” et même “royal”) sont en quelque sorte résumés dans le dernier : “maternel”. Aussi la comparaison utilisée plus loin prend sa pleine valeur :

ainsy, comme la faiblesse et infirmité de l'enfant desplait a sa mere, et pourtant, non seulement elle ne laisse pas pour cela de l'aymer, ains l'ayme tendrement et avec compassion, de mesme, bien que Dieu n'ayme pas nos imperfections et peches venielz, il ne laisse pas de nous aymer tendrement...(ibid, p.172)

Seul l'amour maternel, qui ne prend pas sa source dans la conduite de l'enfant, mais dans la maternité elle-même, peut exprimer l'amour de Dieu, qui ne dépend en aucune façon de nos mérites mais procède de son être même. Nous ne voulons pas entrer ici dans une perspective de comparaison entre amour maternel et amour paternel, encore que ce soit un truisme de parler de l'aspect plus “social” de ce dernier, et donc d'une plus grande dépendance de la conduite de l'enfant. Il est fort probable qu'intervient ici, pour François de Sales, le simple constat des moeurs de son temps : c'est la mère (quand ce n'est pas une servante naturellement), et non le père, qui s'occupe presque exclusivement du bébé. Or, ce n'est pas seulement la mère qui intéresse notre auteur dans ces images, c'est aussi l'enfant, et il lui importe que celui-ci soit tout petit. Ce qu'il veut mettre en scène, c'est essentiellement un certain type de relation, celle d'un Dieu relationnel avec le “tout-petit” qu'est l'homme, lequel ne peut exister en-dehors de cette relation. C'est dans cette ligne que nous pouvons maintenant lire également la suite de la lettre à la soeur de Soulfour, celle de 1608 :

Mon troisième commandement est que vous faciez comme les petitiz enfans : pendant qu'ilz sentent leur mere qui les tient par les manchettes, ils vont hardiment et courent tout autour et ne s'estonnent point des petites bricoles que la foiblesse de leurs jambes leur fait faire : ainsy, tandis que vous appercevres que Dieu vous tient par la bonne volonté et resolution qu'il vous a donné de le servir, allez hardiment, et ne vous estonnes point de ces petites secousses et

choppement que vous feres; et ne s'en faut fascher pourveu qu'a certains intervalles vous vous jetties entre ses bras et le baysies du bayser de charité. (OC. XII, p.168)

Les deux pôles de la relation s'appellent l'un l'autre. D'un côté, Dieu "*tient par la bonne volonté et resolution*" qu'il donne lui-même : nous retrouvons ici ces "*bonnes resolutions*" que Dieu met en l'homme pour l'attirer vers lui, et qui sont la manifestation personnelle à chacun de son désir universel de voir les hommes sauvés et heureux. De l'autre côté, il y a la misère, les chutes et "*péchés venielz*" de l'homme, mais perçus comme "*foiblesse*" de l'enfant que Dieu connaît comme tel, sans illusion, avec indulgence, ainsi que le notent les *Entretiens spirituels*.

...et quand nous y avons manqué, il s'en faut humilier, et de l'humilité aller à Dieu, et de Dieu à l'humilité, avec confiance, luy parlant comme l'enfant fait a sa mere, car il sçait bien ce que nous sommes. (OC. VI, p.418)

Plus qu'une "voie d'enfance", au sens de chemin spirituel enseigné à ses dirigées, François de Sales met en valeur la faiblesse ontologique de l'homme, comme appel à la miséricorde et à l'amour maternel de Dieu. On peut rapprocher ici la pensée salésienne de celle de saint Irénée, avec lequel il a tant de point communs : pour l'évêque de Lyon également, les hommes, du seul fait qu'ils sont créatures, sont de "*petits enfants, et donc ne sont ni accoutumés no exercés à une conduite parfaite*" (134); leurs chutes sont inévitables, mais Dieu en a pitié.

On sait que François de Sales va jusqu'à dire à ses Visitandines :

... tant plus que nous nous cognoistrans miserables, tant plus nous nous confierons en la bonté et misericorde de Dieu [var. : plus nous sommes miserables, plus nous nous devons confier...], car entre la misericorde et la misere, il y a une certaine liaison si grande, que l'une ne se peut exercer sans l'autre. Si Dieu n'eust point esté actuellement misericordieux d'autant que la misericorde ne s'exerce qu'envers les miserables. (OC. VI, p.20)

Bien entendu, il se place dans la perspective où la relation avec Dieu n'a pas été volontairement rompue par l'homme - ce que la tradition catholique appelle "péché mortel" -, la lettre à la soeur de Blonay précisait bien qu'il s'agit de nos "*imperfections et pechés venielz*", et la lettre à la Soeur de Soulfour que Dieu la tenait par la "*bonne volonté*". Il n'en reste pas moins que, pour lui, la notion de "*felix culpa*" existe bien, en tant que

révélation de la miséricorde infinie de Dieu : *“Et tant s’en faut que le peché d’Adam ayt surmonté la debonnaireté divine, tout au contraire, il l’a excitée et provoquée...”*(*Traité*, OC. IV, p.104).

On peut remarquer enfin que le Sermon XLII *Sur le premier verset du Cantique des Cantiques* présente également le lien miséricorde/maternité, dans un des passages qui démarquent le Sermon IX de Bernard de Clairvaux :

Mais quelles sont les mammelles de Nostre Seigneur? L’une des mammelles est la longanimité, l’autre la debonnaireté. La longanimité nous signifie la patience avec laquelle il attend les pecheurs a la penitence; et la debonnaireté, l’amour et la compassion avec laquelle il les reçoit...(OC. IX, p.463)

Traditionnelle, donc, avec Bernard de Clairvaux, en même temps qu’*“anatomique”* et réaliste (si étrange que cela puisse paraître aujourd’hui), selon le double aspect que nous avons déjà souligné, l’image maternelle donne à la miséricorde divine une sorte de dimension *“nécessaire”* : une jeune mère *“ne peut s’empêcher”* d’allaiter. Pas plus qu’elle, en quelque sorte, le Christ *“ne peut s’empêcher”* d’aimer les pécheurs, attendant avec patience leur repentir et leur pardonnant :

O bonté d’infinie douceur, que vostre volonté est amiable! Que vos faveurs sont desirables! Vous nous avez créés pour la vie éternelle, et vostre poitrine maternelle, enflee des mammelles sacrees d’un amour incomparable, abonde en lait de misericorde, soit pour pardonner aux penitens, soit pour perfectionner les justes...(OC. V, p.69)

Ici encore, on retrouve derrière la comparaison avec la mère et le nourrisson l’idée de l’absence de mérites pour attirer l’amour, lequel s’ancre dans le cœur même de la mère ou de Dieu. D’où les exemples que donne le prédicateur dans ce Sermon XLII : celui de l’*“enfant prodigue”*, et celui du *“bon larron, auquel Nostre Seigneur donna semblablement la mamelle de longanimité, l’attendant à penitence jusques au dernier periode et extremité de sa vie, où il manifesta admirablement sa debonnaireté, luy donnant le paradis de prime assaut, au premier acte de repentance qu’il fit, sans aucune sorte de mortification precedente.*(*ibid*, p.464)

A-II-2-2 - Le Bien diffusif de soi

En plus de cette tendresse et “bonté naturelle du coeur des meres” (cf. la lettre à Mme Le Loup de Montfan, OC. XX, p.126), les métaphores maternelles permettent à François de Sales d’exprimer une dimension, essentielle pour lui, de la relation de Dieu avec les hommes : nous voulons parler de la “libéralité”, de la “générosité”, de la “surabondance”, trois termes très proches dans tout un ensemble de textes, qui se correspondent et s’éclairent l’un l’autre.

Celui qui sera notre point de départ est d’autant plus significatif qu’il s’appuie sur une image très réaliste :

...la divine bonté a donq plus de plaisir a donner ses graces que nous a les recevoir. Les meres ont quelquefois leurs mammelles si fecondes et si abondantes, qu’elles ne peuvent durer sans les bailler a quelqu’enfant; et bien que l’enfant succe le tetin avec grand avidité, la nourrice le luy donne encor plus ardemment; l’enfant tettant, pressé de sa nécessité, et la mere l’allaitant, pressee de sa fecondité (OC. IV, p.75-76)

Ce chapitre XV du 1^o Livre du *Traité* porte sur la “*Convenance qu’il y a entre Dieu et l’homme*”, ce que François définit comme une “*correspondance nompareille (...) pour leur reciproque perfection*”. Certes, il n’est pas question pour François de Sales de poser une symétrie parfaite entre l’homme et Dieu, lequel ne peut “*recevoir aucune perfection*”, mais cette dissymétrie n’empêche pas que l’homme, créature finie, mais créée “*a l’image et semblance de Dieu*”, porte en lui un besoin presque infini de Dieu, et cela dans la mesure même où il est créature et donc “indigent”. C’est le paradoxe de la nature humaine :

Sa capacité ne peut estre remplie par chose quelconque qui soit au monde (...), son entendement a une inclination de sçavoir toujours davantage, et sa volonté un appetit insatiable d’aymer et de treuver du bien (ibid, p.76).

De son côté, “*la divine bonté ne peut bonnement exercer sa perfection hors de soy qu’à l’endroit de nostre humanité*”. Il est évident que François de Sales a ici à l’esprit l’adage “*le bien est diffusif de soi*”, qu’il emprunte sans doute à Thomas d’Aquin (135). Il le redira très clairement au chapitre IV du Livre II : “*son infinie bonté qui de soy mesme et par soy mesme est portee a la communication*”. Remarquons qu’alors il s’agit de la prescience divine et éternelle de l’humanité du Christ unie à sa divinité, en tant que communication à une créature de la “*communication essentielle en Dieu, par laquelle le*

Pere communique toute son infinie Divinité au Filz en le produisant, et le Pere et le Filz ensemble produisant le saint esprit...” .Ainsi l’Incarnation est la conséquence en quelque sorte de la périchorèse, du circuit incessant de l’Amour au sein de la Trinité :

...de mesme que cette souveraine douceur fust aussi communiquee si parfaitement hors de soy a une creature, que la nature créée et la divinité gardant une chacune leurs propriétés, fussement neanmoins tellement unies ensemble qu’elles ne fussent qu’une mesme personne...(OC. IV, p.100)

- à remarquer : l’expression “souveraine douceur” employée comme un nom de Dieu-

L’Incarnation est présentée comme la racine et le fondement de la création de l’homme, laquelle procède de ce même mouvement de la bonté “diffusive de soi”. On trouvait déjà cela exprimé sur le mode du rapport personnel à Dieu, dans l’**Introduction** :

Dieu ne vous a pas mise en ce monde pour aucun besoin qu’il n’eust de vous, qui luy estes du tout inutile, mais seulement affin d’exercer en vous sa bonté, vous donnant sa grâce et sa gloire (OC. III, p.36).

Le **Traité**, donc théorise cette perspective en la transposant au plan général de la Création :

... la suprême Providence disposa de ne point retenir sa bonté en la seule Personne de ce Filz bien-aimé, ains de la respandre en sa faveur sur plusieurs autres creatures (OC. IV, p.100).

Pour l’évêque de Genève, Dieu est essentiellement “libéral”; cela correspondt évidemment parfaitement à l’ensemble de la théologie judéo-chrétienne, mais on sent que François met à insister sur ce point une sorte d’allégresse :

Que vostre coeur, Seigneur, est riche en misericorde et liberal en debonnaireté. (Introduction, OC. III, p.39)

Beny soyes vous a jamais, o nostre doux et souverain Createur et Sauveur, qui nous estes si bon, et nous communiquez si liberalement vostre gloire.(ibid, p.51)

...il ne s’est pas contenté, en l’excès sacré de sa misericorde, d’envoyer a son peuple, c’est-à-dire au genre humain, une redemption generale et universelle, par laquelle un chascun peut estre sauvé; mais

il l'a diversifiée en tant de manières, que sa libéralité reluisant en toute cette variété, cette variété reciproquement embellit aussi sa libéralité.(**Traité**, OC. IV, p.105)

On aboutit comme naturellement, pour exprimer cette libéralité, à l'image de la maternité, avec l'évocation de ce "*coeur royal, si paternellement maternel envers nous*" - "*royal*", parce qu'il traite "*royalement*"-(OC. XVIII, p.171)

Aussi quand, dans le **Traité** I, XV, dont nous sommes partis, François de Sales place en face de l'indigence de l'homme la surabondance de la bonté divine, il a conscience de mettre en vis-à-vis deux 'infinis', si l'on ose cette expression pascalienne, qui se correspondent, de par la volonté créatrice de Dieu. Et si celui-ci est infiniment supérieur à l'homme, c'est surtout de la supériorité de l'amour perçu comme don de soi. En fait, à la suite d'A. Brix, nous pouvons distinguer deux amours, "*l'eros*", "*l'amour-besoin, celui qui désire, qui veut (...) toujours en quête d'absolu et c'est essentiellement le nôtre*", - et l' "*amour-agape...qui se donne, c'est celui qui échange, qui communique, c'est l'amour-charité*" (136). Jusque là François de Sales ne dit rien de très original. Mais le Père Brix continue en citant justement la suite de notre chapitre, ce qu'il appelle un "texte magistral et tout plein d'optimisme" :

C'est donq un doux et desirable rencontre que celui de l'affluence et de l'indigence, et ne sçaurait-on presque dire qui a le plus de contentement ou le bien abondant a se respendre et communiquer, ou le bien defaillant et indigent a recevoir et tirer, si Nostre Seigneur n'avoit dit que c'est chose plus heureuse de donner que de recevoir.
(OC. IV, p.75)

L'amour de "bienveillance" de Dieu envers nous lui procure donc un bonheur plus grand. Certes, la citation scripturaire permet en quelque sorte à l'évêque de sauvegarder la prééminence et l'initiative divine dans la liberté du don gratuit; mais l'image maternelle qui la suit (celle dont nous sommes partie) n'en introduit pas moins en Dieu une espèce de "nécessité" : comme une mère qui, après l'enfantement ne peut durer sans "*bailler*" le sein à son nourrisson, Dieu qui a créé l'homme par l'épanchement de sa Bonté, ne peut "*durer*" sans répandre sur l'homme créé, cette même Bonté, dont l'homme a besoin pour vivre. La suite de ce passage, en s'appuyant sur Ct 1/1, permet d'accentuer encore cet aspect (remarquons le style salésien qui encadre de deux citations scripturaires une image très réaliste) :

...le vin nouveau bouillonne et s'eschauffe en soy mesme par la force de bonté, et ne se peut contenir dans les tonneaux, mais vos mammelles sont encore meilleures, elles pressent vostre poitrine par

*des eslans continuelz, poussant leur laict qui redonde, comme
requerant d'estre deschargees.* (ibid, p.76)

Bien sûr, le “*comme requerant*”, là encore, préserve la liberté et la transcendance divines sur lesquelles François insiste quelques lignes plus loin : “*l'affluence divine n'a besoin de nostre indigence que par excellence de perfection et bonté*”. Mais ainsi nuancée, l'affirmation “*requerant d'estre deschargees*” demeure : Dieu, en tant qu'il est “mère”, a besoin d'enfants à nourrir de lui-même, à faire participer à sa propre divinité.

Ce premier aspect, celui de “nécessité” (si libre soit-elle), s'exprime également dans un autre passage, d'autant plus frappant qu'il a quelque chose de “surréaliste”; il s'agit de la lettre à Jeanne de Chantal où l'épistolier commente l'Evangile de “Marthe et Marie” (LC 10/38-42) :

De vray, ma chere Fille, elle avoit raison de desirer qu'on l'aydast a servir son cher hoste, mais elle n'avoit pas rayson de vouloir que sa seur quittast son exercice pour cela, et laissast le doux Jesus tout seul; car ses mammelles, abondantes en lait de suavité, luy donnoyent des esclancemens de douleur, pour le remede desquelz il falloit au moins un enfant a succer et prendre cette celeste liqueur. (OC. XIII, p.310)

Ce texte est important a deux titres. D'abord, à l'époque où il est écrit (16 août 1607), sainte Marthe est considérée par François de Sales et sa correspondante comme la patronne de leur futur Institut. Ensuite nous nous trouvons sans doute devant l'une des premières apparitions de la métaphore maternelle chez notre auteur. Le “*lait de suavité*” dont il est question peut être la Parole de Dieu, que Jésus livre à Marie de Béthanie, ce qui rejoint les images scripturaires dont nous avons déjà parlé (cf. supra p.33). Mais de manière plus originale, François y voit plutôt le “*grand honneur qu'un coeur a de parler seul a seul a son Dieu, a cet Estre souverain, immense et infini*”, lequel se communique à sa créature par le Christ, venu dans la chair manifester la maternité divine. La “nécessité” de l'allaitement est ici exprimée de manière très forte, comme une conséquence inéluctable de l'Incarnation du Verbe et de sa mission parmi les hommes; ces “*eslancemens de douleur*” sont comme une ébauche et une annonce de la Passion, par laquelle le Bien qui est Dieu se répand définitivement sur tous les hommes.

Le deuxième aspect sur lequel on peut insister, c'est justement qu'il s'agit d'une diffusion de soi. Grâce à l'image de l'allaitement, toujours, l'évêque peut montrer que ce Dieu communique aux hommes, c'est sa propre substance, c'est lui-même. Nous nous trouvons ici devant un texte un peu particulier, puisqu'il porte sur “l'union éternelle des espritz bienheureux avec Dieu en la vision de la divinité”, titre de ce chapitre XI du Livre III du *Traité* :

Nous serons la comme des enfans tres heureux de la Divinité, ayans l'honneur d'estre nourris de sa propre substance divine, reçeüe en nostre ame, par la bouche de nostre entendement; et ce qui surpasse toute douceur, c'est que, comme les meres ne se contentent pas de nourrir leurs poupons de leur lait, qui est leur propre substance, si elles mesmes ne leur mettent le chicheron de leur tetin dans la bouche, affin qu'ils reçoivent leur substance, non en un cuillier ou autre instrument, ains en leur propre substance et par leur propre substance, en sorte que cette substance maternelle serve de tuyau aussi bien que de nourriture pour estre receüe du bienaymé petit enfançon, ainsy Dieu, nostre Pere, ne se contente pas de faire recevoir sa propre substance en nostre entendement, c'est-à-dire de nous faire voir sa Divinité, mais par un abisme de sa douceur il appliquera luy mesme sa substance en nostre esprit, affin que nous l'entendions non plus en espece ou representation, mais en elle mesme et par elle mesme, en sorte que sa substance paternelle et eternelle serve d'espece aussi bien que d'objet a nostre entendement (OC. IV, pp.201-202).

Cette citation est trop longue - mais la phrase l'est aussi-, elle devrait pourtant être complétée par les deux textes scripturaires qui la suivent et sur lesquels s'appuie l'auteur : Os 2/4 et Is 66/10-12. Ils lui servent non pas tant à illustrer sa conception de la "vision béatifique" qu'à justifier, semble-t-il, sa comparaison maternelle. Mais le plus significatif dans ce passage, c'est d'abord son va-et-vient constant entre les substantifs abstraits, pris dans le vocabulaire de la scolastique ou plus généralement de la philosophie : "*substance... entendement... espece... objet...*" - et les termes les plus concrets, mots du corps que nous aurions tendance à trouver triviaux : "*chicheron... tetin... bouche... nourriture...*", ou mots de la relation affective et maternelle : "*leurs poupons...bienaymé petit enfançon*". Texte des plus typiquement salésiens, où la réalité la plus simple et la plus concrète est vecteur de la plus haute spéculation théologique, mais à la limite n'explique rien. L'image maternelle, en elle-même facile à comprendre, se contente d'ouvrir sur le désir même de Dieu : "*comme les meres ne se contentent pas...ainsy Dieu, nostre Pere, ne se contente pas...*". Nous ne savons rien de plus sur la vision ni "l'union des bienheureux" (et pour cause, évidemment) mais nous sommes placés devant la conviction inébranlable de l'auteur : la libéralité divine est telle que donner un peu ne peut lui suffire : "*ce qui surpasse toute douceur... par un abisme de sa douceur...*". Ainsi, c'est lui-même qui se donnera totalement à nous directement. L'image de la mère allaitant n'explique rien d'autre, ni ne dessine de contour précis - mais elle nous place devant un amour qui s'épanche et pour qui nous sommes "*des enfans tres heureux...des bienaymés petis enfançons...*". Certes, François de Sales a expliqué doctement que , sur terre, nous n'appréhendons une chose sensible que "*par une*

certaine representation et image d'elle mesme qu'on appelle espece sensible", et les concepts "*par le moyen d'une autre representation et image, tres delicate et spirituelle, que l'on nomme espece intelligible*" et que, même dans la foi, nous n'avons contact avec Dieu que par une "*representation des choses divines*". Mais la puissance d'évocation de ses images permet de saisir une relation, bien au-delà de ces termes abstraits, la correspondance entre le désir de l'homme et le désir de Dieu. Dans le chapitre qui précède celui-ci en effet, François avait montré l'homme

comme (...) un petit enfant affamé, si fort collé au flanc de sa mere et attaché a son tetin (...), ainsy nostre ame tout haletante de la soif extreme du vray bien, lhors qu'elle en rencontrera la source inepuisable en la divinité, o vray Dieu, quelle sainte et suave ardeur a s'unir et joindre a ces mammelles fecondes de la toute bonté, ou pour estre tout abismés en elle, ou affin qu'elle vienne tout en nous...(ibid, p.200)

Face à cet "*abisme*" du désir de l'homme, l' "*abisme*" du désir de Dieu qui lui correspond, en fait celui de faire participer la créature humaine à sa divinité. En effet l'horizon sur lequel François de Sales place toute sa pensée est ce que les orthodoxes appellent la "*theosis*", la divinisation de l'homme. Puisque "*tout ce qui est en luy est luy-mesme*" (OC. IV, p.88) et qu'il n'est "*qu'un seul tres unique et tres pur acte*" (ibid, p.90), sa "*liberalité*" n'est autre chose que l'inépuisable don de soi qu'il avait décidé de faire aux hommes dès avant la création du monde, dans l'éternelle diffusion de soi à l'Autre qu'est la Trinité.

A-II-2-3 - Une autre image de Coeur?

Est-il besoin de mettre en avant l'importance de "coeur", coeur de l'homme et Coeur du Christ, dans la spiritualité salésienne? Nous nous contenterons de citer ici H. Bordes et J.M. Lemaire, comme une sorte de "sommaire" :

*Dans le domaine de la littérature religieuse, François de Sales avec sa formation d'humaniste et les influences italiennes qu'il a reçues, connaît bien le thème du coeur, qu'il va, à dessein, unir au thème biblique sans cesse à travers son oeuvre, mais en particulier quand il apparaît, ce qui est en réalité sans cesse sous jacent, la méditation lyrique et mystique du **Cantique des Cantiques** et de saint Jean. L'évêque qu'on a appelé le "docteur de l'amour" donne ainsi un sens plein et actif et, si l'on peut dire, vital aux mots "coeur" et "amour", qui expriment l'acte même de vivre, car c'en est un à ses yeux; acte*

qui incarne l'image du sens profond que les hommes peuvent connaître du mystère de Dieu-Trinité : il s'est révélé comme tel. Aimer, c'est donner comme recevoir, communiquer dans la communion. Aussi François de Sales va-t-il multiplier les signes du coeur, inséparable du signe qu'est la Croix, voie de la Résurrection et lieu de l'amour accompli.

François de Sales marquera du sceau conjoint du coeur et du Calvaire sa vie entière et l'ordre de la Visitation. (137)

Ce que nous aimerions montrer, c'est le lien profond entre cette mystique du Coeur du Christ à la Visitation, dès avant Marguerite-Marie, et les images maternelles employées par son fondateur.

On pourrait presque dire que le Coeur du Christ chez François de Sales s'exprime comme naturellement selon trois directions liées à la maternité, différentes mais complémentaires :

- l'ouverture du coeur transpercé
- le "repos" de Jean sur le Coeur de Jésus
- l'allaitement

En apparence nous mettons indûment sur le même plan deux textes johanniques et une simple image, totalement métaphorique, pour parler du Christ. En fait, ce troisième aspect rejoint le premier : du Coeur transpercé de Jésus en Croix coulent l'eau et le sang, que François transpose en lait nourricier; c'est le même passage de Jn (19/34), mais "commenté" en fait par Ct 1/1. Autrement dit, le jeu des images que met en oeuvre l'évêque de Genève ne se déploie en fait qu'à partir de ces deux livres bibliques, ceux que mettent en avant H. Bordes et J.M. Lemaire dans le texte que nous venons de citer. Aussi, il ne s'agit en aucune façon d'une "dévotion" (au sens quelque peu péjoratif qu'a pris ce mot, non au sens salésien) au Sacré-Coeur, pas plus qu'à "Jésus notre Mère", de type purement affectif et détaché du cadre théologique et scripturaire, mais d'une véritable "dévotion", cette fois bien salésienne, c'est-à-dire d'une mise en relation personnelle avec le Christ pour atteindre la perfection de l'amour.

a) L'ouverture du Coeur

Loin de nous l'idée d'opposer Marguerite-Marie à François de Sales. Au surplus, une étude comparée dépasserait nettement notre propos et ses limites. Si nous partons d'une révélation faite à la mystique de Paray, c'est pour montrer à la fois la proximité avec le fondateur de la Visitation et l'originalité de ce dernier :

Ce divin Coeur me fut présenté comme dans un trône de flammes (...) avec cette plaie adorable, et il était environné d'une couronne d'épines, qui signifiait les piqûres que nos péchés lui faisaient, et une croix au-dessus... (138)

C'est le récit par Marguerite-Marie de la première grande apparition, et on a remarqué depuis longtemps (139) l'influence probable, sur la forme de cette révélation des "armoiries" de la Visitation, telles que François les a "dessinées" dans une lettre à Jeanne de Chantal :

un unique coeur percé de deux flesches, enfermé dans une couronne d'espines, ce pauvre coeur servant d'enclaveure a une croix...i(OC. XV, p.63)

Mais on s'est rarement arrêté sur la suite de cette description :

Ma Fille, je vous diray a nostre premiere veuë mille petites pensees qui me sont venues sur ce sujet; car vrayement nostre petite Congregation est un ouvrage du coeur de Jesus et de Marie. Le Sauveur mourant nous a enfantés par l'ouverture de son sacré Coeur. (ibid, p.64)

C'est-à-dire que la blessure du Coeur du Christ donne lieu chez François de Sales, non à un développement sur le péché, mais à la notion de maternité. Nous avons déjà abordé le thème de l'enfantement sur la Croix (voir supra pp.100-102); qui est très probablement d'origine anselmienne. On peut aussi penser à Julienne de Norwich, pour qui Jésus est plus mère que nos mères, car "*lui peut nous conduire jusque dans l'intimité de son coeur par son côté ouvert*" (140). Pour eux comme pour François de Sales, tout se passe comme si la vision du "*coeur ouvert*" et la pensée des souffrances du Christ, dans leur dimension féconde, entraînaient la métaphore maternelle. Certes; le "*nous*" que désigne la lettre de l'évêque de Genève est d'abord le petit Institut encore en projet, mais il est peu probable que ce lien spécifique de la Visitation avec le Coeur de Jésus ne s'enracine pas dans une conception plus globale de l'enfantement sur la Croix de tout chrétien, comme nous l'avons vu à propos de la lettre à Mme de Peyzieu.

On peut d'ailleurs en trouver un autre témoignage, au chapitre XIII de la IV^e partie de l'*Introduction*.. Ce chapitre comporte une surabondance d'images maternelles qui en fait un des grands "lieux" de notre étude. Ces images maternelles en cascade découlent, si l'on ose dire, d'une première comparaison, celle de l'enfant qui pleure en voyant "*donner un coup de lancette a sa mere qu'on saigne*" - et nos "tendres devotions" : "*voyant donner un coup de lance qui transperce le Coeur de Jesus crucifié, nous pleurons*

tendrement...”(OC. III, p.320). L’aspect négatif du rapprochement, qui vise à souligner la stérilité de notre propre comportement quand il est purement “affectif”, et non “effectif”, ne doit pas dissimuler ce que l’image elle-même comporte de positif : une vraie relation de mère à enfant entre Jésus et nous. Et du coup, il nous faut insister sur l’aspect dynamique que revêt pour François de Sales l’évocation de l’ “ouverture du Coeur”. Celle-ci n’est pas perçue uniquement comme objet de contemplation, en quelque sorte extérieure à moi, mais comme agissant sur moi, me mettant au monde, c’est-à-dire m’introduisant dans une relation de filiation. La blessure du Coeur du Crucifié est bien, pour l’auteur de l’**Introduction** et du **Traité**, le signe visible du don total du Christ et de l’amour infini de Dieu.

