

L'amour toujours ou l'utopie de l'amour ?

Introduction :

Le sujet qu'il m'a été proposé de traiter: « l'amour toujours ou l'utopie de l'amour ? » interroge ce mystère d'un amour éternel de Dieu pour l'homme. Disons-le d'emblée, vous vous en doutez, pour Saint François de Sales il n'y a aucun doute que Dieu aime sa créature, même si celle-ci est fragile, blessée et marquée par le péché, parce que Dieu est, selon les mots du saint évêque de Genève, : le dieu du cœur humain. En effet, il écrit dans le *Traité de l'amour de Dieu* : « *Sitôt que l'homme pense un peu attentivement à la Divinité, il sent une certaine douce émotion de cœur, qui témoigne que Dieu est le Dieu du cœur humain.* »¹ L'homme vibre charnellement à cet amour ou à tout le moins Saint François de Sales. Cette citation dit d'ailleurs quelque chose de la délicatesse d'âme du Saint Docteur. Si donc Dieu est le Dieu du cœur humain, alors il ne s'agit nullement d'une utopie de l'amour. En vérité, il existe réellement une « convenance » entre Dieu et l'homme, pour reprendre la terminologie salésienne. François veut propager l'idée que l'homme est l'objet de la part de Dieu d'un amour de prédilection. Or, en plein contexte de la Réforme, affronter la problématique de l'amour de Dieu représente une audacieuse gageure. François de Sales va prendre courageusement sa part dans le débat sur les rapports entre la grâce divine et le libre-arbitre de la créature. Une synthèse théologique aboutie prendra forme dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, comme en témoigne cette proposition fortement augustinienne :

« "La grâce a des forces, non pour forcer, mais pour allécher le cœur; elle a une sainte violence non pour violer, mais pour rendre amoureuse notre liberté [...]; elle nous presse, mais elle n'opprime pas notre franchise; si que nous pouvons, emmi ses forces, consentir ou résister à ses mouvements, selon qu'il nous plaît. »²

Ainsi, l'action divine dans l'âme n'apparaît nullement contraignante, elle exerce plutôt un véritable attrait sans la violenter. La liberté de la créature demeure préservée face à un Dieu pourtant tout-puissant. Clairement nous sommes face ici à un grand mystère : celui de la possibilité pour un homme d'aimer Dieu et d'être en retour l'objet de cet amour réciproque. En effet, s'il n'est pas *a priori* impossible à un Dieu de s'intéresser à ses propres créatures, subsistent au demeurant entre eux des différences incommensurables. La vraie question finalement se pose pour l'homme : comment pourrait-il se tourner vers son créateur ? En effet, comment une créature marquée par sa condition pécheresse pourrait-elle éprouver une telle aspiration à la transcendance alors que naturellement elle ne peut y être portée sans le secours de la grâce ? A l'évidence, pour rendre possible cette relation entre l'homme et Dieu, il est nécessaire que Dieu en soit lui-même à l'initiative et qu'il soutienne

¹ François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, I, 15, NRF Gallimard, p.395.

²FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, éd. André Ravier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2002, livre II, chap. XII, p. 444-445.

l'homme dans sa démarche spirituelle. Mais si Dieu fait tout, alors l'homme est-il vraiment libre d'aimer ? C'est en quelque sorte du jeu subtil de la liberté humaine et de la grâce dont il est finalement question dans notre conférence. Aussi, je vous propose dans un premier temps d'examiner le contexte théologique qui explique cette suspicion par rapport à l'homme jugé inapte à pouvoir aimer Dieu et être aimé de lui, en raison de sa nature marquée par la finitude et l'imperfection. Dans un deuxième temps, je vous propose d'exposer la manière dont Saint François de Sales va reposer et repenser cette relation entre l'homme et Dieu à un moment de l'histoire de la théologie où la problématique de l'alliance entre Dieu et les hommes dans l'histoire du salut est mise en crise.

1. Quelles difficultés pour penser la possibilité d'un amour entre Dieu et l'homme ?

Si Dieu aime, qui aime-t-il et comment aime-t-il ? Telles seront les questions qu'il convient de prendre en considération car, pour autant qu'elles semblent aller de soi, elles demeurent problématiques, en pleine controverse doctrinale à la Renaissance autour des rapports du libre-arbitre et de la grâce.

1.1. La nature pure, la toute-puissance divine, l'influence générale et l'influence spéciale :

François de Sales devait affronter le nouveau contexte ecclésial créé par les vagues contestataires issues des mouvements de la Réforme, avec Luther et Calvin notamment. Au temps d'un saint Bernard, les pré-scolastiques ne posaient pas le problème théologique de la grâce dans les mêmes termes que ne le feront ensuite les augustinien des seizième et dix-septième siècles. Les difficultés rencontrées par la créature dans sa réponse à l'amour de son Créateur ne sont pas évaluées par les théologiens du XII^{ème} siècle à partir des mêmes principes. Comme le rappellent opportunément les traducteurs du *De Diligendo Deo*, ce premier traité de l'amour de Dieu que l'on doit à Saint Bernard, dans l'introduction à cet ouvrage :

« Saint Bernard prend ainsi le mot « nature » en son sens concret et historique, y incluant nécessairement la grâce. Pour lui, la grâce est considérée avant tout du point de vue thérapeutique, destinée à rendre à la nature sa santé parfaite. » ? »³

La créature au temps de Bernard de Clairvaux n'est donc pas encore perçue comme écartelée entre sa nature et la grâce. La raison en est que le concept de « pure nature » n'a pas été encore forgé. Ce n'est qu'un siècle plus tard qu'il se formera. Ainsi, dès que sera agitée l'idée de « nature humaine » pour caractériser l'homme, la question de l'amour que Dieu porte à ses créatures et réciproquement se posera dans des termes nouveaux. Le concept de « pure nature » constitue en effet un point théologique central. Henri de Lubac précise que l'origine du concept de « nature pure » est issue de

³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu, la grâce et le libre-arbitre*, Introduction, Paris, Éd. du Cerf, 2010, p.38.

spéculations autour du concept de la « *potentia Dei absoluta* » développé par un théologien peu connu, Guillaume de la Mare (†1285)⁴. La notion de « *potentia Dei absoluta* » aura des répercussions importantes sur le statut même de la créature. En effet, en évaluant les relations entre un Dieu tout-puissant et ses propres créatures, les théologiens scolastiques vont mesurer la difficulté de penser leurs rapports. L'action divine en la créature, autrement dit, la grâce sera interprétée à partir du schéma aristotélicien du concours de la cause première dans les causes secondes. Ces dernières seront considérées non plus dans leur dépendance avec la cause première, mais aussi à partir de leur ordre propre. Ce sera alors un nouveau système d'explication causale : le concours réciproque de deux causalités partielles en interdépendance. Thomas d'Aquin estimait pourtant que la créature participait de l'essence divine qui lui donnait l'être et lui permettait de se maintenir ainsi dans son propre être. Or, cette théorie de la participation de la cause seconde (ici l'être créé) à la cause première va se modifier puisque les deux causes ne seront plus subordonnées l'une à l'autre. La cause seconde va s'autonomiser.

