

François de Sales est le promoteur d'une spiritualité adressée aux laïcs
Cette transposition en « *langue naïve et sans fard* »,
manifeste une nouvelle perspective :

Passer D'UNE ANTHROPOLOGIE DU COMBAT à UNE ANTHROPOLOGIE DE LA « CONVENANCE » / dévotion ?

L'anthropologie chrétienne se structure traditionnellement autour du péché des origines :
résultat du conflit de l'être humain contre Dieu,
il engendre un conflit au sein de lui-même.

Divisée entre un *avant* et un *après* le péché originel,
la nature humaine assume des blessures qu'elle doit chercher constamment à cicatriser.
C'est pourquoi la vie chrétienne se trouve placée, depuis saint Paul, sous le signe du combat :
il s'agit de lutter contre le vieil homme
pour faire triompher l'homme nouveau recréé par le Christ.

Pour François de Sales, le meilleur exemple concernant ce type de littérature
est à n'en pas douter celui de son livre de chevet, *Le Combat spirituel* de Lorenzo Scupoli
publié en 1589, qui s'exprime en des termes similaires pour affirmer une même réalité :
« *En conséquence si vous désirez atteindre aux sommets de la perfection,
vous devez vous faire une violence continuelle pour combattre
et détruire tous vos penchants, grands et petits [...]
Combattez donc : tout est là.* »¹

Cette ligne de la connaissance de soi comme connaissance de sa propre misère
n'est certes pas absente de la spiritualité salésienne :
ce sont sans nul doute les *Entretiens spirituels* qui se rapprochent le plus d'une telle tradition.
S'adressant à ses filles de la Visitation, François de Sales affirme :
« *C'est une très bonne chose de se reconnaître pauvre, vil et abject,
et indigne de comparaître en la présence de Dieu.* »
Il insiste fortement sur l'aspect transitoire d'une telle connaissance,
laquelle n'a fonction que de moyen pour atteindre
ce qui constitue le titre de l'entretien, la *Confiance en Dieu* :
« *Mais il n'en faut pas demeurer là, car ces vertus d'humilité, d'abjection et de confusion,
ce sont des vertus mitoyennes par lesquelles nous devons monter
à l'union de notre âme avec son Dieu.* »²

Dans les textes plus théoriques sur la vie spirituelle
que sont l'*Introduction à la vie dévote* et le *Traité de l'Amour de Dieu*,
le thème, en revanche, n'apparaît que de façon secondaire.
François de Sales se démarque alors de ses prédécesseurs :
l'*Introduction* constitue, en effet, une solution de continuité
**puisqu'elle marque le passage d'une littérature centrée sur le combat
à une littérature centrée sur la dévotion.**

¹ Lorenzo Scupoli, *Le Combat spirituel* [1589],

² *Ibid.*, p. 1021

François de Sales n'est pas sans lien avec le courant de la dévotion moderne : il en partage d'une certaine manière le refus d'une théologie compliquée, le désir d'un retour à la tradition évangélique et scripturaire et l'insistance à promouvoir une vie de piété faite d'intériorité.

Si le combat ascétique est certes reconnu comme nécessaire, il ne fonctionne pas comme point de départ de l'itinéraire qui conduit l'âme à Dieu.

L'objet fondamental de l'*Introduction* est une définition de la dévotion :

*« Il faut avant toutes choses que vous sachiez que c'est que la vertu de dévotion car d'autant qu'il y en a qu'une vraie, et qu'il y en a une grande quantité de fausses et vaines, si vous ne connaissiez quelle est la vraie, vous pourriez vous tromper. »*³

Cette nouvelle perspective relève, nous semble-t-il, d'une double cause :

d'une part, de l'aspect résolument pédagogique de l'écriture salésienne qui est celle d'un pasteur qui croit davantage aux encouragements qu'aux dénégations et d'autre part, d'une certaine conception optimiste de l'homme.