Son costé estant ouvert, l’on vit qu’il estoit vrayement mort, et de la maladie de son coeur, cela veut dire de l’amour de son coeur. Nostre Seigneur voulut que son costé fust ouvert pour plusieurs raisons. La premiere est à fin qu’on vist les pensees de son coeur qui estoyent des pensees d’amour et de dilection pour nous, ses bien aymes enfans et cheres creatures qu’il a créés a son image et semblance, à fin que nous visssions combien il desire de nous donner ses graces et benedictions, et son coeur mesme...(Sermon pour la fête de saint Jean Porte-latine, OC. IX, p.80)

Mais l’image maternelle qui se superpose dans la lettre à Jeanne de Chantal comme dans l’**Introduction** IV, XIII, montre plus clairement encore la dimension qu’on pourrait dire “opératoire”. En effet, l’ouverture du Coeur est l’acte même, le “travail” de notre enfantement à Dieu, accompli une fois pour toutes sur le Golgotha, mais aussi s’accomplissant *hic et nunc* pour chacun d’entre nous. Nous avons vu combien le thème de la relation unique de Dieu avec chacun des “Je” que nous sommes, était essentiel pour François de Sales :

...il ne s’est pas contenté, en l’excès sacré de sa miséricorde, d’envoyer à son peuple, c’est-à-dire au genre humain, une redemption generale et universelle, par laquelle un chascun peut estre sauvé; mais il l’a diversifiée en tant de manieres...(Traité, II, VI; OC. IV, p.105)

Dynamique, l’image de l’enfantement sur la Croix permet d’inscrire en quelque sorte la Passion du Verbe incarné dans chacune de nos vies où s’enfante peu à peu notre propre filiation divine.

b) Le repos sur le Coeur

Autre texte johannique fondamental dans les écrits des mystiques sur le Coeur du Christ : Jn 13/23-25. Or nous allons y retrouver la même “dynamisation” par la

superposition d'une image maternelle. C'est flagrant si l'on met en parallèle les textes de François de Sales avec les deux récits de faveurs mystiques similaires, chez Gertrude d' Helfta et chez Marguerite-Marie, celles d'un "repos" sur la poitrine de Jésus. La première des ces narrations débouche sur une interprétation allégorisante des deux battements du coeur:

Alors le Seigneur la fit reposer sur son Coeur; c'était comme si le coeur de son âme touchait le coeur divin. Et, dans ce doux repos, bientôt, elle perçut dans le Coeur du Seigneur deux battements merveilleux...(141)

La deuxième relate la célèbre vision du "jour de saint Jean l'Evangeliste" :

il me fit reposer longtemps sur sa divine poitrine, où il me découvrit les merveilles de son amour et les secrets inexplicables de son sacré Coeur... (142)

Il est vrai qu'à la différence de ces récits, le recours salésien au "repos sur le Coeur" ne relate pas une vision personnelle (quoi qu'il en soit par ailleurs de l'expérience qu'à l'auteur de l'oraison de quiétude, qui a servi à élaborer son texte). Il s'agit d'un passage du *Traité* sur cette oraison de quiétude, et donc d'un texte théorique en quelque sorte, qui rapproche cette oraison des versets de saint Jean, ou plutôt propose une lecture de ces versets à la lumière de cette oraison :

Les peintres peignent ordinairement le bienaimé saint Jean, en la cène, non seulement reposant, mais dormant sur la poitrine de son Maître; parce qu'il y fut assis a la façon des Levantins, en sorte que sa teste tendoit vers le sein de son cher Amant, sur lequel, comme il ne dormoit pas du sommeil corporel, n'y ayant aucune vraisemblance en cela, aussi ne doute-je point que se treuvant si pres des mammelles de la douceur eternelle, il n'y fit un profond, mystique et doux sommeil, comme un enfant d'amour qui, attaché au tetin de sa mere, allaite en dormant et dort en allaitant. (OC. IV, p.332-333)

Le glissement du texte johannique vers Ct 1/1 (sous-jacent à ces "mammelles de la douceur"), et donc vers une relation mère/enfant entre le Christ et le disciple bien aimé, va permettre de transposer ce qui pourrait être pure "contemplation", comme chez les deux moniales, en participation à la vie même de Jésus. La figure de réversion finale (qui signale, comme un point d'orgue, un moment important de la pensée salésienne) accentue l'idée d'échange. Certes, l'être humain est ici tout aussi passif que dans les visions des deux religieuses, mais il n'est pas à distance, pas même la légère distance de celui qui écoute battre

un autre coeur que le sien, il reçoit en lui le “lait”, c’est-à-dire la vie même de Dieu. De plus, à l’aspect d’intimité sponsale, venu spontanément sous la plume de la moniale d’Helfta et qui sera aussi plus tard la forme dans laquelle se couleront les révélations de la Visitandine de Paray, François de Sales a substitué comme “instinctivement” une intimité de mère à nourrisson. Le “disciple que Jésus aimait”, figure de tout disciple, et pour l’auteur du *Traité* symbole de tout orant, boit à la source de la “douceur éternelle”, et nous savons que pour François “Douceur” est un des noms de Dieu, ou en quelque sorte un transcendantal supplémentaire. Le disciple devient ainsi “*enfant d’amour*”, autrement dit “enfant de Dieu”. Le “coeur” est à prendre ici naturellement au sens biblique, il désigne “*tout l’homme intérieur agissant, pensant et sentant, et se préparant à la rencontre avec Dieu dont c’est le lieu*” (143); celui de Jésus, tout coeur humain qu’il soit, représente la profondeur insondable où réside en toute vérité et plénitude la divinité. Aussi, en “*allaitant*”, c’est-à-dire par le coeur à coeur de l’oraison, l’homme “devient Dieu” par participation. Mais l’image maternelle a permis en outre à cette déification de prendre un aspect tendre et charnel, à la fois tout centré sur l’Incarnation du Verbe et montrant notre lien ontologique avec lui.

c) Le lait de son coeur

Mais nous venons déjà d’aborder notre troisième aspect du “coeur maternel”, celui de l’allaitement. Si nous venons de voir un commentaire de Jn 13/23 par Ct 11, on trouve aussi le mouvement inverse, dans une lettre à Jeanne de Chantal où le “repos sur le coeur” apparaît aussi. Il est vrai qu’apparemment il signifie le contraire de l’oraison, puisqu’il s’agit de sécheresse spirituelle, mais François en fait également quelque chose de totalement positif :

...quel bonheur d'estre ainsy entre les bras et les mammelles de Celuy duquel l'Espouse sacree disoit : vos tetins sont incomparablement meilleurs que le vin. Demeurés ainsy, chere Fille, et comme un autre petit saint Jean, tandis que les autres mangent a la table du Seigneur diverses viandes, reposés et penchés, par une tout simple confiance, vostre teste, vostre ame, vostre esprit sur la poitrine amoureuse de ce cher Seigneur, car il est mieux de dormir sur ce sacré oreiller, que de veiller en toute autre posture. (OC. XIV, p.214)

Le lien coeur / allaitement est ici plus implicite, mais il est permis tant par le rapprochement scripturaire que par la médecine du temps, à laquelle François se réfère à l’occasion. En effet, le Sermon XLII “*Sur le premier verset du Cantique*” débute quasiment sur cet épigraphe, qui en constitue en quelque sorte le fondement :

Or avant de dire comme [peuvent s’entendre les paroles du Cantique] il faut savoir que par les mammelles sont représentées les affections,

parce qu'elles avoisinent le coeur et sont assises sur iceluy, et que du coeur sortent les affections de douceur, de mansuetude et de charité vers les pauvres, les infirmes et les petits enfans.(OC. IX, p.462)

C'est encore plus net dans le Chapitre III du Livre V du **Traité**, lui aussi "lieu" privilégié pour notre thème ("*que par la sainte complaysance nous sommes rendus comme petitiz enfans aux mammelles de Nostre Seigneur*") :

Certes, la nature a logé les tetins en la poitrine affin que la chaleur du coeur y faisant la concoction du lait, comme la mere est la nourrice de l'enfant le coeur d'icelle en fust aussi le nourricier, et que le lait fust une viande toute d'amour, meilleure cent fois que le vin. (OC. IV, p.261)

Même point de vue "médical" dans le Sermon de profession pour l'Annonciation de 1621, qui commente lui aussi le Ct 1/1 :

Ton lait ou tes amours, veut-elle donc signifier, sont meilleures que le vin. En effet, les mammelles representent les affections, d'autant qu'elles sont posées sur le coeur et, ainsy que le disent les medecins, le lait dont elles sont remplies est comme la moelle de l'amour maternel des meres envers leurs enfans, cet amour le produisant pour leur nourriture.(OC.X, p.42-43)

Remarquons que, dans ce sermon, François de Sales propose comme traduction du mot *ubera*, dans la **Vulgate**, "tes amours", c'est-à-dire ce que nos traductions modernes ont choisi d'après l'hébreu (cf. ci-dessus p.11). Connaissait-il cette possibilité grâce à Générard. Il ne l'utilise nulle part ailleurs, sur la quantité de textes commentant Ct 1/1, sauf dans la **Déclaration mystique** (OC. XXVI, p.16). Il semble qu'ici il ait pris de toutes façons quelques libertés avec le verset scripturaire, puisqu'il a transformé son habituel "mammelles" par le lait. La cause par l'effet, en quelque sorte, mais l'important pour lui est bien de montrer l'équivalence entre ce lait maternel et l'amour. Plus précisément, il met en relation deux éléments anatomiques et physiologiques (le muscle cardiaque et les seins), en posant le premier, selon la métaphore d'usage courante, comme siège des affections. D'où un double glissement, des "mammelles" au "coeur", et du "coeur" à "l'amour maternel", glissement que nous aurions, nous, lecteurs du XX^e siècle, tendance à trouver un peu "surréaliste", disons "symbolique" au sens moderne, légèrement "dé-réalisant", mais qui est pour lui "symbolique", au sens fort et étymologique de lien, de connexion, et très réaliste, puisqu'appuyé explicitement sur une opinion de médecin. Encore une fois, nous voyons à l'oeuvre le mode de pensée salésien : une citation biblique "commentée" par le réel, le concret - et une notion spirituelle appuyée sur ce même concret, passage obligé pour l'atteindre.

Mais nous pouvons aussi noter dans ce texte l'admirable pléonasme, à la limite du *lapsus calami*, et peut-être révélateur de profondeurs secrètes : "*l'amour maternel des meres envers leurs enfans*". On pourra dire qu'un sermon recueilli ne rend pas forcément avec une précision totale les paroles de l'homéliste, ou que celui-ci peut se laisser emporter à quelques fautes de langage qu'il eût évitées par écrit, mais il n'en reste pas moins dans cette redondance un effet de sens qui nous intéresse :

- Soit que l'amour des mères ne soit pas toujours réellement "maternel". Nous avons déjà fait le constat de la lucidité de François de Sales à ce propos, mais surtout nous pourrions en conclure une fois de plus que cet adjectif recouvre des notions très précises, et fonctionne en quelque sorte pour lui-même, synonyme de douceur + sollicitude + miséricorde + libéralité, en un ensemble cohérent et comme "automatique".

- Soit que l'amour du coeur de Jésus, ici comparé aux seins nourriciers, ait un caractère "sur-maternel" qui pousse à la redondance, et cela est vrai aussi, on peut en voir un témoignage dans l'expression "*douceur plus que maternelle*" (OC. V, p.6). L'amour du Christ pour les hommes s'exprime en termes maternels, mais dépasse infiniment tout amour de mère, non parce qu'il serait au-dessus de cette "maternité" mais parce qu'il en est la source, l'origine et la réalisation parfaite.

Quoi qu'il en soit, le lien coeur / allaitement est parfaitement thématé par François de Sales. Il n'est donc pas étonnant que ce lien apparaisse sous diverses formes, mais de manière cette fois non conceptuelle, dans d'autres textes :

Ainsy, dedans sa poitrine maternelle, son coeur divin prevoyoit, dispoit, meritoit, impetroit tous les bienfaitz que nous avons, non seulement en general pour tous, mais en particulier pour un chacun; et ses mammelles de douceur nous preparoyent le lait de ses mouvements, de ses attraitz, de ses inspirations, et des suavités par lesquelles il tire, conduit et nourrit nos coeurs a la vie eternelle. (OC. V, p.344)

...vos mammelles sont encore meilleures, elles pressent vostre poitrine par des esclans continuels, poussant leur laict qui redonde,(...) et pour attirer les enfans de vostre coeur a les venir tetter, eles repandent une senteur attrayante...(OC. IV, p.76)

...apres que l'Espouse a dit : "Vos mammelles sont meilleures que le vin respandant des unguens pretieux", elle adjoute : "vous avez nom, huyle respandue"; et comme l'Espoux avait respandu son amour et

son ame dans le coeur de l'Espouse, aussi l'Espouse reciproquement verse son ame dans le coeur de l'Espoux. (Ibid., p.345)

Le point commun de ces textes réside dans deux particularités, déjà remarquées, de l'appréhension salésienne du Sacré-Coeur :

- La surabondance qui se répand, l'amour "diffusif de soi", ce qui peut venir de la péricope johannique du "sang et de l'eau" sortant du côté ouvert du Christ, mêlée à Ct 1/1.
- La participation du chrétien à cet amour par "ingestion" en quelque sorte. On est peut-être ici devant la "traduction" salésienne du thème, johannique également, de l'inhabitation réciproque ("moi en vous et vous en moi", Jn 14/20). C'est perceptible en particulier dans le dernier texte cité.

Nous sommes proches ici, en outre, du thème de l' "échange des coeurs", tel qu'il apparaîtra chez Marguerite-Marie. Ce thème est d'ailleurs présent en lui-même chez François de Sales. Affaire de mystiques? Etats extraordinaires? L'évêque a proposé cet "échange des coeurs" à Jeanne de Chantal (OC. XIV, p.47), qui n'était pas le tout-venant en matière de vie spirituelle. Mais sous l'avatar de la version "allaitement maternel", c'est tout homme qui peut ainsi demeurer en Dieu et recevoir Dieu en lui. Il lui suffit pour cela, comme le dit le Sermon XLII de se faire tout petit :

Je dis en premier lieu que pour tetter les mammelles de Nostre Seigneur, il se faut rendre semblable aux petits enfans. (OC. IX, P.472)

Il ajoute ensuite qu'il faut "avoir faim", c'est-à-dire "un grand désir de l'amour divin" (ibid.). On perçoit facilement ici l'intérêt de l'image de "l'allaitement", avec son enracinement évangélique ("si vous ne devenez pas comme des petits enfans..."Mt 18/3), dans sa simplicité et dans son réalisme. Elle était en tout cas assez liée à François et au Sacré-Coeur tout ensemble, à la Visitation, pour que, selon le *Mémoire des contemporaines*, une des premières Visitandines, la Mère Anne-Marguerite Clément, puisse révéler :

Dieu lui fit connaître que pendant que ce bienheureux [François de Sales, évidemment] était sur la terre, il faisait son séjour dans le Coeur de Jésus-Christ, où son repos ne pouvait être interrompu par ses grandes occupations et que, comme un enfant d'amour, il s'y nourrissait des diverses mammelles de son Bien-Aimé. (144)

En conclusion, même si cette étude du rapprochement entre maternité et Coeur chez François de Sales a été très rapide, on peut s'avancer à une affirmation : ce rapprochement fournit à l'évêque de Genève une sorte de perception globale du rapport de

l'homme au Christ : enfanté sur la Croix, le chrétien est attiré, conduit par toutes les grâces que Dieu lui envoie vers la participation à la vie divine, qui se réalisera en plénitude après sa mort. On peut même y ajouter la présence discrète mais réelle de l'eucharistie : par exemple, le grand texte que nous avons commenté sur Dieu qui nous nourrira de sa propre substance directement, comme une mère nourrit de son lait et par la tétée de son sien, se termine ainsi :

Bonheur infini, Theotime, et lequel ne nous a pas seulement esté promis, mais nous en avons des arres au tressaint sacrement de l'Eucharistie, festin perpetuel de la grace divine; car en iceluy, nous recevons le sang du Sauveur en sa chair et sa chair en son sang, son sang nous estant appliqué par sa chair, sa substance par sa substance, a notre propre bouche corporelle, affin que nous sachions qu'ainsy nous appliquera-t-il son essence divine au fecton eternal de sa gloire (OC. IV, p.202)

D'une certaine manière, l'image du Christ maternel fournit le cadre comme totalisant d'une histoire, qui est celle de tout homme de bonne volonté, et dont l'Incarnation est le centre et la clef. En effet, si Dieu a créé l'univers en vue et pour l'humanité du Fils, celui-ci est bien notre origine, notre "mère". Cette dimension créationnelle de l'image maternelle sous-tend et explique le caractère dynamique qu'elle prend chez François de Sales. Créés par et pour l'humanité du Fils, nous avons dû être recréés à cause du péché, ou plutôt nous devons constamment être recréés à son image. D'où l'évocation de la Croix comme enfantement; si "*le Mont du Calvaire est le mont des amans*" (OC. V, p.346), c'est d'abord qu'il est le lieu où se manifeste la plénitude de l'amour de Dieu pour nous. Et tout au long de la vie du chrétien, Dieu continue cet enfantement, en nourrissant chacun comme une mère, par ses grâces, par ses sacrements, par la communication de sa propre vie.

Cette création perpétuelle, par l'Amour et pour l'Amour, ce "*seul tres unique et pur acte*" peut s'exprimer métaphoriquement et analogiquement dans l'image "unique" de la maternité, qui, du côté humain, déroule les différents aspects et moments de la relation à Dieu. Elle peut aussi être symbolisée dans le Coeur du Christ, en tant qu'expression humaine de cet Amour divin. Ces différents moments constituent le "récit" que nous venons d'exquisser rapidement ci-dessus; on le trouve exprimé, comme en parallèle, dans la synthèse proposée par A. Brix à propos du Sacré-Coeur vu par François de Sales :

...notre saint, affirmant que le Christ se serait incarné, c'est-à-dire, aurait pris notre humanité, même si Adam n'avait pas péché, resitue le problème de la Création de l'Univers au niveau du Christ, l'humanité de Nostre Seigneur étant la première "chair" que Dieu aurait voulu afin de manifester son amour et sa gloire (...) Il y a donc eu sur terre un coeur mortel qui a aimé Dieu d'une manière parfaite

(...) c'est le coeur de Jésus. (...) Ainsi donc l'amour qui est dans le Coeur de notre Seigneur est vraiment un amour humain, principe de tout vrai amour, modèle de tout coeur... Mis le coeur du Christ, bien qu'il fût suffisant de soi pour nous sauver, nous a aimé jusqu'au bout..." (146)

c'est-à-dire jusqu'à la Croix. Ainsi le "Coeur" est tout aussi totalisant pour exprimer l'histoire d'amour de Dieu avec l'homme; son symbolisme (coeur comme siège de l'amour) est plus statique que celui de l'image maternelle, mais il s'enracine dans une réalité indéniable: l'Humanité de Jésus avec son coeur de chair d'une part, son affectivité humaine d'autre part, et son "coeur profond", lieu mystérieux où se touchaient sans se confondre son humanité et sa divinité. Mais "l'image" du Coeur a surtout un immense avantage sur "l'image" maternelle, en ce qu'elle est, justement, imaginable et surtout représentable. Ce n'est certes pas un hasard si François de Sales dépeint, fût-ce seulement par des mots, mais qui donneront lieu à de vrais dessins, les armoiries de la Visitation, ni si Marguerite-Marie dessine une image de dévotion pour ces novices, ni enfin si les pires "Sacrés Coeurs" vont envahir les églises jusqu'au XX^e siècle ! L'image, telle que la concevait François n'avait rien de mièvre, et le saint-sulpicien n'était pas obligatoire, mais il était en tout cas possible, et il est advenu - comme d'ailleurs les meilleures représentations qui renouvellent le thème. L'image de "*Jésus notre mère*", quant à elle, ne peut se visualiser d'un coup d'oeil, elle n'est pas même possible, elle donne à voir mais autrement. Métaphore littéraire, elle pousse à regarder une relation, la relation quotidienne si toute simple d'une mère et d'un bébé, pour faire voir, comme une "icône" la relation invisible, mais tout aussi réelle, à la fois spirituelle, transcendante et quotidienne, de l'homme avec son Dieu. Dans cette perspective, elle est toujours actuelle, mais elle n'a évidemment pas donné lieu à des "images" peintes ou sculptées, ni même à un véritable courant de dévotion.

A-II-3 - "Paternellement maternel"

A-II-2-1 - Le danger

Nous venons de dessiner le "visage" maternel du Christ selon François de Sales: totale sollicitude, amour inconditionnel, lien "charnel", douceur et miséricorde. Si une lecture théologique en a montré, à travers le dynamisme d'un "récit d'enfantement" l'aspect positif qui peut résumer l'histoire du salut, il serait vain et en soi nocif d'en oublier les aspects négatifs possibles.

Antoine Vergote a fait remarquer combien le désir religieux peut s'enraciner dans l'oralité, "le geste de boire et de manger" comme "schéma essentiel par lequel s'organise, se représente et s'éprouve l'être avec le monde et avec autrui" (146). Il en tire la conséquence suivante :

Est-il étonnant que, selon la remarque de Freud, tout objet d'amour soit de quelque manière le premier objet, perdu et autrement retrouvé, le sein maternel? La poétique du désir, modulant les métaphores de la boisson et de la nourriture, est également un langage usuel du désir religieux et elle prend corps dans les gestes symboliques du culte. (...) Et ce n'est pas sans raison qu'on a pu dire de la mystique ce que Freud dit de l'amour : "le nourrisson au sein de sa mère, et l'amoureux retournant après vingt ans de séparation, vers sa demeure et sa nourriture au même sein, sont les types et les princes des mystiques. (147)

Le rapprochement avec l'inflation des textes salésiens sur l'allaitement semble s'imposer, mais qu'en inférer pour l'instant? Rien sinon que François de Sales est dans la ligne du "langage usuel du désir religieux", qui ne peut faire l'économie désincarnée des structures profondes du psychisme humain. Plus que d'autres sans doute il projetterait sur Dieu les qualités "maternelles" relevées par A. Vergote : *"la sécurité et la chaleur affective, la confirmation narcissique de soi-même que donne l'accueil disponible de l'autre, le désir de vivre que communique le vœu maternel de vie pour l'enfant, la stabilité qu'on trouve à pouvoir se tenir à l'autre"*(148) - toutes choses très proches en effet de ce *"visage maternel "* du Christ que nous venons de décrire. Il y aurait là chez François de Sales une dimension de modernité prophétique, puisque, selon le même A. Vergote, non seulement *"les jeunes qui se destinent à la vocation religieuse (...) attribuent à Dieu des qualités maternelles bien plus intensément que les autres"*, mais en fait, tous les chrétiens occidentaux de cette fin du XX^e siècle ont tendance à "saturer" Dieu en qualités maternelles (disponibilité affective, amour inconditionnel, etc.) aux dépens des aspects paternels. (149)

On commence alors à percevoir le danger d'une telle appréhension de Dieu, quand elle évacue toute possibilité de rapport conflictuel à l'autre, tout risque pour sa sécurité personnelle et se replie sur le narcissisme évoqué plus haut. S'élimine plus ou moins dans la représentation de Dieu la dimension paternelle dont Rémi Brague nous rappelle l'absolue nécessité :

Dieu est père, et père absolu, et non mère. Pour le comprendre, réfléchissons quelques instants à ce qui distingue la paternité de la maternité - au niveau de notre expérience humaine. La mère tire de sa propre chair l'enfant qui y croît. Le père apporte bien de sa chair, mais seulement dans l'instant limite de la fécondation. Et celui-ci n'est pas perçu comme provoquant une co-appartenance de l'enfant et du

géniteur. Jamais l'enfant ne fait partie du corps de son père. En revanche, pendant la période de gestation, il ne fait qu'un avec sa mère, sinon pour la biologie, en tout cas pour la façon dont sa mère le ressent. De même Dieu, en créant, crée ce qui ne lui est pas consubstantiel. On peut très bien se représenter la créature, une fois qu'elle est posée dans l'être, comme contenue en Dieu, comme enveloppée par lui dans un soin providentiel - sollicitude qui évoque des images maternelles. Mais jamais l'acte de créer n'est pensé, dans le christianisme, comme création de quelque chose qui serait consubstantiel à Dieu.

Ce qui est en jeu dans cette précision, ce n'est rien de moins qu'une certaine conception de la liberté. (150)

Ce que R. Brague pose en termes de "liberté" (du père par rapport à l'enfant qu'il reconnaît librement comme sien, et de l'enfant par rapport au père dont il n'est pas un prolongement), A. Vergote le transpose, dans un langage plus psychanalytique, en "*distance dans le lien d'attachement*" permis par la "*fonction paternelle*" de Dieu. Il n'est question, ni pour l'un ni pour l'autre, d'une quelconque supériorité de la paternité humaine sur la maternité; et l'image paternelle de Dieu elle-même est perçue comme une analogie, forcément insuffisante, mais donnée par la tradition, elle, et non l'image maternelle, comme plus adéquate pour dire Dieu. Ce qui est visé ici, bien sûr, c'est le danger du "fusionnel", sur le plan psychologique, doublé, si l'on peut dire, du danger théologique du panthéisme, ou plutôt mêlé à celui-ci, qui n'est que confusion des plans et rêve de main-mise sur le divin :

Le Père n'est pas non plus un archétype, une imago primordiale pour l'âme en quête de son accomplissement. Car loin d'appartenir à la substance de l'humain, sa puissance effectue la décision séparatrice qui donne à l'homme d'être homme par lui-même. L'on sait quel rapprochement pourrait ici s'esquisser avec la fonction paternelle dans le complexe d'Oedipe : le père, en séparant l'enfant de son inhérence imaginaire et vitale à la mère, introduit une négativité qui est constitutive de la temporalité authentique, et par sa fonction d'identification il ouvre à l'enfant les horizons du monde extra-familial. De même, séparant ciel et terre, Dieu démystifie les mirages humains qui cherchent dans le ciel l'asile pour leurs rêves de toute puissance. (151)

En insistant sur la maternité du Christ, François de Sales tombe-t-il dans le piège d'une "fusion" du divin et de l'humain? Fusion, ou désir inconscient du fusionnel ayant sa source en amont dans sa propre histoire psychologique, et produisant en aval une "parole-

sur-Dieu” déviante par rapport à la révélation judéo-chrétienne, qui montre un Dieu-père “dans les cieux”, et un homme “sur la terre”, c’est-à-dire opère la séparation ontologique fondatrice de la liberté humaine et de la possibilité de l’Autre et du Je. L’accusation serait grave, à tout le moins le soupçon serait jeté sur tout un plan de la spiritualité chrétienne. Mais nous ne pensons pas que ni accusation ni soupçons soient ici fondés.

A-II-3-2 - L’ombre du Père

Que l’image maternelle soit survalorisée chez François de Sales est un fait qui n’est pas à nier, mais pas à dramatiser non plus. En soi, une perception “maternelle” de Dieu véhicule des valeurs, non seulement conformes au judéo-christianisme, mais constituant en outre un apport important. Face à une image, tout aussi dangereuse pour la foi et la santé psychologique des croyants, d’un Dieu vengeur et rancunier (qui n’a rien à voir avec la révélation biblique), elle développe en termes métaphoriques, ou plus exactement paraboliques, dans la narrativité des petites scènes familiales de mères et d’enfants, l’affirmation johannique primordiale : “*Dieu est amour*” (1 Jn 4/8). Après, tout l’image “paternelle” elle aussi a besoin d’être purifiée : “*Pour que l’homme puisse reconnaître la rupture ontologique que démarque toute paternité, il faut qu’il brise toutes les images phantasmatiques du père imaginé par son désir et son angoisse*” (152). Or, par une sorte d’instinct, semble-t-il, qui pourrait bien être en fait le simple reflet d’une bonne santé psychique, François de Sales ne limite jamais son image de Dieu dans les bornes étroites d’une relation exclusive à la mère, mais il compense celle-ci en quelque sorte par des correctifs, dont le principal est la présence “paternelle”.

a) Le Père éternel

Il nous faut revenir ici sur le fait que les images que nous avons relevées se rapportent quasi exclusivement au Christ. Autrement dit, elle n’ont pas le même statut analogique que le nom de Père adressé à la Première Personne de la Trinité. Elles qualifient l’amour du Fils pour les hommes d’un certain nombre d’attributs “maternels”, mais elles ne le “nomment” pas Mère directement, avec la même liberté que Julienne de Norwich, par exemple. Il est assez révélateur que la maternité s’exprime dans des adjectifs ou des adverbes : “...*de sa main amoureuse et maternelle...dedans sa poitrine maternelle..*” ou “*vous fait aussi office de mère*” (c’est nous qui soulignons).

En tout état de cause, Dieu le Père reste fortement présent et le Christ est le médiateur entre Lui et les hommes. Très révélateur, par exemple, l’avant-dernier chapitre du *Traité*, où Jésus, dont le “*coeur divin*” dans la “*poitrine maternelle*” prépare toutes les grâces qui conduiront les hommes à la “*vie éternelle*”, prie ainsi le Père : “*Hélas, mon Pere éternel, je prens a moy et me charge de tous les pechés de ce pauvre*

Theotime...”(OC. V, p.343). De même, dans l'**Introduction**, la belle image des enfants qui “a force d’ouïr leur mere et de begayer avec elle, apprennent a parler leur langage”, pour nous engager à demeurer “pres du Sauveur par la meditation” afin d’apprendre “a parler, faire et vouloir comme luy” (OC. IV, p.70), introduit ce commentaire très ferme :

Il faut s’arrester la, Philothee, et croyes-moi, nous ne saurions aller a Dieu le Pere que par la porte (...), la sacree humanité du Sauveur”.

Le christocentrisme de la spiritualité salésienne est totalement orthodoxe, c’est-à-dire chemin vers la contemplation trinitaire, dont il est inséparable. Il nous faut toujours revenir aux chapitres IV et V du II^e Livre du **Traité**, essentiels à tous égards pour la pensée de son auteur : la création de l’homme comme suite et conséquence de la communication de Dieu, éternellement prévue, à une créature, l’humanité du Fils (“...tout a esté fait pour ce divin homme...le grand Sauveur fut le premier en l’intention divine et en ce projet eternal que la divine Providence fit de la production des créatures” OC. IV, p.103). Le chapitre V se clot, en quelque sorte, sur le retour de toutes créatures, malgré le péché et grâce à la Croix, dans la gloire du Père, au coeur de la Trinité.

Cela devait d’abord être posé, qui fait l’arrière-fond et le cadre théologique, tout à fait orthodoxe et évident, même s’il a des accents bien franciscains et scotistes. Mais il faut maintenant aller au plus près des textes, pour y trouver, non plus le Père, au sens trinitaire, mais un “père” toujours présent, le Christ lui-même.

b) Le Christ, notre Père

En effet, si Jésus est maternel, il est aussi, en même temps et inséparablement, “père”.

* Cette paternité / maternité s’exprime le plus nettement dans les deux expressions parallèles :

Et qui n’aymeroit ce coeur royal, paternellement maternel envers nous? (Lettre à la soeur de Blonay, OC. XVIII, p.171)

... cette eternelle Providence, qui vous a nommee par vostre nom et vous porte gravee en sa poitrine maternellement paternelle...(Lettre à Mère Angélique Arnaud, OC. XIX, p.17)

La première datant de janvier 1608 et la seconde de février 1618, ces deux lettres n’ont guère de rapports entre elles. Et pourtant les deux expressions forment une de ces figures de

réversion qu'affectionne tant François de Sales, et dont le caractère parfaitement fortuit ici ne doit pas dissimuler l'importance. A dix ans de distance, la même plume, pour rassurer deux religieuses scrupuleuses et perfectionnistes, leur désigne en Dieu la même "maternité" complétée (corrigée ?) de "paternité", ou bien complétant (corrigeant ?) cette paternité. Qu'on ne puisse enfermer Dieu, ni l'amour du Christ, dans une seule analogie, c'est évident. Mais ne s'agit-il pas surtout de montrer en Dieu les qualités de père ou de mère, exercées avec les caractéristiques de la mère ou du père ? *"On ne peut pas plus l'enfermer dans une image maternelle que dans une image paternelle. Ce qui est sûr, c'est qu'on ne saurait le réduire à l'image du Père. Le nom de Dieu n'est pas Père, son nom est YHVH. Mais nous pouvons croire (...) comme la Bible nous y invite, qu'il y a en lui les caractères de ce que nous appelons Paternité, Maternité"* (153). Ce que le P. Martin affirme ici de la Trinité, on peut le transposer sur le Fils seul, bien qu'il se soit incarné dans un homme et non dans une femme. Il est en fait bien plus important encore de le transposer sur ce Fils, Jésus de Nazareth, qui reste "père", même quand il montre l'amour d'une "mère", c'est-à-dire respecte la liberté fondamentale des hommes - comme il reste "mère" quand il est "père", c'est-à-dire garde avec nous le lien tout aussi fondamental du *"per carnis contubernium"* (154), et de notre mise au monde de la grâce, dans la douleur. La construction grammaticale adjectif plus adjectif opposé, dans ces deux lettres, est sans doute la figure la mieux adaptée pour exprimer cela, surtout quand elle est renforcée par le "clin d'oeil" involontaire et génial du croisement.

* D'autres procédés stylistiques permettent de créer ce même effet de distanciation par rapport à la maternité :

- Soit la désignation explicite de Jésus comme Père, au moment même où l'image utilise le rapport mère / enfant. Ainsi le passage de l'**Introduction** où un enfant pleure *"en voyant sa mère qu'on saigne"*, est mis en parallèle avec la *"Mort et Passion de nostre Pere et Redempteur"*. C'est encore plus net dans la deuxième leçon donnée par le manuscrit (OC. III, p.320) :

On jette des larmes de voir que sur la Croix on donne un coup non de lancette mais de lance au travers du coeur de Jesuschrist [nostre Pere]. Helas, cheres ames, c'est bien fait de pleurer sur cette mort douloureuse de nostre Pere...

De même, dans le **Traité**, l'évocation de Jean *"sur la poitrine de son Maistre...pres des mammelles de la douceur éternelle..."*, comme un enfant *"qui allaite en dormant"* mais *"entre les bras de son père"*.

- Soit l'emploi de l'adjectif "paternel" à côté d'une image maternelle : ainsi, dans le **Traité**, Dieu se communiquant dans la vision béatifique est comparé à une mère qui nourrit son

enfant, mais il nous nourrira “*de sa substance paternelle et éternelle...*” (OC. IV, p.201). Ou bien, au chapitre III du Livre III, la longue description d’un enfant agrippé à sa mère pour décrire l’oraison d’union s’achève ainsi : “*O Seigneur Jesus (...), serres, presses et unissez a jamais mon esprit sur vostre paternelle poitrine...*” (OC. V, p.19).