A cette théorie, il faut ajouter celle de l'*influentia*. Il s'agit d'une doctrine systématisée par Saint Bonaventure (1221-1274)⁵. Le point de départ de ce système métaphysique visait à distinguer la lumière divine de sa réfraction dans l'âme humaine que constitue la présence divine sous le mode de la grâce, qui est donc ici considérée comme grâce créée. En effet, dans la théorie bonaventurienne, Dieu n'agit nullement directement en l'âme, mais selon l'ordre de la grâce illuminative, produite par mode diffusif. C'est par l'*illuminatio* que Dieu opère son action dans l'être créé, en produisant une sorte de lumière intérieure, qui est d'un ordre inférieur à la lumière divine. Or, une telle théorisation va avoir une conséquence directe sur les rapports entre Dieu et ses créatures : celle de creuser le fossé entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel attribué désormais à la créature. Ainsi, Bonaventure déclarera : « En effet, cette influence illuminative est soit générale quand Dieu agit dans toutes les créatures, soit spéciale, c'est ainsi que Dieu agit par grâce. »⁶ Ainsi, deux ordres d'influence vont être progressivement acceptés : ceux de l'action de la cause première qui soutient dans tous leurs actes les causes secondes. Cette action est dénommée « influence générale ». Quant à « l'influence spéciale », elle concerne l'action particulière de la grâce en l'âme. Or ce qui va s'introduire ici, c'est

⁴ Ainsi, Henri de LUBAC explique in *Surnaturel, Études historiques, op.cit.*, p.105: « En réalité, l'idée de la « pure nature » n'avait alors ni l'ancienneté ni l'importance doctrinale que lui supposent trop volontiers quelques théologiens récents. Son entrée dans la théologie datait de la veille, et elle était bien loin d'y avoir acquis droit de cité aux yeux de tous. Ce n'étaient pas non plus des préoccupations d'ordre religieux qui l'avaient fait concevoir. Son origine était surtout philosophique. Elle fut d'abord, semble-t-il, une de ces nombreuses abstractions que, depuis un Guillaume de la Mare, aimait à forger la spéculation médiévale, un de ces nombreux produits de la « *potentia Dei absoluta* » qu'énuméraient les nouvelles écoles. »

⁵ Voir BONAVENTURE, *De Scientia Christi*, q. 4, resp, *Opera Omnia*, Romae, Quarrachi, t. 5, 1891, p. 23a : « ... quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrat ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ispat rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum. – Et hic quidem modus dicendi est insufficiens secundum verba beati Augustini. »

⁶ *Ibid.*, *De Scientia Christi*, q. 4, resp. , loc.cit, p. 23 ab : « Praeterea, illa lucis influentia aut est generalis, quantum Deus influit in omnibus creaturis, aut est specialis, sicut Deus influit per gratiam. »

l'hypothèse selon laquelle, si l'on présuppose une influence générale de Dieu, on peut accepter alors l'idée que les créatures ont aussi leur ordre naturel en produisant leur propre action. Et évidemment ce nouveau modèle théorique va en quelque sorte instituer une ligne de fracture entre deux ordres, celui de la nature et celui de la surnature. En effet, va émerger l'idée que la créature serait dotée de capacités naturelles, grâce à la cause première, qui lui permettrait de pouvoir agir conformément à sa nature spécifique en lui donnant l'être. **Ainsi, va progressivement s'ébaucher l'idée qu'une influence générale de la cause première sur les causes secondes, concerne le plan naturel et une influence spéciale, dans l'ordre surnaturel, celle de la grâce destinée à illuminer l'être créé de façon particulière, surtout dès lors qu'il se met en quête de connaître les vérités de la foi .**⁷

Cette thèse de la pure nature aura pour conséquence de précipiter les théologiens dans des débats complexes sur les rapports entre un Dieu tout-puissant et ses créatures selon les différentes obédiences théologiques. Le Concile de Trente va apporter une réponse aux nouvelles doctrines répandues par les milieux réformés. En effet, les Pères conciliaires vont statuer dans ces débats autour des questions de la justification et du péché originel en rappelant que la grâce divine précède l'homme sans pour autant l'écraser dans l'exercice de son libre-arbitre. Ainsi, ils explicitèrent cette doctrine en ces termes :

« 4. Si quelqu'un dit que le libre-arbitre de l'homme, mû et poussé par Dieu, ne coopère en rien quand il acquiesce à Dieu, qui le pousse et l'appelle à se disposer et préparer à obtenir la grâce de la justification, et qu'il ne peut refuser d'acquiescer, s'il le veut, mais que tel un être inanimé il ne fait absolument rien et se comporte purement et passivement : qu'il soit anathème.

5. Si quelqu'un dit que, après le péché d'Adam, le libre-arbitre de l'homme a été perdu et éteint, ou qu'il est une réalité qui n'en porte que le nom, bien plus un nom sans réalité, une fiction enfin introduite par Satan dans l'Église : qu'il soit anathème. »⁸

Ainsi, ces réponses qu'apporte le Concile Tridentin permettent de rétablir théologiquement le schéma des relations entre Dieu et ses créatures. Les idées du Concile de Trente ont pénétré les Universités

⁷ C'est Henri de GAND (1217-1293) qui signe de façon claire cette dissociation entre l'ordre naturel et celui de la grâce. Il déclare dans la *Summa quaestionum ordinariam*, a. I, q. 2 : « Il est donc nécessaire de concéder absolument que l'homme, par son âme, abstraction faite de toute illumination divine spéciale, peut connaître ou savoir quelque chose, et cela par les seuls moyens naturels. Affirmer le contraire déroge grandement à la dignité de l'âme et de la nature humaine. Toutefois, lorsque je dis « par les seuls moyens naturels », c'est sans exclure l'influence générale du premier Intelligent, qui est le premier agent dans toute son action intellectuelle et cognitive, de même que le premier moteur agit en tout mouvement d'une chose naturelle. La présence de cette influence générale, qui aide à la connaissance, ne nous impose pas de dire qu'une telle connaissance ne se produit par les « seuls moyens naturels ». Puisqu'en effet cette influence assiste l'homme dans tout ce qu'il connaît naturellement, pour cette raison il faut dire que c'est par des moyens purement naturels qu'il atteint la connaissance de toutes les choses ultérieures à celles qu'il atteint grâce à elle. » Nous citons d'après la version traduite par Dominique DEMANGE, in *Henri de Gand, sur la possibilité de la connaissance humaine*, Paris, Vrin, 2013, p. 127.

⁸ CONCILE DE TRENTE, VI^e Session, 13 janvier 1547, *Décret sur la justification*, canon 4, DENZINGER, n°1554.

et sont assumées, mais la méthodologie d'étude et de recherche reste semblable à ce qu'elle a été jusque-là. Rappelons qu'en 1587 François de Sales connaîtra cette fameuse crise existentielle à Paris, se croyant, sans autre forme de procès, damné en raison d'un courroux exercé par un Dieu omnipotent qui aurait tous les droits sur ses créatures. Cette *potentia absoluta* semblait impliquer que Dieu pouvait prédestiner arbitrairement ces dernières à l'enfer ou au Ciel. Cette relecture théologique de la prédestination par décrets divins avait bien de quoi plonger les fidèles dans d'insondables craintes pour le salut de leur âme. Aussi nous abordons à présent la question de la prédestination.