Ce nouvel éclairage se vérifie aussi bien dans son ouvrage consacré à la vie dévote qu'à celui consacré à la vie mystique.

L'INCLINATION SALÉSIENNE

Un autre déplacement qu'opère François de Sales relève de l'anthropologie :

en effet, chez lui, celle-ci ne s'organise pas autour de la fracture du péché des origines mais s'appuie sur une dynamique fondamentale de l'âme vers Dieu.

François de Sales utilise le terme de convenance dans un premier temps pour désigner le rapport de la volonté au bien :

*« La volonté a une si grande convenance avec le bien, que tout aussitôt qu'elle l'aperçoit elle se tourne de son côté pour se complaire en icelui. »*⁴

puis pour désigner le rapport de l'homme à Dieu :

*« Nous sommes créés à l'image et semblance de Dieu : qu'est-ce à dire cela, sinon que nous avons une extrême convenance avec sa divine majesté ? »*⁵

Le chapitre XV intitulé « De la convenance qui est entre l'homme et Dieu » synthétise sa pensée.

Il y analyse tout d'abord une convenance de similitude entre Dieu et l'homme : notre âme étant spirituelle, indivisible et immortelle, est capable de juger, discourir et discerner et, en cela, ressemble à Dieu.

François de Sales adopte un langage essentiellement psychologique

– l'homme a « besoin » de Dieu –

et résolument anthropomorphique afin de souligner la réciprocité

– Dieu a « besoin » de l'homme –.

Certes, les besoins ne sont pas de même nature :

l'homme a grand besoin et grande capacité de recevoir du bien,

Dieu a grande abondance et grande inclination pour en donner

³ Introduction à la vie dévote, Ire partie, chap. I

⁴ TA, livre I, chap. VII, p. 369

⁵ TA, livre I, chap. XV, p. 396

mais notre auteur utilise néanmoins les mêmes termes dans les deux cas. De sorte que dans le *Traité*, François de Sales disserte autant sur le désir de Dieu de l'homme que sur le désir de l'homme de Dieu. Cette anthropologie de la convenance entre l'homme et Dieu n'est pas sans modifier par voie de conséquence son appréhension de la vie de relation avec Dieu.

Cette inclination, si elle se trouve en nous, ne vient pas de nous.

Cette inclination peut bien se trouver en nous, tout en nous étant inconnue.

Le texte de François de Sales nous le confirme :

« *L'honorable inclination que Dieu a mise en nos âmes* »⁶.

Celle-ci est donc la trace, le mémorial de l'action de Dieu en nous :

il y a bien en l'homme une présence de Dieu sous la forme d'une inclination.

La différence alors entre convenance et inclination

serait plutôt une relation de cause à effet :

la convenance est source de l'inclination,

l'une se rapproche davantage de l'être et l'autre de l'agir.

Elles reprennent en ce sens à leur compte l'oscillation entre être et agir

que synthétise l'« image de Dieu » du verset biblique :

« *L'homme a été fait à l'image de Dieu* ».

La convenance, ici, est au plus près de l'ordre de l'être :

elle s'écarte de ce point de vue de la convenance psychologique de la volonté envers le bien.

On peut avancer que François de Sales ici ne « psychologise » pas un vocabulaire

ontologique ou métaphysique

mais qu'il « ontologise » un vocabulaire psychologique.

La convenance de la volonté est devenue celle de la nature même.

Dans le premier livre du *Traité de l'Amour de Dieu*,

convenance et *inclination* se trouvent conjuguées.

Or, utiliser le terme d'*inclination* pour désigner la trace de Dieu en l'homme

nous permet de caractériser à d'autres égards la spiritualité salésienne.