- Soit des expressions parallèles, l’une avec “père”, l’autre avec “mère” (la première désignant Dieu, l’autre imagée) :

Traité, X, XIV : “*comme petitiz enfants du Père celeste...comme une petit enfant entre les bras de sa mère...*”

Entretiens spirituels (OC. VI, p.216) : “*un enfant, pendant qu’il est bien petit (...) n’a qu’un seul amour qui est sa mere, et en cest amour une pretention, qui est le sein de sa mere...*” / “*l’ame qui a la parfaite simplicité n’a qu’un seul amour, qui est pour Dieu; et en cest amour elle n’a qu’une seule pretention, qui est de reposer sur la poitrine du Pere celeste...*”

- Enfin, relevons de nouveau l’étrange expression de la lettre à la Soeur de Soulfour (OC. XII, p.165) : “*prenes le lait des mammelles de vostre Pere...*”. Elle est l’illustration maximale de la désignation paternelle du Christ, au plus net d’une image maternelle.

Nous terminerons par cette injonction de l’**Introduction**, bien qu’elle n’appartiennet pas à notre corpus initial d’images :

Honores, reveres et respectes d’un amour special la sacree et glorieuse Vierge Marie, elle est mere de nostre souverain Pere, et par consequent nostre grand’mere...(OC. III, p.104)

Ecrite avec le sourire que l’on devine, cette affirmation est intéressante à plus d’un titre. Quelle que soit l’authentique piété mariale de François de Sales, qui a placé l’Institut qu’il fondait sous le vocable de la “Visitation Sainte Marie”, cette piété n’existe pas chez lui pour “assumer” la fonction maternelle et/ou féminine, évacuée en quelque sorte par la dimension paternelle du Dieu des Juifs et des Chrétiens - ce que l’on subodore aisément sous tant de textes de clercs célébrant la Vierge Marie. D’autre part, l’humour qui affleure sous ces lignes permet de mettre à leur juste place et l’image paternelle et l’image maternelle du Christ. A leur juste place, c’est-à-dire à égalité d’abord et à égalité de métaphore ensuite. Nous voulons dire que l’une et l’autre sont perçues comme approximations pour désigner le Christ, images créées par une théologie et une spiritualité propres -certes pas absentes de la Tradition, mais qui ne sont pas à mettre en concurrence avec le Nom du Père, ni d’ailleurs avec celui du Fils. Jésus n’est pas un “deuxième Père”, ni une “Mère” à côté du Père, ce qui serait le plus monstrueux avatar des parèdres féminines du paganisme, mais était (est ?) une tentation

cachée dans toutes les conceptions d'un Père vengeur dont le Fils doit "apaiser la colère". Nous ne sommes pas sur le même plan, c'est évident. La "maternité" du Christ à notre égard est essentiellement la perception d'une relation d'amour tendre et miséricordieux, qui nous enfante. Et sa paternité a plutôt comme fonction de "casser" ce qu'une relation maternelle pourrait avoir d'étouffant, en maintenant la distance voulue pour que nous existions pleinement. On pourrait presque en dire autant de la distance qu'introduit également, dans notre relation à Marie, ce "*grand'mère*". Finalement la seule relation de filialité essentielle est celle qui, par le Fils, nous relie au Père. Mais notre relation "filiale" au Fils en est le chemin, et plus encore, elle en est "l'image", en ce qu'elle révèle et fait voir l'amour infini de Dieu pour les hommes.

B - DE L'HOMME A DIEU : "COMME UN PETIT ENFANT CONTRE SA MERE"

B-I - Une "voie d'enfance "

S'il ressort d'un grand nombre d'images salésiennes que Dieu, le Christ, est "maternel", il en ressort aussi que François de Sales propose à ses lecteurs une certaine attitude envers Dieu; celle de l'enfant, et plus précisément du "tout petit", une sorte de "*voie d'enfance spirituelle*". Cette expression a été forgée par Mère Agnès de Jésus, Pauline Martin, pour caractériser la spiritualité de sa soeur Thérèse (155). Pas plus que la Carmélite de Lisieux, l'évêque de Genève n'a systématisé toute sa pensée sous ce vocable, mais dans l'ensemble de ses écrits, lettres aussi bien qu'ouvrages édités, il conseille et exhorte ses lecteurs, les poussant constamment vers des attitudes spirituelles cohérentes entre elles qui, selon lui, sont celles de l'enfant. Ces attitudes présupposent toutes, réciproquement, la disposition maternelle de Dieu envers l'homme, laquelle est bien entendu première, mais est en quelque sorte révélée ou, pour mieux dire, "confessée" par la confiance filiale manifestée dans le comportement humain.

B-I-1 - "Faites comme..."

Toute une série d'expressions salésiennes autour de la maternité divine ne sont pas à proprement parler des comparaisons mais plutôt ce que nous pourrions appeler des "injonctions". A l'impératif ou au subjonctif ce sont globalement des jussifs : elles n'ont pas pour but de "faire voir", de mettre en parallèle deux aspects des choses, mais elles proposent une attitude intérieure, moins de façon imagée, au sens littéraire du mot, que de façon concrète, en désignant un modèle.

Si tost que vous sentez en vous quelque tentation, faites comme les petits enfans, quand ils voient le loup et l'ours en campagne...(Introduction, OC. III, p.304)

Ainsi celle qui s'est delaissee n'a autre chose a faire qu'a demeurer comme un enfant dans le sein de sa mere, lequel, quad elle le met bas pour cheminer, il chemine...(Entretiens spirituels, OC. VI, p.28)

...ne desirez rien, ains laissez vous vous mesmes et toutes vos affaires pleinement et parfaitement au soin de la divine Providence; laissez-luy faire de vous tout de mesme que les enfans se laissent gouverner a leurs nourrices...(ibid, p.92)

il faut de tems en tems remettre son esprit en Dieu; et quand nous y avons manqué il s'en faut humilier, et de l'humilité aller à Dieu, et de Dieu a l'humilité, avec confiance, luy parlant comme un enfant fait a sa mere, car il sçait bien ce que nous sommes. (ibid, p.418)

mon troisième commandement est que vous faciez comme les petits enfans : tant qu'ils sentent leur mere... (OC. XII, p.168)

A quoi il faut ajouter un long passage du **Traité IX, XIV**, qui décrit les enfants, l'Enfant Jésus ou saint Jean-Baptiste, se laissant porter ou déposer à terre ou autres manoeuvres par leur mère, et qui se termine ainsi : *"Nous devons être comme cela, nous rendant pliables et maniables au bon playsir divin..."*(OC. IV, p.154)

B-I-2 - "...comme les petitz enfans..."

B-I-2-1 - De l'humilité à la confiance

L'inspiration de base est bien sûr, évangélique :

Quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en petit enfant n'y entrera pas...(Mc 10/15 et Lc 18/17)

Si vous ne retournez pas à l'état d'enfant, vous ne pourrez pas entrer dans le Royaume des cieux. Quiconque se fera petit comme ce petit enfant là, voilà le plus grand du Royaume des cieux. (Mt 18/3-4)

En fait, l'image de l'enfant dans la littérature de spiritualité est trop traditionnelle pour que nous puissions prétendre même l'aborder. Des commentaires des Pères de l'Eglise sur l'Evangile (156), surtout les deux versets précédemment cités, jusqu'aux auteurs "modernes" que fréquente François de Sales, comme Louis de Blois et Thérèse d'Avila (157), on peut remarquer surtout la mise en valeur soit de l'innocence soit de l'humilité des enfants, en tant que modèles pour les chrétiens. Ainsi Clément d'Alexandrie :

... le petit enfant est donc doux et d'autant plus tendre, candide, simple, sans ruse et sans masque, l'esprit droit et sans détours...(158)

Pour saint Augustin, un peu à part, "il n'y a pas d'innocence enfantine", la nature humaine étant pécheresse dès l'enfance. Mais dans cette affirmation des **Confessions**, il faut faire la part de l'auto-culpabilisation bien connue, et en tout état de cause, il termine ainsi son chapitre :

C'est donc une figure de l'humilité que vous avez louée, ô notre Roi, dans la petite taille de l'enfant, quand vous avez dit : "c'est à ceux qui leur ressemblent qu'appartient le royaume des cieux".(159)

L'humilité représentée par l'enfance n'est pas absente chez François de Sales :

On parle perpétuellement d'être l'enfant de l'Evangile, et personne presque n'en a les maximes en l'estime qu'il faut. Nous avons trop de prétentions et de desseins, nous voulons trop de choses...(OC. XX, p.74)

Et on peut trouver chez lui d'admirables pages sur l'humilité :

Nostre Seigneur est si amoureux de l'humilité qu'il met au hasard que nous perdions toutes les autres vertus pour conserver celle-ci...(OC. VI, p.405)

Mais l'image de l'enfant et surtout des relations enfant-mère, reflète plutôt d'autres aspects, ou du moins le point d'insistance est ailleurs. Nous prendrons comme un des exemples les meilleurs, ce passage des **Entretiens** :

Faisant quelque oeuvre où il faut mettre son attention, il faut de temps en temps remettre son esprit en Dieu; et quand nous y avons manqué, il s'en faut humilier, et de l'humilité aller à Dieu, et de Dieu à l'humilité, avec confiance, luy parlant comme l'enfant fait à sa mere, car il sçait bien ce que nous sommes. (OC. VI, p.418)

C'est sur la confiance, en effet, que porte la comparaison avec l'enfant, ou plutôt l'injonction de se comporter en enfant. L'humilité est moins liée, pour l'évêque de Genève, à la condition de l'enfant, encore "inachevé" et totalement dépendant - ce qui est la vision antique et, jusqu'à un certain point, médiévale, qu'il ne méconnaît point (160) - qu'à la conscience d'être aimé, malgré ses fautes, ses chutes et sa faiblesse :

Je vous prie de vous mettre en la présence de Dieu et de souffrir vos douleurs devant luy. Ne vous retenez pas de plaindre, mais je voudrois que ce fust a luy, avec un esprit filial, comme feroit un tendre enfant a sa mere. (OC. XIV, p.54)

La mesure de la Providence divine sur nous est la confiance que nous y avons. O Dieu ! reposons nous entierement sur cette Providence sacree, et demeurons entre ses bras comme un petit enfant sur le sein de sa mere. (OC. XXI, p.155)

Grande est certes la confiance que Dieu requiert que nous ayons en son soin paternel et en sa divine providence; mays pourquoy ne l'aurions-nous pas, veu que jamais personne n'y a peu estre trompé? Nul ne se confie en Dieu, qui ne retire les fruicts de sa confiance (...) allez, et vous confiez en Dieu, car il a dit : Quand bien la femme viendroit a oublier son enfant, si ne vous oublieray-je jamais...(OC. VI, pp.87-88)

Le recours, dans ce dernier passage, au verset d'Isaïe 49/15 permet d'exprimer combien cette confiance s'enracine dans l'amour plus que maternel de Dieu. Elle prend d'ailleurs plusieurs aspects, qui se reflètent dans diverses images de mère et d'enfant.

B-I-2-2 - " La hardiesse"

La confiance, en effet, est à la base de ce ferme conseil :

Mon troysiesme commandement est que vous facies comme les petitz enfans : pendant qu'ilz sentent leur mere qui les tient par les manchettes, ils vont hardiment et courent tout autour et ne

s'estonnent point des petites bricoles que la foiblesse de leurs jambes leur fait faire : ainsy, tandis que vous appercevres que Dieu vous tient par la bonne volonté et resolution qu'il vous a donné de le servir, allez hardiment, et ne vous estonnes point de ces petites secousses et choppemens que vous feres; et ne s'en faut fascher, pourveu qu'a certains intervalles vous vous jetties entre ses bras et le baysies du bayser de charité. (OC. XII, p.168)

La répétition de l'adverbe "hardiment", due au parallèle avec l'enfant, a pour effet de mettre en valeur l'assurance que l'âme doit avoir dans son chemin vers Dieu. François de Sales s'adresse ici à la Soeur de Soulfour, de tempérament inquiet et scrupuleux, et il lui a écrit dès le début de cette lettre :

Il me semble que je vous vois empressee avec grande inquiétude a la quête de la perfection (...). Vous savez que Dieu veut en général qu'on le serve en l'aimant sur tout, et nostre prochain comme nous mesme (...) Cela suffit, il le faut faire a la bonne foy, sans finesse ni subtilité...(ibid, p.167)

Mais il s'agit d'un conseil, ou plutôt d'un commandement d'ordre général, tel qu'il peut le donner à tous. Il l'a redit à Madame de Chantal :

Je vous ai dit si souvent qu'il faut aller a la bonne foy en la devotion, et, comme on dit, a la grosse mode... (OC. XVI, p.68)

Il parle ailleurs d'aller "*a la vieille françoise*", à la bonne franquette, si l'on ose écrire. Il ne s'agit pas seulement de réduire cela à un trait de son caractère, peu "prudent", c'est-à-dire en fait peu porté à la crainte, comme il l'avoue lui-même (Lettre , OC. XIV, p.227). Il y a même plus ici que le désir de simplicité qui lui est si cher,. On peut assimiler cette "hardiesse" dans les rapports avec Dieu à la $\pi\alpha\rho\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ néo-testamentaire, et plus précisément johannique (161). La certitude qu'a l'homme d'être aimé de Dieu, et sauvé au sein sde l'épreuve, même après une faute :

...car il se plait que nous luy racontions le mal qu'il nous fait et que nous nous plaignions de luy; pourveu que ce soit amoureusement et humblement, et a luy mesme, comme font les petitz enfans quand leur chere mere les a fouettés.(OC. XII, p.387)

Ce passage, comme d'autres parallèles, que nous venons de citer ("*Ne vous retennes pas de plaindre...*" et "*...de l'humilité aller à Dieu (...) luy parlant comme l'enfant fait à sa mère...*") partent de la même petite scène enfantine quoiqu'ils aient tous été écrits à des

époques différentes. L'image a pour but, non d'illustrer un discours, mais de dicter un comportement, une réaction. François de Sales se place dans le cadre d'une histoire, personnelle à chacune de ses correspondances, encore que commune, pour les mettre chacune en lien avec un Dieu qui les aime et veut instaurer avec elles, malgré et au sein même des aléas et des faiblesses de leur vie, une relation confiante de mère et d'enfant.

B-I-2-3-1' "abandon " et la "tressainte indifférence"

Ces deux aspects de la spiritualité salésienne sont bien connus et nous ne les considérons que dans leurs rapports avec l'image maternelle, qui réciproquement les éclaire.

* La première remarque que l'on peut faire, c'est que les passages sur l'abandon à la volonté de Dieu constituent l'autre face des textes que nous avons relevés plus haut, où Dieu, sous les traits d'une mère, portait son enfant ou le laissait marcher, selon les lieux (cf supra pp.109-111)

L'abandon confiant n'est pas l'acte héroïque de celui qui cherche la parfaite équanimité, mais la réponse humaine à la constante sollicitude de Dieu :

...il ne nous serviroit guere, comme je l'ay deja dit, de nous renoncer et delaisser nous mesmes, si ce n'estoit pour nous unir parfaitement a la divine Bonté. Ce n'est donc que pour cela qu'il faut faire cest abandonnement, lequel, autrement, seroit inutile, et ressembleroit ceux des anciens philosphes, qui ont fait des admirables abandonnemens de toutes choses et d'eux mesmes, pour une vaine pretention de s'adonner a la philosophie. (Entretiens spirituels, OC. VI, pp.22-23)

Il s'agit d'une union, d'une relation d'amour, fondée sur l'assurance dony nous parlions plus haut :

Nostre Seigneur aime d'un amour extremement tendre ceux qui sont si heureux que de s'abandonner ainsi totalement a son soin paternel, se laissant gouverner par sa divine providence (...), estant tout asseurés que rien ne saurait leur estre envoyé de ce coeur paternel et tres-aymable ni qu'il ne permettra de quoy il ne leur fasse tirer du bien et de l'utilité...(ibid, pp.26-27)

Une lettre à Jeanne de Chantal le disait d'une autre manière : Dieu peut bien permettre qu'il nous arrive des souffrances ert des ennuis pour nous faire grandir mais ce n'est pas lui qui envoie tentations et épreuves, car son "sein est trop pur pour (les) concevoir"(OC. XIII,

p.9). La maternité divine est une maternité de grâce, et le Dieu de saint François de Sales n'est pas un "Dieu pervers". (162)

* C'est dans cette perspective que les images d'enfants confiants prennent tout leur sens : ce sont d'abord des images de mères. Citons, pour commencer, la suite du passage des *Entretiens* que nous venons de citer :

Ainis ceste ame qui s'est delaissee n'a autre chose a faire qu'à demeurer entre les bras de Nostre Seigneur comme un enfant dans le sein de sa mere, lequel, quand elle le met en bas pour cheminer, il chemine jusques a tant que sa mere le reprenne, et quand elle le veut porter, il luy laisse faire. Il ne sçait point et ne pense où il va, mais il se laisse porter ou mener où il plaist a sa mere : tout de mesme ceste ame, ayant la volonté du bon plaisir de Dieu en tout ce qu'il luy arrive, se laisse porter et chemine neantmoins faisant avec grand soin tout ce qui est de la volonté de Dieu signifiée. (OC. VI, p.28)

Témoin aussi, ce commentaire de la célèbre maxime salésienne, objet du "*Dernier Entretien*", à Lyon, "le jour de saint Estienne" 1622 (OC. VI, p.425) :

J'ay un desir extreme de graver en vos esprits une maxime qui est d'une utilité nompareille : Ne demander rien et ne refuser rien (...) Je veux dire, en un mot, ne desirez rien, ains laissez-vous vous-mesme et toutes vos affaires pleinement et parfaitement au soin de la divine Providence; laissez-luy faire de vous tout de mesme que les enfans se laissent gouverner à leurs nourrices : qu'elle vous porte sur le bras droit ou sur le gauche tout ainsi qu'il luy plaira, laissez-luy faire, car un enfant ne s'en formaliseroit point; qu'elle vous couche ou qu'elle vous leve, laissez-luy faire, car c'est une bonne mere, qui sçait mieux ce qu'il vous faut que vous mesmes (OC. VI, p.92)

Commentaire anticipé, bien sûr, car cette maxime était sans doute un des leitmotiv des "entretiens" de François avec ses filles.

L'image de l'enfant dans les bras revient dans l'*Entretien XII "de la Simplicité"* :

"Si vous n'estes faits simples comme un petit enfant, vous n'entrerez point au Royaume" de mon Pere. Un enfant, pendant qu'il est bien petit, est réduit a une grande simplicité qui fait qu'il n'a autre

cognoissance que de sa mere; il n'a qu'un seul amour, qui est pour sa mere, et en cest amour une seule pretention, qui est le sein de sa mere : estant couché dessus ce sein bien-aymé, il ne veut autre chose. L'ame qui a la parfaite simplicité n'a qu'un amour, qui est pour Dieu; et en cest amour elle n'a qu'une seule pretention, qui est de se reposer sur la poitrine du Père celeste, et là, comme un enfant d'amour, faire sa demeure, laissant entierement tout le soin de soy-mesme à son bon Pere, sans que jamais plus elle se mette en peine de rien, sinon de tenir en ceste sainte confiance. (OC. VI, pp.215-216)

Les *Entretiens Spirituels*, avec leur caractère parénétique et familial, sont le lieu privilégié de cette image, mais on la trouve également dans le *Traité* (IX, XIII) :

...comme on diroit d'un petit enfant qui n'a encor point l'usage de sa volonté, pour vouloir ni aymer chose quelcomque que le sein et le visage de sa chere mere; car il ne pense nullement a vouloir estre d'un costé ni de l'autre, ni a vouloir chose quelcomque sinon d'estre entre les bras de sa mere, avec laquelle il pense estre une mesme chose, et n'est nullement en soucy d'accomoder sa volonté a celle de sa mere, car il ne sent point la sienne et ne cuyde pas d'en avoir une, laissant le soin a sa mere d'aller, de faire et de vouloir ce qu'elle treuvera bon pour luy...(OC. V, p.151)

Mays nous pouvons aussi aller avec Nostre Seigneur sans avoir aucun vouloir propre, nous laissons simplement porter a son bon playsir divin, comme un petit enfant entre les bras de sa mere, par une certaine sorte de consentement admirable qui se peut appeler union, ou plutost unité de nostre volonté a celle de Dieu? (ibid., pp.152-153)

A l'évidence ces textes présentent tous un point commun, en plus de l'image elle-même, c'est l'emploi du verbe "laisser" :

"se laissant gouverner par sa sainte Providence..."

"...il luy laisse faire...il se laisse porter..."

"...laissez-vous vous-mesmes...laissez luy faire...les enfans se laissent gouverner..."

"...vous laisser conduire...laissant entierement tout le soin de soy-mesme..."

"...laisant le soin a sa mere..."

Or ce verbe unique se répartit selon deux acceptions :

- se laisser soi-même, c'est-à-dire renoncer à sa propre volonté
- laisser faire Dieu, se laisser conduire par Dieu.

Le fait que François de Sales ait eu à sa disposition d'autres verbes, pour la première acception du moins, comme "*se renoncer*", "*s'abandonner*" - qu'il emploie d'ailleurs dans les mêmes passages - ne met que plus en valeur le rapprochement de ces deux mouvements, qui ne se recouvrent pas, mais sont comme les deux faces, positive et négative, d'un même état spirituel. Il le dit d'ailleurs clairement, dans l'Entretien sur la Confiance presque entièrement consacré à ce "délaissement"

Il faut doncques sçavoir qu'abandonner nostre ame et nous laisser nous mesmes n'est autre chose que quitter et nous deffaire de nostre propre volonté pour la donner a Dieu (...) . Mais nous autres [contrairement à Epictète], nous ne voulons pas nous abandonner sinon pour nous laisser a la mercy de la volonté de Dieu . (OC.VI, p.22)

Le dé-laissement n'est qu'en vue du laisser-à-Dieu. Derrière ce texte, comme derrière le chapitre XIV du Livre IX du *Traité* (que nous venons de citer), se perçoit l'influence ignatienne (163), en particulier les trois degrés d'humilité des *Exercices Spirituels* et le "*Principe et fondement*"(164). A l'inverse de ce que Hans-Urs von Balthasar appelle "*la réduction anthropologique*" du Grand Siècle (165) - dont nous avons vu que François de Sales n'est pas exempt -, le point de vue semble plus théocentrique encore que celui d'Ignace: il s'agit moins de "*se laisser*" que de "*laisser*", nous venons de le dire; mais plus encore, il s'agit non seulement de "*se laisser faire*" ou "*conduire*", mais surtout de "*laisser faire à Dieu*". "*Laissez luy faire*" répète par trois fois le texte de l'Entretien VI, "*laissant le soin à...*" disent en écho les deux derniers textes. On pourrait traduire : laisser toute la place à Dieu.

Cela ne signifie pas que tout le "*faire*" soit laissé à Dieu, et que cette passivité soit pure inaction de la part de l'homme :

...tout de mesme ceste ame, ayant la volonté du bon playsir de Dieu en tout ce qui luy arrive, se laisse porter et chemine neantmoins, faisant avec grand soin tout ce qui est de la volonté de Dieu signifiee. (OC. VI, p.28)

Ce "*laisser faire à*" est d'abord travail, effort d'abandon, de renoncement à sa volonté propre, qui ne sont pas choses aisées : "*...il y en a peu qui embrassent la pratique[c'est nous qui soulignons] de cest abandonnement, lequel n'est autre chose qu'une parfaite*

indifférence à recevoir toutes sortes d'évenements...(ibid, p.23). “Pratique”, ascèse, pourrait-on dire, pour une disponibilité à recevoir, une certaine passivité. Ce qui est sans doute une des clefs de la spiritualité salésienne, sa douceur présumée est surtout rigueur, effort, mais c'est pour parvenir, à l'aboutissement du chemin, au “repos d'esprit” ou l'être devient pure “attente” :

Il est fort malaysé de bien exprimer cette extreme indifference de la volonté humaine qui est ainsy reduite et trespassee en la volonté de Dieu; (...) Il me semble donq plustost, que l'ame qui est en cette indifference et qui ne veut rien, ains laisse vouloir a Dieu ce qui luy plaira, doit estre ditte avoir sa volonté en une simple et generale attente; d'autant qu'attendre , ce n'est pas faire ou agir, ains demeurer exposé a quelqu'évenement. Et si vous y prenes garde, l'attente de l'ame est vrayement volontaire, et toute-fois ce n'est pas une action mais une simple disposition a recevoir ce qui arrivera...(Traité, OC. V, pp.158-159)

Cet abandon total est, bien entendu, le sommet, si tant est qu'il soit possible ici bas. Ce passage, d'ailleurs, se trouve au chapitre XV du Livre IX, c'est-à-dire à la fin d'un parcours, commencé au Livre VIII, sur l'union de notre volonté à celle de Dieu :

- d'abord la conformité de notre volonté à celle de Dieu “signifiée par ses commandemens, conseilz et inspirations”,
- puis union de notre volonté “au bon playsir de Dieu” (Livre IX).

L'image de l'enfant, tantôt porté, tantôt marchant, mais “cheminant” toujours, est justement fort significative (cf. supra, p.111) : elle superpose à l'image d'une relation de tendresse, celle du chemin qui va quelque part (166), elle suppose une évolution dont le but est l'union totale à Dieu, et la perfection de l'amour. Le renoncement à soi n'a pas de valeur en lui-même, il est tension-vers.

Pour illustrer cela, nous pouvons nous arrêter sur ce Livre IX du *Traité*, du moins les chapitres IX à XVI, les derniers, qui portent sur la “sainte indifference”, et en particulier sur les images utilisées :

chapitre IX à XI : La similitude du “chantre sourd”
Thamar
Le christ en croix
L'enfant malade

chapitre XII : Saint Pierre délivré par l'Ange
Le Christ en croix, abandon entre les mains du Père

chapitre XIV : La Vierge Marie portant l'Enfant Jésus
L'enfant Jésus se laissant faire par sa mère

chapitre XV : La similitude de la fille du chirurgien
Le Christ soumis à son Père

chapitre XVI : Le dépouillement du Christ en croix
Judith et Holopherne
Eliezer et Rebecca
Saint Pierre en prison

Ces différentes images sont au service d'une progression de la thématique de l'abandon et en fait de la purification spirituelle :

- faire toutes choses pour le plaisir de Dieu et non le sien propre, puis les faire sans même savoir si cela plaît à Dieu (chapitres IX et X)
- la souffrance de ne pas sentir que l'on aime Dieu, mais la fidélité dans le renoncement à soi-même. (chapitre XII)
- l'union des volontés (chapitres XIII et XIV)
- la louange de Dieu dans les épreuves comme expression la plus haute de cette union des volontés (chapitres XV)
- le "dépouillement parfait de l'ame unie a la volonté de Dieu" (chapitre XVI)

Il ne s'agit donc pas, pour ces différentes images, d'illustrer un concept unique, et nous ne pouvons pas les comparer de ce point de vue. Mais nous pouvons essayer de voir dans ce petit corpus ce que les images maternelles apportent de spécifique.

Dans la première partie de notre étude, nous avons délimité deux types d'images maternelles, celles qui partaient de Ct 1/1, et celles qui consistaient en une description de la réalité. On retrouve un peu cela ici mais transposé. En effet, toute une série d'images s'enracine dans l'Ecriture : saint Pierre en prison (Ac 12), les "similitudes" tirées de l'Ancien Testament et les évocations du Christ en croix. De l'autre côté, on trouve les deux "mythes littéraires" célèbres : le chantre sourd et la fille du chirurgien, plus quelques comparaisons mineures, celle plus longue de saint Louis partant pour la croisade - et les images maternelles: l'enfant malade (chap. XI), et le bébé dans les bras de sa mère (chap.XIII).

Mais de quel côté placer le chapitre XIV ? Certes, on ne peut citer à son propos aucun verset scripturaire précis. Il ressemble plutôt à une méditation à propos de l'Incarnation où à partir des premiers chapitres de l'Evangile de Luc sur l'enfance de Jésus, disons que celle-ci sert de base à un *exemplum* qui nous est proposé. On y trouve quand même une référence précise: le récit de la Visitation à la fin du chapitre (p.154). Et c'est là justement que nous avons la clé de lecture du chapitre : "*Théotime, nous devons être comme cela*", c'est-à-dire comme l'Enfant Jésus et Jean le Baptiste,

...bien que l'un et l'autre, pendant ce tems-la et celuy de l'enfance, jouit de sa propre liberté pour vouloir et ne vouloir pas les choses, si est-ce qu'ilz laisserent le soin, en ce qui estoit de leur conduite exterieure, a leurs meres, de faire et de vouloir pour eux ce qui estoit requis.

Il s'agit bien d'une injonction à imiter un modèle, le Christ, ici dans son enfance. Mais à plusieurs reprises, c'est le Christ en Croix qui est évoqué. On pourrait même dire que cette évocation rythme et structure ces chapitres, elle en constitue en tout cas le sommet au chapitre XVI. Le recours à l'Ecriture est également la description d'une scène réelle, pour constituer la proposition d'imitation de Jésus-Christ, tant enfant qu'agonisant en Croix, dans l'abandon entre les mains du Père. Notre Seigneur "*est venu au monde pour nous donner l'exemple de ce que nous devons faire*", dit le Sermon pour les Rameaux 1622 (OC. X, p.352)

Aussi l'image de l'enfant dans les bras de sa mère, au chapitre XIII, prend toute son importance : elle se rattache en fait à l'Incarnation du Fils de Dieu. Si le chrétien doit devenir "*comme un enfant*", c'est à l'image de celui qui est venu dans la chair y manifester et y faire voir son lien filial éternel avec le Père. A l'arrière-plan, nous retrouvons ce point fort de la pensée salésienne :

C'est à saint Athanase et à saint Clément d'Alexandrie que François de Sales dut ce qui est le coeur même de sa théologie : "Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu". (167)

Si nous revenons aux deux "mythes littéraires" célèbres, en particulier à celui du "chantre sourd", ils reprennent leur juste place. Bien qu'ils soient des créations de François de Sales, et malgré la beauté pathétique du second et son étendue (il se développe sur trois chapitres, avec l'application spirituelle en métaphores "*ne vois-tu pas, dira-t-on a cest Evesque, que Dieu veut que tu chantes le cantique pastoral de sa dilection emmi ton troupeau...*"), malgré toute son importance, donc, il reste un apologue, d'ailleurs totalement invraisemblable. Il est introduit sans "indicatif" de conte, mais avec toutes les caractéristiques de ce dernier : "*des plus excellens de l'Univers...jouoit parfaitement du luth...extremement sourd...chanter et manier son luth delicatement a merveilles...*", ces adverbes et

superlatifs nous placent d'emblée dans un monde de merveilleux, et non devant une réalité directement imitable, même si les métaphores permettent de l'appliquer à notre âme et au "*chant de son amour*".

Ce qui est sans doute plus important, c'est le dynamisme que nous soulignons, dans les images maternelles, grâce à la notion de cheminement. Le chantre sourd est en quelque sorte fixé dans l'exécution de son art, identique quel que soit celui qui l'écoute ou ne l'écoute pas - c'est le sujet de l'apologue -; tout le chapitre XIV, lui, est construit sur l'idée d'une marche, par la série d'images maternelles (cf. supra, p.)

Et nous autres, Theotime, comme petitiz enfans du Pere celeste, nous pouvons aller avec luy en deux sortes...