1.2. Le problème de la prédestination :

L'interprétation de la question de la prédestination qui se cristallise en la période de la Réforme n'avait pas toujours pris une telle tournure. En effet, au XIII^e siècle, un Thomas d'Aquin avait affirmé le principe de la prédestination des hommes en référence à celui d'un ordre providentiel conditionnant toutes choses à leur fin. Le Docteur Angélique précisait qu'il existait deux fins pour lesquelles les créatures étaient prédestinées : d'une part, la vie éternelle et d'autre part, une fin proportionnée à leur nature créée. De plus, Thomas soulignait que la prédestination ne se trouvait pas dans les prédestinés mais dans celui qui prédestine. Ceci revient à dire que la prédestination est un projet conçu par le créateur. Thomas d'Aquin précisait alors en ce sens qu'il s'agissait d'un « certain plan de l'intelligence qui ordonne à la fin. »⁹ Pour clarifier son propos, Thomas d'Aquin indiquait que la providence constitue : « un certain plan, conçu dans l'esprit divin, de l'ordination de certains au salut éternel. »¹⁰ Faudrait-il entendre ici une forme de discrimination entre les sauvés et les réprouvés ? La réponse de Thomas tient dans la manière de concevoir la cause de la réprobation et celle de la prédestination. Le Docteur Angélique remarque en effet que :

« la prédestination est cause aussi bien de ce qu'attendent les prédestinés dans l'autre vie, qui est la gloire, que de ce qu'ils reçoivent en celle-ci, qui est la grâce. La réprobation n'est pas cause de ce qui leur correspond dans le présent, à savoir la faute ; elle est cause du délaissement de Dieu. Mais elle est cause de la sanction future, à savoir la peine éternelle. »¹¹

Cette manière de distinguer la prédestination de la réprobation est significative. On note en effet que la prédestination est une grâce qui est déjà offerte au croyant ici-bas. D'où on peut en conclure que la prédestination est un bien surnaturel qui n'est pas comparable à une sorte de récompense que les élus recevraient en forme de rétribution au terme de leur existence terrestre, en fonction de leurs mérites. La prédestination offerte aux élus est le même don qu'ils peuvent recevoir dès ici-bas et dont ils jouiront éternellement dans la béatitude. A l'inverse, la réprobation est causée par la faute. La réprobation est une conséquence, alors que la prédestination est la fin en vue de laquelle Dieu a créé

⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I, q. 23, a. 3, (LEON t. IV, Rome, 1888, p. 276), *op.cit.*, p. 326.

¹⁰ *Ibid.*, I, q.23, a.2, p. 326.

¹¹ *Ibid.*, I, q. 23, a. 3, p. 327-328.

l'homme. Il est clair que le don de la prédestination est offert à tous, comme Thomas se plaît à le souligner en citant l'Écriture : «Ceux qu'il a prédestinés, il les aussi appelés, et ceux qu'il a appelés... il les a glorifiés. » (Rm 8,30) Thomas traduit cette double réalité de la prédestination en termes de vocation et de glorification. Ainsi, le docteur Angélique conclut logiquement que la réprobation ne s'origine pas dans l'amour, contrairement à la prédestination.

Demeure alors la question des mérites et des démérites. Sont-ils cause de la prédestination ou de la réprobation ? Thomas d'Aquin répond en se référant au texte de l'Écriture qui affirme d'une part la réalité de la prescience divine évoquée dans l'Épître aux Romains : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a prédestinés » (Rm 8,29) et en se reportant également à saint Ambroise qui déclare : « Je ferai miséricorde à celui que je sais d'avance devoir revenir à moi de tout son cœur. » (*De praedest. Sanct.* 3. PL 44,965 BA 21,485). Afin d'évaluer la pertinence de cette question portant sur les mérites, Thomas cite encore ce passage de l'Épître aux Romains : « Il n'y a pas d'injustice en Dieu » (Rm 9,14). On constate donc que Thomas prend en vue tous les termes du problème, à savoir celui de la prescience divine, de la rétribution en fonction des mérites ainsi que celui de la justice divine contrainte à statuer sur chaque homme. Thomas confirme le caractère totalement gratuit de la grâce. En définitive, si Dieu fait grâce, il faut alors envisager ce don surnaturel dans toute son extension. C'est en référence au caractère purement gratuit de la grâce faite aux pécheurs qu'il faut admettre qu'il ne peut y avoir de conditions présupposées à le recevoir. Le don qui émane de Dieu est issu de son amour qui, en vertu de sa perfection, est alors nécessairement désintéressé. Aussi, la question du mérite supposé qui prédestinerait le pécheur au salut est à exclure dans l'interprétation de Saint Thomas d'Aquin. La libéralité divine est donc le motif central de cette opération de prédestination des élus à la gloire. Aucun motif discriminant à vue humaine, semble ici nous dire Thomas, ne préside véritablement à l'élection des bienheureux. Pourquoi ? Thomas, comme Augustin, doit maintenir le principe de la gratuité de la grâce divine. Dieu élit parce que Dieu aime, mais cet amour divin reste un mystère insondable. C'est vraiment sur le registre de la gratuité qu'il faut se placer pour comprendre de quelle manière Dieu prédestine les élus à la gloire.

Mais Calvin (1509-1564) promoteur de la théorie de la double prédestination, quant à lui, fera valoir le caractère purement gratuit de l'élection divine en s'appuyant stratégiquement sur les textes de l'Écriture. Cette controverse théologique opposa farouchement les théologiens thomistes et ceux qui étaient désignés sous le vocable évocateur de « novatores », c'est-à-dire les sectateurs de Luther, mais aussi et surtout de Calvin qui propagea une telle thèse de la double prédestination. Ainsi, déclarait-il :

« Nous appelons prédestination le conseil éternel de Dieu par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les créés pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle damnation.

