

ANDREA BOZZOLO

LE RÊVE DES NEUF ANS

LECTURE THÉOLOGIQUE



LAS

Andrea Bozzolo

Le Rêve des neuf ans

LECTURE THÉOLOGIQUE

LAS – ROMA

Traduction en français par Morand Wirth, SDB.

© 2023 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano

Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA

Tel. 06 87290626 - e-mail: las@unisal.it - <https://www.editricelas.it>

ISBN 978-88-213-1585-5

PRÉSENTATION

L'année 2024 marquera – avec un certain degré d'approximation – le bicentenaire du “rêve de neuf ans” de Don Bosco. Cet anniversaire se réfère à l'un des événements que Don Bosco a considéré comme le plus important dans son expérience personnelle et le plus décisif pour sa mission. Il affirme lui-même dans les *Mémoires de l'Oratoire* que ce rêve est resté “profondément gravé dans son esprit pendant toute sa vie” et il lui attribue une valeur préfigurative particulière pour le développement de son œuvre. Et ce n'est pas tout. Lorsqu'en 1858, Don Bosco se rend à Rome pour négocier avec Pie IX la naissance de la Congrégation et que ce dernier lui fait “raconter minutieusement toutes les choses qui ont même l'apparence du surnaturel”, il raconte au Pape ce même rêve. Et le Pape lui ordonne de “l'écrire dans son sens littéral et minutieux et de le laisser comme encouragement aux enfants de la congrégation”.

En effet, les fils et les filles de Don Bosco ont toujours considéré ce récit comme une page “sacrée”, pleine de suggestions charismatiques et de force inspiratrice. Il est vrai, cependant, que la nature insaisissable de l'expérience onirique, la grande distance temporelle (environ cinquante ans) entre le moment du rêve et sa rédaction, la difficulté d'en évaluer la nature “surnaturelle” posent de sérieuses questions sur la consistance réelle de l'événement raconté par le saint. Je crois qu'il est important de ne pas se dérober à ces questions, précisément pour éviter qu'un texte d'une valeur extraordinaire ne finisse par être confiné dans le seul domaine du récit romanesque ou de la littérature édifiante.

Il y a quelques années, j'ai essayé de me confronter à ces questions et, sur la base d'une réflexion raisonnée, j'ai tenté de proposer quelques pistes de réponse, que je trouve encore convaincantes. Le résultat est une étude qui aborde des questions herméneutiques (plus complexes) et propose une lecture théologico-spirituelle du rêve (plus simple). L'essai a déjà été publié par le LAS en 2017 dans le cadre d'une

volumineuse étude sur les rêves de Don Bosco, à laquelle je renvoie le lecteur avide d'approfondissement.¹ Le bicentenaire semble une occasion opportune pour le rendre disponible également sous cette forme indépendante et plus accessible.

Mes sincères remerciements au Père Morand Wirth pour avoir vérifié la traduction française.

J'espère que ce travail nous aidera à écouter de manière méditative les paroles avec lesquelles Don Bosco nous a donné cet événement intime qui est à l'origine de notre charisme.

Don Andrea Bozzolo

Recteur de l'Université Pontificale Salésienne

Tous les textes sont cités dans notre traduction. Les abréviations utilisées sont les suivantes :

MB = *Memorie biografiche di Don Bosco (del Beato ... di San) Giovanni Bosco*, 19 voll. (da 1 a 9: G.B. Lemoyne; 10: A. Amadei; da 11 a 19: E. Ceria) + 1 vol. di Indici (E. Foglio). San Benigno Canavese - Torino 1898-1939 (Indici, 1948).

MO = G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di san Francesco di Sales*. Introduzione, note e testo critico a cura di A. da Silva Ferreira, LAS, Roma 1991.

¹ A. BOZZOLO (ed.), *I sogni di don Bosco. Esperienza spirituale e sapienza educativa*, LAS, Roma 2017.

LE RÊVE DES NEUF ANS.
QUESTIONS HERMÉNEUTIQUES
ET LECTURE THÉOLOGIQUE

Andrea Bozzolo

Le récit par Don Bosco, dans les *Mémoires de l'Oratoire*, du rêve qu'il fit à l'âge de neuf ans constitue l'un des textes les plus importants de la tradition salésienne. Il a accompagné de manière vitale la transmission du charisme, en devenant l'un de ses symboles les plus efficaces et l'une de ses synthèses les plus éloquentes. C'est pourquoi le texte atteint le lecteur qui se reconnaît dans cette tradition spirituelle avec les caractéristiques d'une page "sacrée", qui revendique une autorité charismatique peu commune et exerce une énergie performative constante, touchant les affections, poussant à l'action et générant l'identité. En effet, les éléments constitutifs de la vocation salésienne y sont à la fois fixés avec autorité, comme un testament à transmettre aux générations futures, et ramenés, à travers l'expérience mystérieuse du rêve, à leur origine transcendante. Comme dans les grandes pages bibliques, le mouvement vers l'accomplissement et la référence à l'Origine sont inséparables dans le récit.