Exprimer la vie humaine sous l'image du chemin est quasiment une métaphore d'usage; ici, il s'agit plus particulièrement de l'acceptation de tout événement dans l'union à la volonté de Dieu,

...nous laissans simplement porter a son bon playsir divin, comme un petit enfant entre les bras de sa mere, par une sorte de consentement admirable, qui se peut appeler union, ou plutost unité de nostre volonté avec celle de Dieu. (OC. IV, p.153)

Par cette "*union des volontés*", Dieu nous conduit quelque part. Certes, c'est en tout domaine, y compris temporel qu' "*il aura soin du succès de nos affaires et de vouloir pour nous ce qui sera le meilleur*" (ibid, p.154). Mais il y a bien plus derrière ses affirmations, car ce à quoi il nous conduit, par l'union à sa volonté, c'est à l'union définitive avec lui-même. Le chemin qui intéresse François de Sales, c'est essentiellement la vie spirituelle, en tant qu'elle mène vers le "*pays éternel*" (Lettre à Frémyot, OC. XII, p.331) :

Si nous voulons, le Royaume des Cieux, vraie terre de promission, est pour nous; il ne faut que sortir d'Egypte et faire pénitence (...) Et c'est de ce voyage, de ce pelerinage duquel je veux discourir, et quasi vous conduire de logis en logis...(OC. VII, p.141)

Nous avons déjà vu que la sollicitude de Dieu s'employait surtout à envoyer à chacun les grâces dont il a besoin pour parvenir au salut, et plus encore à la "gloire", c'est-à-dire à la participation à la vie divine. L'image de l'enfant, tantôt marchant, tantôt porté, est la mieux à même d'exprimer cette collaboration, où l'homme reçoit tout s'il s'abandonne à un amour totalement "maternel", mais coopère cependant. Le Sermon pour la Présentation 1617 constitue le meilleur commentaire de notre texte du *Traité*, à moins que ce ne soit l'inverse :

Nostre Seigneur, le long de nostre pelerinage en cette miserable vie nous conduit en ces deux sortes : ou il nous mene par la main en nous faisant marcher avec luy, ou il nous porte entre les bras de sa Providence...(OC. IX, pp.133-134, avec un long développement qui suit)

Ainsi, par l'intermédiaire de l'image maternelle qui se fonde sur la réalité de l'enfance de Jésus, l'abandon confiant jusqu'à "l'indifférence" n'est pas une simple vertu morale, mais déjà une conformation au Christ qui a dit :

Je suis la vie, la vérité, la voye. Ces paroles devraient estre gravees et empreintes en nos coeurs d'une impression telle que la mort seule les peust effacer; puisque sans Jesus-Christ, nostre vie est plustost une mort qu'une vie (...) et si nous ne suivons ses traces, vestiges et voyes, nous ne pourrons trouver le chemin qui conduit au ciel. (OC. X, p.394)

L'Incarnation est bien le centre de la théologie salésienne. La simplicité de l'image maternelle comme son caractère imitable est ce qui l'exprime le mieux. Que les évocations du Christ en Croix rythment ces chapitres, comme ils rythment l'ensemble de l'oeuvre salésienne, ne fait que renforcer cette perspective : le Christ "*obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la Croix*"(Ph 2/8) n'est plus ici celui qui enfante, mais "l'enfant du Père", et plus exactement enfant du Père jusqu'au bout de l'abandon confiant (et nous pouvons entendre ici "abandon" dans toutes ses acceptions), ils devient pour nous chemin, modèle et "opérateur" d'une renaissance, d'une enfance spirituelle à son image.

B-II - L'IMAGE MATERNELLE ET L'ORAISON

B-II-1 - Permanence de l'image

B-II-1-1 - du sevrage à la quiétude

a) Etat des lieux

Dans l'*Introduction à la Vie dévote*, François de Sales utilise, à propos de la méditation sur la "*vie et Passion de Nostre seigneur*", une première image maternelle : "*les enfans a force d'ouïr leur mere et de begayer avec elles apprennent a parler leur*

langage...(OC. III, p.70).

Puis ce sont les chapitres XIII à XV de la IV^e partie, sur les “*consolations spirituelles et sensibles*”, suivies des “*secheresses et sterilités spirituelles*”. C’est alors qu’apparaît l’image de l’allaitement, avec une connotation plutôt négative, le positif étant lié au sevrage. Cet aspect se retrouve dans la lettre de 1603 à la Soeur de Soulfour (OC. XII, p.165).

Dans quatre sermons, datés du Carême 1615 (OC. VI, pp.46 à 72), l’évêque annonce qu’il va traiter :

ces quatre Dimanches suivans de la cause finale, de la cause efficiente (...) et de la cause effective ou de l’oraison en elle mesme.

En fait, il s’étend surtout sur la méditation et sur la prière vocale (Sermon IX). Quand, au 4^e sermon (Sermon X), il aborde l’oraison mentale, c’est de nouveau pour parler longuement de l’oraison discursive. Il a annoncé un quatrième degré, celui de la “simple présence de Dieu”, mais il termine abruptement ainsi :

Nous ne parlerons pas maintenant de la quatriesme partie de l’oraison mentale.

Parmi les nombreuses images employées dans ces homélies, aucune ne porte sur la relation mère / enfant.

Or, entre 1606 et 1610, s’échelonnent des lettres à Jeanne de Chantal qui contiennent des conseils sur l’oraison. Elles expriment surtout des réticences par rapport au mode d’oraison prôné par les Carmélites de Dijon que fréquentait la baronne, et un désir de la maintenir dans la méditation et l’oraison discursive (OC. XIII, pp.162-163 et 184, et XIV, p.266). Aucune image maternelle n’apparaît dans ces lettres, si ce n’est, en 1607, l’évocation de Marie de Béthanie aux pieds de Jésus qui a besoin d’un enfant pour sucer le lait de sa parole (OC. XIII, p.310)

Il faut attendre 1611-1612 pour que François évoque à l’intention de sa correspondante l’oraison de “*simple demeure*”, de “*simple présence de Dieu*” (OC. XV, p.320). Il utilise alors deux images qui se retrouvent également dans le *Traité* VI, XI, la statue dans la niche et cette image maternelle, encore rapide :

Un petit enfant qui est sur le sein de sa mere dormante, est vrayment en la bonne et desirable place, bien qu’elle ne luy die mot, ni luy a elle
(p.322)

Dans le *Traité*, justement, dont l’écriture est sans doute contemporaine de cette évolution, le

mouvement est le même, dans ce sens que l'image maternelle n'intervient, dans le Livre VI consacré à l'oraison, qu'à partir du chapitre VIII, qui porte sur "*l'oraison de repos*" et de "*quiétude*". Elle se déploie ensuite jusqu'au chapitre XII "*De l'escoulement ou liquefaction de l'ame en Dieu*", puis refait son entrée dans les premiers chapitres du Livre VII, à propos de l' "*oraison d'union*".

En conséquence, on peut dire qu'un lien positif entre oraison et image maternelle, et plus précisément image d'allaitement, n'intervient pas avant 1610. Or c'est justement à cette période que se dissipent, en quelque sorte, les réticences de François face aux plus hauts états d'oraison et une espèce de renoncement à une méditation purement discursive. C'est seulement dans la Lettre de 1611-1612 (selon l'Édition d'Annecy - 1610, selon les premiers éditeurs, voir OC. XV, p.320) qu'il "permet" à Jeanne de Chantal de se livrer à cette oraison de "simple repos" à laquelle le Seigneur l'invite. On aurait donc ici comme une illustration de la remarque de L. Cognet :

En 1608, pour François, s'ouvraient des horizons de l'esprit et de l'âme qu'il n'avait point révélés à Philothée ou même dont il l'avait quelque peu éloignée. (165)

Quoiqu'il en soit, pour l'instant du moins, des influences littéraires et de celle de Jeanne de Chantal sur l'expérience spirituelle de son directeur, nous pouvons établir un lien entre l'image maternelle et l'oraison non discursive. La preuve *a contrario*, en étant l'absence de cette image dans les quatre Sermons de 1615, pourtant postérieurs, mais portant sur la méditation et les prières vocales.

Et il est tout aussi révélateur que des deux images de la lettre à Mme de Chantal de 1611 - la statue et le bébé -, ce soit la seconde qui se développe et s'amplifie dans les Livres VI et VII du *Traité*, alors que la première réapparaît en VI, IX à XIII, certes plus étendue, mais quasi identique, comme si elle n'était pas susceptible d'évolution. C'est cet apologue, devenu "mythe littéraire", qui a attiré l'attention des commentateurs de François de Sales, et pourtant l'image de l'allaitement, qu'ils relèvent seulement en passant, était plus riche et plus complexe.

b) Histoire de sevrage

Avant d'aborder cette dimension proprement salésienne, il faut revenir sur l'image telle qu'elle apparaît dans l'*Introduction*, IV, c'est-à-dire avec un aspect négatif. Dans ce passage, l'allaitement, en effet, est opposé au sevrage, lequel est considéré comme un progrès, une évolution normale et nécessaire, sur le plan spirituel, comme il l'est sur le plan naturel.

Or, cette vision des choses est directement fournie à François de Sales par la Tradition chrétienne, et il ne fait que la reprendre.

Elle est d'abord d'origine scripturaire :

Quiconque en est encore au lait ne peut suivre un raisonnement sur ce qui est juste, car c'est un bébé. Les adultes, par contre, prennent de la nourriture solide...(Heb 5/12-14, traduction TOB)

Mais on la retrouve transposée de ce plan moral au plan mystique, dans toute la littérature de spiritualité. On peut citer d'abord Louis de Grenade, dont François de Sales semble ici très proche :

Pourquoy il faut supposer que les consolations spirituelles sont comme un aliment de petit enfant et ainsi qu'"un lait doux et agréable, dont Nostre Seigneur les nourrit et avec quoy il les sevre des plaisirs du monde; (...) Mais apres qu'ils sont quelque peu fortifiez par cet aliment, nostre Seigneur veut que cessant d'estre des enfans, ils commencent à marcher tout seuls et à manger, comme l'on dit, leur pain avec la crouste. (...)

Quelle sera donc la perfection d'une ame, laquelle approchant de ces divines mammelles et les trouvant toujours à sec, souffre cela patiemment et ne laisse pas de continuer toujours dans l'innocence de sa vie. (169)

Ce double aspect complémentaire, opposition et progression, se retrouve chez Jean de la Croix :

Pour croître, l'âme doit donc repousser ces visions que Dieu lui présente, de même que l'enfant doit abandonner le sein maternel, pour accoutumer son palais à un aliment plus solide et plus substantiel. (170)

Disons donc d'ordinaire, lorsqu'une âme s'est fermement résolue de servir Dieu, il la nourrit spirituellement et lui fait goûter les douceurs de son amour. Telle une mère pleine de tendresse réchauffe son petit enfant sur son sein, le nourrit de son lait, le porte entre ses bras et le couvre de caresses. Mais à mesure qu'il grandit, vous la voyez retrancher quelque chose de ses marques d'amour, frotter même d'une substance amère ses seins si suaves, enfin déposer à terre ce fils

qu'elle portait dans ses bras et l'obliger à marcher, afin que, cessant d'être petit enfant il devienne capable de grandes choses. (171)

Est-ce-à dire que nous voulons parler d'une influence directe de Jean de la Croix sur François ? (172) Il n'est pas besoin de prendre parti sur cette épineuse question. Le texte de 1 Co 11/13, d'où part le Docteur Carme dans le premier extrait, suffirait à expliquer également les développements de l'évêque de Genève. L'image est dans l'air, et elle est assez évidente par elle-même sans qu'il soit besoin d'influences littéraires directes - ce qui ne les exclut d'ailleurs pas non plus. Ce qui nous intéresse davantage, c'est que l'image de l'enfant est négative, chez Jean de la Croix, l'"allaitement" n'est qu'une étape transitoire vers une vraie relation à Dieu :

Nous l'avons déjà montré, tout ce qui vient des sens, toutes les connaissances que l'esprit peut acquérir par l'entremise des sens sont des exercices de petits enfants. Si donc l'âme voulait y rester perpétuellement attachée, jamais elle ne sortirait de l'enfance. (173)

Le lien posé entre lait et connaissance ou consolations sensibles fait que, dans la pensée du Réformateur du Carmel, "l'allaitement maternel" ne peut pas être perçu comme positif : il faut le dépasser jusqu'à la "*nuît obscure*". Qu'il ait ou non lu des textes de son devancier, François de Sales a pu en appréhender cet élément essentiel à travers ses relations avec les Carmélites. Mais ce n'est pas cette image-là de l'allaitement qu'il retiendra et développera, elle ne dépassera pas la période de l'**Introduction**.

Il ne faudrait pas pour autant forcer le trait de l'opposition entre eux. En effet, Charles Baudoin fait remarquer, dans sa **Psychanalyse du symbole religieux** à propos de saint Jean de la Croix :

*...nous avons appris que le progrès de la vie spirituelle suppose précisément le sevrage : Dieu enseignera la science, dit à ceux qui seront sevrés de lait, à ceux qu'on a arrachés de la mamelle", ou, en d'autres termes, pour ouïr Dieu, il faut que l'âme soit debout et dénuée d'appui (*Nuît obscure*, I, 12) Et cependant, à d'autres moments, et plus avant dans l'itinéraire, il est requis de l'âme un abandon, et voilà que cela s'exprime par cette image qu'elle doit se laisser porter, et qui est bien l'inverse exact de la station debout et sans appui réclamée tout à l'heure. (174)*

"Se laisser porter", "la mamelle" - ce sont bien les deux images salésiennes de l'enfance. Et C. Baudoin insiste :

Remarquons (...) que l'image appartenant au stade le plus ancien - être porté, retour au sein - apparaît après l'autre, à une étape ultérieure de l'itinéraire. le même paradoxe nous a frappé, au cours de notre étude sur Dante, à propos des formes de plus en plus "régressive" que prend l'image maternelle, au fur et à mesure que l'âme s'élève plus haut dans les cercles du Paradis. Ne vérifierait-on pas là la loi de Freud, selon laquelle une sublimation ne peut se produire que par le détour d'une régression. (175)

Quoiqu'il en soit de ce rapprochement sur le plan psychanalytique du Docteur espagnol et du Docteur savoyard, il est avéré que la source principale du second n'est pas le Carme, mais la Réformatrice du Carmel.

En effet, dans le *Traité*, VI, IX, après le long développement déjà évoqué sur le bébé qui tête en dormant, il cite expressément sa source :

La bienheureuse Mere Therese ayant escrit qu'elle treuvoit cette similitude a propos, je l'ay ainsy voulu declairer (OC. IV, p.334)

La référence au *Chemin de la perfection*, XXXI, 9, est obvie. Il s'agit également de l'oraison de quiétude, et la Carmélite déclare :

Notez bien cette comparaison, elle me semble très juste. L'âme est comme un petit enfant encore à la mamelle à qui sa mère présente le sein, sans qu'il ait besoin de têter, elle fait couler le lait dans sa boujhe, bref, elle le gâte. De même ici, sans effort de l'entendement, la volonté se consacre à l'aimer et le Seigneur consent à ce que sans réfléchir, elle comprenne qu'elle est avec lui; elle n'a qu'à avaler le lait que sa Majesté fait couler dans sa bouche et à jouir de cette douceur...(176)

Nous n'entrerons pas pour l'instant dans le détail des différences entre les textes thérésien et salésien, qui reflètent sans aucun doute des nuances par rapport à cette oraison elle-même. Nous remarquerons seulement combien, dès le texte-source, l'attention est attirée vers la comparaison elle-même, présentée comme "très juste", selon la traduction de Marcelle Auclair, ce que François de Sales exprimait par "similitude a propos".

L'image de l'allaitement trouve ici ses lettres de noblesse, et doublement : d'une part, si l'auteur du *Traité* craignait de proposer à ses lecteurs une image surprenante ou inconvenante (est-ce le cas? cf. notre 1^o partie), il s'abrite derrière l'autorité de la Madre en matière d'oraison; ensuite et surtout, il renverse ainsi l'aspect négatif que lui-même mettait en

avant dans l'**Introduction** : le lait de la douceur divine à l'oraison n'est pas seulement un état transitoire, passage obligé vers de plus hauts états mystiques, voire passage dangereux car propice à l'illusion - il peut exprimer d'autres étapes de la vie d'oraison, même durables.

Une idée semblable se trouve chez Thérèse elle-même :

...il n'y ait âme si géante qu'elle n'ait besoin sur cette voie, de redevenir petit enfant et de recommencer à têter (ne l'oubliez jamais, je le répèterai peut-être, car c'est très important), il n'est état d'oraison si élevé qu'il ne soit très souvent nécessaire de revenir aux commencements. (177)

Mais, pour François de Sales, comme pour Jean de la Croix, semble-t-il, ce n'est pas de cela qu'il s'agit : l'image maternelle en elle-même est celle qui porte l'expression des plus hauts états de la vie intérieure.

B-II-1-2 - De la quiétude à l'extase

a) *Traité*, VI, VIII

Ce chapitre est le point de départ d'une série d'images qui tournent autour de l'allaitement maternel et qui s'étend jusqu'au Livre VII,. Il est donc important de voir "naître" cette image, en quelque sorte, même si, dans la correspondance de l'évêque, elle peut éventuellement figurer antérieurement.

On peut restituer le cheminement de la pensée salésienne. Le sujet a été défini au début du chapitre :

L'ame, estant ainsy recueillie dedans elle mesme en Dieu ou devant Dieu, se rend parfois si doucement attentive a la Bonté de son Bienaymé, qu'il lui semble que son attention ne soit presque pas attention, tant elle est si simplement et delicatement exercee. (...) Et c'est cet aymable repos de l'ame que la bienheureuse vierge Therese de Jesus appelle "orayson de quiétude", non guere differente de ce qu'elle mesme nomme "sommeil des puissances", si toutefois je l'entends bien. (OC. IV, p.330)

Ce "sommeil" entraîne une première comparaison, celle de l'homme qui commence à somnoler dans une compagnie d'amis. Mais tout de suite après apparaît l'image de l'enfant qu'on réveille :

Neanmoins l'ame qui en ce doux repos jouit de ce délicat sentiment de la présence divine, quoy qu'elle ne s'aperçoive pas de cette jouissance, temoigne toutefois clairement combien ce bonheur luy est precieux et aymable, quand on luy veut oster ou que quelque chose l'en destourne : car alhors, la pauvre ame fait des plaintz, crie, quelquefois pleure, comme un petit enfant qu'on a esveille avant qu'il eust asses dormi, lequel, par la douleur qu'il ressent de son reveil, monstre bien la satisfaction qu'il avoit en son sommeil. (ibid, p.331-332)

On constate en fait le déroulement suivant : l'«*orayson de quietude*», présentée au début du chapitre, est illustrée et développée d'abord par des exemples scripturaires puis par la comparaison avec un adulte (l'homme qui s'endort), et, très vite, avec un bébé.

Or la deuxième moitié de ce même chapitre comporte de nouveau, d'abord l'évocation de passages de l'Écriture (dont celui de Marthe et Marie, toujours fondamental quand il s'agit de prière et d'allaitement), puis une comparaison avec un homme adulte, saint Jean à la Cène (elle aussi d'origine scripturaire mais passée par la référence visuelle aux peintres), lequel devient immédiatement «*un enfant d'amour qui (...) allaite en dormant et dort en allaitant*» (ibid, p.333).

Ainsi, pas à pas, ou «un pas en arrière, deux pas en avant», François de Sales a trouvé «son» image, celle qu'il va développer dans les chapitres suivants. N'est-ce-pas parce que l'homme endormi ne lui suffit pas, et que ce «*sommeil des puissances*» est avant tout relation, entre un «enfant» et sa «mère», qui le nourrit aux «*mammelles de la douceur éternelle*»?

b) Une image globalisante

L'image se développe en effet dans le chapitre suivant avec la longue et presque minutieuse description du nourrisson qui s'endort au sein (pp.333-334). Puis le Livre VII se place dans la continuité du Livre VI, traitant de l'«*oraison d'union*» comme l'étape suivante dans le cheminement mystique, selon Thérèse d'Avila, mais surtout reprenant explicitement notre image, affirmant même :

La comparayson de l'amour des petitz enfans envers leurs meres ne doit point estre abandonnee, a cause de son innocence et pureté.(OC. V, p.6)

François de Sales manifeste donc clairement le dessein de filer la métaphore qu'il a commencée en VI, VIII, en explorant à fond toutes les possibilités de ces descriptions de

nourrices et de bébés. Mais du coup, et par là-même, nous restons dans la continuité en ce qui concerne l'oraison : de la "quiétude" à l' "union", il n'y a pas mutation mais approfondissement.

Certes, le chapitre II de ce livre VII envisage "divers degrés" de la "sainte union qui se fait en l'orayson", comme l'annonce son titre. Mais en fait, les "*quelquefois*" qui introduisent les paragraphes et rythment ce chapitre, ne supposent pas une progression linéaire, un avancement régulier dans la voie mystique. Il s'agit plutôt d'une analyse des sentiments intérieurs de l'orant selon les moments et ses dispositions, étant toujours saufs et identiques le désir de Dieu de nous unir à lui et sa pédagogie à notre égard.

De toutes manières, l'image maternelle apparaît dans la plupart des divers cas introduits par ces "*quelquefois*", aussi bien pour dire la totale impuissance humaine à provoquer l'union ("*...comme un petit enfant amoureux du sein de sa mere mais tellement alangouri...*"; p.10), que pour exprimer, comme à l'inverse, le sentiment qu'à "*quelquefois*" l'orant que c'est Dieu qui ne fait rien (l'image de l'enfant Jésus passif dans les bras du vieillard Siméon, p.12).

Au chapitre précédent (VII, I), l'allaitement apparaissait pour décrire les élans de l'âme vers Dieu dans l'oraison :

Et si vous prenes garde aux petitz enfans unis et jointz aux tetins de leurs meres, vous verres que de tems en tems ilz se pressent et serrent par des petitz eslans que le playsir de tetter leur donne; ainsy, en l'orayson, le coeur uni a son Dieu fait maintefois certaines recharges d'union, par des mouvemens avec lequels il se serre en presse davantage en sa divine douceur (pp.7-8).

Elle est également présente au chapitre III pour évoquer le sommet de l'union, ou plutôt la sortie de l'extase :

Voyes, je vous prie, Theotime, ce peti enfant attaché au tetin et au col de sa mere; si on le veut arracher de la pour le porter en son berceau ... (...) Ainsy l'ame, laquelle, par l'exercice de l'union, est parvenue jusques a demeurer prise et attachee a la divine Bonté, n'en peut estre tiré presque que par force et avec beaucoup de douleur. (ibid, p.17)

Il s'agit nettement ici de "voies extraordinaires", puisque ce chapitre évoque "*le souverain degré d'union, par la suspension et ravissement*". François précise, toujours en se référant à Thérèse d'Avila :

que l'union estant parvenue jusqu'a cette perfection que de nous tenir pris et attachés avec Nostre Seigneur, elle n'est point differente du ravissement, suspension ou pendement d'esprit; mais qu'on l'appelle seulement union, ou suspension, ou ravissement, ou pendement, quand elle est courte, et quand elle est longue on l'appelle extase ou ravissement.(p.18)

Ces considérations philologiques avec leur aspect technique et froid, ne doivent pas nous dissimuler l'essentiel : en utilisant, là encore, une image de bébé au sein, qui fait suite à une longue série similaire, François de Sales suggère la continuité de cette oraison suprême avec toutes les étapes précédentes. Par là-même, et peut-être inconsciemment, il gomme considérablement l'aspect "extraordinaire" - tout en respectant la dimension mystique de l'ensemble, c'est-à-dire le caractère infus de ces oraisons, qui sont toujours pure grâce, don de Dieu, ce qu'exprime au mieux l'image du lait maternel, mouvement de Dieu vers l'homme et non de l'homme vers Dieu.

Il ne s'agit en aucune façon, chez François de Sales, d'oraison "au rabais" (si tant est qu'une telle expression puisse avoir un sens), d'une relation toute superficielle à Dieu, mais d'une authentique atteinte de Dieu. Si l'image maternelle fait l'unité, ce n'est pas par une sorte de nivellement par le bas, bien au contraire.

C'est pourquoi il n'est paradoxal qu'en apparence que l'évêque revienne, à la fin de ce chapitre trois, sommet de l'oraison mystique, sur les oraisons jaculatoires. Certes il les proposait déjà à Philothée, que des siècles de critique littéraire et religieuse nous ont habitués à voir comme une "débutante". Mais lisons cette fin de chapitre :

Au demeurant, exercice de l'union avec Dieu se peut mesme pratiquer par des courts et passagers mais frequens eslans de nostre coeur en Dieu, par maniere d'oraysons jaculatoires faites a cette intention.(OC. V, p.19)

A Philothée et à Théotime sont proposés les mêmes moyens d'union à Dieu. Effet réducteur? Méconnaissance des plus hauts états mystiques, ou volonté consciente d'écrire "pour tous"? Ce serait là des explications un peu courtes.

On pourrait plutôt faire remarquer, avec H. Bordes et J.M. Lemaire explicitant le commentaire salésien des "quatre parvis du Temple" (Ct 5, cf. *Traité*, I, XII) :

Les quatre "parvis" qui composent l'homme correspondent aux quatre parties de l'oraison [simple pensée, étude, méditation et contemplation];

ils ont en commun ceci : on les parcourt successivement mais leur existence est simultanée; ils ne s'annulent nullement l'un l'autre, car le séjour dans le sanctuaire de l'âme n'est jamais définitivement atteint.(178)

Mais on peut aller plus loin, car François donne lui-même la clef d'interprétation et cette clef est théologique - l' "*oraison et la theologie mystique*" ne sont-elles pas "*une seule et mesme chose*" (OC.IV, p.303) ? Cette clef se situe dans le prolongement de ces chapitres I à V du Livre VII qui fourmillent d'images maternelles : c'est la théorie des "*trois extases*" (chap. VI à VIII). Si la troisième, l' "*extase de l'oeuvre et de la vie* ", couronne les deux autres, ce n'est pas seulement en vertu d'une méfiance envers les phénomènes supra-normaux que François de Sales partagerait avec d'autres autorités ecclésiastiques de son temps, mais à cause d'une dimension propre de sa spiritualité. Cette "*extase de la vie*", comme l'oraison, se vit au quotidien, dans l'héroïsme d'un constant abandon à la volonté de Dieu - et elle est par là-même surnaturelle, puisqu'elle est obéissance aux "*inspirations célestes*", c'est-à-dire, au sens propre, à l'action de l'Esprit-Saint. C'est

une vie surhumaine, spirituelle, devote et extatique, c'est-à-dire une vie qui est en toute façon hors et au-dessus de notre condition naturelle(OC. V, p.27)

Elle est donc tout à la fois hors de portée de chacun et à la portée de tous, comme pur don de la grâce. Selon l'expression d'H.Bordes, "*voici l'oraison et la vie mystique débarassées de tout aspect dramatique, secret, exceptionnel.* " (179)

On peut ajouter qu'il n'est pas sans signification que François de Sales emploie, pour dire la "*sainte indifférence*" des images d'enfants portés par leur mère, et pour dire l'oraison, des images de bébés au sein : l'attitude intérieure est la même, la conception de Dieu est la même. Et dans les deux cas, la familiarité quotidienne et banale de ces comparaisons porte la même "*incarnation*" du spirituel dans la simplicité.

Pour cette raison, il peut terminer ainsi, comme tout naturellement, le chapitre sur l'oraison de quiétude - cette oraison la plus parfaitement salésienne et visitandine sans doute - en mêlant "*confiance filiale*" et "*endormissement amoureux*" :

Quand donc vous seres en cette simple et pure confiance filiale auprès de Notre Seigneur, demeurés-y, mon cher Theotime, sans vous remuer nullement pour faire des actes sensibles ni de l'entendement, ni de la volonté; car cet amour simple de confiance et cet endormissement

amoureux de vostre esprit entre les bras du Sauveur, comprend par excellence tout ce que vous alles cherchant ça et la pour vostre goust. Il est mieux de dormir sur cette sacree poitrine que de veiller ailleurs, ou que ce soit. (OC. IV, p.333)

Dans cette perspective, là encore, il rejoint les Pères de l'Eglise, et en particulier les Pères grecs et deux d'entre eux avec lesquels nous avons déjà noté sa parenté, Grégoire de Nysse et Origène avant lui. Relevons ce que J. Daniélou a noté au sujet justement de l'extase :

[Le mot] est pris d'abord au sens spécifiquement mystique, que Grégoire connaît, pour marquer la sortie de l'esprit hors de soi. Mais ensuite, il a le sens plus général, que l'on trouve chez Origène, de la transformation en Dieu par la grâce (...), sans que ceci connote des phénomènes psychologiques spéciaux. (180)

Enfin, nous pouvons franchir un degré supplémentaire, en remarquant que l'évêque de Genève se sert également de l'image de l'allaitement maternel pour exprimer l'union des bienheureux avec Dieu dans l'au-delà :

Nous serons comme des enfans tres heureux de la Divinité, ayans l'honneur d'estre nourris de la propre substance divine, receuë en notre ame par la bouche de nostre entendement. (OC. IV, p.201)

Nous avons déjà commenté ce texte, qui insiste sur le fait que Dieu nous "nourrira" de lui-même par lui-même directement (voir supra p.123). Certes, dans la vision des bienheureux, le contact avec Dieu se fera par toutes les "puissances" de l'être humain, et pas seulement obscurément, dans la "fine pointe de l'âme", comme dans l'oraison. Mais il n'en reste pas moins que l'image est la même - et qu'elle apparaissait déjà au chapitre X, pour "décrire" également la vision béatifique :

...comme on voit un petit enfant affamé, si fort collé au flanc de sa mere et attaché a son tetin, presser avidement cette douce fontayne de suave et desiree liqueur (...) ainsy nostre ame toute haletante de la soif extreme du vray bien, lhors qu'elle en rencontrera la source inespisable en la Divinté, o vray Dieu, quelle sainte et suave ardeur a s'unir et joindre a ces mammelles si fecondes de la toute bonté" ... (OC. IV, p.200).

Transposé dans le langage amoureux, celui du *Cantique*, cela donne cette affirmation du *Traité*, III, VII : "Qu'il le bayse, dit-elle, des baysers de sa bouche ! (...) ces menus

baysers de la vie presente se rapportent tous au bayser eternel de la vie future, comme essays, prepartifs et gages d'iceluy...(ibid, p.189).

L'image de l'allaitement est bien "globalisante". Elle permet d'unifier tous les moments, tous les "instants présents", de la vie spirituelle comme inchoatifs, prémices et arrhes, pour parler comme saint Paul, de l'union totale à Dieu au-delà de la mort.

Présence, instant présent : l'oraison de simple présence est l'oraison de l'éternité qui prend en elle, parce qu'il le lui donne, l'instant de l'homme, qui ne possède que cet instant même(181)

B-II-2 - Le goût de Dieu

B-II-2-1 - Oralité et goût spirituel

a) Le primat du goût

Hélène Bordes a noté l'importance des sens dans l'oeuvre de François de Sales . Nous voudrions ici revenir surtout sur le "goût" - lié aux images d'allaitement - , dont elle suggère elle-même qu'il constitue le degré suprême d'une échelle de proximité, aussi bien avec le monde qu'avec Dieu : d'abord la vue, le sens le plus abstrait, puis les autres jusqu'au goût, le plus important "*pour ce qui est de la connaissance intérieure*".