Ainsi selon la fin pour laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à la mort ou à la vie. »¹²

Pour Calvin, Abraham et le peuple élu demeurent, selon lui, des exemples emblématiques illustrant le caractère purement arbitraire du choix divin à leur endroit. Il le dit en des mots très acérés : « L'élection est toute patente : c'est qu'en la personne d'Abraham, comme en un tronc tout sec et mort, un peuple est choisi et ségrégué d'avec les autres, qui sont rejetés ». ¹³ Et, comme pour mieux souligner que l'élection à la gloire reste une décision divine préférentielle et quasi discrétionnaire, il ajoute : « Il [Moïse] parle plus expressément en un autre lieu, disant : Ce n'est pas que vous fussiez plus grands en nombre que les autres peuples, que Dieu ait pris son plaisir en vous, afin de vous choisir, mais d'autant qu'il vous a aimés (Deut. 7,8) »¹⁴ Calvin demeure en apparence en accord avec la doctrine augustinienne de la grâce, puisque c'est évidemment par grâce que Dieu élit : « Ce que les fidèles aussi confessent d'une seule bouche : Il nous a choisi notre héritage, la gloire de Jacob, qu'il a aimé (Ps 47,5) »¹⁵. Mais pour démontrer le caractère purement gracieux de cette élection, le théologien réformiste reprend à son compte le passage de l'Écriture où Moïse reproche « souvent aux Juifs qu'ils n'ont rien mérité de l'honneur que Dieu leur a fait, vu qu'ils sont un peuple au cou dur et revêche. » (Deut. 9,6)¹⁶ En fait Calvin résout la question du mystère de l'élection en Dieu en montrant que le peuple élu de l'Ancienne Alliance représente en quelque sorte un archétype. Il souligne ainsi : « Bref, l'adoption commune de la lignée d'Abraham a été comme une image visible d'un bien plus grand et plus excellent, qui a été propre et particulier aux vrais élus. »¹⁷ Calvin entend défendre l'idée que l'élection du peuple juif n'est que la figure de celle des fidèles, départagés entre sauvés ou réprouvés, selon le décret divin insondable à des intelligences créées et donc limitées. Mais la force de la thèse du réformiste repose surtout sur la déconstruction de la doctrine des mérites. Calvin avait bien vu que si l'on faisait dépendre la prédestination de la gloire des mérites des élus, cette prédestination ne serait plus dès lors gratuite, comme il le remarque avec acuité : « Or, elle ne sera pas gratuite, si Dieu en élisant les siens répute quelles seront les œuvres de chacun. »¹⁸ Et il ressort logiquement dès lors, de ce développement théologique, que les œuvres ne sont nullement cause de la prédestination à la gloire ou la réprobation ; elles dépendent exclusivement du mystère même de l'élection. Calvin en appelle ici à l'autorité de saint Paul pour asseoir son argumentaire : « Or, l'Apôtre, en poursuivant, résout très bien ce nœud : c'est que l'adoption n'est point provenue du côté des œuvres, mais de la vocation. »¹⁹. Calvin insiste beaucoup sur ce point de l'appel à l'adoption

¹² Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, livre III, ch. XXI, Marne-la-Vallée/ Aix-en- Provence ? Editions KERYGMA-Editions FAREL, 1995, p.399.

¹³ *Ibid.*, p. 399.

¹⁴ *Ibid.*, p.399.

¹⁵ *Ibid.*, p.399.

¹⁶ *Ibid.*, p.399.

¹⁷ *Ibid.*, p.403.

¹⁸ *Ibid.*, p.409.

¹⁹ *Ibid.*, p. 410.

filiale. L'exemple de Jacob et d'Esau est étudié afin d'aboutir à la conclusion que finalement : « la différence qui a été entre les deux frères, ne dépend d'aucune raison de leurs œuvres. »²⁰ Sur un mode ostensiblement ironique, Calvin dénonce dans *l'Institution de la religion chrétienne*, toujours au livre III, la position thomasienne élaborée sur le sophisme qui consiste à dissocier prescience divine des démérites des créatures, et cause de la prédestination des réprouvés du fait de cette prescience. C'est dans un tel contexte doctrinal que François de Sales va élaborer les soubassements théologiques qui lui permettront de construire sa pensée personnelle.

2. Quelles relations entre Dieu et l'homme ?

2.1. La topique de la convenance entre Dieu et l'homme :

Il est intéressant de préciser la mention de saint François de Sales au premier livre du *Traité de l'Amour de Dieu* : « Livre Premier contenant une préparation à tout le traité »²¹. En d'autres termes, ce premier livre constitue une sorte de propédeutique qui nous introduit au cœur de la problématique de l'amour de Dieu. Or que contient ce premier livre sinon les principes de l'anthropologie salésienne ? Si nous regardons avec attention le découpage des différentes parties du traité, il apparaît en effet que le premier livre est centré sur la créature et ses potentialités naturelles. Commencer par évoquer la créature avant même le Créateur, ce n'est pas manquer à une certaine préséance dans l'ordre théologique que, par exemple, Thomas d'Aquin honorera dans la construction de sa *Somme Théologique*. François de Sales invite plutôt le lecteur à comprendre que l'amour de Dieu concerne la créature à un double titre. D'abord, parce qu'elle en est indiscutablement la seule bénéficiaire par comparaison avec les autres êtres créés, mais aussi en raison de sa position privilégiée face à Dieu lui-même. En effet, Dieu aime l'humanité pécheresse d'un amour parfait, éternel, fidèle et infini, même après ses ruptures. Au demeurant, la perfection de son amour à l'égard de ses créatures n'annule pas une réalité qui en est comme la condition de possibilité : la réciprocité. En effet, une telle relation affective n'est rendue effective que par l'accueil de celui ou celle qui en est l'objet. C'est ici que l'on comprend mieux cette formule qui apparaît plus loin dans le traité et qui est pour le moins stimulante théologiquement. « Dieu s'est fait à notre image et semblance par l'Incarnation ».²² François de Sales cherche, semble-t-il, à souligner que la création de l'homme est première, non pas tant dans le temps de l'histoire que dans l'intention, c'est-à-dire dans le dessein éternel du Père. C'est parce que l'homme est grand, du fait de sa capacité à aimer, que Dieu a choisi positivement de s'incarner. François de Sales adopte un point de vue qui lui permet de relire l'histoire du salut non point uniquement à partir de l'expérience du péché, mais selon le projet créateur qui se

²⁰ *Ibid.*, p. 411.

²¹ FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre premier, *op.cit.*, p. 351.

²² *Ibid.*, livre VIII, chap. IV, p.721.

définit comme expansion de l'amour trinitaire. Dieu se rend dépendant dans l'amour. François de Sales n'exalte pas l'homme, il nous montre plutôt que ce dernier occupe une position singulière par rapport à toutes les autres créatures dans l'orbe de la création, puisqu'il est libre de répondre à l'amour divin. Ainsi, l'amour, même divin, implique une réponse libre émanant d'un autre. Il en va ici de la structure même de l'amour. C'est là peut-être que s'élabore de façon originale la réponse salésienne concernant cette problématique de l'amour de Dieu. L'Evêque de Genève dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, va opter pour un autre registre de discours qui n'est plus seulement métaphysique. Dans son premier livre, tout en exposant les raisons du titre de son ouvrage, François de Sales explique la visée programmatique de son propos. Il se réfère à saint Denis pour montrer en quoi le terme d'amour revient en propre à Dieu. Notre théologien reparcourt l'histoire de ce concept depuis Origène, en passant par saint Augustin. François de Sales se range finalement derrière la thèse dionysienne qui, d'après lui, aurait permis d'établir que le nom d'amour semblerait plus convenable s'agissant de Dieu que celui de dilection désignant les amours humaines, sous-entendues imparfaites. François déclare ainsi :

« Ainsi, comme ces anciens théologiens employaient le nom d'amour ès choses divines, afin de lui ôter l'odeur d'impureté de laquelle il était suspect selon l'imagination du monde, de même, pour exprimer les affections humaines, ils ont pris plaisir d'user du nom de dilection, comme exempt du soupçon de déshonnêteté. »²³