En effet, dans sa réception par les héritiers, le récit a suscité une grande histoire par les effets qu'il a produits, générant une véritable *communitas* de lecteurs, qui se sont identifiés à son message. Innombrables sont les hommes et les femmes, consacrés et laïcs, qui y ont trouvé une inspiration pour le discernement de leur vocation personnelle et pour la mise en œuvre de leur service éducatif et pastoral. L'ampleur de cette histoire des effets enseigne d'emblée à qui veut analyser le texte combien est délicate l'opération herméneutique qu'il va entreprendre. Étudier ce rêve signifie non seulement enquêter sur un évènement qui s'est produit il y a environ deux cents ans dans la vie d'un garçon, mais intervenir de manière critique sur un vecteur

spirituel, sur un symbole d'identification, sur une histoire qui, pour le monde salésien, a le poids d'un "mythe fondateur". Un récit ne peut acquérir une telle force génératrice sans qu'il y ait une raison profonde, et le chercheur ne peut que s'interroger pour en saisir la nature.

L'histoire des effets du rêve, en revanche, concerne en premier lieu l'expérience du fondateur lui-même, avant même ses héritiers spirituels. Don Bosco raconte que, depuis la nuit où il s'est produit, le rêve est resté "profondément imprimé dans son esprit pendant toute sa vie",¹ d'autant plus qu'il "s'est renouvelé à d'autres moments de façon beaucoup plus claire",² lui suggérant l'orientation de son existence et le guidant dans l'accomplissement de sa mission. Dans les *Mémoires de l'Oratoire*, il évoque d'ailleurs l'état d'esprit qui l'avait saisi lorsque, devenu prêtre et revenu au village en la solennité de la Fête-Dieu pour y célébrer une de ses premières messes, il s'était rendu dans le hameau où il était né :

Lorsque je fus près de chez moi et que j'ai vu l'emplacement du rêve que j'avais fait lorsque j'avais environ neuf ans, je n'ai pas pu retenir mes larmes et dire : Que les desseins de la Divine Providence sont merveilleux ! Dieu a vraiment pris un pauvre enfant de la terre pour le placer avec les chefs de son peuple.³

En 1858, lorsqu'il se rendit à Rome pour discuter de la fondation de la Congrégation et que Pie IX "se fit raconter minutieusement toutes les choses qui n'avaient même que l'apparence du surnaturel", Don Bosco exposa le rêve au Pape et reçut l'ordre de "l'écrire dans son

¹ MO 34s.

² MO 84. Le texte intégral est le suivant : "Entre-temps, la fin de l'année de rhétorique approchait, un moment où les étudiants ont l'habitude de délibérer sur leur vocation. Le rêve de Murialdo s'était toujours imposé à moi ; il s'était même renouvelé d'une manière beaucoup plus claire en d'autres temps, de sorte que, si je voulais y croire, je devais choisir l'état ecclésiastique, auquel je me sentais enclin : mais ne voulant pas croire aux rêves, et ma manière de vivre, certaines habitudes de mon cœur, et le manque absolu des vertus nécessaires à cet état, rendaient cette délibération douteuse et très difficile".

³ MO 111.

sens littéral et minutieux et de le laisser comme encouragement aux fils de la Congrégation”.⁴ Un épisode bien documenté de la vieillesse du saint confirme que cette expérience nocturne est restée un point de référence essentiel tout au long de la vie de Don Bosco.⁵ Don Bosco se trouvait à Rome pour la consécration solennelle de l’église du Sacré-Cœur, dont il avait pris en charge la construction à la demande de Léon XIII. Le matin du 16 mai 1887, il alla célébrer à l’autel de Marie Auxiliatrice, mais au cours de la célébration, il dut s’arrêter plusieurs fois, pris d’une émotion intense qui l’empêchait même de parler. Lorsqu’il retourna à la sacristie et retrouva son calme habituel, Don Viglietti, qui l’avait assisté pendant la messe, interrogea le vieux prêtre sur la raison de ces larmes et il répondit : “J’avais [...] devant les yeux la scène que j’avais vue en rêve au sujet de la Congrégation lorsque j’avais dix ans, et j’ai si bien vu et entendu mes frères et ma mère discuter et m’interroger sur le rêve que j’avais fait”.⁶ Don Bosco, alors à la fin de sa vie, saisissait enfin dans toute sa signification le message qui lui avait été communiqué dans le rêve comme une parole ouverte sur l’avenir : “En son temps, tu comprendras tout”. Racontant cet épisode, Lemoyne note : “soixante-deux ans de travail acharné, de sacrifices et de luttes s’étaient écoulés depuis ce jour et un éclair soudain lui avait révélé, dans la construction de l’église du Sacré-Cœur à Rome, le couronnement de la mission mystérieusement esquissée au début de sa vie”.⁷

Quelle que soit la manière dont on comprend les tenants et aboutissants de cette expérience onirique de l’enfance et les détails de sa

⁴ MO 37. La première visite de Don Bosco à Rome eut lieu entre le 21 février et le 14 avril 1858. Il rencontra le Pape à plusieurs reprises, les 9, 21 (ou 23) mars et 6 avril. Selon Lemoyne, c’est lors de la deuxième rencontre (21 mars) que le Pape entendit le récit du rêve et ordonna à Don Bosco de l’écrire. Sur ce voyage, cf. P. BRAIDO, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, LAS, Roma 2003, I, 378-390.

⁵ Stella affirme que nous possédons des “preuves solides” de cet événement (P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica. I. Vita e opere*, LAS, Roma 1979, 32).