D'emblée, au premier chapitre du Livre VI du *Traité*, François de Sales a installé, dans l'esprit de son lecteur, le primat du "goût" dans l'oraison :

L'orayson est une manne, pour l'infinité des goustz amoureux et des préteuses suavités qu'elle donne a ceux qui en usent... (OC. IV, P.304)

Notons aussi cette image, non "maternelle" mais "enfantine" à propos des progrès dans l'amour de ceux qui ont commencé à rencontrer Dieu dans l'oraison :

Avant que les petitz enfans ayent tasté le miel et le sucre, on a de la peyne a le leur faire concevoir en leurs bouches, mays apres qu'il ont savouré sa douceur, ilz l'ayment beaucoup plus qu'on ne voudroient et pourchassent esperdument d'en avoir toujours.(ibid, p.317)

Elle illustre cette affirmation :

Nous commençons d'aimer par la connaissance que la foy nous donne de la bonté de Dieu, laquelle par apres nous savourons et goustons par l'amour, et l'amour aiguise nostre goust et nostre goust affine nostre amour...(ibid.)

Même image dans une lettre à une dirigée (1604 ou 1617?) :

Sans doute, Madame, tous les jours vos contentemens croistront, car la douceur de Nostre Seigneur se respandra de plus en plus en vostre ame. Jamais personne n'a gousté de la devotion, qui ne l'ayt bien treuvee souëfve.(OC. XVIII, p.39)

Nous avons déjà cité cette conclusion du chapitre IX : “cet endormissement amoureux de vostre esprit entre les bras du Sauveur, comprend par excellence tout ce que vous alles cherchant ça et la pour vostre goust (ibid, p.333). Mais on trouvait déjà le goût comme au sommet des résolutions de la journée dans les *Exercices Spirituels*, écrits pour lui-même à Padoue vers 1590 :

...Finalement, je m'endormiray en l'amour de la seule et unique bonté de Dieu; je gousteray, si je puis, ceste immense bonté, non en se effectz, mays en elle-mesme; je boiray ceste eau de vie, non dans les vases ou fioles des creatures, mays en sa propre fontayne; je savoureray combien ceste adorable Majesté est bonne en elle mesme, bonne a elle mesme, bonne pour elle mesme... (OC. XXII, p.36)

Remarquons qu'en matière de goût, le “boire” semble prédominer sur le “manger”. En fait, on trouve dans le *Traité* un commentaire de Ct 5/1 (“mangez, buvez, enivrez -vous...”), qui peut constituer une des clefs de la métaphore du “boire” ou “têter” dans l'oraison :

...manger, c'est méditer, car en méditant on masche, tournant ça et la la viande spirituelle entre les dens de la consideration, pour l'esmier, froisser et digerer, ce qui se fait avec quelque peyne; boire, c'est contempler, et cela se fait sans peine ni resistance, avec playsir et coulamment; mais s'enivrer, c'est contempler si souvent et si ardemment, qu'on soit tout hors de soy mesmes pour estre tout en Dieu. Sainte et sacree ivresse, qui, au contraire de la corporelle, nous aliene non du sens spirituel mais des sens corporels; qui ne nous hebeste ni abestit, ains nous angelise et, par maniere de dire, nous divinise.(OC. IV, p.325)

Nous reviendrons sur la notion de plaisir, caractéristique de François . L'image de la méditation "ruminant" fait partie de la tradition spirituelle, depuis la Bible en fait. Néanmoins, cette primauté du goût, aggravée de celle de l'allaitement, finit par jeter le soupçon, au moins celui d'une régression au stade oral. Aurions-nous chez François de Sales une fixation à un stade archaïque du développement de tout être humain?

Nous pouvons revenir ici à la remarque de C. Baudoin cité plus haut (cf. supra p.158). Si l'aspect "régression au stade oral" semble plus avoué encore que chez Jean de la Croix, nous avons vu cependant que François de Sales évitait le "fusionnel". Pouvons-nous aller plus loin dans une psychanalyse de l'évêque de Genève - et le faut-il? La notion freudienne de détour vers la régression en vue d'une "sublimation" nous semble ouvrir une voie plus intéressante : l'expérience comblante de l'union à Dieu, en tant justement qu'elle est comblante mais proprement mystique, c'est-à-dire totalement gratuite et infuse, empreinte pour se dire les mots - les traces dans la mémoire archaïque, dans l'inconscient? - de la première expérience comblante, celle de la relation à la mère.

On peut trouver cela "suspect", mais il est difficile qu'il en soit autrement.

Si personnelles que soient et cette expérience de Dieu et cette mémoire de l'enfance, chez chacun et chez François de Sales, celui-ci n'en est pas moins tributaire d'une tradition où ces images, en particulier celle du "goût", ont leur place. Là encore, on peut dire que l'image maternelle est à l'intersection entre le plus intime, le plus personnel - et un donné traditionnel, comme toute expérience religieuse, qui

sera nécessairement conditionnée; en amont par la structure mentale de celui qui fait l'expérience et la charge ainsi d'un coefficient personnel; en aval, lorsqu'il s'agit de la décrire et de la transmettre, par le langage utilisé reflétant les structures personnelles et culturelles.
(182)

b) un donné traditionnel

Comme toujours chez François de Sales, le point de départ est scripturaire :

Comme des enfants nouveaux-nés, désirez le lait non frelaté de la parole, afin que par lui vous croissiez pour le salut, si du moins vous avez goûté combien le Seigneur est excellent.

proclame la première Lettre de Pierre (2/2), citant le Psaume 33.

Mais nous partirons surtout, pour découvrir les sources éventuelles de François de Sales

d'un résumé d'Hans Urs von Balthasar :

*Origène a pour ainsi dire découvert la doctrine des cinq sens spirituels et l'a développée à sa manière sur la base de son système platonico-biblique. Il a eu des successeurs isolés à l'époque patristique, mais qui n'atteignent pas sa puissance spéculative. Quelques minces filets continuent à couler jusqu'au Moyen Age qui, systématisant toutes les idées théologiques dispersées, recueille aussi cette doctrine et la canalise, jusqu'au moment où le petit ruisseau s'enfle subitement chez saint Bonaventure pour devenir un véritable fleuve. La synthèse de ce dernier trouve aussi des successeurs, mais qui sont plutôt des capistes: tout se perd de nouveau dans les sables. Ce n'est que dans les **Exercices** de saint Ignace de Loyola qu'on voit naître un troisième essai indépendant et fécond...(183).*

On peut sans nul doute placer François dans la lignée de cette “fécondité” ignacienne, mais Origène et Bonaventure font également partie de ses maîtres, et ce n'est pas un hasard si nous retrouvons ici leurs noms - ainsi que ceux de Grégoire de Nysse, pour les “successeurs isolés à l'époque patristique”, saint Bernard de Clairvaux et Thomas d'Aquin, comme “minces filets” médiévaux (si l'on ose dire!)

Origène a élaboré, articulé sur l'Ecriture, une véritable théorie des “sens de l'âme”; ce qui ne veut pas dire que ces successeurs iront jusque là, et l'évêque de Genève pas plus qu'eux - mais l'Alexandrin crée en quelque sorte une référence de base :

Et ainsi par tous les sens on prendra ses délices dans le Verbe de Dieu (...) nous conjurons les auditeurs de ces propos de mortifier leurs sens charnels : pour qu'ils ne tirent pas de ce qui est dit une explication d'après les activités du corps, mais que pour le comprendre ils aient recours à ces sens plus divins de “l'homme intérieur”, comme Salomon lui-même nous en instruit en disant : “Tu trouveras un sens divin (...) il montre que dans l'homme, outre les cinq sens corporels, il y en a également d'autres... (184)

Ce n'est certes pas un hasard non plus si ce passage est extrait du *Commentaire sur le Cantique*, de même que ceux de Grégoire de Nysse qui suivent :

Nous avons deux sortes de sens, les uns corporels, les autres spirituels... (185)

Certes, on apprécie le vin et le lait grâce au sens gustatif; mais lorsqu'ils se situent sur un plan spirituel, c'est le sens de l'âme qui les comprend et les saisit. (186)

C'est aussi dans ses *Sermons sur le Cantique* que Bernard de Clairvaux multiplie les allusions au goût (et plus encore, il est vrai, à l'odorat, effectivement plus présent encore dans le *Cantique*, et qui semble lui être plus cher) :

Son fruit est doux à mon palais. [L'Epouse] désigne ainsi les jouissances de la contemplation (...). [Dans le monde nouveau], il n'y aura plus alors simple plaisir du palais, mais aussi satisfaction de l'estomac, rassasié sans dégoût. (187)

C'est surtout chez Bonaventure que réapparaît une véritable théorie des sens spirituels, et c'est pour nous d'un grand intérêt, quand on connaît l'influence du Franciscain sur l'évêque de Genève, et très précisément sur sa théologie, à l'égal de Thomas d'Aquin. Citons quelques affirmations, à propos des sens, visiblement inspirées d'Origène :

ainsi l'homme est apte à la contemplation, à la vision et à l'embrassement de l'époux et de l'épouse, lesquelles surviennent quand il possède les sens spirituels par lesquels il voit la souveraine harmonie sous l'aspect de la Sagesse (...), il sent le parfum souverain sous l'aspect du Verbe inspiré dans le coeur, il étreint la souveraine suavité sous l'aspect du Verbe incarné habitant en nous corporellement... (188)

On remarquera surtout l'importance centrale de l'Incarnation dans ce texte, comme dans toute la pensée de Bonaventure qui s'y reflète. Pour lui comme pour François de Sales, le Christ est la porte par laquelle on passe du monde sensible corporel au monde invisible et au Père. Derrière le texte du docteur franciscain comme derrière la spiritualité salésienne se profile l'Evangile et la première lettre de saint Jean.

Le Verbe s'est fait visible, audible, palpable, c'est par la voie des sens que la Révélation est venue aux hommes, que la Vie divine leur a été communiquée et c'est par cette voie qu'ils la reçoivent et l'accueillent (...) Cet emploi du langage sensoriel pour exprimer l'expérience de communion avec Dieu dans le Christ est l'un des traits de la spiritualité johannique. C'est dans la logique de l'Incarnation. (189)

Nous pourrions d'ailleurs évoquer également certains passages de saint Thomas, comme celui-ci :

[Jésus] dit donc : soyez humbles... (...) Remarquez que nous devons nous élever à ces sentiments par cinq dispositions qui correspondent aux cinq sens (...) quatrièmement, goûter la douceur de sa tendresse, pour que nous soyons toujours en Dieu ses bien-aimés : Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux. (190)

On pourrait citer aussi Ignace de Loyola, dont la “composition de lieu” n’est pas un “exercice” intellectuel, mais s’ancre dans cette dimension incarnée de la vie spirituelle, justement à propos de l’Incarnation, puisqu’il conseille “de sentir et de goûter, par l’odorat et le goût, l’infinie douceur et suavité de la Divinité” (191). Ces *Exercices Spirituels*, François de Sales les a faits, et il pratiquait, plus ou moins chaque année, une retraite avec un Jésuite.

Terminons cette recherche avec Thérèse d’Avila, en tant qu’inspiratrice directe des chapitres de François sur l’oraison. Elle aussi a écrit (contre l’avi de doctes prêtres effarouchés) un commentaire du *Cantique*, où les sens ont leur part comme expression de la contemplation. On trouve dans son *Autobiographie* cette phrase étrange, à propos de sens de la vue : “il me fut très funeste d’ignorer qu’il était possible de voir quelque chose autrement qu’avec les yeux du corps...” (192), ce qui suppose l’exercice d’autres “yeux”. Il n’est pas question pour elle de souscrire intellectuellement à une théorie origénienne des sens intérieurs, laquelle repose sur une anthropologie particulière - et qu’elle ne connaît pas. Mais il s’agit de transcrire une expérience. Pour elle comme pour Grégoire de Nysse

Il n’y a pas de vision de Dieu, mais seulement une expérience de la présence de Dieu, c’est-à-dire que Dieu est saisi comme une personne dans un contact existentiel au-delà de toute intelligence et finalement dans une relation d’amour. (193)

C’est cette dimension que nous allons retrouver chez François de Sales.

B-II-2-2 - Le “plaisir de tetter”

a) Une spiritualité du plaisir?

Il est évident que la notion de “goût spirituel” est fortement liée à celle de plaisir, selon l’expression de saint Augustin :

Quand les sens corporels ont leurs plaisirs, les facultés de l’âme en seraient-elles dépourvues ? (194)

Les chapitres du *Traité* sur l'oraison en sont l'exact reflet.

Même dès l'évocation de la "méditation" (VI, II), François de Sales décrit l'action de Dieu comme celle qui "*comble de contentemens*" l'âme qui pense à lui. Il définit ensuite la contemplation par rapport à cette méditation, comme le travail des abeilles sur le miel "*pour le playsir qu'elles prennent en sa douceur*", après qu'elles sont allées "*picorer ça et là*".

C'est le plaisir qui permet, en fait, le passage, pour l'évêque, des considérations intellectuelles de la méditation, à une expérience tant affective qu'effective de Dieu, ou si l'on préfère, de la foi à la charité; c'est le sujet du chapitre IV où sont mis en regard les "doctes" (par exemple Bonaventure ou Occam) et les "simples femmes" (sic) :

Qui ayma plus Dieu, je vous prie, ou le theologien Ocham, que quelques uns ont nommé le plus subtil des mortelz, ou sainte Catherine de Genes, femme idiote ? Celui la le connut mieux par science, celle-ci par expérience, et l'experience de celle-ci la conduisit bien avant en l'amour seraphique, tandis que celuy la avec sa science, demeura bien esloigné de cette si excellente perfection. (OC. IV, p.317)

L'opposition est un des grands classiques de la littérature de spiritualité, et elle a ses racines évangéliques (Mt 11/25), mais elle ne nous intéresse ici que par la manière dont François la résout :

...la connaissance de la bonté divine applique nostre volonté a l'amour; mais depuis que la volonté est en train, son amour va de soy mesme croissant par le playsir qu'il sent a s'unir ce souverain bien (ibid.).

Suit l'image des enfants ayant goûté au miel que nous avons citée plus haut. De la "connaissance" à l' "amour", le chemin est donc celui du plaisir.

C'est ce même plaisir comme expérience de la bonté de Dieu qui définit la contemplation, il le dit explicitement au chapitre VI :

... la contemplation a tous-jours cette excellence, qu'elle se fait avec playsir, d'autant qu'elle presuppose que l'on a trouvé Dieu et son saint amour, qu'on en jouit et qu'on s'y delecte...(ibid. p.323)

Aussi, c'est dans cette perspective, proprement théologique, qu'il faut lire, dans les chapitres consacrés à l'oraison de quiétude, l'abondance des termes autour de la notion de plaisir :

...la seule volonté, laquelle mesme ne fait aucune chose sinon recevoir l'ayse et la satisfaction que la presence du Bien-aymé lui donne. (ibid. p.331)

Celuy la presence duquel luy donne ce playsir (...) l'ame qui en ce doux repos jouit de ce delicat sentiment de la presence divine...(ibid.)

Rappelons le commentaire de Ct 5/1, cité plus haut : “boire, c’est contempler, ce qui se fait sans peyne ni resistance, avec playsir et coulamment...”. D’où les images de bébés qui têtent :

ilz le font sans y penser, mais non pas sans playsir (...), il en est de mesme de l'ame (...) monstrant par le playsir qu'elle prenoit...(ibid. p.334)

...se contentant de la sentir pres d'elle par l'ayse et la satisfaction que la volonté en reçoit...(ibid.)

...c'est la seule volonté qui attire doucement, et comme en tettant tendrement, le lait de cette douce presence, tout le reste de l'ame demeurant en quiétude avec elle, par la suavité du playsir qu'elle prend...(ibid. p.335)

On pourrait multiplier les citations, et il en est de même dans les chapitres sur l’oraison d’union :

Et si vous prenes garde aux petitz enfans unis et jointz aux tetins de leurs meres, vous verres que de tems en tems ilz se pressent et serrent par des petitz eslans que le playsir de tetter leur donne; ainsy, en l'oraison, le coeur uni à son Dieu. (OC. V, p.8)

On retrouve ici d’ailleurs le passage entre connaissance et amour par l’intermédiaire du plaisir, ou plutôt leur étroite collaboration, qui résoud l’opposition traditionnelle notée plus haut :

quelquefois l'union se fait par la seule volonté[l'amour], et aucunes fois l'entendement [la connaissance] y a sa part, parce que la volonté la tire après soy et l'applique a son object, luy donnant un playsir special d'estre fiché a le regarder...(ibid. p.12)

Il le redit d'une autre manière, à propos du "ravisement d'amour", au chapitre V :

...la volonté atteinte de l'amour celeste s'eslance et porte en Dieu, quittant toutes ses inclinations terrestres, entrant par ce moyen en un ravissement non de connoissance mais de jouissance, non d'admiration mais d'affection, non de science mais d'experience, non de veuë mais de goust et de savourement. Il est vray, comme j'ay desja signifié, l'entendement entre quelquefois en admiration, voyant la sacree delectation que la volonté a en son extase(ibid. p.24)

Remarquons le parallèle des oppositions qui allie connaissance et vue, d'un côté, et "goust et savourement" avec jouissance et expérience, de l'autre : le goût est bien de l'ordre de l'expérience profonde, intime - et la vue le sens de l'intelligence plus que de l'amour. On comprend mieux alors que, comme nous l'avons noté, la "vision béatifique", sans être niée, se transforme chez François de Sales en une "têtee béatifique" (cf supra. p. 122).

Seuls des esprits animés des préjugés dus aux ravages jansénistes (ou à la réaction contemporaine contre ceux-ci) pourront s'étonner de cette place du plaisir dans la vie spirituelle.

François de Sales peut se réclamer en fait des plus grands, à commencer par saint Augustin lui-même (et là encore, le paradoxe dû à la querelle janséniste n'est qu'apparent). Citons ce passage significatif du **26° Traité sur l'Evangile de Jean** :

...ce n'est pas assez d'être entraînés volontairement, nous le sommes encore avec plaisir. qu'est-ce en effet qu'être entraînés avec plaisir? "Mets tes délices dans le Seigneur, et il remplira tous les désirs de ton coeur". Le coeur qui éprouve la douceur du pain céleste, ressent une véritable plaisir. Or, s'il est vrai de dire avec le poète : "chacun est conduit par l'attrait de ses propres penchants", non par la nécessité, mais par l'attrait du plaisir; non par le devoir, mais par la jouissance : à plus forte raison devons-nous dire que celui-là est attiré vers le Christ, qui trouve ses délices à la vérité, la béatitude, la justice, l'éternelle vie; car le Christ est tout cela (195).

On pourrait aussi citer Bernard de Clairvaux, qui évoque des "délices, et bien plus grandes que toutes celles de la sensibilité", jusque dans un Sermon de Carême (196).

Ainsi, au lieu de parler, comme L. Cognet, d'un "*hédonisme spirituel*" de François de Sales en tant qu'incapacité psychologique à envisager des "*nuits*" (197), il vaudrait mieux considérer le fondement théologique de ses conceptions.

b) La "correspondance nompareille"

Pour Augustin, "*le lieu de l'âme, c'est la délectation où elle se réjouit d'être parvenue par l'amour; déléctation pernicieuse quand elle suit la cupidité, fructueuse quand elle suit la charité*" (198). On peut même, avec J. Mourroux, parler d'un véritable doctrine augustinienne de la "*délectation spirituelle*", que l'évêque d'Hippône fait découler du verset 65 du Psaume 118 : "*Tu as fait que le bien me délecte*" (199). Il n'est pas dans notre propos de développer cette part d'optimisme dans la pensée d'Augustin, mais elle peut constituer un enracinement pour celle de l'évêque de Genève.

On ne peut lire les images salésiennes sur "*le playsir de tetter*" hors de l'ensemble du *Traité*, et en particulier sans la lumière du Livre I, culminant au chapitre XV "*De la convenance qui est entre Dieu et l'homme*". Nous retrouvons ces textes fondamentaux, et cette affirmation essentielle :

Ce playsir, cette confiance que le coeur humain prend naturellement en Dieu, ne peut certes provenir que de la convenance qu'il y a entre cette divine bonté et notre ame.(OC. IV, p.74)

Il n'est certes pas fortuit que la suite de ce passage soit le recours à l'image maternelle que nous avons déjà commentée (cf supra. p.119), pour illustrer l'idée de correspondance entre la surabondance divine et notre indigence :

Les meres ont quelquefois leurs mammelles si fécondes et abondantes, qu'elles ne peuvent durer sans les bailler a quelqu'enfant...(ibid, p.75-76)

Ce fondement anthropologique de la spiritualité salésienne, qui s'exprime tout naturellement dans l'image du Dieu maternel, issue surtout de Ct 1/1, est ce qui justifie - au-delà de toute expression de l'inconscient, même s'il ne l'exclut pas - l'utilisation de cette même image maternelle, pour dire l'oraison.

Là encore François de Sales rejoint Grégoire de Nysse, pour qui :

La restauration de l'état paradisiaque par la vie spirituelle a pour objet essentiel de dissiper l'illusion des jouissances sensibles et de

rendre à l'homme le goût de Dieu. C'est cette expérience de Dieu qui est au coeur de la vie mystique (...).

L'originalité de Grégoire est qu'ainsi cette doctrine n'est pas seulement l'expression de l'expérience psychologique de la "*dulcedo Dei*". Elle est cela. Mais elle est rattachée aussi à son anthropologie : elle représente en effet, la véritable nature de l'homme, celle de l'Adam primitif. (200)

François de Sales a-t-il lu l'évêque de Nysse? Il est peut-être tout simplement dans la mouvance origénienne qui a baigné tout le Moyen Age et au-delà. Quoi qu'il en soit, pour lui aussi, le plaisir spirituel découle directement de notre création "*à l'image et semblance de Dieu*". Même s'il ne théorise pas, comme Origène ou Grégoire de Nysse, l'existence de "sens spirituels", le goût de Dieu dans l'oraison est pour lui aussi, plus qu'une simple expérience psychologique individuelle. Comme le dit H. Bordes, "*Si l'image de Dieu dort en nous (OC. VIII, p.278), l'oraison et la quiétude en sont l'éveil...*"(201).

François de sales parle aussi de la "*complaysance*", par laquelle "*nous nous playsons du plaisir divin infiniment plus que du nostre propre*"(OC. IV, p.256). Il y a bien renoncement à des plaisirs, mais pour en trouver un autre, qui est celui de l'union à Dieu :

...il est nostre heritage, d'autant que par cet acte [d'amour "que l'on appelle complaysance"], nous jouissons des biens qui sont en Dieu, et comme d'un heritage nous en tirons toute sorte de plaisir et de contentement. Par cette complaysance nous beuvons et mangeons spirituellement les perfections de la Divinité, car nous les nous rendons propres et les tirons dedans nostre coeur.(ibid, pp. 256-257)

Cette dernière image est particulièrement significative. Elle intervient dans ce premier chapitre du Livre V du *Traité*; or c'est elle qui sera développée au chapitre suivant dans sa transposition "maternelle" : "*que par la sainte complaysance nous sommes rendus comme petiz enfans aux mammelles de Nostre Seigneur*" si important pour notre propos.

Le lien nourriture/plaisir, assez évident par lui-même, y trouve sa justification théologique et spirituelle, appuyée sur l'Ecriture :

O Dieu, que l'ame est heureuse qui prend son plaisir a sçavoir et connoistre que Dieu est Dieu, et que sa bonté est une infinie bonté; car ce celeste Espoux, par cette porte de la complaysance entre en elle et soupe avec nous, comme nous avec luy. Nous nous paissions avec luy de sa douceur par le plaisir que nous y prenons, et rassasions nostre

coeur es perfections divines par l'ayse que nous en avons; et ce repas est un souper a cause du repos qui le suit, la complaysance nous faisant doucement reposer en la suavité du bien qui nous delecte et duquel nous repaissons nostre coeur; car comme vous le sçavez, Theotimę, le coeur se paist des choses esquelles il se plaist...(ibid. p. 259)

Pour étayer cette dernière affirmation, en forme de jeu de mots, l'auteur du *Traité* a recours, quasiment sur le même plan, à l'Evangile de Jean (*"ma nourriture est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé...Jn 4/34*), et aux médecins et philosophes (païens), ce qui est caractéristique de son style. Se déploient ensuite les images d'allaitement maternel comme expressions les plus hautes à la fois de l'union à Dieu par la contemplation de sa Bonté et la participation à la vie divine par la "nourriture" reçue de Dieu :

Le lait, qui est une viande toute cordiale d'amour, représente la science et theologie mystique [définition de l'oraison], c'est-à-dire le doux savourement provenant de la complaysance amoureuse que l'esprit reçoit lhors qu'il medite les perfections de la Bonté divine. (ibid. p.262)

Comme l'a noté H. Bordes, a propos des "*Béatitudes*" vues par François de Sales,

L'essentiel peut sans doute se ramener à ce qui suit. Dieu, Père (et Mère) de l'homme, partage son bonheur avec l'homme; ce bonheur s'exprime par davantage qu'une formule car "Bienheureux" dit certes une bénédiction, mais aussi que ce bonheur, s'il est l'état normal de l'homme, ne s'obtient que par la conversion, la metanoïa paulinienne. Ce retournement de l'homme vers Dieu qui le fait "pauvre en esprit", vide de lui-même et "mendiant d'esprit" est la semblance de l'infinie et joyeuse pauvreté de Dieu. (202)

En effet, contemplation et combat spirituel sont indissolublement mêlés chez François de Sales, et la notion de goût spirituel ne s'y oppose pas, bien au contraire : c'est parce que l'homme est créé à l'image de Dieu qu'il a cet "*équipement normal du Chrétien*", selon le mot de J. Mouroux, commentant le Sermon 169 d'Augustin. Celui-ci porte justement sur le *Gustate et videte quia suavis est Dominus du Ps 33* :

A l'evidence nous ne sommes pas au plan de la mystique, mais a celui du combat spirituel qui caractérise la vie chrétienne. L'univers qui se trouve suggéré par rapport à celui de la perception sensible, et qui est constitué par des perceptions et des délectations spécifiées, c'est

celui de la foi. Ici, encore, les mystérieux sens spirituels font partie de l'équipement normal du chrétien. (203)

Dans un monde abîmé par le péché, l'homme ne peut retrouver en lui cette image de Dieu sans combat, et François de Sales, comme ses "maîtres", est fort conscient que "*nous n'avons pas par nous-mêmes le pouvoir d'aimer Dieu sur toutes choses* (OC. IV, p.80), il y faut la grâce et la lutte intérieure pour s'abandonner à cette grâce. Mais celle-ci est offerte à tous, et non réservée à une élite d' "*âmes exceptionnelles*". Tout chrétien peut s'ouvrir à elle, et retrouver en lui l'image perdue et cette expérience intime de Dieu qui ne demande qu'à s'éveiller.

Cette dimension est également présente chez Bonaventure, pour qui l'union à Dieu par les "sens spirituels" est différente des expériences extraordinaires :

...L'objet de ces acte de l'esprit qui expérimente d'une manière sensible est la parole de Dieu dans son économie, comme Verbum increatum (entendre et voir), inspiratum (sentir), incarnatum (goûter et toucher). Mais Bonaventure, fidèle à la tradition dionysienne et bernardine, considère l'acte en question comme l'extase de l'amour (de la "volonté") au-dessus de toutes les expériences intellectuelles et conceptuelles de Dieu, pour le sentir en le rencontrant et en s'unifiant avec lui par un contact obscur et immédiat (chez Bonaventure, cette extase est mise en opposition avec le raptus qui est une participation momentanée et tout-à-fait exceptionnelle à la claire vision de Dieu...) (204)

C'est sans aucun doute pour cela que l'image d'allaitement maternel doit apparaître à tous les stades de la vie spirituelle, comme la possibilité toujours offerte de ce contact avec Dieu, même si c'est à différents degrés et sous divers modes.

Du coup on comprend mieux aussi le lien, organique et non fortuit, entre le fait céléberrime et universellement souligné, que François de Sales s'adresse à tout chrétien (et surtout aux laïcs, supposés être le "tout-venant" de la vie spirituelle, ce qui serait à prouver), et l'ensemble de sa pensée théologique. On peut reprendre ici les réflexions d'Hans-Urs von Balthazar, toujours à partir des "sens spirituels" :

...le chrétien, une fois ressuscité et monté au Père avec le Christ [par le baptême], est devenu, avec son corps et son âme, un "homme spirituel" et il a désormais - pour autant qu'il est un croyant - non seulement une intelligence et une volonté spirituelles, mais un cœur spirituel, une imagination spirituelle et des sens spirituels. Il est clair

qu'on ne peut étudier ce fait psychologiquement, mais seulement théologiquement, puisqu'il est l'écho subjectif du fait objectif de la foi. (205)

S'il y a "correspondance nompareille" entre l'homme et Dieu, plus encore : si tout a été créé à partir et en vue de l'Homme parfait qu'est le Verbe incarné (et nous avons vu le caractère central de cette affirmation pour toute la pensée salésienne), tout chrétien peut faire l'expérience existentielle de l'union à Dieu, rejaillissant jusque dans sa sensibilité transfigurée.

Certes, pour François de Sales, comme pour Grégoire de Nysse "*il n'y a pas de vision de Dieu*", au sens intellectualiste que lui donne l'école abstraite, "*mais seulement une expérience de la présence de Dieu, c'est-à-dire que Dieu est saisi comme une personne dans un contact existentiel au-delà de toute intelligence et finalement dans une relation d'amour*". (206)

Nous retrouvons ici une perspective salésienne, déjà perçue à propos du fonctionnement des "similitudes" (cf.supra p.73) : le visible comme chemin de l'invisible, ici le sensible, le "goûté" intérieurement et plus encore le nutritif, "l'innutrition", écrit H. Bordes, comme chemin vers Dieu lui-même.

Il est impossible de ne pas évoquer après cela l'Eucharistie, en remarquant que c'est justement par elle que François de Sales clot les premiers chapitres du livre VIII du **Traité**, qu'il a consacré à l'oraison d'union :

...affin que non seulement la nature humaine, mais tous les hommes peussent s'unir intimement a sa bonté, il institua le sacrement de la tressainte Eucharistie, auquel un chacun peut participer pour unir son Sauveur a soy mesme, reellement et par manière de viande. Théotime, cette union sacramentelle nous sollicite et nous ayde a la spirituelle de laquelle nous parlons. (OC. V, p.14)

Cette dernière phrase montre bien que l'évêque ne fait bien entendu aucune confusion entre "union sacramentelle" et "union spirituelle" - et moins encore entre la manducation réelle de l'hostie, et ses images d'allaitement -, mais il est bien dans la même perspective d'une union à Dieu et d'une "innutrition" ouverte à tout chrétien, moyennant la foi et la "devotion".

Nous citerons, pour conclure ce paragraphe, une fois de plus, Hans-Urs von Balthasar :

...si la perception comme acte de tout l'homme doit nécessairement inclure la sensibilité, elle doit aussi la mettre en valeur, car ce n'est que par les sens et en eux que l'homme perçoit et acquiert un contact

avec la réalité du monde et de l'être. Et, dans le christianisme, Dieu lui apparaît précisément au milieu de cette réalité du monde. Le centre de l'acte de perception doit donc se trouver là où les sens humains profanes, rendant possible l'acte de foi, deviennent "spirituels", et oui la foi, pour être humaine, devient "sensible".(207)

B-II-2-3 - "...presque insensiblement..."

a) "La suprême pointe de l'esprit..."

Nous allons pourtant dire maintenant, avec François de Sales, le contraire de ce que nous venons d'affirmer - du moins au premier abord.