Son origine, en effet, ne provient pas d'un mouvement réflexif ;

cette inclination, l'homme n'en prend pas conscience en rentrant en lui-même mais :

« *au premier regard qu'il jette en Dieu, à la première connaissance qu'il en reçoit,*

la naturelle et première inclination d'aimer Dieu,

qui était comme assoupie et imperceptible, se réveille en un instant. »⁷

À cette première relation de proportion entre l'homme et Dieu,

qui est la relation même de la création, s'y ajoute une seconde,

celle même que produit l'amour car l'homme a conservé une inclination naturelle à aimer Dieu, en dépit du péché des origines :

« *La convenance donc qui cause l'amour ne consiste pas toujours en la ressemblance, mais en la proportion, rapport ou correspondance de l'amant à la chose aimée.* »⁸

⁶ Ibid., p. 404

⁷ TA, livre I, chap. XV, p. 400

⁸ Ibid., p. 375

La proportion est telle pour François de Sales entre le cœur humain et Dieu qu'il n'hésite pas à ajouter :

« *Dieu est Dieu du cœur humain.* »⁹

Ainsi, l'amour naît de la proportion et conduit à la proportion.

D'autre part, si l'inclination renvoie indirectement au mode positif du « mouvement vers », d'une dynamique.

Ce mouvement qui vient caractériser tout homme parce que créé par Dieu s'oppose alors, de façon antithétique, au mouvement de la créature blessée par le péché.

Il s'agit, en effet, pour ce dernier de remarquer une inclination de l'âme mais dirigée vers la terre, laissant en celle-ci la marque d'une courbature, d'une incurvation : dès lors, elle peut paradoxalement analyser en sens contraire des thèmes similaires.

L'inclination salésienne est attraction vers Dieu,

alors même que l'auteur fait précisément mention des suites du péché d'Adam :

« *bien que l'état de notre nature humaine ne soit pas maintenant doué de la santé et droiture originelle que le premier homme avait en sa création,*

et qu'au contraire nous soyons grandement dépravés par le péché, [...]

si est-ce toutefois que la sainte inclination d'aimer Dieu sur toutes choses nous est demeurée. »¹⁰

Le mouvement que désigne le terme d'*inclination* s'avère être un mouvement essentiellement horizontal qui, s'il comprend bien une tension de part et d'autre, supprime les coordonnées de haut et de bas :

il maintient donc la distance en annulant la disproportion.

Rien dans le texte du *Traité de l'Amour de Dieu* ne doit indiquer une disproportion ou un abîme entre Dieu et l'homme mais au contraire,

il convient de souligner une secrète connivence.

En cela, le terme d'*inclination* nous paraît particulièrement évocateur de la mystique salésienne, venant servir de premier point de jonction entre anthropologie et spiritualité.

LE LIEU DE L'INCLINATION VERS DIEU : LE CŒUR

Le second point de jonction est celui du lieu de cette inclination de l'âme vers Dieu, le cœur :

« *Dieu est Dieu du cœur humain* ».

François de Sales retrouve ici une longue tradition.

Le cœur est une notion complexe longuement développée par les mystiques antérieurs.

Depuis l'Écriture, il désigne essentiellement l'intériorité de l'homme dans son ensemble.

Dieu est à la fois au-dedans et au-dessus.

En même temps l'inhabitation, donc la présence : Dieu est là,

et la non-confusion d'avec l'âme humaine : Dieu est donc au-delà.

L'intériorité de l'homme est une intériorité habitée et en même temps dépassée,

⁹ *Ibid.*, p. 395

¹⁰ *TA*, livre I, chap. XVI, p. 399. Nous pouvons remarquer les traces du vocabulaire augustinien « droiture », jointes à une analyse que nous trouverions difficilement chez le Docteur de la grâce.

Celle-ci est, en revanche, en parfaite conformité avec la pensée de Thomas : « La nature possède une inclination naturelle vers ce qui est purement et simplement le bien universel » (*Somme théologique*, I^{er} partie, q. 60, a. 5, sol. 3.

tendue vers ce point élevé qu'est l'au-dessus de l'âme où Dieu se trouve¹¹.