⁶ C.M. VIGLIETTI, *Cronaca di don Bosco. Prima redazione (1885-1888)*. Introduccióin, texto crítico y notas por Pablo Marín Sánchez, LAS, Roma 2009, 207.

⁷ MB XVIII, 341.

narration, on peut être pleinement d'accord avec ce que dit Stella sur l'importance qu'elle a eue dans la conscience de Don Bosco :

Ce rêve des neuf ans n'a pas été pour Don Bosco un rêve comme tant d'autres qu'il a certainement eus dans son enfance. Outre les problèmes qui lui sont liés, c'est-à-dire à son souvenir, aux textes qui nous l'ont transmis ; outre la question désormais insoluble du moment où il s'est réellement produit, et celles des circonstances qui l'ont éventuellement provoqué et ont immédiatement fourni les suggestions fantastiques ; outre tout cela, il est clair que Don Bosco en a été profondément affecté ; il apparaît qu'il a dû le ressentir comme une communication divine, comme quelque chose – il le dit lui-même – qui avait l'*apparence* (les signes et les garanties) du surnaturel. Pour lui, ce fut comme un nouveau caractère divin indélébilement imprimé dans sa vie.⁸

Le rêve de ses neuf ans, en somme, “a conditionné toute la manière de vivre et de penser de Don Bosco. Et en particulier, la manière de sentir la présence de Dieu dans la vie de chacun et dans l'histoire du monde”.⁹

1. Les sources

Le rêve des neuf ans nous a été transmis sous différentes rédactions. Desramaut, abordant le problème des sources auxquelles Lemoyne a puisé pour la rédaction des *Mémoires biographiques*, a retrouvé six versions différentes.¹⁰ La première (A) est celle écrite par Don Bosco

⁸ P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. I. *Vita e opere*, LAS, Roma 1979, 30.

⁹ P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. I. *Vita e opere*, LAS, Roma 1979, 31s.

¹⁰ F. DESRAMAUT, *Les Memorie I de Giovanni Battista Lemoyne. Étude d'un ouvrage fondamental sur la jeunesse de saint Jean Bosco*, Maison d'études Saint Jean Bosco, Lyon 1962, 250-256. L'enquête est reprise et développée par A. LENTI, *Don Bosco's Vocation-Mission Dream. Its Recurrence and Significance*, “Journal of Salesian Studies” 2 (1991) 45-156. Voir aussi ID., *Don Bosco storia e spirito. Dai Becchi alla Casa dell'Oratorio (1815-1858)*, LAS, Roma 2017, 211-225.

dans les *Mémoires de l'Oratoire*.¹¹ La deuxième (B) est contenue dans la déposition de Cagliero lors du procès ordinaire de canonisation ; Cagliero dit avoir entendu le rêve de Don Bosco en 1858-1859, après que ce dernier ait reçu l'ordre de Pie IX, lors de son voyage à Rome, de le mettre par écrit.¹² La troisième (C) est de Don Barberis, qui reprend en grande partie Don Bosco.¹³ La quatrième (D) est de Giuseppe Turco, compagnon d'enfance de Don Bosco ; transmise par un intermédiaire non identifié, elle a été recueillie par Don Lemoine.¹⁴ La cinquième (E) est l'exposition faite par Don Rua au procès ordinaire du récit appris de Lucia Turco, sœur de Joseph.¹⁵ La sixième (F) est le bref compte-rendu que Giuseppe Turco lui-même a fait au procès.¹⁶ Desramaut souligne le fait que les formes A, B et C ont Don Bosco comme source directe, tandis que les formes D, E et F dépendent des souvenirs transmis dans la famille Turco.

¹¹ L'édition critique se trouve dans MO 34-37. Don Berto, secrétaire de Don Bosco, a repris ce récit mot pour mot, en le formulant évidemment à la troisième personne, dans sa déposition au procès ordinaire de canonisation, comme on peut le lire dans la *Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria auctoritate constructi in Curia Ecclesiastica Taurinensi super fama sanctitatis vitae, virtutum et miracolorum Servi Dei Ioannis Bosco Sacerdotis Fundatoris Piae Societatis Salesianae*, 277r (= recto) - 279r.

¹² *Ibid.*, 1080v (= verso) - 1081r.

¹³ Dans sa forme la plus ancienne, on la trouve, sans indication d'origine, dans G.B. LEMOINE, *Documenti per scrivere la storia di D. Giovanni Bosco, dell'Oratorio di S. Francesco di Sales e della Congregazione Salesiana*, I, 153.

¹⁴ *Ibid.*, I, 68-69.

¹⁵ "Lucia Turco, appartenant à une famille où D. Bosco allait souvent chez ses frères, m'a raconté qu'un matin ils le virent arriver plus joyeux que d'habitude. À la question de savoir quelle en était la cause, il répondit qu'il avait fait un rêve pendant la nuit, qui l'avait réjoui. Invité à le raconter, il dit qu'il avait vu une grande Dame venir vers lui, qui avait derrière elle un très grand troupeau, et qui, s'approchant de lui, l'appela par son nom et lui dit : « Voici, petit Jean : c'est à toi que je confie tout ce troupeau ». D'autres m'ont dit qu'il avait demandé : « Comment vais-je m'occuper de tant de brebis et d'agneaux ? Où trouverai-je des pâturages pour les nourrir ? » La Dame lui répondit : « N'aie pas peur, je t'aiderai », puis elle disparut" (*Copia Publica*, 2476v).