En effet, dans ce même Livre VI sur l'oraison de quiétude, l'insistance est placée, non seulement sur des bébés qui têtent ou pleurent, mais plus encore, semble-t-il, sur le "presque", le presque insensible, le presque insaisissable :

*...il luy semble que son attention ne soit presque pas attention
...jouissant insensiblement ... presque imperceptiblement ... succe
presqu' insensiblement ...assouvissement insensible...*

En fait la contradiction avec notre précédent paragraphe n'est apparente. Car aussi bien l'enracinement de l'union à Dieu dans les perceptions sensorielles, que cette quasi insensibilité sont fondées sur l'anthropologie de François, que lui-même rappelle et résume, à la fin du premier chapitre du Livre VII :

*O qu'heureuse est une ame qui en la tranquillité de son coeur conserve
amoureusement le sacré sentiment de la présence de Dieu car son
union avec la divine Bonté croistra perpetuellement quoy
qu'insensiblement, et detrempera tout l'esprit d'iceluy de son infinie
suavité.*

*Or, quand je parle du sacré sentiment de la présence de Dieu, en cet
endroit, je n'entends pas parler du sentiment sensible, mays de celui
qui reside en la cime et supreme pointe de l'esprit, ou le divin amour
regne et fait ses exercices principaux. (ibid, p.10)*

nous nous retrouvons ici devant la fameuse métaphore des "trois parvis" conduisant au Sanctuaire du Temple de Jérusalem (*Traité*, I, XII), cette "*supreme pointe de la rayson et faculte spirituelle*" (OC. IV, p.6-7) dans laquelle résident les trois vertus théologiques,

car encore que la foy, l'esperance et la charité repandent leur divin mouvement presque en toutes les facultés de l'ame, tant raysonnables que sensibles

[on notera cette participation, même imparfaite, des sens à la vie intérieure, tant il est vrai que pour François, l'homme est "un"]

...les reduisant et assujettissant saintement sous leur juste autorité, si est-ce que leur spéciale demeure, leur vray et naturel sejour, est en cette supreme pointe de l'ame, de laquelle, comme une heureuse source d'eau vive, elles s'espanchent par divers surgeons et ruyseaux, sur les parties et facultés inferieures. (ibid. p.69)

Que ce soit sous la métaphore du "boire" ou du "manger" - ou du "têter", qui est les deux à la fois -, il s'agit de nourrir, selon l'expression d'H. Bordes, ce "*Temple intérieur qui rayonne sur les parvis et où la Transfiguration fera sa demeure, qui est "le lieu du 'oui' à Dieu, de l'innutrition..."*"(208)

D'où ces conseils, parmi les premiers qu'il donna à Jeanne de Chantal, à propos de ses combats intérieurs :

De ces convulsions s'ensuit un certain desgoutement qui fait que vous ne savoures pas les meilleures viandes [les grâces de Dieu et les bonnes resolutions qu'il met en l'âme]. Mais que vous importe-t-il de savourer ou ne savourez pas, puis que vous ne laissés pas de bien manger ! S'il me fallait perdre l'un des sentiments, je choysirais que ce fut le goust, comme moins necessaire, voire mesme que l'odorat, ce me semble. (OC. XII, p.383)

Avec ou sans goût, l'important est qu'il y ait nourriture, c'est-à-dire ouverture à Dieu, participation à la vie divine.

b) "...elle ne pense pas à soy..."

François de Sales cherchait surtout dans cette lettre à détacher sa correspondante de l'inquiétude, qui n'est qu'un retour sur soi, la considération de son propre état spirituel. De même, le non-sensible, ou le "presqu'insensible", des chapitres du *Traité* sur l'oraison, est-il surtout un non-regard sur soi-en-train-de-prier. Dans le chapitre III du Livre VIII,

l'auteur définit ainsi "la perfection de cette union" : celle-ci "*consiste en deux points : qu'elle soit pure et qu'elle soit forte*", et il précise ce qu'il entend par cette pureté :

que si je m'approche de luy et me joins a luy, nonpas pour aucune autre fin que pour estre proche de luy et jouir de cette prochaineté et union, c'est alhors un approchemnt d'union pure et simple.(OC. V, p.15)

Ce qu'il faut peut-être rapprocher de son affirmation du 1^o chapitre :

La comparayson de l'amour des petitz enfans envers leurs meres ne doit point estre abandonnee, a cause de son innocence et pureté.(ibid. p.6)

Qu'un psychologue contemporain, *a fortiori* un psychanalyste, ne puisse souscrire à la notion d'"amour désintéressé" du bébé pour sa mère, peu importe, François de Sales, lui y croyait. Ce sur quoi se porte son intérêt, c'est sur le détachement nécessaire de l'orant par rapport à son propre sentiment de jouissance - ce qu'exprime l'image du nourrisson qui tête en dormant. Comme celui-ci, l'âme

...succe presque insensiblement la douceur de cette presence, sans discourir, sans operer, sans faire chose quelconque par aucune de ses facultés sinon par la seule pointe de la volonté, qu'elle remue doucement et presque imperceptiblement, comme la bouche par laquelle entre la delectation et l'assouvissement insensible qu'elle prend a jouir de la presence divine. (OC. IV, p.334)

Il l'a écrit très clairement un peu plus haut :

...la volonté ne s'aperçoit point de cette ayse et contentement qu'elle reçoit, jouissant insensiblement d'iceluy; d'autant qu'elle en pense pas a soy, mais a Celuy la presence duquel luy donne ce playsir. (ibid., p.331)

Ces affirmations sont là encore l'écho fidèle de Thérèse d'Avila dans son **Chemin de la Perfection**, aussi bien pour l'idée que pour l'image :

L'âme est comme un enfant à qui sa mère présente le sein, sans qu'il ait besoin de têter (...). De même, ici, sans effort de l'entendement, la volonté se consacre à aimer, et le Seigneur consent que sans réfléchir, elle comprenne qu'elle est avec lui; elle n'a qu'à avaler le lait que sa

Majesté fait couler dans sa bouche et à jouir de cette douceur, elle sait que le Seigneur lui fait cette faveur, et elle jouit d'en jouir; qu'elle ne cherche pas à comprendre comment elle jouit et de quoi elle jouit, mais qu'elle s'oublie elle-même, car Celui qui est auprès d'elle ne manquera pas de voir ce qui lui convient. (209)

François, d'ailleurs, cite explicitement ses sources : *“La bienheureuse Mère Therese ayant écrit qu'elle treuvoit cette similitude a propos, je l'ay ainsi voulu declairer...”* Encore qu'on puisse percevoir des différences, et trouver la moniale espagnole plus pénétrante dans l'introspection. N'est-ce-pas là son apport essentiel à la spiritualité? L'évêque savoyard fait plus porter l'accent sur le regard dirigé vers Dieu seul, exprimant là sa conception de l' *“amour pur”* (bien avant et bien au-delà des querelles du XVII^e siècle).

Nous pouvons en trouver confirmation au chapitre X du Livre VI :

L'ame donq, a qui Dieu donne la sainte quietude amoureuse en l'orayson, se doit abstenir tant qu'elle peut de se regarder soy mesme ni son repos, lequel pour estre gardé ne doit point estre curieusement regardé; car qui l'affectionne trop le perd, et la juste regle de le bien affectionner, c'est de ne point l'affecter. Et comme l'enfant qui, pour voir ou il a ses pieds, a osté sa teste du sein de sa mere, y retourne tout incontinent parce qu'il est fort mignard, ainsy faut-il que si nous nous appercevons d'estre distraitz par la curiosité de sçavoir ce que nous faysons en l'orayson, soudain nous remettons nostre coeur en la douce et paysible attention de la presence de Dieu, de laquelle nous estions divertis. (OC. IVC, p.337)

Le soin apporté à l'écriture (*“gardé/regardé...affectionner/affecté...”*) doit servir, comme toujours chez François de Sales, d' *“indicatif”* à une idée importante, sur laquelle l'auteur veut insister : le regard sur soi est *“divertissement”*, avec toute la profondeur pascalienne, par avance, de ce terme, il détourne de Dieu.

B-II-3 - La douceur ténébreuse

Ainsi, il faut, avec François de Sales, tenir les deux bouts d'une chaîne, aller du sensible au non-senti, dans le même élan. Nous pouvons rapprocher une fois de plus l'évêque de Genève de son lointain prédécesseur de Nysse. Chez l'un et l'autre,

les deux tendances générales de la spiritualité sont représentées, celle de saint Bernard - et auparavant de Diadoque - par la théologie de la suavité divine [et celle] de Jean de la Croix - et auparavant de Denys - par la théologie de la ténèbre. En réalité, il ne faudrait pas forcer l'opposition : les deux courants représentent en effet deux aspects essentiels de la mystique. D'une part, elle est ténèbre pour l'esprit, mais par ailleurs elle comporte une connaissance de Dieu d'ordre existentiel qui est précisément ce que cherche à exprimer la doctrine des sens spirituels. (210)

François de Sales connaît bien le Pseudo-Denys, qu'il cite dès le premier chapitre du *Traité* et à diverses reprises, mais son "penchant naturel" est tout autre. Pourtant, il nous faut regarder de nouveau les images maternelles sur l'oraison, pour constater à quel point il fait l'unité entre ces deux "tendances" spirituelles, joignant à son primat de la "suavité divine", une certaine forme de la "nuit", ou même un aspect apophatique, peut-être d'influence dionysienne.

Il ne faudrait pas d'ailleurs schématiser cette opposition. On trouve même chez Jean de la Croix beaucoup de nuances :

...la partie sensitive et ses facultés sont incapables de goûter proprement et essentiellement les biens spirituels ni en cette vie ni en l'autre, n'ayant pas à cet effet la capacité voulue. Elles en perçoivent seulement, par redondance, un certain plaisir et une certaine jouissance sensible. (211)

Conclusion du *Cantique spirituel* qu'aurait pu signer l'auteur du *Traité de l'Amour de Dieu*.

Mais ce qui nous retiendra uniquement, c'est de tenter de montrer comment l'image maternelle est un des facteurs essentiels exprimant cette unité des deux versants de la spiritualité.

B-II-3-1 - L'oraison brisée

Nous repartirons donc des remarques toutes simples, et pourtant significantes dans leur redondance.

Au chapitre VIII du Livre IX, alors qu'il "décrit" l'oraison de quiétude, il est remarquable qu'il évoque surtout au travers de la sortie de cette oraison :

...l'ame qui est en ce doux repos jouit de ce délicat sentiment de la presence divine quoy qu'elle ne s'apperçoive pas de cette jouissance, temoigne toutefois clairement combien ce bonheur luy est precieux et aymable quand on le luy veu oster ou que quelque chose l'en destourne : car alhors, la pauvre ame fait des plaintz, crie, voire quelquefois pleure, comme un petit enfant qu'on a esveillé avant qu'il eust asses dormi, lequel par la douleur qu'il ressent de son reveil, monstre bien la satisfaction qu'il avoit en son sommeil. (OC. IV, pp.331-332)

Nous ne reviendrons pas sur le point d'insistance que nous venons de montrer, à savoir l'alliance "jouissance / non-regard sur soi". Ce qui nous retiendra ici, c'est que cette jouissance apparaît en quelque sorte, "en creux", dans son absence ou plus exactement, une fois qu'elle a été brisée.

Ce pourrait être un simple effet de sens fortuit, si nous ne retrouvions cela au chapitre suivant, plus développé encore, dans la longue et minutieuse description du bébé qui s'endort au sein, la plus significative, nous l'avons dit, du don d'observation de l'évêque. Cet "endormissement" aboutit lui aussi à un réveil :

...ilz le font sans y penser mais non pas certes sans playsir, car si on leur oste le tetin avant que le profond sommeil les ait accablés, ils s'esveillent et pleurent amerement, tesmoignant par la douleur qu'ilz ont en la privation qu'ilz avoient beaucoup de douceur en la possession. (ibid. p.334)

C'est encore une fois l'occasion de remarquer l'art salésien ("douleur /douceur....privation / possession") au service d'un temps fort de sa pensée.

L'image est ensuite exploitée dans son application directe à l'âme, qui "succe presque'insensiblement", n'agissant que "par la seule pointe de sa volonté". Et intervient là encore le réveil :

Que si on incommode cette pauvre petite pouponne et qu'on luy veuille oster la poupette, d'autant qu'elle semble endormie, elle monstre bien alhors, qu'encor qu'elle dorme pour tout le reste des choses, elle ne dort pas neanmoins pour celle la; car elle apperçoit le mal de cette separation et s'en fasche...(ibid.)

La fin de la phrase expose clairement que ce plaisir de la quiétude, n'est perceptible, non seulement aux témoins extérieurs, mais à l'intéressée elle-même - du moins à son entendement - qu'au moment où il cesse :

...monstrant par la le playsir qu'elle prenoit, quoy que sans y penser, au bien qu'elle possedoit.

Au chapitre X, phénomène semblable : l'allusion à la Mère Anne-Marie Rosset évoque surtout son "arrachement" douloureux à l'oraison :

...elle ne pouvoit estre retiree de cette douce occupation sans en recevoir une grande douleur qui la provoquoit a des gémissements, lesquelz mesme elle faisoit au plus fort de sa consolation et quietude; comme nous voyons les petitiz enfans grommeler et faire de petitiz plaintz quand ils ont ardemment desiré le lait et qu'ilz commencent a tetter... (ibib. p.338)

La comparaison finale donne un aspect positif à ces "plaintz", mais on pourrait presque dire, en lisant la description de la Visitandine, qu'à l'intérieur même du plaisir de l'oraison, celui-ci n'est perceptible que par son absence ou sa "brisure" même.

Le chapitre suivant continue dans cette perspective, puisqu'il évoque les Pèlerins d'Emmatis (Lc 24/31), "qui ne s'aperceurent bonnement de l'agreable playsir dont ilz estoient touchés, marchans avec Nostre Seigneur sinon quand ilz feurent arrivés, et qu'ilz l'eurent reconneu...", au moment où "il eut disparu de devant eux".

Au Livre VIII, le chapitre III, après avoir parlé de la pureté de l'union, comme nous l'avons dit plus haut, développe ensuite sa "force". Or celle-ci n'apparaît pas tant en elle-même que par la force contraire qui permet de la briser :

Voyes, je vous prie, Theotime, ce peit enfant attaché au tetin et au col de sa mere, si on le veut arracher de la pour le porter en son berceau...(OC. V, p.17)

Suit une de ces merveilleuses descriptions de bébé, ici dans ses diverses résistances au coucher, puis le deuxième terme de la comparaison :

Ainsy l'ame laquelle, par l'exercice de l'union, est parvenue jusques a demeurer prise et attachee a la divine Bonté, n'en peut estre tiree presque que par force et avec beaucoup de douleur.

Il s'agit dans ce chapitre des "*suspensions et ravissements*", mais nous n'en saurons pas plus.

Certes, en elle-même, l'image maternelle n'est pas sans rien "dire" de la relation à Dieu. Mais rien de précis n'est exprimé d'un "contenu" de cette oraison, moins encore de révélation, ou d'une appréhension particulière de Dieu. Ces états mystiques, de la quiétude à l'extase, ne sont même pas perceptibles clairement à ceux qui les expérimentent, sinon dès qu'ils en sont frustrés.

Or, paradoxalement, François de Sales multiplie, en introduction à ses images, les "*voyes...N'aves vous jamais pris garde...*", pour décrire ces "*sorties d'oraison*". N'est-ce pas en fait le signe que nous n'en resterons qu'à l'extériorité de ces relations à Dieu ? Plus celles-ci sont profondes, plus l'union est grande, moins elles sont transmissibles, descriptibles, perceptibles, sinon par la trace qu'elles laissent en cessant, justement comme le Ressuscité à Emmaüs, qui disparaît dans le mouvement qui le fait reconnaître. Équivalent salésien, heureux jusque dans la souffrance de l'arrachement des "nuits" sanjuanistes ? Sans doute. Mais peut-être plus encore, équivalent salésien, même sous l'aspect familial d'un bébé qui pleure, de la "*nuée obscure*", où Dieu se révèle et se cache à la fois. S'il y a bien innutrition, "*lait qui circule*" de la Divinité à la "*fine pointe de l'ame*", ce ne peut être que dans le mystère d'une relation unique, où la Personne divine et la personne humaine sont l'un et l'autre respectées.

B-II-3-2 - A l'image de la Trinité

a) L'union à la douceur

En effet, selon les formules d'H. Bordes :

Dieu, l' "ami fidèle" du Psaume, l'ami tout proche du colloque qu'est l'oraison de "simple remise", s'il est, certes, le Bien-aimé du Cantique, est tout autant le Tout-Autre, ne serait-ce que par l'absolu et la gratuité parfaite de son amour qui manifestent sa transcendance. Car la transcendance de Dieu (...) fonde toute la réflexion salésienne. Que l'homme soit fait Dieu parce que Dieu s'est fait homme ne la diminue en aucune façon. (212)

On peut illustrer ces affirmations en recourant au texte même des images maternelles sur l'oraison - dans leur double aspect de "proximité" et de respect de l'infini de Dieu.

La distance incommensurable avec la transcendance divine, en effet, est maintenue jusqu'au plus fort de l'union, en particulier par la désignation de Dieu. Celui-ci grâce aux métaphores maternelles est constamment désigné sous des termes comme la "*Douceur*" ou la "*suavité*". Rarement, dans l'ensemble de ces chapitres du *Traité*, l'union est dite se faire "avec Dieu", mais avec "*sa douceur plus que maternelle...sa divine douceur... cette souveraine douceur... son infinie suavité...* ", ou bien, comme un synonyme, avec "*sa divine bonté... la souveraine bonté...son divin amour...*". Le phénomène se retrouve d'ailleurs dans l'ensemble de l'oeuvre salésienne.

Nous ne reviendrons pas sur la douceur comme une sorte de "transcendental" supplémentaire (cf. supra, p.115). Douceur, Bonté, et surtout Amour, en tant qu'attributs de Dieu, sont Dieu même,

tout ce qui est en luy n'est que luy mesme, et toutes les excellences que nous disons estre en luy en une si grande diversité, elles y sont en une tres simple et tres pure unité. (Traité II, 1, OC. IV, p.88).

Il y a donc bien contact réel avec Dieu, et non avec un "substitut".

Pourtant la récurrence des expressions similaires que nous venons de citer place l'accent sur ce qui en Dieu, si l'on ose dire, est tourné vers l'homme, ou plus exactement sur ce que Dieu veut révéler de lui. Très significative est cette phrase du 1^o chapitre du Livre VIII : "*il s'estendra continuellement et se serrera a la Divinité, s'unissant de plus en plus a sa bonté* (OC. V, p.9). Certes, c'est bien la "*Divinité*", mais cela se fait par l'union de sa "*bonté*", cette sollicitude maternelle qui est ce que Dieu montre de lui, son action incessante envers les hommes.

L'être même de Dieu est Amour, Bonté, cela ne fait aucun doute pour François de Sales. Mais il semble éviter (volontairement?) toute référence à une union avec son "être" ou avec son "essence". Peut-être veut-il se tenir éloigné, plus ou moins consciemment, des confusions et dangers qu'ont apportés les Rhéno-Flamands ou bien les excès de l'école dite "abstraite", qu'il n'aime pas quoi qu'il l'ait fréquentée (voir l'*Introduction*, OC. III, p.79).

Quoiqu'il en soit, il utilise l'image de la mère qui allaite, justement comme l'expression d'un contact intime en même temps que d'une distance. Il rejoint ces remarques d'H.U. von Balthasar, pour qui les "*deux extrémités de l'homme*", c'est-à-dire ses sens et son "*fond mystique*" (François dirait : "*la fine pointe de l'âme*")

ne peuvent pas être reliées autrement que par ce qui les separe ce centre de la personne spirituelle qui ne peut se gagner et se constituer comme raison et comme liberté qu'en prenant sa distancve non

seulement par rapport aux sens, mais aussi - d'une manière différente et absolument unique - par rapport à Dieu. Car la personne ne perçoit pas Dieu par identification , mais par la distance personnelle de l'adoration et de l'esprit d'enfance. (213)

Nous retrouvons cet "esprit d'enfance", la confiance filiale tant de fois notée chez François de Sales - mais aussi l' "adoration" comme respect total de la transcendance divine, que nous notions à l'instant, à propos de la discrète mais efficace distance introduite par ces vocables de "douceur" pour désigner Dieu.

L'image maternelle, alors qu'elle serait la plus propre à faire basculer dans une union à Dieu de type fusionnel, sert à exprimer cette distance, et nous allons le retrouver en considérant ces métaphores salésiennes dans une autre perspective.

b)"...une passivité toute active..."

Cette expression est due encore à Balthasar qui l'emploie pour le symbolisme des sens chez Origène (214).

Dans un premier temps, nous envisagerons cette activité à l'oraison, dans le sens de dynamisme, de mouvement, en partant de cette affirmation du *Traité* :

Or, en l'orayson, l'union se fait par maniere de petitz mais frequens esclancemens et avancemens de l'ame en Dieu. Et si vous prenes garde aux petitz enfans uns et jointz aux tetins de leurs meres, vous verres que de tems en tems ilz se pressent et serrent par de petitz eslans que le playsir de tetter leur donne (OC. V, pp 7-8).

Nous n'entrerons pas dans les questions d'"absence d'acte" ou d' " acte unique", c'est-à-dire dans les querelles du XVII^e siècle à propos du quiétisme, puisqu'aussi bien il ne saurait en être question pour François de Sales.

Ce refus de l'immobilité, même dans l'union intime avec Dieu, est d'abord respect du mystère divin, nous l'avons vu : quel que soit l'état auquel l'âme est parvenue il ne peut être un point d'aboutissement, il a toujours quelque chose d'inachevé car Dieu est toujours au-delà.

C'est une verite indubitable que le divin amour, tandis que nous sommes en ce monde, est un mouvement, ou au moins une habitude active et tendante au mouvement, lhors même qu'il est parvenu a la

simple union, il ne laisse pas d'agir, quoy qu'imperceptiblement, pour l'acroistre et perfectionner de plus en plus. (ibid, pp.8-9)

On découvre d'ailleurs, au milieu des images maternelles de ce chapitre, une sorte de loi de la gravitation prénewtonienne, qui repose sur l'attrait naturel de Dieu pour l'homme, lequel est un des foyers de la pensée salésienne :

...comme nous voyons qu'une grande et pesante masse de plomb, d'airain ou de pierre, quoy qu'on la pousse point, se serre, enfonce et presse tellement contre la terre sur laquelle elle est posée, qu'en fin avec le tems on la treuve toute enterre, à cause de l'inclination de son poids qui par sa pesanteur la fait tous-jours tendre au centre, ainsy nostre coeur estant une fois joint a son Dieu, s'il demeure en cette union et que rien ne l'en divertisse, il va s'enfonçant continuellement, par un insensible progres d'union, jusques a ce qu'il soit tout en Dieu, a cause de l'inclination sacrée que le saint amour luy donne, de s'unir tous-jours davantage a la souveraine bonté. (ibid. p.8)

Cette "tension vers", ce mouvement de l'homme vers Dieu, est ce que les Pères appellent "epectase". Mais il y a là plus encore, et plus proprement salésien. Pour l'évêque de Genève, en effet, le statique est rattaché à l'univers du mal, et, comme l'a écrit H. Bordes, "l'immobilité ne saurait être un attribut divin". Il l'a d'ailleurs exprimé clairement au Livre III du **Traité** :

Il n'appartient qu'à Satan de dire qu'il sera "assis sur les flancs d'aiglon". Detestable, tu seras assis? Hé ! Ne connois-tu pas que tu es au chemin, et que le chemin n'est pas fait pour s'asseoir mais pour marcher. (OC. IV, p.169)

Nous avons déjà noté à quel point les images maternelles étaient dynamisantes, pour exprimer la "passivité toute active" de la "tressainte indifférence"(cf. supra, p.150). C'étaient surtout des images d'enfant marchant ou porté dans les bras - mais celle de l'enfant qui tête, même en dormant, surtout en dormant, permet de dire le mieux possible cet équilibre subtil entre l'activité divine et l'activité de l'homme dans l'oraison, ce "presque rien" humain qui doit cependant exister pour que s'opère l' "innutrition", l'union transformante.

Comme l'indifférence salésienne, "l'oraison est une forme d'action".

Le Traité de l'Amour de Dieu décrit dans la vie d'oraison comme un état actif (...), sommet de la vie humaine, auquel on accède par l'action continue de la tressainte indifférence " (215)

c'est-à-dire par le "non-regard sur soi", dont nous venons de parler, la totale ouverture à l'action de Dieu.

L'action humaine se traduit, dans les images maternelles des chapitres du *Traité* sur l'oraison, par la notion de collaboration.

Ainsi, au premier chapitre du livre VIII, deux longs paragraphes autour de l'enfant qui se serre contre sa mère, sont introduits par cette affirmation significative :

La comparaison de l'amour des petitz enfans envers leurs meres ne doit point estre abandonnee, a cause de son innocence et pureté (ibid, p.6)

nous l'avons déjà vu. Un de ses effets est d'attirer l'attention du lecteur sur le poids et la valeur de cette image, à partir de laquelle François de Sales va tenter de tenir l'équilibre entre l'action humaine, d'une part, et l'initiative et l'action totalement gratuites et prédominantes de Dieu. Il le fait en particulier par l'équilibre structurel de ces deux paragraphes :

1° paragraphe : L'image

DESCRIPTION

- L'action de l'enfant
("Voyes donq ce beau petit enfant...")
- L'action de la mere
("Voyes reciproquement sa mere..")
- L'action de l'enfant
("Voyes derechef ce petit poupon...")

COMMENTAIRE

- Initiative et action première de la mère
qui a attiré l'enfant
- Efforts de l'enfant
- Faiblesse des efforts de l'enfant

2° paragraphe

APPLICATION A L'Oraison

Métaphores

- Initiative divine :
("Nostre Seigneur, monstrant le tres
aymable sein de son divin amour...")
- Efforts de l'âme :
("non seulement consent mais de tout
son pouvoir elle coopère...")
- Impuissance de l'âme :
("son union et liayson a cette
souveraine douceur dépend toute de
l'opération divine...")

Dans le premier paragraphe, la description du bébé est d'abord une approche extérieure, où l'action maternelle, malgré la force des verbes employés, est encadrée par l'action de l'enfant, qui est ainsi la plus visible et celle que François de Sales veut mettre en valeur, semble-t-il. Mais le commentaire qui suit rétablit la vérité profonde : initiative et pouvoir de la mere, faiblesse de l'enfant.

Et pourtant la phrase centrale exprime l'idée essentielle :

Or alhors, Theotime, l'union sera parfaite, laquelle, n'estant qu'une, ne laisse pas de proceder de la mere et de l'enfant...

Du coup disparaît l'aspect fusionnel qui affleure dans cette image, et en particulier dans la phrase précédente : "...semble qu'il se veuille toute enfoncer et cacher dans ce sein agreable duquel il est extrait...". A aucun moment, l'action prédominante de Dieu ne nie la libre réponse de l'homme. Sans celle-ci, l'union ne sera pas "parfaite", autrement dit, elle n'existera pas réellement.

Autre procédé pour un résultat semblable, au chapitre suivant. Les images enfantines s'y annulent en quelque sorte l'une l'autre.

La première, qui ouvre directement ce chapitre est celle d'une totale passivité :

L'union se fait quelque fois sans que nous y cooperions, sinon par une simple suite, nous laissant unir sans resistance a la divine bonté; comme un petit enfant amoureux du sein de sa mere, tellement alangouri qu'il ne peut faire aucun mouvement pour y aller ni pour se serrer quand il y est, mais seulement estre bien ayse d'estre pris et tiré entre les bras de sa mere et d'estre pressé par elle sur sa poitrine. (ibid, pp.10-11)

Puis, après son panorama des "quelquefois...quelquefois...", François de Sales résume par deux *exempla* tirées de l'Évangile (avec les additions apocryphes de son temps) :

Voyés saint Martial (car, ce fut, comme on dit, le bienheureux enfant dont il est parlé en saint Marc) : Nostre Seigneur le prit, le leva et le tint asses longtemps entre ses bras. O beau petit Martial, que vous estes heureux d'estre saisi, porté, uni joint et serré sur la poitrine celeste du Sauveur et baysé de sa bouche sacrée, sans que vous ccoperies qu'en ne faisant pas resistance a recevoir ces divines caresses.

Voilà pour le premier *exemplum*, celui d'une non-participation active à l'union. Mais le deuxième lui est exactement contraire, avec la participation active de l'homme et l'apparente passivité de Dieu. En fait le retournement est double, puisqu'ici, c'est le Christ qui est enfant, pris et porté :

Au contraire, saint Simeon embrasse et serre Notre Seigneur sur son sein, sans que Notre Seigneur fasse aucun semblant de coopérer à cette union, bien que, comme chante la tressainte Eglise, “le vieillard portoit l’Enfant, mais l’Enfant gouvernoit le vieillard”.(ibid, pp.12-13)

Remarquons une fois de plus l’art salésien des “images” : la métaphore se fait théologie, puisque l’ “image” (stylistique) suggère que nous devons être enfant “à l’image de” celui qui s’est fait enfant pour nous. Et c’est d’ailleurs sur l’Incarnation que se termine ce même chapitre :

O Dieu, quel exemple d’union excellente ! Il s’estoit joint à notre nature humaine par grace, comme une vigne à son ormeau pour la rendre aucunement participante de son fruit; mais, voyant que cette union s’estoit desfaite par le péché d’Adam, il fit une union plus serrée et pressante en l’Incarnation, par laquelle la nature humaine demeure à jamais jointe en unité de personne à la Divinité.(ibid, p.14)

Ces deux “similitudes” ont en tout cas pour effet de montrer le peu d’importance des répercussions psychologiques, chez celui qui prie, de la réalité de l’union. Et l’accent y est mis, là aussi, sur l’activité divine et sur la coopération humaine :

Et pour montrer que tous-jours l’union se fait par la grace de Dieu, qui nous tire à soy et par ses attraitz esmeut notre âme et anime le mouvement de notre union envers luy, elle s’escrie, comme toute impuissante : “Tires moy”, mais pour tesmoigner qu’elle ne se laisse pas tirer comme une pierre ou comme un forçat, ains qu’elle coopérera de son côté et meslera son foible mouvement parmi les puissans attraitz de son Amant : “nous courrons”, dit-elle, “à l’odeur de vos parfums”. (OC. V, pp.13-14)

Nous reconnaissons ici, appliquée spécifiquement à l’oraison, la notion d’ “attraitz” (cf. supra. pp.103-108), avec son caractère essentiel pour la théologie et l’anthropologie salésiennes. La signification profonde en est toujours que cette “coopération “ humaine, comme réponse à l’action divine, est le garant de notre liberté.

Réciproquement, d’ailleurs, cette double activité garantit, en quelque sorte, la liberté divine, qui s’exprime également dans l’image maternelle :

Nostre Seigneur, montrant le tres aymable sein de son divin amour, a l'ame devote, il la tire toute a soy, la ramasse, et par maniere de dire, il replie toutes les puissances d'icelle dans le giron de sa douceur plus que maternelle; puis, bruslant d'amour, il serre l'ame, il la joint, la presse et colle sur ses levres de suavité et sur ses delicieuses mammelles la baysant du sacre bayser de sa bouche et luy faisant savourer ses tetins meilleurs que le vin. (ibid. pp.6-7)

Même en ce qui concerne l'oraison de quiétude, en apparence si "passive", une part d'activité humaine reste présente, en particulier grâce à l'image de l'enfant qui tète en dormant.