À partir de là on peut distinguer deux types de traditions spirituelles :

celle de l'espace intérieur et celle de l'architecture intérieure.

La première considère l'espace intérieur comme habité

mais sans que celui-ci soit systématiquement orienté vers le haut,

autrement dit sans qu'il s'accompagne nécessairement du lexique de l'ascension ou du sommet de l'âme :

cette mystique valorise grandement le cœur comme siège des affections

mais, ne détaillant pas les différentes puissances de l'âme,

elle ne le distingue jamais véritablement de l'âme elle-même.

Le cœur peut ainsi désigner l'intériorité dans son ensemble.

De l'autre côté, les mystiques de l'architecture de l'âme

qui, dans le cadre d'une analyse plus fouillée des facultés de l'âme,

font appel à la terminologie de la cime de l'âme, de l'« étincelle de l'âme ».

Il nous semble que François de Sales conjugue, lui, les deux traditions.

Dans le *Traité de l'Amour de Dieu*,

François de Sales reprend lui aussi la première topographie de l'âme,

faisant du cœur le lieu de l'espace intérieur.

Ce dernier est, en effet, constamment cité dans les trois chapitres 15, 16 et 17 du livre I

lorsque François de Sales entend souligner la convenance de l'homme à Dieu

et la naturelle inclination de celui-ci à l'aimer :

« *Sitôt que l'homme pense un peu attentivement à la Divinité,*

il sent une certaine douce émotion de cœur,

*qui témoigne que Dieu est Dieu du cœur humain. »*¹²

Le cœur est vu comme le lieu privilégié de communication avec Dieu :

il est tout à la fois le lieu de l'inclination vers Lui

– il équivaut alors pratiquement au terme générique d'âme :

François de Sales mentionne ailleurs

« *l'honorable inclination que Dieu a mise en nos âmes* »¹³ –,

il correspond également au fond de l'être,

qui se pose comme antérieur à l'action de l'intelligence ou de la volonté.

Le cœur salésien désigne l'intériorité de l'homme en son fond le plus intime,

sorte d'en deçà de la distinction des facultés :

« *Il est très vrai que ce fond du cœur est réservé à Dieu seul*

*et qu'il n'y a que lui qui le puisse pénétrer. »*¹⁴

¹¹ Le commentaire du *Ps. XLI* est de ce point de vue encore plus explicite : « Cherchant donc mon Dieu parmi les choses visibles et corporelles et ne le trouvant pas, cherchant sa substance en moi-même – comme si elle était de même nature que moi – et ne trouvant pas qu'il en soit ainsi, je sens que mon Dieu est quelque chose au-dessus de mon âme » (*Enarratio in Ps. XLI, 7-8, BA, n° XXXVIII, p. 464-466*)

¹² *Ibid.*, livre I, chap. XV, p. 395. Ou encore : « Ce divin Auteur et Maître [...] a lui-même planté dans le cœur de l'homme une spéciale inclination naturelle, non seulement d'aimer le bien en général mais d'aimer en particulier et sur toutes choses sa divine bonté » (*ibid.*, p. 398)

¹³ *Ibid.*, livre I, chap. XVIII, p. 404

¹⁴ François de Sales, « Sermon pour une vêtue », 17 octobre 1620, *Œuvres complètes*, édition établie par les soins des religieuses de la Visitation du 1^{er} monastère d'Annecy, J. Niérat, 1898, t. IX, p. 358

François de Sales reconnaît une convenance fondamentale de l'homme avec Dieu, dont il n'a de cesse que son lecteur prenne conscience ; mais en une seule occasion, il l'attribue au fondement anthropologique du verset 26 du livre I de la *Genèse* : « *Ce plaisir, cette confiance, que le cœur humain prend naturellement en Dieu ne peut certes provenir que de la convenance qu'il y a entre cette divine Bonté et notre âme [...]* Nous sommes créés à l'image et semblance de Dieu : qu'est-ce à dire cela sinon que nous avons une extrême convenance avec sa divine Majesté ? »¹⁵

C'est que la véritable dimension de l'image se trouve moins dans la création de l'homme que dans l'Incarnation du Fils :

« Dieu s'est fait à notre image et semblance par l'Incarnation »¹⁶, ou « le Fils fut la vraie, vraiment vive et vraiment naturelle image, semblance et figure de l'infinie beauté et substance du Père »¹⁷.