¹⁶ "Quand il était séminariste, il m'a aussi dit un jour qu'il avait fait un rêve, qu'il se serait installé dans un lieu, où il aurait rassemblé un grand nombre de jeunes pour les instruire" (*Copia Publica...*, 768v).

Lemoine, se basant sur l'affirmation de Don Bosco selon laquelle le rêve s'était répété plusieurs fois et se laissant aller à son penchant pour conserver toutes les sources à sa disposition, a rapporté dans ses *Mémoires biographiques* les différentes versions du rêve, d'ailleurs largement convergentes, en les attribuant à des âges différents.¹⁷ Desramaut, dans l'étude citée, discute la plausibilité du choix de Lemoine, le considérant surtout comme le résultat d'une association artificielle, sauf peut-être dans le cas de la version D. En effet, il est plausible, bien que non démontrable par des arguments historiques sûrs, que Jean Bosco ait raconté le rêve à son ami Giuseppe Turco à la suite d'une des occasions où il s'était reproduit.

Quoi qu'il en soit, la version à laquelle il faut nous référer pour notre travail est sans aucun doute celle que Don Bosco a écrite de sa propre main dans les *Mémoires de l'Oratoire*. La rédaction du rêve et de tous les événements liés à l'origine de l'Oratoire avait été demandée, comme nous l'avons dit, par Pie IX en 1858. Mais Don Bosco, retenu par de nombreux engagements et réticent à parler de lui-même, tarda à se mettre au travail. C'est pourquoi, en 1867, lors d'une autre audience, le pape le pressa à nouveau d'écrire ses souvenirs. Après avoir tergiversé encore pendant six ans, Don Bosco commença enfin le manuscrit des *Mémoires* en 1873 et l'acheva en 1875. Mis au propre par son secrétaire, Don Gioacchino Berto, le texte a été revu et corrigé par l'auteur à plusieurs reprises jusqu'en 1879.¹⁸

¹⁷ Dans le premier volume des *Mémoires biographiques*, Lemoine rapporte fidèlement la narration du rêve des neuf ans rédigée par Don Bosco dans les *Mémoires de l'Oratoire* (MB I, 123-126) ; recoupant diverses informations à sa disposition, il attribue la version transmise par Turco (D) à une répétition du rêve qui eut lieu en 1831, lorsque Don Bosco avait 16 ans (MB I, 243s) ; celle de Barberis (C) à une autre répétition qui eut lieu en 1834, lorsque Don Bosco avait 19 ans (MB I, 305s) ; et enfin celle de Cagliero (B) à l'époque où Giovanni était déjà séminariste (MB I, 424).

¹⁸ Pour les questions relatives à la date de composition du manuscrit original, de la copie de Don Berto et des corrections de Don Bosco, voir l'*Introduction* de E. Ceria à la première édition imprimée de G. (san) Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, SEI, Torino 1946, 6 ; F. DESRAMAUT, *Les Memorie I de Giovanni Battista Lemoine*, 116-119 ; l'*Introduction* à l'édition critique MO 18-19.

Sur la base de ces données, nous pouvons dire que le rêve, qui s'est produit vers 1824 (il n'est pas possible d'être plus précis sur la date), et qui s'est répété plusieurs fois dans les années suivantes "d'une manière beaucoup plus claire", a été écrit par Don Bosco environ cinquante ans après l'événement. À ce moment-là, il pouvait saisir le sens du message du rêve d'une manière plus riche et plus profonde que ce qu'il avait pressenti dans son enfance. L'intelligence du rêve avait certainement grandi en lui à travers les nombreuses expériences de la vie, générant une augmentation de la narration et de l'interprétation. Cette évolution pose question face à une situation herméneutique complexe, dont il faut être conscient. Dans le texte que nous lisons, en effet, différents horizons temporels se confondent et interagissent entre eux : le temps de la réalisation (au moins partielle) du rêve, qui correspond au moment où Don Bosco le fixe dans le manuscrit des *Mémoires*, le temps de la croissance dans sa compréhension, qui commence avec la première narration à la famille et se développe progressivement dans la conscience du protagoniste, le temps chronologique dans lequel le rêve a eu lieu et le temps onirique, cette sorte de "temps suspendu" ou "autre temps" à l'intérieur de l'expérience nocturne. Ces différents horizons temporels, fusionnés dans la narration de Don Bosco, interagissent à leur tour avec le temps du lecteur, avec ses attentes, ses questions, ses pré-compréhensions, à l'intérieur d'une tradition interprétative qui l'a transmise jusqu'à nous. Il n'est pas possible d'aborder sérieusement l'étude de ce rêve sans être conscient de cette multiplicité de niveaux, d'où découlent d'importantes questions herméneutiques que nous essaierons de mettre en évidence dans la section suivante. Mais avant d'aborder ces questions, il faut d'abord replacer le récit du rêve dans son contexte narratif, c'est-à-dire dans l'ensemble de l'œuvre qui nous l'a transmis.¹⁹

¹⁹ Pour comprendre la logique narrative présente dans les *Mémoires*, voir l'excellent essai d'A. GIRAUDO, *L'importanza storica e pedagogico-spirituale delle Memorie dell'Oratorio*, in G. BOSCO, *Memorie dell'oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, LAS, Roma 2011, 5-49.