L'Evêque de Genève opte pour une interprétation du concept d'amour conforme à toute la tradition théologique, en s'alignant sur les conclusions des théologiens du passé. Il donne aussi des gages d'orthodoxie aux théologiens de son temps marqués par une formation scolastique. L'amour de la créature ne peut être comparé à celui de son créateur car on comprend aisément que l'un aime plus parfaitement que l'autre. Ce mot d'amour est d'ailleurs issu étymologiquement du terme grec *agapè* comme François le rappelle stratégiquement ici dans sa démonstration :

« Et partant, le nom d'amour, comme plus excellent, a été justement donné à la charité, comme principal et plus éminent de tous les amours : si que pour toutes ces raisons, et parce que je prétendrais de parler des actes de la charité plus que de l'habitude d'icelle, j'ai appelé ce petit ouvrage, *Traité de l'Amour de Dieu*. »²⁴

Saint François de Sales explique que c'est en tant que l'amour divin est supérieur en degré aux autres affections qu'il doit se traduire par le terme grec de charité. C'est donc, en un certain sens, la confirmation ici que les deux instances divine et humaine ne parviennent pas à exprimer au même degré l'amour. Elles en font, chacune selon leur nature, une expérience différente. Au demeurant, saint François de Sales, tout en distinguant l'amour divin de la dilection éprouvée par les créatures, les considère du point de vue de leur propre perfection. Aussi, l'Evêque de Genève observe que l'amour diffère en intensité et donc en perfection selon les êtres. Apparaît alors assez tôt dans le

²³ Ibid., livre I, chap. XIV, p. 394.

²⁴ Ibid., livre I, chap. XIV, p. 395.

Traité de l'amour de Dieu cette idée salésienne de « convenance » qui se construit et s'éclaire en corrélation avec celles de beauté et de proportion. Aussi, existe-il comme un resplendissement de la beauté divine sur la création à travers son ordonnancement qui est la marque propre de son auteur divin. Or, si un tel éclat procède d'un rapport d'équilibre entre les différentes parties du créé, on saisit alors que la « convenance » s'apparente à l'ordre. Aussi, affirmer qu'il existe un rapport harmonieux entre Dieu et la création induit une nouvelle interprétation de ses liens avec ses propres créatures. Ces relations s'établissent en effet sur le mode de la conformité. C'est une manière d'indiquer que les rapports entre Dieu et la créature, pour autant qu'ils soient surprenants si l'on se place du point de leur nature respective, ne sont pourtant pas impossibles à envisager dans la mesure où l'ensemble de la création est le fruit de la volonté divine. Ici l'altérité constitue le principe théorique sur lequel François de Sales construit son argumentaire pour proposer une vision positive des distinctions, source d'une possible communion entre l'instance divine et les créatures. Aussi, avec ce concept de « convenance », on déduit que nous faisons un pas de plus dans la caractérisation de cette relation entre Dieu et l'homme. Le mystère de cette unité problématique entre Dieu et l'homme s'éclaire à partir de celui de la communion réalisée entre les personnes trinitaires. Réaliser l'unité entre personnes ou instances dissemblables suppose nécessairement une expérience d'union plus parfaite que l'unité. Ainsi, l'idée de « convenance » indique que cette forme de coïncidence entre les deux instances divine et humaine vise à une unité d'un certain type. Il s'agit d'une union qui est plénitude et communion dans et par l'amour. Telle est donc la finalité des êtres créés : s'unir à leur créateur. La communion trinitaire est-elle la forme exemplaire de celle que les créatures sont appelées à réaliser avec Dieu. On constate donc que ce motif théologique de la convenance exploité par saint François de Sales s'adosse sur une théologie trinitaire implicite.

Plus loin dans le *Traité*, nous découvrons que la volonté humaine est, en raison de sa conformation naturelle, comme disposée à s'orienter vers Dieu défini comme le Bien parfait. En effet, François de Sales écrit :

« 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, comme son objet très agréable, auquel elle est si étroitement alliée que même l'on ne peut déclarer sa nature que par le rapport qu'elle a avec icelui, non plus qu'on ne saurait montrer la nature du bien que par l'alliance qu'il a avec la volonté. »²⁵

C'est bien une façon de rappeler que la volonté dans les êtres créés est si naturellement portée à se tourner vers le bien en raison de sa nature définie à partir de ce dernier. Rappelons que l'être divin est défini, selon le principe métaphysique, comme diffusif de soi, traditionnellement admis toute la métaphysique antique et médiévale. Or, on constate donc que saint François de Sales exploite le schème de la « convenance » afin de mettre en relief l'idée que la créature vise à se lier au bien qui

²⁵ Ibid., *Traité de l'amour de Dieu*, livre I, chap. VII, p. 369.

n'est autre que Dieu lui-même. Plus positivement, François de Sales indique, sans gommer les distinctions, que cette union entre ces deux instances repose sur un attrait naturel. En reprenant le principe scolastique selon lequel la volonté est inclinée vers le bien, François de Sales annonce néanmoins une direction anthropologique inédite, même si naturellement cette idée n'est pas originale. L'Evêque de Genève évoque l'idée que la volonté, en tant qu'il s'agit d'une puissance affective, se tourne naturellement vers le bien, au même titre que les autres facultés ou organes qui se meuvent selon les principes de leur structuration interne. Le corps comme l'âme obéissent l'un et l'autre, dans leur ordre propre, à leurs opérations. Si la volonté est nécessairement encline au Bien, la grâce ne saurait alors davantage l'influencer en ce sens. Saint François de Sales cherche à réorienter cette problématique en restituant toute sa place à la raison dans les opérations attribuées au libre-arbitre. En décidant de déplacer les termes de ce débat sur la puissance de la volonté humaine, saint François de Sales conjecture que la liberté de la créature ne dépend pas de la seule détermination du libre-arbitre. Il rappelle que la volonté possède une grande convenance avec le bien car elle est rationnelle. Ici on retrouve la même idée développée déjà par Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique* lorsqu'il déclare :

« La volonté est un appétit rationnel. Or il n'y a d'appétit que du bien, car un appétit n'est rien d'autre que l'inclination d'un être vers quelque chose. Or, rien n'est incliné sinon vers ce qui lui ressemble ou lui convient. Donc, puisque toute chose est un certain bien en tant qu'elle est être et substance, il est nécessaire que toute inclination tende vers le bien. D'où la parole du Philosophe : « Le bien est ce que tous les êtres désirent. » ²⁶

Ainsi, toute créature, par l'opération de sa volonté, désire le bien objet de sa délectation. En effet, pour l'Evêque de Genève, c'est tout l'homme qui est engagé lorsqu'il opte, par sa volonté, en faveur de tel choix évalué positivement par lui. François cherche à démontrer que c'est toute la créature qui veut sans réduire son engagement à la seule détermination du libre-arbitre. La convenance thématique par François de Sales s'explique à partir du concept de personne qui s'applique ici autant à la créature qu'à Dieu, en la personne du Verbe Incarné.