Certes, au chapitre VIII du Livre VI, la comparaison avec Marie de Béthanie insiste sur la non-activité :

[Celle-ci] ne fait rien, ains ecoute. Et qu'est-ce à dire, elle escoute? C'est a dire, elle est comme un vaysseau d'honneur, a recevoir goutte a goutte la mirrhe de suavité que les levres de son Bienaymé distilloyent dans son coeur (OC. IV, p.332)

Mais on peut comparer ce qui suit, c'est-à-dire l'évocation de saint Jean à la Cène, "comme un enfant d'amour qui, attaché au tetin de sa mere, allaite en dormant et dort en allaitant", avec le texte parallèle de Thérèse d'Avila que nous avons déjà cité :

L'âme est comme un enfant encore à la mamelle à qui sa mère présente le sein, sans qu'il ait besoin de têter, elle fait couler le lait dans sa bouche. (216).

Pour la Carmélite, l'image du lait évoque une totale passivité. Pour l'évêque, jusque dans les états les plus sumaturels, la participation humaine, même minimum, est requise.

c) Maternelle Trinité

Nous devons nous inscrire en faux contre l'interprétation réductrice que donne L. Cognet de cet aspect de la spiritualité salésienne. Pour lui, "on peut se demander si le personnalisme de saint François de Sales, en le rendant hostile à la vie suréminente, ne l'a pas ici desservi, en arrêtant ses analyses au seuil de la vie unitive, et en limitant les perspectives ouvertes par son mysticisme." (217)

C'est en fait tout le contraire : que l'union authentique à Dieu soit "*personnalisante*" fait partie de la plus orthodoxe théologie trinitaire, plus mise en valeur sans aucun doute à notre époque que jadis.

L'union à Dieu n'est pas l'anéantissement de l'homme, sa "néantisation". Thérèse d'Avila et Jean de la Croix l'ont dit également, comme le souligne A. Bord à la suite du P. Sérouet (218). Si cela est vrai des rapports de l'homme à Dieu, c'est parce que celui-ci - et nous repartons encore une fois de ce centre de la pensée salésienne - a été créé "*à l'image de Dieu*", et qu'en Dieu lui-même, il y a union des Personnes, union mais non fusion, unité et "personnalisation".

Nous prenons comme base de notre réflexion ce passage révélateur d'un théologien contemporain :

Les trois personnes sont - pour reprendre un terme christologique - "sans mélange et non séparées". Au plan spéculatif, il résulte de l'unité périchorétique de la Trinité un modèle d'unité entre Jésus-Christ et les hommes (Jn 14/20; 17/23), des hommes entre eux (Jn 17/21), comme entre Dieu et les hommes. Nous pouvons établir l'axiome que, dans l'unité telle qu'elle est fondée en Jésus-Christ, l'unité et l'autonomie ne croissent pas en sens opposé, mais dans le même sens. Plus l'unité est grande, plus grande aussi est l'autonomie, comme inversement l'autonomie véritable ne peut se réaliser que par et dans l'unité de l'amour. L'unité avec Dieu, instaurée par Jésus-Christ, n'absorbe donc pas l'homme et ne le fait pas disparaître; elle implique une distinction permanente et fonde ainsi une autonomie véritable et une liberté. La mystique de l'unité entre Dieu et l'homme, comme des hommes et des chrétiens entre eux, est dans le christianisme une mystique de la rencontre, de l'amitié et de la communauté avec Dieu (...). ... le mystère trinitaire est le fondement le plus profond et le sens ultime du mystère de la personne humaine et son accomplissement dans l'amour .(219)

Chaque terme de ce texte entre en consonnance avec tout ce que nous venons de voir chez François de Sales.

Et tout d'abord, la périchorèse, cette "danse" éternelle de l'amour au sein de la Trinité, ce mouvement sans fin, circulation de vie entre les trois Personnes divines. C'est pour cette raison que l'immobilité est le contraire de Dieu, le choix de Satan, "assis", replié sur lui-même, en fait seul. A ce "mouvement perpétuel", le chrétien participe, entre autres, par l'oraison, ou plus exactement, il entre, par l'oraison, dans cette "danse divine" elle-même.

L'oraison sera donc un mouvement paisible et continu, celui qui anime la Trinité; elle n'est jamais immobilité, de même que son silence est parole. (220)

Ou pour employer les termes de François lui-même,

Que si l'orayson est un colloque, un "devis" ou une "conversation" de l'ame avec Dieu, par icelle donq nous parlons a Dieu et Dieu reciproquement parle à nous, nous aspirons a luy et respirons en luy, et mutuellement il inspire en nous et respire sur nous.(OC. IV, p.303)

Il n'emploie certes pas ces verbes au hasard. C'est au coeur même de la Trinité que l'orant est placé. Car si Dieu est "*un seul acte tres purement simple et tres simplement pur*" (la figure de réversion comme soulignement de l'essentiel !), lequel est "*sa propre essence divine*" (ibid, p.91), cet acte "*qui procède du Père et du Fils*" n'est autre chose que la spiration de l'Esprit (ibid, p.100)

On ne s'étonnera pas de retrouver ici nos images maternelles, si elles disent vraiment quelque chose d'essentiel sur Dieu.

Hélène Bordes commente ainsi le passage que nous venons de citer, sur l'oraison "colloque" ou "devis" :

Le langage de l'oraison (...) sera, comme dans le Pater, une reconnaissance que Dieu est Père (et Mère, nous l'avons vu), reconnaissance qui sera comme le moteur de chaque instant de la vie, la vie de l'homme image de l'éternelle Trinité.(221)

Elle a noté en effet, dans les Sermons, l'utilisation de la métaphore maternelle pour exprimer les rapports intratrinitaires.

Ainsi dans le Sermon pour la veille de Noël 1613 :

Nostre Seigneur est engendré et produit virginalement de toute eternité du sein de son Père celeste; car si bien il prend la mesme divinité de son Pere eternel, il ne la divise pourtant pas, ains demeure un mesme Dieu avec luy.

Métaphore redoublée en quelque sorte par la comparaison qui suit :

La tres sainte Vierge produit son Fils nostre Seigneur en terre comme il fut produit de son Pere eternellement au Ciel (OC. IX, p.5)

Dès le premier Sermon que nous ayons de lui, à la Pentecôte 1593, il évoquait déjà cette maternité divine du Père envers le Fils, lequel est

Dieu de Dieu, pour ce que ceste divinité ou essence divine, il l'a receuë par la feconde communication que son Pere eternel luy en faict eternellement, comme il luy en fit eternellement, l'engendrant et enfantant de son ventre.(OC.VII, p.3)

Il s'agit ici d'un commentaire du verset psalmique "*Ex utero ante luciferum genui te*" (PS 109/4), dont H. Bordes a montré l'importance dans toute l'oeuvre salésienne. (222)

Le *genui* se comprend le plus souvent d'un "engendrement", donc de la paternité; mais l'*ex utero* permet à François d'insister sur "enfantant dans son ventre", ou, dans le Sermon de Noël 1613, sur le "sein" dont le Fils ne sort pas, comme dans une éternelle parturition.

Cela dit, l'aspect paternel demeure. Nous retrouvons, pour le Père envers le Fils, ce qui était dit du Fils envers les hommes, *mutatis mutandis* : une paternité maternelle, ou une maternité paternelle, et non une exclusive de l'un par l'autre ou réciproquement. Car, si aucune psychanalyse ne peut intervenir ici, il n'en reste pas moins que l'image exprime, jusque dans son inévitable inadéquation, à la fois l'union totale "au sein de" la Trinité, et la distinction des Personnes du Père et du Fils. Ce qui d'ailleurs souligné explicitement dans le Sermon de 1593 :

en cest amour ilz ne se fondent pas, ilz ne se dissolvent pas, ce qui seroit imperfection. (ibid, p.4)

Oui, pour l'évêque de Genève, qui n'avait pas lu Freud, mais les Pères de l'Eglise, la "fusion" serait "imperfection"; la distinction des Personnes, c'est la perfection trinitaire elle-même.

Quelquefois François de Sales emploie le langage théologique courant, analogique et non métaphorique, pour exprimer le lien du Père et du Fils :

Le Fils est donc engendré du Père, il procède du Père, sans occuper point d'autre place. Il est né dans le Ciel de son Père, sans mère, lequel tout en étant l'origine de la Très sainte Trinité, demeure

néanmoins vierge entre toutes les vierges. En la terre, il est né de sa Mère, Notre-Dame, sans père.(OC. X, p.414)

Mais quand il scrute, en quelque sorte, les profondeurs trinitaires, il revient à *Ex utero genui te*, et développe l'image maternelle. Celle-ci n'est plus alors seulement "image", au sens rhétorique du terme, mais se renverse : la maternité humaine, parce qu'elle est humaine justement, est à "l'image et semblance" de la maternité divine.

toute paternité humaine et (François de Sales montrera de la même manière Dieu comme "Mère) toute maternité humaine en seront comme consacrées, liées, on l'a déjà aperçu, à la "virginité de " Dieu, c'est-à-dire à l'intégrité de son infini et aux Trois Personnes agissantes, parce que Dieu est vie. (223)

Aussi, les images maternelles de l'oraison d'union, même si en apparence, elles ne décrivent rien du rapport intime de l'homme à Dieu, exprimant simplement le "plaisir" de l'orant, sont bien plus que de simples approximations. Elles sont même plus que l'évocation d'un Dieu de bonté maternelle, ou de l'esprit d'enfance. Nous l'avons déjà dit, l' "union", dans l'oraison, est pour François de Sales (et toute la tradition chrétienne) un contact réel avec Dieu, mais c'est en fait surtout parce qu'elle une entrée privilégiée dans le mystère trinitaire. Non pas d'abord un état psychologique subjectif et fugitif, mais

- un mouvement, la participation à la périchorèse, ou don d'amour réciproque du Père et du Fils,

- une personnalisation, à l'image de la personnalisation par don et accueil réciproque du Père et du Fils :

... "l'homme simplifié" est celui qui a su s'organiser en individu, son unicité reconnue lui donnant alors de jouer le rôle propre qui est le sien dans l'immensité de la création et le faisant tendre, dans l'unité fragmentaire qu'il est, vers la "simplicité" même de l'acte qu'est Dieu; non qu'il doive s'y perdre ou s'y dissoudre, s'y anéantir : il réalisera alors seulement l'image divine selon le reflet qu'il lui est demandé de renvoyer, permettant à ce dialogue d'amour qu'est Dieu de se communiquer et d'accomplir son dessein ...(224)

- une engendrement : longue mise au monde de l'homme par Dieu, ou de Dieu dans l'homme, qui ne sera achevée dans la vision béatifique, ou plutôt commencera à se réaliser pleinement, dans cet allaitement éternel dont parle le chapitre XI du Livre III du **Traité** :

Quelle suavité a [à] l'entendement humain d'estre a jamais uni a son souverain object, recevant non sa representation mais sa presence, non aucune image et espece mais la propre essence de sa divine verité et majesté ! Nous serons la comme des enfans tres heureux de la Divinité, ayans l'honneur d'estre nourris de sa propre substance divine. (OC. IV, p.201)

Or, ces “*enfans tres heureux de la Divinité*” pourront alors contempler la génération, l’“*eternelle naissance*” du Fils,

cette eternelle et admirable generation du Verbe et Filz divin, par laquelle il nasquit eternellement a l'image et semblance du Pere. (ibid, p.203)

L'engendrement qui s'opère dans toute la vie spirituelle et culmine en quelque sorte dans l'oraison est “l'image” de cette “eternelle generation”, car elle nous rend fils dans le Fils.

Une fois de plus, nous constatons l'aspect “globalisant”, ou pour mieux dire, unificateur de l'image maternelle. Elle est bien au centre de la pensée salésienne, lien entre ses différents aspects, de la voie d'enfance à la conception et la prédication d'un Dieu de bonté, jusqu'au coeur même du Mystère trinitaire, et de celui de l'Incarnation, expression du dessein éternel de Dieu pour les hommes.

CONCLUSION

Nous ne prétendons pas avoir appréhendé tous les aspects de l'oeuvre salésienne au travers des seules images maternelles.

Nous espérons avoir montré dans notre première partie que ces images avaient en elles-mêmes un poids de signification réelle, et qu'elles reliaient en fait deux aspects fondamentaux de l'oeuvre salésienne : la lecture de la Bible, et plus précisément du *Cantique des Cantiques*, à la lumière de toute la tradition chrétienne - et le regard attentif porté sur le monde et l'homme. Dans un deuxième temps, nous avons tenté de montrer à travers ces images le Christ de douceur et de tendresse qui est au centre de toute la spiritualité de l'évêque de Genève.

Nous voudrions pour conclure insister encore sur l'aspect unificateur de ces images - mais avec la conscience très nette que cette fonction unificatrice est due avant tout à l'unité même de la pensée salésienne.

Nous avons remarqué, dès les premières lignes de cette étude, (cf. supra, p.12), combien il était difficile d'y percevoir une évolution; et en cela, nous ne faisons qu'appliquer à notre thème une remarque générale d'Hélène Bordes :

Curieusement, on ne sent pas d'évolution dans sa pensée, si ce n'est dans le ton, guerrier lors du Chablais, sereinement dynamique dans l'âge mûr, lassé d'une grande fatigue physique mais toujours souriant (et porteur de quelle émotion) quand la mort approche...(225)

Cette perspective diachronique n'est sans doute qu'un effet d'une dimension plus synchronique : la puissance synthétique d'une pensée qui se déploie constamment autour d'un centre unique, ou pour mieux dire, de façon plus dynamique et donc plus salésienne, autour d'un axe central, dans un mouvement constant d'expansion et de retour.

"Au commencement", il y a la Trinité, dans son mystère de communication éternelle, qui veut se communiquer à l'homme. Il y a donc aussi l'Incarnation, prévue de toute éternité en Dieu, origine de la création de tout homme "à l'image et semblance" du Fils éternel, et chemin de retour vers le Père. De cet axe central, saisi à la fois dans sa dynamique éternelle et dans sa relation à chaque être humain, tout découle, à commencer par la "convenance" entre Dieu et l'homme, entre l'homme et Dieu, qui est le fondement de la spiritualité salésienne et cette "complaisance" mutuelle, cette "séduction" de l'Homme par Dieu et de Dieu par l'homme. (226)

Ainsi, sans cesse à partir des détails les plus apparemment triviaux de la vie quotidienne, nous sommes conduits, reconduits jusqu'au plus haut sommet, et au-delà, jusqu'à la Trinité elle-même. C'est sans doute ce qui constitue la plus grande "originalité" de François de Sales, et dans une certaine mesure, même si les lecteurs n'en ont pas eu conscience, ce qui a fait son succès : l'accord parfait entre une pensée théologique simple mais forte, une attitude spirituelle souriante mais ferme, et une **écriture** où le recours aux images (et en particulier aux plus familières images maternelles) est théologique. Ce style, que l'on pourrait à bien des égards trouver désuet, est peut-être en fait ce qui est le plus "moderne", parce que le plus authentique. Non pas style "orné" mais style révélateur, unifié et unifiant, à l'image de son auteur. Lui aurait écrit, et ce n'est paradoxal qu'en apparence : "*simple*". Nous rejoignons ici les réflexions de J. Mesnard :

...François de Sales se distingue du passé récent et du goût de beaucoup de ses contemporains par son amour de la vérité. J. Mesnard a montré comment sur ce point François de Sales, tout comme Montaigne, tranchait sur l'esthétique baroque "à une époque où la littérature est si fortement marquée par le goût de la violence, du tragique, du spectaculaire ou simplement de l'héroïsme". L'apparence chez lui ne l'emporte jamais sur la réalité." (227)

Certes, on ne trouvera pas chez lui de recherche théologique innovante, ni même dans ce domaine ce qu'on appelle une grande "synthèse" intellectuelle : "*c'est le grand fond commun du christianisme que l'on rencontre ici...*"(228); et c'est sans doute normal dans une oeuvre essentiellement pastorale. Mais peut-être est-ce là encore, dans l'authenticité de la tradition, que l'on peut trouver sa "modernité". Nous avons remarqué combien les sources de nos images maternelles étaient patristiques et médiévales. Après A. Liuiima et H. Bordes, l'importance des Pères de l'Eglise pour l'ensemble de l'oeuvre salésienne n'est plus à démontrer. Sur ce plan, nous avons à peine innové en évoquant plus Origène et Grégoire de Nysse que Jérôme et Augustin. Mais il s'agit moins ici de quantitatif que de qualitatif, ou plus exactement d'une dimension synthétique. Homme de son temps, "humaniste" au plein sens du mot, François de Sales est aussi celui qui a reçu l'héritage, tant d'Augustin que de Thomas d'Aquin, de saint Bonaventure et de Duns Scot que de Bernard de Clairvaux - et ne les renie pas. Nous avons vu qu'il assumait également la filiation dans une lignée moins évidente a priori, qui partant d'Anselme, arrivait à lui au travers de mystiques médiévaux (médiévales, plus précisément), sans pour cela refuser l'influence thérésienne.

Certes, il opère des choix et est assez libre pour trier parmi ces sources (229). Mais on n'a guère chez lui d'impression de refus, d'opposition. Ce qu'il a reçu des siècles de christianisme qui l'ont précédé, il l'accueille paisiblement, et au premier chef il fait sienne l'attitude des Pères comme des auteurs médiévaux face à l'Ecriture, lue "en Eglise", reçue de la Tradition et inlassablement transmise, prêchée, commentée, non pour retrouver un passé mort, mais pour informer un aujourd'hui vivant.

Ainsi cet homme de la fin de la Renaissance peut-il être proche de notre temps, qui a maints égards, a renoué des liens avec cette Tradition, bien au-delà de tout traditionalisme, en remontant plus haut que les perturbations du message introduites par le jansénisme ou les malentendus des “Lumières”, mais tout autant par le piétisme inquiet du XIX^e siècle.

François de Sales comme les Pères et les plus authentiques penseurs et “priants” médiévaux ne prêche que ce qui est le cœur de la foi, et, pourrait-on dire, de l’ “humanisme” biblique, judéo-chrétien : l’amour d’un Dieu qui ne veut pas la servitude de l’homme, mais sa pleine liberté et son “humanisation” entière, dans la communion et la personnalisation, à l’image de la Trinité, un Dieu qui peut dire et faire savoir à l’homme par Isaïe :

Une femme oublie t-elle son petit enfant,
est-elle sans pitié pour le fils de ses
entrailles?
Même si les femmes oublieraient,
Moi, je ne t’oublierai pas.

(Is 49/15 et OC. VI, pp.87-88)

Vous serez allaités, portés sur la hanche,
vous serez caressés sur les genoux.
Comme l’enfant que sa mère console,
moi, je vous consolerai.

(Is 66/12-13 et OC. IV, pp.201-202)

NOTES

Notes de l'Introduction

* cf. Henri Lemaire, Les images chez saint François de Sales, Nizet, Paris, 1962, et Hélène Bordes, Les Sermons de François de Sales, thèse dactylographiée, Université de Limoges, 1989

L'Univers salésien, saint François de Sales hier et aujourd'hui, Actes du Colloque international de Metz 1992, textes réunis et présentés par Hélène Bordes et Jacques Hennequin, Université de Metz, Diffusion Champion-Slatkine, 1994.

Notes de la Première Partie

(1) H.Lemaire, op. cit., p.34.

(2) Charles-Auguste de Sales, Histoire du Bienheureux François de Sales, Vivès, Paris, 1857, tome I, p.307.

(3) M.Henry-Couannier, Saint François de Sales et ses amitiés, Casterman, 3^e édition, p.40.

(4) André Ravier, Un sage et un saint, François de Sales, Nouvelle Cité, Paris, 1985, p.17.

(5) Charles-Auguste, op.cit., pp.50-51.

(6) ibid., p.16.

(7) ibid., p.53.

(8) P. de la Rivière, La vie de l'illustrissime François de Sales, Lyon, 1625.

(9) Charles-Auguste, op.cit., p.56.

(10) O.C. XI, p.60 : "*Atque eam in rem jam paratum habeo animum patris, habeboque omnino...*".

(11) Sabine Melchior-Bonnet, "De Gerson à Montaigne, le pouvoir et l'amour", Histoire des pères et de la paternité, sous la direction de J. Delumeau, Larousse, Paris, 1990, p.55.

(12) Charles-Auguste, op.cit., pp. 94.

(13) ibid., p.304.

(14) ibid., p.305.

(15) "Dieu ne voulut pas qu'elle fust en état de melancholie quand il la prendroit a soy..."
Lettre du 4 mars 1610, O.C. XIV, p.255. cf. la lettre à sa mère du 29 novembre 1609, ibid., p.212-213.

(16) Charles-Auguste, op.cit., p. 2.

- (17) *ibid.*, p.9.
- (18) "...nous ne sommes plus en ce fascheux tems ou il nous falloit cacher necessairement pour nous escrire en termes d'amitié, et pour nous dire quelque parole de consolation. O vive Dieu, ma bonne Mère! Il est vrai que le souvenir de ce tems la produit tousjours quelque sainte douceur a ma pensee". Allusion évidente à l'intransigeance de M.de Boisy durant la période du séjour en Chablais.
- (19) Voir la lettre du 29 novembre 1609 à Mme de Boisy, où le fils se montre en effet, même si c'est avec beaucoup de ménagements, le "directeur" de sa mère (O.C. XIV, p.212-213).
- (20) On trouve chez le P. Cordier, jésuite du XVII^e siècle, cette affirmation : "Il faut suivre la pente de la nature, qui a donné plus de tendresse aux femmes, plus de majesté aux hommes." Cité dans Histoire des pères et de la paternité, op. cit., p.138.
- (21) Saint Bernard, Traité de l'Amour de Dieu, I , I, Oeuvres mystiques de saint Bernard, traduction A. Béguin, Seuil, 1953, p.29.
- (22) Saint Augustin, La Cité de Dieu, XIV, V.
- (23) Elisabeth Badinter, L'amour en plus, Flammarion, Livre de Poche, 1980, p.354.
- (24) J. Delumeau, Histoire des pères et de la paternité, op. cit., p.138.
- (25) Galates 4/19, traduction Bible de Jérusalem, ainsi que les deux suivantes.
- (26) Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, I, VI, traduction B.Troo et P. Gauriat, Les Pères dans la foi, Migne, 1991, p.59.
- (27) Origène, Commentaire sur le Cantique des Cantiques, Prologue, I, 4, traduction L. Brésard et H. Crouzel, Sources Chrétiennes n°375, Cerf, 1991, p.83.
- (28) Saint Jérôme, Prologue de l'Homélie sur le Cantique d' Origène, traduction O. Rousseau, Sources Chrétiennes n°37 bis, Cerf 1966, p.63.
- (29) Saint Bernard, Sermon 23 sur le Cantique des Cantiques, op.cit., p.273.
- (30) *op.cit.*, p.152. La dernière expression est de J.J. Olier, dans le Traité des saints Ordres.
- (31) Nous renvoyons ici à E. Badinter, L'amour en plus, cité ci-dessus.
- (32) André Brix, François de Sales commente le Cantique des Cantiques, oblats de saint François de Sales, Paris.
- (33) Pour tout ce qui concerne ce distique, on se rapportera à l'Introduction d'Exégèse médiévale, d'Henri de Lubac, Théologies, Aubier, 1959, pp.23 à 29.
- (34) *ibid.*, p.37.
- (35) H. Bordes, Thèse, vol. 6, p.1558.
- (36) Hugues de Saint-Victor, De meditando, cité par H. de Lubac, op. cit., p.150.
- (37) H. Bordes, Thèse, vol. 6, p.1525.
- (38) Origène, Commentaire sur le Cantique, I, 162, op. cit., p.177.
- (39) *ibid.*, Prologue, I, 6, p.85.
- (40) H. de Lubac, op. cit., tome II, p.586. Lui-même cite Thomas Merton, Marthe, Marie et Lazare.
- (41) J. Hennequin, "Image et spiritualité chez François de Sales", Revue d'Histoire de l'Eglise de France, tome LXXV, n°194, juin 1989, p.154.
- (42) Jean Mesnard, "Saint François de Sales et la vérité", L'Univers salésien, op. cit., p.288.

- (43) Anne-Marie Pelletier, Lectures du Cantique des Cantiques, Editrice Pontificio Instituto, Roma, 1989, pp.178-179.
- (44) *ibid.*, p.209.
- (45) *ibid.*, p.285.
- (46) Pie XII, Encyclique Divino afflante Spiritu, III, 35.
- (47) Marc-Alain Ouaknin, Lire aux éclats, Essais, Points, Seuil, 1992, p.44. Lui-même cite ici H. Bloom, Kabbalah and Criticism, New York Seadbury Press, 1975, p.106.
- (48) Origène, Philocalie, II, 3, traduction M. Harl, Sources Chrétiennes 302, Cerf, 1984, p.47.
- (49) Enzo Bianchi, “La lecture spirituelle de l’Ecriture aujourd’hui”, conférence inédite, traduction de l’Abbaye d’En-Calcat.
- (50) Bible de tous les temps, Beauchesne, vol.5, Le temps des Réformes et la Bible, sous la direction de Guy Bédouelle et Bernard Roussel.
- (51) *ibid.*, p.29.
- (52) Anne-Marie Pelletier, “Exégèse et Histoire”, Nouvelle Revue Théologique, 110 n°5, octobre 1988, p.654.
- (53) A. Cabassut et M.Olphe-Gaillard, art. “Cantique des Cantiques”, Dictionnaire de Spiritualité, tome II, Beauchesne, Paris, 1953, p.104.
- (54) A.M. Pelletier, art. cit., p.657.
- (55) Origène, Homélie I sur le Cantique des Cantiques, op. cit., p.62.
- (56) A.M. Pelletier, Lecture du Cantique, op. cit., p.178.
- (57) A.M. Pelletier, art. cit., p.657.
- (58) Stanislas Breton, Ecriture et Révélation, Cogitatio fidei, Cerf, 1979, pp.87-88.
- (59) P. Sérouet, article “François de Sales”, Dictionnaire de Spiritualité, tome V, col.1090.
- (60) Olivier Rousseau, Introduction aux Homélies sur le Cantique des Cantiques d’Origène, op. cit., p.55.
- (61) M. Canevet, “Grégoire de Nysse”, Dictionnaire de Spiritualité, vol.42-43, col 1008.
- (62) H. de Lubac, op. cit., p.592.
- (63) M. Borret, note du Commentaire sur le Cantique d’Origène, op. cit., tome II, p.762.
- (64) Origène, Première Homélie sur le Cantique, op. cit., p.77.
- (65) M. Borret, note, op. cit., p.763.
- (66) Origène, Commentaire sur le Cantique, III,9,3, op. cit., p.583.
- (67) Grégoire de Nysse, Homélies sur le Cantique, traduction C.Bouchet et M. Devailly, Les Pères dans la foi, Migne, 1992, p.56.
- (68) Origène, Commentaire sur le Cantique, I, 2, 8, op. cit., tome I, p.197, c’est nous qui soulignons.
- (69) Saint Bernard, Sermon 9 sur le Cantique, op. cit., p.143.
- (71) *ibid.*, p.147.
- (72) Lucien Marie, L’expérience de Dieu, actualité du message de saint Jean de la Croix, Cogitatio Fidei, Cerf, 1968, p.63.
- (73) H. Bordes, Thèse, vol.4, pp. 934-935.

(74) Guillaume de Saint Thierry, Exposé sur le Cantique des Cantiques, traduction de M. Dumoutier, Sources Chrétiennes n° 82, Cerf, 192, p.123.

(75) J. Mesnard, op. cit., p.288.

(76) H. Bordes, Thèse, vol.4, p.954.

(77) H. Lemaire, op. cit., p.34.

(78) Etienne Gilson, Introduction à l'étude de saint Augustin, Librairie philosophique Vrin, 1931, p.26.

(79) Marie-Madeleine Davy, Initiation médiévale, la philosophie au XII^e siècle, Albin Michel, 1980, p.114.

On peut compléter avec ce passage de saint Bonaventure, dont on sait l'importance pour François de Sales : "Toutes les créatures guident vers le Dieu éternel l'âme du sage et du contemplatif. En effet, par rapport au premier principe, (...) toutes les créatures sont comme une ombre, un écho et une image; elles sont des vestiges, des symboles et des représentations qui nous sont offertes pour nous élever à la contuition [appréhension immédiate] de Dieu, en tant que signes divins; ce sont, dis-je, des exemplaires ou plutôt des copies à portée de nos esprits grossiers et sensuels, et destinés à les faire passer de l'univers sensible, qu'ils voient, au monde intelligible qu'ils ne voient pas, comme on passe du signe au signifié." Itinerarium, II, II, traduction H. Duméry, Vrin, Paris, 1990, p.57.

(80) H. Bordes, Thèse, vol.6, p.1399.

(81) E. Gilson, op. cit., p.26.

(82) H. Bordes, Thèse, vol.2, p.259.

(83) Nous nous appuyons ici sur l'article de J. Hennequin cité ci-dessus (note 41) et sur l'étude d'H. Bordes, "Le signe dans la défense de l'Estendard.... Signes de Dieu au XVI^e et au XVII^e siècles", Association des publications de la Faculté des Lettres de Clermont II, 1993.

(84) Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, III, XLIV, traduction R. Bernier, M. Corvez, M.J. Gerlaud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau, Cerf, 1993, p.498.

(85) H. Bordes, Thèse, vol.4, p.931.

(86) Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Ia Qo 13, art. 1, traduction A.D Sertillanges, Desclée 1926, p.83.

(87) E. Gilson, Le thomisme, Librairie philosophique Vrin, 1948, pp. 152-153.

(88) Paul Ricoeur, La métaphore vive, Seuil, Paris, 1971, p. 354.

(89) *ibid.*, p.251.

(90) *ibid.*, p.289.

(91) J. Hennequin, article cité, p. 156.

(92) Paul Evdokimov, L'art de l'icône, théologie de la beauté, Desclée de Brouwer, 1972, p.165.

(93) *ibid.*, citant Méthode d'Olympe, Le Banquet des Vierges, III, 4, et Athanase d'Alexandrie, De l'Incarnation, P.G. 54, 192.

(94) H. Bordes, Thèse, vol.6, p.1775.

(95) *ibid.*, p.1392.

(96) *ibid.*, p.1388.

Notes de la Deuxième Partie

(97) cf. Claire Lesegretain : “Parler du visage féminin de l’Eglise (...) ce n’est pas encore laisser croire, comme s’y emploient les féministes nord-américaines, que la transformation des “Notre Père” en “Notre Mère”, à chaque fois que dans la Bible, Dieu est nommé au masculin, suffirait à faire advenir du neuf dans l’Eglise. “ , “Un visage plus féminin dans l’Eglise, Christus, avril 1996, p.163.

(98) Nous devons signaler ici ce que nous devons à l’article du Père André Cabassut, o.s.b., “Une dévotion médiévale peu connue : la dévotion à Jésus, notre Mère”, Revue d’ascétique et de mystique n° 99-100, avril-décembre 1949.

(99) Introduction par Dom A. Wilmert de l’édition des Prières et méditations de saint Anselme, collection Pax, Maredsous, 1923.

(100) Anselme de Cantorbery, Prières, traduction Michel Corbin, Cerf, 1992, tome 5, pp. 40-41.

(101) A. Cabassut, art. cité, pp. 4-5.

(102) Mechtilde de Hackeborn, Livre de la Grâce spéciale, traduction sur l’Edition latine de Solesmes, Mame, Tours et Paris, 1921, p. 195.

(103) Michel de Certeau, La Fable mystique, XVI°-XVII° siècles, Gallimard, 1982, voir en particulier les pp. 13 et 29.

(104) Mechtilde de Hackeborn, op. cit., p.361.

(105) *ibid.*, p.178.

(106) *ibid.*, p.489.

(107) Mechtilde de Hackeborn, op. cit., p.361.