Les *Mémoires de l'Oratoire* sont un texte autobiographique dans lequel Don Bosco met en relation l'histoire de l'Oratoire de Saint François de Sales avec son aventure personnelle, avec l'intention de laisser à ses héritiers spirituels une leçon précieuse pour l'avenir.²⁰ Les intentions de l'auteur sont explicites dès les premières lignes du manuscrit :

À quoi servira donc cet ouvrage ? Il servira de règle pour surmonter les difficultés futures, en tirant les leçons du passé ; il servira à faire connaître comment Dieu lui-même a dirigé toutes choses en tout temps ; il servira à mes fils de délassément agréable, quand ils pourront lire les choses auxquelles leur père a pris part, et ils les liront bien plus volontiers quand, appelé par Dieu à rendre compte de mes actes, je ne serai plus parmi eux.²¹

Les *Mémoires* sont donc un récit édifiant qui entend transmettre, à travers la sélection et l'enchaînement des faits, non seulement les événements fondamentaux qui ont marqué la naissance de l'Oratoire, mais aussi le secret profond qui a donné lieu à cette expérience, ce qui l'a rendue possible et l'a caractérisée de manière essentielle. L'ouvrage n'est donc pas une simple chronique d'événements, mais révèle clairement l'intention d'impliquer le lecteur dans l'aventure racontée, au point de le rendre participant à cette histoire qui le concerne et qu'il est appelé à poursuivre, entraîné par le récit.²² Ce trait a été efficacement

²⁰ Adressés aux Salésiens, présents et futurs, les *Mémoires* se distinguent nettement des autres textes historiques antérieurs écrits par Don Bosco : la Lettre au Vicaire de la Ville en 1846 ; le *Cenno* et les *Cenni storici* de 1854 et 1862, qui se concentrent sur les événements liés au début du catéchisme à Saint François d'Assise, transféré ensuite au Refuge de la marquise Barolo, etc. jusqu'à l'arrivée à la maison Pinardi. Ces textes, en effet, étaient destinés aux autorités, au public, aux bienfaiteurs et aux sympathisants, auxquels Don Bosco voulait offrir un récit de la naissance et des objectifs de son institution, en présentant également les activités qui s'y déroulaient et les résultats éducatifs obtenus.

²¹ MO 30.

²² "Le sommet de cette stratégie visant à entraîner le lecteur est atteint avec le rêve de la bergère, au moment du passage du Convitto au Valdocco, c'est-à-dire de la phase des expériences initiales, de nature essentiellement personnelle, à celle de la réalisation définitive de l'Oratoire de caractère communautaire [...]. Dans les agneaux transformés

mis en évidence par Pietro Braido, qui a inventé l'expression heureuse *Mémoires du futur*, pour souligner le caractère de testament, plutôt que de document, qui caractérise la narration de Don Bosco.²³

Dans cette reconstruction interprétative du passé, qui lie la genèse de l'Oratoire à une histoire spirituelle précise du narrateur, le rêve des neuf ans vient jouer un rôle "stratégique". C'est lui en effet qui nous donne la clé d'interprétation de toute l'histoire, en identifiant l'événement prodigieux qui en constitue l'origine surnaturelle. À la base de l'Oratoire de Saint François de Sales et de la Congrégation religieuse qui en est issue, il n'y a pas seulement l'ingéniosité d'un prêtre généreux, mais une véritable initiative divine, dont le rêve est la marque la plus évidente.

Notant le rôle que jouent les rêves dans la structure narrative des *Mémoires*, Giraudò déclare :

Cet événement fait partie de la stratégie du texte en tant que véritable début de la "mémoire" oratorienne, déterminant sa division en trois décennies. Les *dix années d'enfance* (1815-1824) sont en fait représentées comme un prélude significatif, mais pas proprement "oratorien". La décennie 1825-1835, en revanche, commence avec la description du narrateur qui se présente à l'âge de dix ans, en train de s'occuper des enfants en faisant "ce qui était compatible avec mon âge et qui était une sorte d'Oratoire festif". C'est ainsi que le rêve initial, évoqué avec des procédés littéraires empruntés à la forme romanesque, prend une valeur particulière : il devient une préfiguration d'un texte historico-littéraire dont il anticipe consciemment les significations, les stratégies et les structures ; en somme, il devient la trace identifiable d'une orchestration rhétorique des intentions de l'auteur. Il est significatif que ce soit précisément dans un sens prophétique et de préfiguration qu'il a été interprété dans la tradition salésienne.²⁴

en bergers [...] les fils de Don Bosco étaient et sont invités à se reconnaître eux-mêmes comme les continuateurs de la mission providentielle, préconisés dès le début, dans l'expérience prophétique du rêve, comme une partie vivante de l'histoire" (A. GIRAUDO, *L'importanza storica*, 19).

²³ P. BRAIDO, *Scrivere "memorie" del futuro*, "Ricerche Storiche Salesiane" 11 (1992) 97-127.

²⁴ A. GIRAUDO, *L'importanza storica*, 21s.