2.2. La convenance entre Dieu et sa créature puisque Dieu est une personne :

Comme nous l'avons déjà dit, au chapitre XV du premier livre du *Traité*, nous nous pouvons lire ces lignes explicites : « Sitôt que l'homme pense un peu attentivement à la Divinité, il sent une certaine émotion du cœur. »²⁷ La pensée de Dieu produit une émotion en la créature. Ceci signifie, sans ramener la question de l'âme à la seule dimension affective, que François de Sales s'engage sur une autre voie que le champ métaphysique. Nous déduisons que c'est de façon souterraine que le concept de « personne » est mobilisé par François de Sales et qu'il s'applique ici à la créature. E,

²⁶ THOMAS D'AQUIN, *ST, op-cit.*, I^a II^{ae}, q. 8. a. 1.

²⁷ FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre I, chap. XV, *op.cit.*, p. 395.

vérité, cette « convenance » thématifiée entre ces deux instances dont les dissemblances ne sont nullement abrogées, se fonde sur le principe d'une univocité du concept de personne appliqué à la personne du Fils de Dieu comme à ses créatures. Dès lors, la « personne » constitue le concept-chevron qui permet de risquer cet audacieux rapprochement entre l'homme et Dieu. En effet, si la pensée de Dieu produit une émotion en la créature, ceci indique que cette relation n'engage pas seulement la pensée, mais qu'elle suppose aussi la sensibilité et donc le corps. Au demeurant, nous savons ce que François de Sales dit de l'âme lorsqu'il déclare :

« Notre âme est spirituelle, indivisible, immortelle ; entend, veut, et veut librement ; est capable de juger, discourir, savoir, et avoir des vertus : en quoi elle ressemble à Dieu. Elle réside en tout son corps, et en chacune des parties d'icelui comme la Divinité est toute en tout le monde, et toute en chaque partie du monde. »²⁸

Pourtant, il faut admettre que François de Sales n'envisage pas la vie spirituelle seulement comme une expérience intellectuelle parce que cette expérience mobilise tout l'être lorsqu'il déclare que l'homme éprouve une certaine « émotion du cœur »²⁹ en pensant à Dieu. Or, l'union de l'âme et du corps se réalise dans la personne humaine puisqu'il s'agit de deux réalités distinctes qui sont pourtant unies l'une à l'autre, comme les deux natures divine et humaine qu'assume la personne du Christ. De plus, la vie de l'âme en la créature ne se réduit nullement aux opérations de l'intellect. L'homme pense à quelqu'un et non à une idée lorsqu'il tourne sa pensée vers Dieu. Et cette inclination l'engage totalement corps et âme, et non pas seulement de façon intellectuelle. Or, même à travers l'acte d'intellection, il apparaît justement que le corps est uni à l'âme car il est lui-même aussi pleinement engagé dans cette opération. Dans la *Somme Théologique*, Thomas indique que : « le point de départ du raisonnement est l'expérience psychologique. Chacun en effet expérimente que c'est lui-même qui fait l'acte d'intellection. »³⁰ C'est une manière de rappeler l'unité de la personne dans les opérations qu'exerce chacune de ses parties. Le corps matériel, et donc inerte en soi, ne saurait par lui-même s'animer ; il détient cette aptitude de l'âme. Réciproquement, l'âme ne pourrait exercer sur le corps son influence si elle n'était unie à ce dernier. Saint François de Sales semble ici convoquer souterrainement ce concept de « personne » pour expliquer comment s'établit cette convenance entre l'homme et Dieu, dans une perspective christologique qui se superpose assez délicatement dans son argumentaire. Car, on l'aura compris, cette union entre la déité et ses créatures n'est rendue possible qu'en l'articulant autour de la personne du Christ.

²⁸ *Ibid.*, livre I, chap. XV, p. 396.

²⁹ *Ibid.*, p. 395.

³⁰ THOMAS D'AQUIN, *ST, op-cit.*, I, q. 76, a. 1, rép.

2.3. Le cœur : lieu de la convenance :

Comment prétendre que le Christ, Verbe Incarné, constitue le chemin de cette union entre son Père et les créatures ? En réalité, saint François de Sales explique cette complaisance de Dieu pour ses créatures en ce qu'il serait : « le Dieu du cœur humain »³¹ Une telle affirmation rejoint cette déclaration postérieure que nous offre le Concile Vatican II, avec toute la Tradition de l'Eglise, pour expliquer la manière dont le Christ a pénétré d'une façon absolument unique le mystère de l'homme en s'incarnant : « Le Fils de Dieu a aimé avec un cœur d'homme. »³² Il va sans dire que si Dieu se présente, dans la pensée salésienne, comme le Dieu du cœur humain, c'est précisément parce qu'il a assumé son humanité. Or de quelle manière le créateur peut-il rejoindre l'être créé, si ce n'est précisément en sa personne ? Ainsi, penser l'union problématique entre Dieu et les créatures devient possible si l'on admet la figure d'un médiateur qui puisse l'aimer avec un cœur d'homme. Or, ce « Médiateur » se révèle justement en la personne même du Verbe Incarné. Il est bon ici, de rappeler comment le Concile de Chalcédoine définissait la notion de personne appliquée au Christ :

« un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils, unique engendré, Dieu Verbe, Seigneur Jésus Christ, selon que depuis longtemps les prophètes l'ont enseigné de lui, que Jésus Christ lui-même nous l'a enseigné, et que le Symbole des pères nous l'a transmis. »³³

Reste ici à reconstruire ce concept du « cœur » en corrélation avec celui de « personne » sans forcer artificiellement le trait. Edouard Glotin nous apprend dans sa vaste étude archéologique sur le concept du cœur de Jésus,³⁴ que le cœur comporte deux versants symboliques. D'une part, il affirme une première dimension qui concerne le corps humain³⁵, et une deuxième qui exprime la liberté

³¹ FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre I, chap. XV, *op.cit.*, p. 395.

³² CONCILE VATICAN II, 9^e Session publique, 7 décembre 1965 : Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps : « *Gaudium et Spes* », DENZINGER, §22, n°4322, p. 921.

³³ CONCILE DE CHALCÉDOINE, 8 octobre-début de novembre 451, décret sur « *Les deux natures dans le Christ* », DENZINGER, n° 302, p.108.

³⁴ Edouard GLOTIN, *La bible du Cœur de Jésus*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007.