L'image est passée de la métaphysique à la théologie et désigne alors le rapport substantiel du Père au Fils.

Le cœur, détaché de l'inscription de l'image de Dieu en l'homme, demeure cependant pour l'auteur du *Traité* la source de l'inclination naturelle vers Dieu et se voit considéré comme le port d'attache de ce dernier. Il est assimilé au fond de l'être sans référence à un lieu supérieur. C'est sans doute la séparation progressive puis définitive du thème de la présence de Dieu en l'âme et du thème de l'image de Dieu en l'homme qui contribuera à faire du cœur, chez certains auteurs spirituels postérieurs à François de Sales, le lieu de la présence et de la plénitude.

DE LA « THEOLOGIE MYSTIQUE » à L'EXTASE

Pour François de Sales, la cime de l'âme, qui correspond bien au « saint des saints », est le lieu d'exercice des trois vertus théologiques :

« *En cette suprême pointe de l'esprit se trouvent :*

- 1. la lumière de la foi [...]*
- 2. l'utilité de l'espérance [...]*
- 3. la suavité de la très sainte charité. [...]*

*La foi et l'espérance et la charité [...], leur spéciale demeure, leur vrai et naturel séjour est en cette suprême pointe de l'âme. »*¹⁸

¹⁵ *Ibid.*, chap. XV, p. 395-396

¹⁶ *TA*, livre VIII, chap. IV, p. 721. François de Sales retrouve ici un thème béruillien par excellence, Dieu se faisant dans l'Incarnation à l'image de l'homme : « Par la première nous sommes serviteurs de Dieu, par la seconde nous sommes enfants de Dieu. En la première, Dieu nous fait à son image, en la seconde, Dieu se fait lui-même à notre image et semblance. En la première nous recevons la nature, en la seconde nous recevons la grâce » (Bérulle, *Œuvre de Piété*, in *Œuvres complètes*, éd. de M. Dupuy, Cerf, 1995-1997, n° 176, t. IV, p. 30).

¹⁷ *TA*, livre III, chap. XII, p. 515

¹⁸ *TA*, livre I, chap. XII, p. 391

Conclusion

La théologie mystique salésienne s'appuie ainsi sur une triple réconciliation.

La première d'ordre anthropologique déplace l'accent de la fracture entre l'homme et Dieu vers l'inclination de l'homme vers Dieu :

le docteur de Genève substitue ainsi à une anthropologie du combat
une anthropologie de la convenance.

Dans un second temps, il conjugue deux traditions mystiques,
que nous avons prénommées celle de l'*espace intérieur* et celle de l'*architecture intérieure* :
le cœur, lieu de l'inclination de l'homme vers Dieu,
loin de s'identifier à un « gouffre creux et vide » rejoint la cime de l'âme,
lieu des faveurs mystiques.

Enfin, en proposant une définition de l'extase
qui unit l'ultime échelon des degrés d'oraison et un accomplissement héroïque des vertus,
il réconcilie de façon durable la mystique ascensionnelle et la vie spirituelle
prenant, elle, appui sur l'exercice des vertus.

Extraits de Michon Hélène, « François de Sales : de l'anthropologie à la mystique », *Dix-septième siècle*, 2007/2 (n° 235), p. 341-357. DOI : 10.3917/dss.072.0341.

URL : <https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2007-2-page-341.htm>