Le rêve est ainsi placé dans l'architecture des *Mémoires* comme le pilier d'où partent les arcs du récit. Dans sa qualité d'événement prodigieux, il constitue en quelque sorte la prémisse décisive pour comprendre la logique surnaturelle de tout ce qui suit. Certes, Don Bosco n'attribue à cette prémisse aucun caractère fataliste, comme s'il avait trouvé son destin préfabriqué de manière contraignante. Dans le développement du récit, il ne cache nullement la tortuosité d'un chemin complexe de discernement vocationnel dont le rêve ne l'a nullement dispensé. Pourtant, en le relisant *a posteriori* à partir de sa position de prêtre et de fondateur, il ne peut que le comprendre comme une manifestation anticipatrice et prophétique. Les mots par lesquels il clôt le récit – “les choses que j'exposerai par la suite lui donneront un sens” – en témoignent clairement.²⁵

Ces éléments étant reconnus, la question que doit nécessairement se poser le spécialiste de Don Bosco et de son expérience spirituelle ne peut être que la suivante : l'importance exceptionnelle que Don Bosco attribue à ce rêve, au point de le placer comme clé de lecture des *Mémoires*, est-elle essentiellement le fruit d'un artifice narratif, mû par des intentions édifiantes, ou exprime-t-elle une conviction personnelle sérieusement enracinée dans la réalité des faits ? Dit autrement et plus franchement : Don Bosco exagère-t-il les couleurs, soulignant l'ampleur de l'événement pour mieux réussir à entraîner ses lecteurs dans l'épopée oratorienne, ou bien redonne-t-il vie aux couleurs originelles d'un événement *en soi* exceptionnel ? Y a-t-il une grandeur originelle *dans le fait* historique ou est-elle seulement imputable au récit ?

Il faut préciser que la manière de comprendre le travail d'interprétation critique dépend de la réponse donnée à ces questions : ce travail devra-t-il avoir la forme d'une déconstruction démythisante, pour accéder à une vérité historique réelle *au-delà du* récit, ou devra-t-il se présenter comme une réception confiante (mais non naïve) du récit, pour retrouver, *à travers lui*, la portée historique de l'événement ?

²⁵ MO 37.

2. Questions herméneutiques

La réponse aux questions posées par le récit du rêve est nécessaire mais très exigeante. Elle est nécessaire, parce que ces questions affectent profondément la manière de comprendre l'expérience spirituelle de Don Bosco et le charisme qu'il a suscité. Si la grandeur de Don Bosco repose sur la sainteté de sa vie, et non sur les phénomènes extraordinaires qui l'ont accompagnée, ces derniers ne peuvent être considérés comme non pertinents et secondaires ni d'un point de vue historique ni d'un point de vue théologique. En effet, la même approche critique que la théologie applique aux gestes miraculeux de Jésus racontés dans les Évangiles s'applique au prodigieux dans la vie des saints – évidemment à un niveau dérivé et analogique. Ces gestes ne sont pas réductibles à des éléments marginaux, mais “constituent un moment essentiel de la révélation du Royaume, que Jésus a explicitement lié à sa proclamation comme signes du Royaume qui est déjà là (*Mt* 12,28). Les miracles de Jésus ne sont qu'un aspect de sa parole : ils disent que la parole de Jésus n'est pas une doctrine, mais un acte, un acte qui guérit”.²⁶ Ils sont donc une sorte de “signature” que le Père appose sur les œuvres du Fils incarné, pour montrer que ses œuvres rendent présente l'action de Dieu dans l'histoire et inaugurent pour les hommes le temps eschatologique.

Dans les gestes thaumaturgiques de Jésus, le disciple est donc appelé à contempler l'action libératrice de Dieu, qui prend soin de l'homme, et à recevoir une parole qui l'interpelle sur sa foi. La question

²⁶ A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014, 395s. “En intervenant contre les formes de maladie qui concrétisent le mal qui menace toute l'existence, ils actualisent l'engagement de Dieu envers l'homme et atteignent leur effet lorsqu'ils confirment la disposition radicale que Jésus appelle ‘foi’ : l'intime conviction que la volonté de Dieu envers l'homme est déterminée sans équivoque en faveur de son salut. [...] Ceci explique l'analogie, soulignée par les évangélistes, entre les miracles et les paraboles. Comme les miracles, les paraboles combinent la dimension du jugement avec celle de l'édification. Elles sont destinées à vaincre la résistance que l'homme oppose à l'accueil de la parole de Dieu en raison de son apparent manque d'évidence. Un événement s'est produit dans le présent qui change la face de la terre, mais il faut le chercher pour le comprendre” (396).

de savoir si le récit évangélique donne voix à des événements réels, pour en restituer la signification interpellative, ou seulement à des reconstructions emphatiques et tardives, finalement éloignées de la réalité historique, n'est évidemment pas une question qui peut laisser indifférent. Toute proportion gardée, la question que nous devons nous poser sur l'extraordinaire dans la vie de Don Bosco, et en particulier sur le rêve des neuf ans, appartient au même ordre de considérations.