³⁵ *Ibid.*, p. 114-p. 115 où Edouard Glotin déclare: « Lorsque l'Esprit planait sur les eaux, la Toute-Puissance créatrice a fait jaillir l'étincelle des choses, les séparant par la sagesse de son Verbe et les disposant deux par deux, en vis-à-vis. Nous faisant épouser par la contemplation son geste créateur, le Seigneur du ciel et de la terre invite à sonder avec lui les mystères du corps humain et, m'émerveillant pour ma part de « l'être étonnant que je suis », à exalter les correspondances typiquement hébraïques que le parallélisme stylistique établit entre le cœur et chacune des parties du corps qui lui est couplée. Cette progression en système binaire va laisser progressivement émerger l'ensemble des coordonnées du « cœur », définies par une double bipolarité symbolique. A l'étage biologique de ses réactions vitales se développe d'abord une vision de la spontanéité viscérale de l'être humain, qui s'exprime sur le double registre de sa sexualité : fécondité féminine et génitalité masculine. C'est ainsi que, subordonnées au cœur dont elles expriment la nuance maternelle, les *ENTRAILLES* s'opposent aux reins ou, plus exactement, aux *LOMBES* (*mothnaïm*) qui peuvent servir à désigner pudiquement le sexe masculin. Cette région lombaire inclut le double organe des *REINS*, que désigne

spirituelle. Selon la tradition biblique, le cœur est attaché à l'idée du souffle. En hébreu le terme « ruah » désigne le souffle et l'esprit. Ceci fait conclure à Edouard Glotin par cette remarque :

« on sait en effet que l'hébreu désigne, par le même terme ruah, le souffle et son dérivé symbolique, l'esprit. Le cœur et l'*Esprit* disent l'un et l'autre l'activité libre et volontaire de l'homme, mais chacun selon sa polarité propre : responsabilité personnelle d'un côté puisque le cœur bat au-dedans, inspiration divine de l'autre puisque le souffle advient du dehors. Bref, au plus profond du puits de la personnalité, le cœur et l'esprit conspirent harmonieusement selon l'action conjointe de la liberté de l'homme et de la grâce de Dieu. »³⁶

Mais on le voit ici, il s'agit d'une interprétation symbolique fournie par la Bible qui recevra le plein assentiment de la tradition théologique médiévale tout en cherchant à approfondir la signification de ces données symboliques. Nous formons donc l'hypothèse que saint François de Sales se serait laissé convaincre par cette herméneutique biblique du cœur, quittant volontairement le terrain métaphysique pour exprimer le sens de cette « convenance » à partir de la problématique du cœur qui comporte une perspective plus existentielle. En effet, dans la Bible, le cœur représente l'homme intérieur qui expérimente, en son âme, la présence de Dieu. Nous rappelons ici, à toutes fins utiles, que François de Sales a suivi pendant son temps de formation à Paris des cours d'exégèse biblique. En effet, c'est en 1578, que François de Sales arriva à Paris pour entrer au Collège de Clermont. Il obtint l'autorisation de son précepteur, Monsieur Déage, de pouvoir suivre, en plus de son cursus académique dispensé par le Collège jésuite, des cours de théologie auprès de l'humaniste Génébrard (1537-1597)³⁷, féru de philologie et de grande réputation en ce temps-là. On peut donc imaginer sans peine que François a eu l'opportunité de puiser à d'autres sources qu'à celles de la scolastique pour déterminer le sens symbolique du cœur. Au demeurant, il apparaît assez clairement que les théologiens médiévaux ont pu inspirer également l'Evêque de Genève. La figure du Christ permet de ressaisir les conditions de l'union entre la déité et les créatures puisque c'est en elle qu'il est possible de la réaliser.

un autre mot (kelaïoth) : leur intériorité paraît complémentaire de celle, plus spirituelle, du « cœur » ; par rapport à celui-ci, ils représentent plutôt le pôle des pulsions instinctives de la sensibilité. L'expression stéréotypée « Dieu sonde des reins et les cœurs » témoigne donc que l'israélite concevait déjà l'imbrication des deux sources –psychique et spirituelle– du dynamisme de la personnalité, suivant ce qui lui découvrait son expérience du Dieu, créateur et juge, à qui rien n'échappe. Mais c'est à son niveau spécifiquement humain que le cœur s'organise dans son intériorité propre, qui est celle de la conscience. « Son cœur mourut au-dedans de lui » la phrase paraît ici signifier ici que Nabal, qui ne mourra en réalité que dix jours plus tard, est tombé dans le coma et a « perdu conscience ». Le cœur désigne donc, pour l'hébreu, la polarité consciente du psychisme humain. »

³⁶ *Ibid.*, p. 115-116.

³⁷ Gilbert GENEBRARD (1537-1597), bénédictin et archevêque d'Aix qui naquit Riom et mourut à Semur. Il fut moine bénédictin à l'abbaye de Mozac en Auvergne. Il fut ensuite envoyé à l'université de Paris. C'est à Paris qu'il rencontra Guillaume de Prat, évêque de Clermont, qui fut pour lui un grand protecteur. En 1563, il fut reçu docteur en théologie et devint professeur d'études hébraïques au collège royal. Sa réputation devait être répandue dans Paris au moment où le jeune François de Sales entra dans le milieu étudiant.

Or, s'il est patent dans toute l'histoire de la tradition théologique que le cœur représente un des caractéristiques proprement christologiques, saint François de Sales définit néanmoins cette « convenance » entre Dieu et les créatures dans les termes qui suivent :

« 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 : convenance grande, mais secrète ; convenance que chacun connaît, et que peu de gens entendent ; convenance qu'on ne peut nier, mais qu'on ne peut bien pénétrer. 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 ? »³⁸

Ainsi, la créature est une personne et pas seulement une âme rationnelle, puisque le cœur est le lieu où cette expérience spirituelle de l'union à Dieu est rendue possible. François de Sales explique précisément comment l'âme ressemble à Dieu, lorsqu'il déclare :

« Notre âme est spirituelle, indivisible, immortelle ; entend, veut, et veut librement ; est capable de juger, discourir, savoir, et avoir des vertus : en quoi elle ressemble à Dieu. »³⁹

L'image et la ressemblance en l'homme correspondent à une sorte d'inclination naturelle du cœur de l'homme pour Dieu. Or, ce penchant n'est pas nécessairement une expérience universellement partagée par tous car, pour François, elle demeure « secrète » et finalement assez mal comprise, même si tout le monde peut en détenir une certaine connaissance intellectuelle. Ainsi, nous constatons que la « convenance » constitue non pas une définition conceptuelle, mais correspond plutôt à une réalité existentielle qui permet d'expliquer comment, dans l'expérience, l'homme s'éprouve créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. En effet, ce schème de la « convenance » ne peut s'interpréter qu'en replaçant la créature dans la perspective de l'histoire du salut. Il ne définit pas métaphysiquement l'essence de la créature faite à l'image de Dieu, puisqu'il la considère dans la réalité de son existence marquée par le péché depuis Adam. Pourquoi adopter une telle stratégie ? Il semble que l'Evêque de Genève cherche à établir que la créature qui porte l'image divine est toutefois marquée par le péché et les conditionnements de sa nature, ce qui explique souvent ses difficultés à se déterminer librement. Inscrire cette analyse dans le domaine de l'expérience permet précisément de dépasser l'aporie des dissimilitudes ontologiques.

Ainsi, au chapitre XVI, saint François de Sales explique : « Or, 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. »⁴⁰ En d'autres termes, saint François de Sales considère, dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, la créature telle qu'elle est dans

³⁸³⁸ FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre I, chap. XV, *op.cit.*, p. 396-397.

³⁹ *Ibid.*, p. 396.