(108) E. College et J. Walsh, “Julienne de Norwich”, Dictionnaire de Spiritualité, tome VIII, col. 1605-1611.

(109) Julienne de Norwich, Une révélation de l’Amour de Dieu, Vie monastique n°7, Editions de Bellefontaine, traduction de l’édition de Sr A.M. Reynolds, Sheed and Ward, London 1974. Voir p.112 : “il reconforte promptement et doucement par ses paroles et dit : Mais tout ira bien; et toute espèce de choses ira bien”.

(110) *ibid.*, p. 165.

(111) *ibid.*, p. 163.

(112) *ibid.*, p. 164.

(113) A. Cabassut, art. cit., p.7.

(114) *ibid.*, p. 9.

(115) Anselme de Cantorbery, op. cit., p. 329.

(116) P. Nellas, Le Vivant divinisé. Anthropologie de l’Eglise, traduction de J.-L. Palieme, Cerf 1981, p. 29. Lui-même cite ici Maxime le Confesseur, Sur diverses difficultés des saints Denys et Grégoire, P.G. 91, 1084 D.

(117) *ibid.*, p. 29 (c’est P. Nellas qui souligne).

- (118) Il est assez piquant de constater l'origine de cette image et de la notion théologique que exprime chez saint Anselme, dont le Cur Deus Homo est considéré couramment comme la source des pires déviations doloristes et "sadiques" en sotériologie. Pour une nouvelle appréciation de la pensée anselmienne, nous renvoyons au tome d' introduction des Oeuvres d'Anselme, par M. Corbin, Cerf, 1992.
- (119) L. Cognet, La spiritualité moderne, tome 1, "L'essor 1560-1650", Aubier, 1966, p.296.
- (120) William Marceau, L'optimisme dans l'oeuvre de saint François de Sales, Lethielleux, 1973, p.57.
- (121) L. Cognet, op. cit., p.88.
- (122) ibid., p. 284.
- (123) Pascal, Pensées, "Le mystère de Jésus", Ed. Lafuma 943.
- (124) L. Cognet, op. cit., p.58.
- (126) ibid., p. 177.
- (127) Jean Gayet, "Le chemin chez saint François de Sales", Actes du Colloque de Metz, op. cit., pp. 171 à 206.
- (128) H. Bordes, "François de Sales et la Béatitude des miséricordieux", La vie spirituelle, n° 699, mars-avril 1992, p.182.
- (129) Saint Jean de la Croix, La montée du Carmel, II, IV - par exemple : "L'âme met un grand obstacle à ce sublime état d'union avec Dieu lorsqu'elle s'attache à quelque connaissance, sentiment, imagination, représentation, affection, mode personnel d'agir ou quelque propre opération que ce soit, pour ne pas savoir se détacher et dépouiller de tout". Oeuvres complètes, traduction M. Marie du Saint Sacrement, Cerf, 1990, p. 642.
- (130) Voir infra, p.157.
- (131) L. Cognet, op. cit., p.294.
- (132) "Qui prie Dieu pour ses dons et ses bienfaits, quel malheur! Ce n'est pas Dieu qu'il adore, mais la créature." Angelus Silesius, Le Pèlerin chérubinique, traduction C. Jordens, Cerf, p.71. Voir aussi Le Combat spirituel de Scupoli, chap. LIX; Jean de la Croix, Le Cantique spirituel, strophe VI; jusqu'à Elisabeth de la Trinité, Lettre 53, Oeuvres Complètes, Cerf, 1991, p.299.
- (133) H. Bordes, article cité, La Vie spirituelle, p.182.
- (134) Saint Irenée de Lyon, Contre les Hérésies, IV, 38, 1. Traduction Adelin Rousseau, Cerf, 1984, p.551.
- (135) Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, I, XXXVII, op. cit., p.78.
- (136) A. Brix, "Saint François de Sales et le Coeur", Sainte Marguerite-Marie et le message de Paray-le-Monial, collectif sous la responsabilité de B.Darricau et B. Peyrous, Desclée, 1993, pp.64-65.
- (137) H. Bordes et J.-M. Lemaire, "Quelques aspects de la première iconographie du Coeur de Jésus", Ste Marguerite-Marie et le message de Paray-le Monial, op. cit., pp. 350-351.
- (138) Sainte Marguerite-Marie, Lettre au Père Croiset du 3 novembre 1869, Gauthey, tome II, p.571.
- (139) H. Bordes et J.-M. Lemaire, article cité, p.361.

- (140) Julienne de Norwich, op. cit., p.166.
- (141) Gertrude d' Helfta, Le Héraut de l'Amour divin, II, 4, 1 et 2, traduction Pierre Doyère, Sources Chrétiennes, Cerf, 1968, p.225.
- (142) Sainte Marguerite-Marie, Autobiographie, Ed. du Tricentenaire, I, p.83.
- (143) H. Bordes et J.-M. Lemaire, "L'oraison visitandine et les sources de Marguerite-Marie", Sainte Marguerite-Marie et le message de Paray, op. cit., p.83.
- (144) Mémoires des Contemporaines, Mère Anne-Marguerite Clément, Edition du Tricentenaire, p.329;
- (145) A.Brix, "saint François de Sales et le Coeur", op. cit., pp68-69.
- (146) Antoine Vergote, Dettes et désir, deux axes chrétiens et la dérive psychologique, Seuil, 1978, p.170.
- (147) ibid., p. 171.
- (148) ibid., p. 172.
- (149) A. Vergote, Religion, foi, incroyance, P. Mardaga, Bruxelles, 1983, pp.197-212.
- (150) Rémi Brague, "Dieu le Père est-il un mâle? Réflexions sur la masculinité, la virilité et la paternité", dans Communio, XVIII, 2, n° 106, mars-avril 1993.
- (151) A. Vergote, Interprétation du langage religieux, Seuil, 1974, p.129.
- (152) ibid., p. 130.
- (153) Denis Martin, "Ce Dieu qui t'a mis au monde...", Présence d'En-Calcat, 11, décembre 1993.
- (154) Hymne des Vêpres du Temps pascal, Liturgie des Heures.
- (155) "Voie d'enfance spirituelle (...) : cette expression n'apparaît nulle part avant 1907, dix ans après la mort de Thérèse. Même dans les Derniers Entretiens, la formule n'est pas de Thérèse, elle a été ajoutée, après coup, par Pauline, c'est un fait aujourd'hui établi..." René Laurentin, Thérèse de Lisieux, mythe et réalité, Beauchesne, Paris, 1972, p.162.
- (156) Voir, par exemple, Clément d'Alexandrie, I, 5, 12 à 24, op. cit., pp.37 à 47; ou saint Jérôme, Commentaire de l'Evangile de Matthieu, III, 18, 3-4, Sources Chrétiennes 259, tome II, p.49; Léon le Grand, 7^e Sermon pour l'Epiphanie, 3-4, Sources Chrétiennes 22, tome I, p.251.
- (157) Louis de Blois, Institution spirituelle, V, Pax, Maredsous, 1927, p.106.
- (158) Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, op. cit., p.43.
- (159) Saint Augustin, Les Confessions, I, XIX, traduction J. Trabucco, Garnier-Flammarion, 1964, p.36.
- (160) cf. P. Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime, Plon, 1960. Et François de Sales lui-même : "L'enfance est bonne, mais si on ne vouloit jamais estre qu'enfant, cela seroit mauvais, car l'enfant de cent ans est méprisé." (O.C. IV, p.153).
 "Tandis que nous sommes petitz enfans, nous sommes sages comme petitz enfans, nous parlons en petitz enfans, nous aymons comme petitz enfans; mais quand nous serons parfaits la haut dans le ciel, nous serons quittes de nostre enfance et aymerons Dieu parfaitement."
 (O.C. V, p.170)

- (161) "La parrhésie johannique est donc toujours une hardiesse, faite de liberté et de confiance, qui permet de se présenter sans crainte devant un supérieur, aussi bien que devant les persécuteurs ou quelque interlocuteur qui peut contredire ou blâmer. C'est cette même confiance filiale qui s'exprime dans la prière "Voici l'assurance que nous avons auprès de lui: c'est que si nous demandons quelque chose selon sa volonté, il nous écoute". (1 Jn 3/21-22). Ceslas Spicq, Lexique théologique du Nouveau Testament, Cerf-Editions Universitaires de Fribourg, 1991, p.1195.
- (162) Maurice Bellet, Le Dieu pervers, Desclée de Brouwer, Paris, 1979.
- (163) F. Charmot, Deux maîtres, une spiritualité : saint Ignace, saint François de Sales, Centurion, 1963.
- (164) Ignace de Loyola, Exercices spirituels, écrits, traduits et présentés sous la direction de Maurice Giuliani, coll. Christus, n° 76, Desclée de Brouwer - Bellarmin, 1991. "Principe et Fondement", pp. 62-64, "2° semaine, 2° degré d'humilité", p.136.
- (165) Hans-Urs von Balthasar, L'Amour seul est digne de foi, Aubier-Montaigne, 1966, chapitre II, "La réduction anthropologique", pp.35 et suivantes.
- (166) J. Gayet, "Le chemin chez François de Sales", op. cit., pp. 191-205.
- (167) H. Bordes, Thèse, vol.2, p.310.
- (168) L. Cognet, La Spiritualité moderne, op. cit., p.230.
- (169) Louis de Grenade, Le Livre de l'oraison et de la méditation, Paris 1651, pp. 646-647 et 650.
- (170) Jean de la Croix, La Montée du Carmel, II, 17, 6, op. cit., p.704.
- (171) Jean de la Croix, La Nuit obscure, ibid., p.925.
- (172) cf. A. Bord, "L'influence de Jean de la Croix sur François de Sales", L'Unidivers salésien, op. cit., pp.51-64.
- (173) Jean de la Croix, La Montée du Carmel, ibid., p.704.
- (174) Charles Baudouin, Psychanalyse du symbole religieux, Anthème Fayard, 1957, pp. 255-256.
- (175) ibid., p.257.
- (176) Thérèse d'Avila, Le chemin de la perfection, XII, 9, Bibliothèque européenne, Desclée de Brouwer, traduction de Marcelle Auclair. On peut voir aussi les Pensées de l'Amour de Dieu, commentaire du Cantique des Cantiques, chap. IV, ibid., pp.588-589.
- (177) Thérèse d'Avila, Autobiographie, XIII, 15, ibid., p.87.
- (178) H. Bordes et J.-M. Lemaire, "L'oraison visitandine et les sources de Marguerite-Marie", op. cit., pp. 75-110.
- (179) H. Bordes, Thèse, vol. 6, p.1719.
- (180) Jean Daniélou, Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse, Théologie n°2, Aubier-Montaigne, 1954, p.245.
- (181) H. Bordes, Thèse, vol. 6, p.1719.
- (182) Charles-André Bernard, Traité de théologie spirituelle, Cerf, 1986, p.67.
- (183) H.-U. von Balthasar, La Gloire et la Croix, tome 1: Apparitions, p.311.

- (184) Origène, Commentaire du Cantique, I, 4, 6, op. cit., p.231.
 Voir aussi Contre Celse, Sources chrétiennes 132, p.201:
 “C’est ainsi que l’âme a une vue pour contempler les objets surnaturels, une ouïe capable de distinguer des voix qui ne retentissent pas dans l’air, un goût pour savourer le pain vivant qui est descendu du ciel...”
- (185) Grégoire de Nysse, Homélies sur le Cantique, op. cit., p.52.
- (186) *ibid.*
- (187) Saint Bernard, Sermon 48 sur le Cantique, op. cit., p.52.
 cf. Guillaume de Saint-Thierry, De la contemplation de Dieu, Sources chrétiennes 61, Cerf, 1959, p. 115.
- (188) Saint Bonaventure, Breviloquium, 5, 6, 6, traduction Jean-Pierre Rézette, Editions franciscaines, Paris, 1967, pp. 73-74.
 On peut citer aussi ce passage de l’Itinéraire de l’âme à Dieu, du même auteur : “... en embrassant par la charité le Verbe incarné comme la source de toutes les délices, et en passant en lui par le ravissement de l’amour, elle rentre en possession du goût et du toucher [spirituels]. “ Traduction F. Palhories, Bloud et cie, Paris, 1913, p.319.
- (189) Donatien Mollat, “Jean l’Evangéliste”, Dictionnaire de spiritualité, tome 8, Beauchesne, Paris, 1974, col. 217-224.
- (190) Thomas d’Aquin, Commentaire de l’Eptre aux Philippiens, II, II, 5 et 8, traduction P. Bralé, Vivès, Paris, 1874, p.517.
- (191) Ignace de Loyola, Exercices spirituels, Christus n°5, Desclée de Brouwer, Paris, 1960, p.77.
- (192) Thérèse d’Avila, Autobiographie, op. cit., p.46.
- (193) J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, op. cit., p.231.
- (194) Saint Augustin, 26^e Traité sur l’évangile de Jean, 4, Oeuvres complètes, guérin, 1872, p.527.
- (195) *ibid.*, lui-même cite Virgile, Eglogue 2.
- (196) Saint Bernard, 5^e Sermon sur le Carême, traduction Pierre-Yves Emery, Brepols-Presses de Taizé, 1990, p.269.
- (197) L. Cognet, La spiritualité moderne, op. cit., p.294.
- (198) Saint Augustin, In Psalmum, 9, 15, Patrologie latine, Migne, 36, p.124.
- (199) J. Mouroux, L’expérience chrétienne, Théologie Aubier, 1952, p.282.
- (200) J. Daniélou, op. cit., p.222.
- (201) H. Bordes et J.-M. Lemaire, “L’oraison visitandine et les sources de Marguerite-Marie”, op. cit., p.91.
- (202) H. Bordes, Thèse, vol. 5, p.1378.
- (203) Jean Mouroux, op. cit., p.283.
- (204) H.-U. von Balthasar, La Gloire et la Croix, tome 1, op. cit., p.315.
- (205) *ibid.*, p.310.
- (206) J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, op. cit., p.232.
- (207) H.-U. von Balthasar, La Gloire et la Croix 1, op. cit., p.309.

(208) H. Bordes, Thèse, vol.4, p.872.

Voir aussi les pp. 934-935, sur les “sens”, en particulier : “...le goût, pour ce qui est de la connaissance intérieure (c’est le célèbre “bayser” dont parle François de Sales, mais aussi bien la similitude des huitres, et tant d’autres, à commencer par celle de la “viande, *vivenda*, car les sens sont, pour le “coeur” source de vie...”)

(209) Thérèse d’Avila, Le chemin de la perfection, op. cit., p.473.

(210) J. Daniélou, op. cit., p.309.

(211) Jean de la Croix, Cantique spirituel, dernière strophe, op. cit., pp.1435-1436.

(212) H. Bordes, Thèse, vol. 5, p.1168.

(213) H.-U. von Balthasar, op. cit., p.310.

(214) J. Daniélou, op. cit., p.237; lui-même cite H.-U. von Balthasar, “Le Mysterion d’Origène”, dans la Revue de Sciences religieuses, dec. 1936, p. 523.

(215) H. Bordes, Thèse, vol. 2, p.281.

(216) Thérèse d’Avila, Le chemin de la perfection, op. cit., p.473.

(217) L. Cognet, La spiritualité moderne, op. cit., p.298.

(218) A. Bord, “L’influence de Jean de la Croix sur François de sales et Jeanne de Chantal, L’Univers salésien, op. cit., p.54.

(219) Walter Kasper, Le Dieu des Chrétiens, traduction de M. Kleiber, Cogitatio Fideli, Cerf, 1985, pp. 410-411.

(220) H. Bordes et J.-M. Lemaire, “L’oraison visitandine...”, op. cit., p.84.

(221) H. Bordes, Thèse, vol.6, p.1695.

(222) *ibid.*, vol.6, pp. 1441-1459.

(223) *ibid.*, vol.3, p.505.

(224) *ibid.*, vol.3, p.825.

Notes de la Conclusion

(225) H. Bordes, Thèse, vol.6, p.1738.

(226) J. Hennequin, “Séduction de l’homme, séduction de Dieu selon François de Sales”, dans Littérature et séduction, Mélanges en l’honneur de Laurent Versini, Paris, Klincksieck, 1997, pp. 167-170.

(227) J. Hennequin, “ François de Sales entre tradition et modernité”, Actes du Colloque tenu à Nancy, décembre 1995, Bern Lang, 1997, p.116.

J. Mesnard, “Saint François de Sales et la Vérité”, L’Univers salésien, op. cit. p.292.

(228) H. Bordes, Thèse, vol.5, p.1380.

(229) J. Hennequin, “François de Sales entre tradition et modernité”, op. cit., 115.

BIBLIOGRAPHIE

François DE SALES, Oeuvres, Edition complète publiée par Dom Mackey et les Religieuses de la Visitation d'Annecy, Annecy, Niérat, 1892-1964, 27 vol.

Oeuvres, Textes présentés et annotés par A. Ravier avec la collaboration de R. Devos, N.R.F. Gallimard, Paris, 1969.

Lettres d'Amitié spirituelle, édition établie et annotée par A. Ravier, Bibliothèque européenne, Desclée de Brouwer, Paris, 1980.

1- Ouvrages anciens

ANSELME de CANTORBERY, Prières, traduction de Michel Corbin, Cerf, Paris, 1992, tome 5.

AUGUSTIN d'HIPPONE, Les Confessions, Bibliothèque augustinienne n°13, traduction E. Tréhorel et G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris, 1962, 2 vol.

La Cité de Dieu, Bibliothèque augustinienne, n° 33-34, traduction G. Combès, D.D.B., Paris, 1952, 2 vol.

Discours sur les Psaumes, Oeuvres complètes, traduction de M. Raulx, Mingardon, Marseille, 1871, tome IX.

Traité sur saint Jean, id., tome X.

BERNARD de CLAIRVAUX, Sermons sur le Cantique, introduction, et notes de Paul Verdeyren et Raffaele Fasseta, Cerf, Paris, 1996.

Traité de l'Amour de Dieu, Oeuvres mystiques, traduction d'A. Béguin, Seuil, Paris, 1953.

Sermons pour l'année, traduction de Pierre-Yves Emery, Brepols-Presses de Taizé, 1990.

BONAVENTURE, Itinéraire de l'âme à Dieu, traduction H. Duméry, Vrin, Paris, 1990.

JEANNE de CHANTAL, Correspondance, Edition critique établie et annotée par Soeur Marie-Patricia Burns, Cerf - Centre d'Etudes franco-italiennes de l'Université de Turin, 1986-1993, 5 vol.

CLEMENT d'ALEXANDRIE, Le Pedagogue, Les Pères dans la foi, Migne, Paris 1991.

DIADOQUE de PHOTICE, Cent chapitres sur la perfection spirituelle, traduction d'Edouard des Places, Sources Chrétiennes 5., Cerf, Paris, 1943.

GERTRUDE d'HELFTA, Le Héraut. Oeuvres Spirituelles, traduction de P. Doyère, Sources Chrétiennes 139, Cerf, Paris, 1968, 4 vol.

GREGOIRE de NYSSE, Sur le Cantique des Cantiques, traduction de C. Boucher et M. Devailly, Les Pères dans la foi, Migne, Paris, 1992.

GUILLAUME de SAINT THIERRY, De la contemplation de Dieu, traduction J. Hourlier, Sources Chrétiennes 61, Cerf, Paris, 1959.

Exposé sur le Cantique des Cantiques, traduction de M. Dumoutier, Sources Chrétiennes 82, Cerf, Paris, 1962.

JEAN de LA CROIX, Oeuvres complètes, traduction de M. Marie du Saint Sacrement, Cerf, Paris, 1990.

JULIENNE de NORWICH, Une révélation de l'Amour de Dieu, introduction et édition par Sr A.M. Reynolds, Vie monastique n° 7, Abbaye de Bellefontaine, 1977.

LOUIS de BLOIS, Institution Spirituelle, Pax, Maredsous, 1927.

LOUIS de GRENADE, Le Livre de l'oraison et de la méditation, Hure, Paris, 1651.

IGNACE de LOYOLA, Exercices Spirituels. Ecrits, traduits et présentés sous la direction de Maurice Giuliani, Collection Christus n°76, Desclée de Brouwer - Bellarmin, Paris, 1991.

MECHTILDE de HACKEBORN, Livre de la Grâce spéciale, traduction sur l'édition latine des Pères de Solesmes, Mame, Paris et Tours, 1921.

ORIGENE, Homélies sur le Cantique des Cantiques, traduction Olivier Rousseau, Sources Chrétiennes 37 bis, Cerf, Paris, 1966.

Commentaires sur le Cantiques des Catiques, traduction L. Brésard et H. Crouzel, Sources Chrétiennes 375 et 376, Cerf, Paris, 1991 et 1992.

THERESE d'AVILA, Oeuvres complètes, traduction Marcelle Auclair, Bibliothèque européenne, Desclée de Brouwer, Paris, 1964.

THOMAS d'AQUIN, Somme théologique, traduction A. Sertillanges, Edition de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1926, tome 1 et 2.

Somme contre les gentils, traduction R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerauton et L.-J. Moreau, Cerf, 1993.

Commentaire de l'Épître aux Philippiens, Vivès, Paris, 1874.

SALES (Charles-Auguste de), Histoire du Bienheureux François de sales, Vivès, Paris, 1857, 2 vol.

1- Ouvrages modernes

ARIES (Philippe), L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime, Plon, Paris, 1960.

BADINTER (Elisabeth), L'Amour en plus, Livre de Poche, Flammarion, Paris, 1980.

BALMARY (Marie), Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible, Grasset, Paris, 1986.

BALTHASAR (Hans-Urs von), L'amour seul est digne de foi, traduction R. Givord, Foi Vivante, Aubier-Montaigne, Paris, 1966.

La Gloire et la Croix, IV-3 Les Héritages, traduction R. Givord et H. Engelmann, Théologie 86, Aubier, Paris, 193.

BAUDOUIN (Charles), Psychanalyse du symbole religieux, Anthème Fayard, Paris, 1957.

BEAUCHAMP (Paul), Le récit, la lettre et le corps, Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, 1982.

BERNARD (Charles-André), Théologie symbolique, Téqui, Paris, 1978.

Traité de théologie spirituelle, Cerf, Paris, 1986.

Bible de tous les temps, volume 5 : Le temps des Réformes et la Bible, sous la direction de G. Bédouelle et B. Roussel, Beauchesne, Paris, 1989.

BORDES (Hélène), Les sermons de François de Sales, thèse dactylographiée en 9 volumes, Université de Limoges, 1989.

“Le signe dans la Défense de l’Estendard de la sainte Croix, de François de sales, in Signes de Dieu au XVI^e et XVII^e siècles, Association des Publications de la faculté des Lettres de Clermont II, 1993, pp. 45-58.

“François de Sales et la Béatitude des miséricordieux”, in La vie spirituelle, 699, mars-avril 1992.

BOUYER (Louis), Le Père invisible, Cerf, Paris, 1976.

BOUYER (L.), **LECLERCQ (J.)** et **VANDENBROUKE (F.)**, La spiritualité du Moyen Age, Histoire de la spiritualité chrétienne, Aubier, Paris, 1961.

BRAGUE (Rémi), “Dieu le Père est-il un mâle? Reflexions sur la masculinité, la virilité et la paternité”, in Communio, XVIII, 2, n° 106, mars-avril 1993.

BREMOND (Henri), Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Librairie Armand Colin, Paris 1967, tome I-XI.

BRESSAN (Colette), Etude des images littéraires de l’Enfant dans le Traité de l’Amour de Dieu, mémoire de maîtrise sous la direction de Mme le Professeur Ferrier, U.E.R. de Lettres et Sciences Humaines de Limoges, 1982.

BRETON (Stanislas), Ecriture et Révélation, Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, 1979.

BRIEND (Jacques), Dieu dans l’Ecriture, Lectio divina 150, Cerf, Paris, 1992.

BRIX (André), François de Sales commente le Cantique des Cantiques, Oblats de saint François de Sales, Paris. s. d.

CABASSUT (André), “Une dévotion médiévale peu connue : la dévotion à Jésus notre Mère”, Revue d’Ascétique et de mystique, n°99-100, avril-décembre 1949.

CATALAN (Jean-François), Expérience spirituelle et psychologie, Christus, Desclée de Brouwer - Bellarmin, Paris, 1991.

CERTEAU (Michel de), La Fable mystique, 1, XVI^e - XVII^e siècles, TEL, Gallimard, Paris, 1982.

CHARMOT (F.), Deux maîtres, une spiritualité : saint Ignace, saint François de Sales, Centurion, Paris, 1963.

CHAUVET (Louis-Marie), “Sur quelques difficultés actuelles au sujet de l’au-delà”, La Maison-Dieu, 213, 1er septembre 1998, pp.33-58.

COGNET (Louis), La Mère Angélique et saint François de Sales, Paris, Sulliner, 1951.
La spiritualité moderne, tome I, L’essor 1500-1650, Aubier, Paris, 1966.

CORRIGNAN (François), La spiritualité de François de Sales. un chemin de vie, Desclée de Brouwer, 1992.

DARRICAU (R.), PAYROUS (B.), Sainte Marguerite-Marie et le message de Paray-le-Monial, Desclée, Paris, 1993.

DANIELOU (Jean), Platonisme et Théologie mystique, Théologie 2, Aubier-Montaigne, Paris, 1944.

DAVY (Marie-Madeleine), Initiation médiévale. la philosophie au XII^e siècle, Albin-Michel, Paris, 1980.

EVDOKIMOV (Paul), L’art de l’icône. théologie de la beauté, Desclée de Brouwer, Paris, 1972.

FEUILLET (André), Le Cantique des Cantiques. Etude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d’exégèse, Cerf, Paris, 1953.

GEORGES-THOMAS (Marcelle), Sainte Chantal et la spiritualité salésienne, saint-Paul, Paris, 1963.

GIACINTO d’URSO (P.), “La perfezione nelle spiritualità di S. Teresa del Bambino Gesù et di S. Francesco di Sales”, Vita Cristiana, Roma, 1948.

GILSON (Etienne), Introduction à l’étude de saint Augustin, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1931.

Le Thomisme, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1948.

GODIN (André), Psychologie des expériences religieuses. le désir et la réalité, Centurion, Paris, 1981.

HAMON (M.), Vie de saint François de Sales évêque et prince de Genève, Gabalda et Cie, Paris, 1935.

HENNEQUIN (Jacques), "Images et spiritualité chez saint François de Sales", Revue d'Histoire de l'Eglise de France, tome LXXV, n° 194, janvier-juin 1989, pp.151-157.

"Séduction de l'Homme, séduction de Dieu", Mélanges en l'honneur de L. Versini. Littérature et Séduction, Paris, Klincksieck, 1997, pp. 167-170.

"François de Sales entre tradition et modernité", Actes du Colloque de Nancy (1995), organisé par le Groupe de Recherches "XVI° et XVII° siècles en Europe", Université de Nancy II, Bern Lang 1997, pp.111-118.

HENRY-COUANNIER (M.), Saint François de Sales et ses amitiés, Casterman, Paris 3e édition.

Histoire de Pères et de la paternité, sous la direction de Jean DELUMEAU, Larousse, Paris, 1990.

KASPER (Walter), Le Dieu des Chrétiens, traduction M. Kleiber, Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, 1985.

KNIEBIEHLER (Yvonne) et FOUQUET (Catherine), Histoire des Mères du Moyen Age à nos jours, Pluriel, Montalba, Paris, 1977.

KRUMENACKER (Yves), L'école française de spiritualité, Cerf, Paris, 1998.

LAJEUNIE (Etienne), Saint François de Sales. l'homme, la pensée et l'action, Nouvelle Librairie de France, Paris, 1966.

LECLERCQ (Jean), Regards monastiques sur le Christ au Moyen Age, Jésus et Jésus-Christ 56, Desclée, Paris, 1992.

"La théologie monastique et la Femme", Communio, juillet-août 1982, tome VII, n°4.

LEMAIRE (Henri), Les images chez saint François de Sales, Nizet, Paris, 1962.

Saint François de Sales, docteur de la confiance et de la paix, Beauchesne, Paris, 1963.

LOT-BORODINE (Myrha), La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, Cerf, Paris, 1970.

LUBAC (Henri de), Le mystère du Surnaturel, Théologie 64, Aubier, Paris 1965.

Exégèse médiévale, Théologie, Aubier, Paris 1959.

MARCEAU (William), L'optimisme dans l'oeuvre de saint François de Sales, Lethielleux, Paris 1973.

MARGERIE (Bertrand de), Histoire doctrinale du culte au Coeur de Jésus, Editions Saint-Paul, Paris, 1995.

MARIE (Lucien), L'expérience de Dieu, actualité du message de saint Jean de la Croix, Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, 1968.

MEZARD (R.P.), Doctrine spirituelle de sainte Jeanne-Françoise de Chantal, Editions de la Visitation, Paris, 1980.

MOLLAT (Donatien), Saint Jean, maître spirituel, Beauchesne, Paris, 1976.

MOUROUX (Jean), L'expérience chrétienne, Théologie Aubier, Paris, 1952.

NELLAS (Payanotis), Le vivant divinisé, anthropologie des Pères de l'Eglise, traduction Jean-Louis Paliarne, Cerf, Paris, 1981.

NODET (Charles-Henri), Psychanalyse et expérience humaine, Cerf, Paris, 1982.

OUAKNIN (Marc-Alain), Lire aux éclats, Essais Points, Seuil, Paris, 1992.

PELLETIER (Anne-Marie), Lectures du Cantique des Cantiques, Editrice Pontificio Instituto, Roma, 1989.

“Exégèse et Histoire”, Nouvelle Revue Théologique, 110, n°5, octobre 1988, pp. 641-665.

POHIER (Jean-Marie), Au nom du Père, recherches théologiques et psychanalytiques, Cerf, Paris 1972.

RAVIER (André), Un sage et un saint, François de Sales, Nouvelle Cité, Paris, 1985.

Sainte Jeanne-Françoise Fremyot, Baronne de Chantal, Ateliers Henry Labat, Paris, 1983.

ROBINSON (John A.T.), “Dieu est aussi bien notre Mère que notre Père, Julienne de Norwich”, Communio, tome VII, n°4, juillet-août 1982.

RICOEUR (Paul), Le Conflit des Interprétations, L'Ordre philosophique, Seuil, Paris, 1969.

La métaphore vive, L'ordre philosophique, Seuil, Paris 1975.

SAROGLOU (Vassilis), "Règne de la Mère ou fonction du Père? Une approche psychologique structurale de la dynamique religieuse", Revue théologique de Louvain, fascicule 1, 1998.

SCHONBORN (Christoph), L'icône du Christ, fondements théologiques, Cerf, Paris, 1986.

SEROUET (P.), De la vie dévote à la vie mystique, Desclée de Brouwer, Paris, 1958.

TOURNAY (R.), Le Cantique des Cantiques, Lire la Bible 9, Cerf, Paris, 1967.

L'Univers salésien, Actes du Colloque international de Metz, 17-19 septembre 1992, textes réunis et publiés par H. Bordes et J. Hennequin, Université de Metz, Centre Michel Baude, Littérature et spiritualité, Diffusion Champion-Slatkine, Paris, 1994.

VASSE (Denis), Le temps du désir, Seuil, Paris, 1969.

VERGOTE (Antoine), Interprétation du langage religieux, Seuil, Paris, 1974.

Religion, foi, incroyance, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1983.

Dette et désir, deux axes chrétiens et la dérive psychologique, Seuil, Paris, 1978.

VIDAL (François), Aux sources de la Joie avec saint François de Sales, Nouvelle Librairie de France, Paris, 1964.

WAGNER (Jean-Pierre), "Saint François de Sales, prédicateur de la Croix", Revue de Sciences Religieuses, 72 n°2, 1998, pp.176-197.