La formulation d'une réponse est cependant très exigeante, car elle implique une confrontation avec au moins trois ordres de problèmes, que nous allons maintenant tenter de traiter, conscients de leur complexité et des limites de notre recherche. Ils concernent respectivement les rapports entre mémoire, récit et histoire (§ 2.1.), la nature de l'expérience onirique (§ 2.2.) et les critères théologiques qui permettent d'aborder les phénomènes extraordinaires de la vie spirituelle et d'en interpréter le sens (§ 2.3.). Quelle fiabilité peut avoir un récit édifiant, formulé cinquante ans après les faits, pour accéder à la qualité réelle de l'expérience ? À supposer que le récit soit fiable, une expérience aussi "vague" que celle du rêve peut-elle avoir une pertinence si forte qu'elle puisse être proposée, à la lumière des événements ultérieurs et de leur interprétation croyante, comme une clé d'interprétation de toute l'histoire de Don Bosco ? Ce donné étant acquis, peut-on raisonnablement croire que le rêve de l'enfant de neuf ans était un phénomène surnaturel de nature prophétique ?

Les trois questions sont bien sûr étroitement liées, car le caractère surnaturel éventuel du rêve ne peut qu'avoir une importance particulière en raison de la manière dont le narrateur en conserve le souvenir et des marges de liberté narrative avec lesquelles il transmet le message. De même, la cohérence anthropologique reconnue à l'expérience du rêve affecte évidemment la possibilité qu'elle ait une forte pertinence existentielle et qu'elle soit un espace de communication divine. Les trois problèmes devraient en un sens être considérés ensemble, mais leur complexité et le désir d'être clair autant que possible dans ce type de question (!), suggèrent de procéder *per partes*. Le lecteur qui a du mal à s'accommoder d'un tel raisonnement peut s'en dispenser et passer directement au commentaire du rêve.

2.1. Mémoire, récit et histoire

La réflexion la plus pertinente sur le thème de la narration est probablement celle proposée par le philosophe français Paul Ricœur avec l'idée d'*identité narrative*, formulée d'abord dans *Le Temps raconté*, dans l'horizon d'une théorie du récit, et reprise dans *Soi-même comme un autre*, dans le cadre d'une théorie du sujet.²⁷ L'intersection entre les deux perspectives – celle du récit et celle de l'identité personnelle – est révélatrice, car la thèse de Ricœur consiste à soutenir que le monde du sujet et le monde du texte ne peuvent être compris comme deux mondes séparés et autonomes, dont le premier (le récit) ne serait que le signe (toujours en défaut par rapport à l'original) du second (la réalité historique, finalement inaccessible dans sa factualité). La théorie de l'identité narrative affirme au contraire que le sujet et le récit n'existent qu'ensemble : l'homme ne peut accéder à lui-même qu'en se racontant, et le récit ne peut être compris qu'en acceptant de laisser son identité se transformer.²⁸

À la base de cette théorie, il y a la prise de conscience de la dialectique interne à ce que le langage appelle, d'un seul mot, l'*identité* de l'homme. Ce terme recouvre deux significations qui, dans la langue latine, sont exprimées par deux lemmes différents : *idem* et *ipse*. Le premier sens désigne l'identité comme "similitude" et implique l'idée

²⁷ P. RICOEUR, *Tempo e racconto* I, Jaca Book, Milano 1986 ; *Tempo e racconto* II. *La configurazione del racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1987 ; *Tempo e racconto* III. *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988 ; Id., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989 ; Id., *Sé come un altro*, Jaca Book Milano, 1993 ; Id., *L'identità narrative*, "Revue des sciences humaines" 95 (1991) 35-47.

²⁸ Entre le texte et l'action, il y a donc toujours une circularité : ils sont le pôle objectif et le pôle subjectif d'une même mise en œuvre. Le texte révèle l'action parce qu'il fournit le modèle pour l'interpréter. L'action est comme un texte parce qu'elle a un projet, une intention, un agent (quoi, pourquoi, qui). C'est pourquoi le récit montre les traits spécifiques de l'action humaine : la structure hiérarchique des actions complexes ; leur caractère historique ; leur structure téléologique, c'est-à-dire leur référence à l'horizon total de la vie. Mais d'autre part, le langage ne se comprend radicalement que comme action : il n'exprime pas seulement quelque chose de déjà constitué, mais il contribue aussi à le constituer.

de quelque chose qui demeure et ne change pas ; le second désigne l'identité comme "ipséité" et indique ce qui est propre, personnel et non étranger. Par cette distinction, Ricœur montre qu'on ne peut comprendre l'identité d'une personne comme la simple permanence dans le temps d'une réalité égale à elle-même (*idem*), sinon au prix de la perte de son irréductible ipséité. L'identité personnelle, en effet, se réalise dans la dialectique de ce qui persiste et de ce qui change continuellement, et s'apparente pour cette raison à une histoire plutôt qu'à un objet. L'utilisation du même nom pour désigner une personne de la naissance à la mort n'annule pas le fait qu'elle subit continuellement des changements corporels et psychiques. Le temps vécu par l'*ipse* n'est en effet jamais réductible au temps physico-cosmique, même s'il n'en est pas séparable. Selon Ricœur, le concept de narration peut donc fournir un bon modèle pour accéder à l'*ipséité*, car le processus de constitution de soi organise en unité une séquence d'événements séparés, conflictuels et hétérogènes. Comprendre la vie humaine comme une unité narrative permet de synthétiser la permanence et le changement, sans que l'un prenne le pas sur l'autre.²⁹