⁴⁰ FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre I, c.hap. XVI, *op.cit.*, p. 399.

l'histoire, et non pas telle qu'elle serait en son essence, ou aurait pu être, dans l'hypothèse où elle n'aurait pas été marquée par le péché. Il affirme néanmoins la capacité inaltérable de l'homme à aimer. Il s'agit pour le saint Evêque de Genève de démontrer que la corruption du péché, n'atteint pas en la créature les dispositions naturelles qui sont l'œuvre de Dieu. Nous lisons ainsi au chapitre XVI ces lignes qui corroborent notre thèse :

« S'il se trouvait des hommes qui fussent en l'intégrité et droiture originelle en laquelle Adam se trouva lors de sa création, bien que d'ailleurs ils n'eussent aucune autre assistance de Dieu que celle qu'il donne à chaque créature afin qu'elle puisse faire les actions qui sont convenables, non seulement ils auraient l'inclination d'aimer Dieu sur toutes choses, mais aussi ils pourraient naturellement exécuter cette si juste inclination. »⁴¹

Plus loin, François poursuit en reposant le cadre objectif de cette discussion :

« Or, bien que l'état de notre 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, comme aussi la lumière naturelle par laquelle nous connaissons que sa souveraine bonté est aimable sur toutes choses. »⁴²

Le saint Evêque ne cherche pas à obscurcir le propos, mais au contraire à progresser dans l'analyse des conditions réelles de cette convenance de l'homme pour Dieu. Dans ce chapitre il est question symptomatiquement de ceux qui ont éprouvé « une inclination naturelle pour la Divinité »⁴³. Et de citer, en ce sens, ceux qui se sont distingués dans l'histoire de la pensée pour avoir parlé de Dieu dans l'histoire de la pensée philosophique : « Socrate, Platon, Trismégiste, Aristote, Hippocrate, Sénèque, Epictète, Socrate »⁴⁴ Il s'agit en réalité de philosophes et de penseurs qui ont, en quelque sorte, élaboré une philosophie naturelle pour penser l'idée de Dieu. Mais aussi honorable que soit l'expression de leur pensée et la valeur de leur démarche rationnelle, comme le souligne François de Sales notamment à propos d'Aristote : « qui avec tant d'efficace approuve l'unité de Dieu et en a parlé si honorablement en tant d'endroits »,⁴⁵ ces philosophes scrutaient néanmoins de façon naturelle la déité. Aussi, ces considérations demeuraient-elles toujours partielles. Comme l'indique plus loin l'Evêque de Genève, il faut faire un pas de plus pour entrer dans le mystère de l'être divin. On peut lire ainsi sous la plume du saint Evêque :

« Car ainsi notre cœur humain produit bien naturellement certains commencements d'amour envers Dieu, mais d'en venir jusques à l'aimer sur toutes choses, qui est la vraie maturité de l'amour dû à cette suprême Bonté, cela n'appartient qu'aux cœurs animés et assistés par la grâce céleste et qui sont en l'état de la sainte charité. »⁴⁶

⁴¹ FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre I, chap. XVI, *op.cit.*, pp. 398-399.

⁴² *Ibid.*, p. 399.

⁴³ *Ibid.*, p. 400.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 401.

⁴⁵ *Ibid.*, livre I, chap. XVII, p. 401.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 402.

On saisit alors la position assez clairement tranchée de saint François de Sales. La convenance entre l'homme et Dieu est parachevée par l'action de la grâce. Aussi, cette relation unifiante entre ces deux instances n'est conceptualisable qu'en intégrant les données du dépôt de la foi.

Ceci fait alors conclure François au terme du chapitre XV du livre premier du *Traité de l'amour de Dieu* :

« Notre âme donc, considérant que rien ne la contente parfaitement et que sa capacité ne peut être remplie par chose quelconque qui soit en ce monde, voyant que son entendement a une inclination infinie de savoir toujours davantage, et sa volonté un appétit insatiable d'aimer et trouver du bien, n'a-t-elle pas raison d'exclamer : Ah, donc je ne suis pas faite pour ce monde ! Il y a un souverain bien duquel je dépends, et quelque ouvrier infini qui a imprimé en moi cet interminable désir de savoir et cet appétit qui ne peut être assouvi : c'est pourquoi il faut que je tende et m'étende vers lui, pour m'unir et joindre à sa bonté à laquelle j'appartiens et suis. Telle est la convenance que nous avons avec Dieu. »⁴⁷

On comprend que la « convenance » n'est pas un état statique, mais plutôt une vie d'union à Dieu. C'est à partir de sa propre expérience, et parce qu'elle est marquée par la finitude, que la créature chemine sur la voie de l'amour vers Dieu. Or, selon François de Sales, pour atteindre la pleine communion, Dieu n'a pas laissé la créature seule face à l'indigence de ces ressources naturelles. Il existe un ordre providentiel que le livre II du *Traité* s'efforce de reconstruire pour nous le dévoiler, dans sa cohérence. Cette union entre l'homme et Dieu est depuis toute éternité voulue par la Trinité créatrice. François de Sales l'affirme en expliquant le dessein éternel de Dieu :

« Dieu connu éternellement qu'il pouvait faire une quantité innumérable de créatures, en diverses perfections et qualités, auxquelles ils se pourrait communiquer ; et considérant qu'entre toutes les façons de se communiquer il n'y avait rien de si excellent que de se joindre à quelque nature créée, en telle sorte que la créature fût comme entée et insérée en la Divinité, pour ne faire avec elle qu'une personne [...] »⁴⁸

L'union entre Dieu et la créature se réalise donc en la personne du Verbe Incarné qui constitue la figure archétypale et parfaite de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de la Trinité.

Conclusion :

Ainsi, la « convenance » dans la perspective salésienne ne représente pas un énième concept métaphysique situé entre celui de la personne et celui de l'essence. Il convient plutôt de ressaisir la démarche théologique de l'Evêque de Genève comme une interprétation des rapports entre Dieu et ses créatures dans le champ de l'expérience où seule la créature peut s'inscrire. Dire que l'homme est créé à l'image de Dieu, c'est prétendre à la possibilité d'une communion avec lui, et non pas offrir une définition métaphysique pour le situer face à son créateur. L'Evêque de Genève n'a pas eu à repenser le statut des instances divine et humaine, si ce n'est à partir du concept de personne qui

⁴⁷ *Ibid.*, livre I, chap. XV, p. 398.

⁴⁸ *Ibid.*, livre II, chap. IV, p. 420.

permet d'établir entre elles cet audacieux rapprochement sans risquer l'hétérodoxie. Et, de cette façon, le saint Evêque pouvait démontrer, dans un registre de langage plus accessible, que les dissemblances Dieu et les êtres créés n'empêchaient nullement de penser le mode spécifique de leurs relations, à la condition de les replacer dans une perspective christologique. Il n'y pas d'utopie de l'amour, mais bien une réalité de cet amour de Dieu pour l'homme dans la mesure où le dessein de Dieu en créant l'homme est sa divinisation, en imitant et marchant à la suite du Christ Jésus, le Premier Né.