La théorie de l'identité narrative pose ainsi la question de l'identité personnelle au-delà de l'alternative entre un *Je* qui aurait un accès immédiat à sa propre identité, en étant transparent à lui-même, et un *Il* que l'on peut saisir de l'extérieur avec les outils de la reconstruction analytique, c'est-à-dire un acteur historique réduit à sa représentation objective. L'identité personnelle n'est ni celle du *Je* cartésien, ni celle du *Il* historique, mais celle d'un *Soi-même* auquel on ne peut accéder qu'à travers la forme de la narration. Elle ne peut être restituée sous la forme d'un concept (personne ne peut dire le Soi-même simplement sous la forme abstraite d'une idée), ni à travers le modèle heuristique

²⁹ Comme l'affirme Ricœur, "la subjectivité n'est ni une suite incohérente d'événements, ni une substantialité immuable, inaccessible au devenir. C'est précisément ce type d'identité que seule la composition narrative peut créer par son dynamisme [...]. L'identité narrative se trouve au milieu [...] entre le changement pur et l'identité absolue" (P. RICOEUR, *La vita: un racconto in cerca di narratore*, in ID., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano, 169-185, 184s.).

des sciences naturelles (le Soi n'est jamais par définition objectivable comme un fait). La complexité de l'expérience vécue ne peut être restituée que par la *mimesis* du récit qui rassemble les événements de l'existence en une trame. La médiation narrative montre que la *connaissance de soi* est une *interprétation de soi*.

À ces éléments théoriques, rapidement rappelés, il convient d'ajouter deux autres annotations. La raison profonde pour laquelle l'homme ne peut se connaître qu'en s'interprétant lui-même se trouve dans le fait que les événements de la vie eux-mêmes, et pas seulement le langage qui les raconte à distance, ont une prégnance symbolique originale, qui les rend irréductibles à la simple factualité empirique. C'est en eux que le Soi advient et ne se contente pas de se manifester. C'est pourquoi la mémoire qui les articule dans le récit est la seule clé d'accès à la qualité intentionnelle qu'ils ont et qui constitue, au-delà de tout réductionnisme positiviste, la forme singulière de leur historicité.³⁰

Deuxièmement, l'acte par lequel le narrateur configure la *fabula* de son discours ne se termine pas simplement avec le texte, mais est destiné au lecteur. La lecture est un moment crucial, car c'est dans la "fusion des horizons" que réside la capacité du récit à transfigurer l'expérience du destinataire. Le texte invite toujours le lecteur à voir le monde différemment et, comme la narration n'est jamais éthiquement neutre, il l'invite aussi à agir différemment. On ne peut donc accéder au sens du texte sans mettre en jeu la configuration de sa propre identité, l'horizon symbolique dans lequel s'inscrit sa propre histoire.

Pour le problème qui nous occupe, à savoir le lien entre mémoire, récit et histoire dans la narration du rêve des neuf ans, la théorie de Ricœur offre des éléments théoriques d'un intérêt certain. Elle nous permet de saisir avec plus de clarté que le récit que Don Bosco nous

³⁰ C'est pourquoi même le travail de l'historien le plus détaché d'un point de vue scientifique prend en fin de compte la forme d'un récit, qui définit un point de départ et un point d'arrivée, où l'on parvient au moyen d'une intrigue dans laquelle sont mis en scène des protagonistes et d'autres acteurs pris dans le jeu de l'intrigue. L'histoire ne peut se réduire à une théorie ; elle ne peut être comprise que dans la mesure où elle est racontée, c'est-à-dire qu'elle possède une intelligibilité narrative.

a transmis de son expérience ne peut être pris comme un simple compte-rendu matériel de l'événement, mais doit être compris comme la *mimesis* narrative à travers laquelle Don Bosco configure sa propre identité, en rassemblant les épisodes de son histoire selon une certaine imbrication. Ainsi, en nous livrant ses *Mémoires*, Don Bosco nous donne accès à son Soi-même, sous une forme que la simple reconstruction documentaire ne permettrait pas d'atteindre.

Le fait que, dans l'architecture narrative des *Mémoires*, l'épisode du rêve apparaisse comme un élément fondateur indique l'importance que le narrateur lui a accordée dans la structuration de son identité. Don Bosco dessine les arcades de son récit en faisant du rêve l'anticipation proleptique du tableau général de l'histoire *parce que*, dans la reprise *rétrospective* qu'il fait de sa vie, il y trouve l'événement qui *permet* de la rassembler dans l'unité.

En ce sens, le fait que le récit soit écrit cinquante ans après les faits n'en diminue pas la crédibilité. Un récit compilé au moment de l'éveil ou même un enregistrement empirique (impossible) du phénomène psychique ne nous offrirait pas un accès plus authentique à ce que Jean Bosco enfant a vécu dans son ipséité. Un tel raisonnement trahirait une vision du moi comme transparence de la conscience à elle-même et réduirait les contours de l'expérience humaine aux limites d'une immédiateté sans profondeur. Notre expérience quotidienne de la vie ne coïncide pas avec le degré de conscience qui l'accompagne et avec la restitution que nous sommes capables d'en faire dans l'instant. De nombreux événements (actions, choix, attitudes, rencontres) ne nous apparaissent dans leurs implications qu'à distance, à travers la reprise que nous en faisons dans le dialogue avec un ami ou un guide spirituel. Ce sont justement la narration et la confrontation avec d'autres qui nous permettent ainsi de reconnaître ce que la stricte contemporanéité des faits nous empêchait de voir. Pour le dire d'une manière plus accessible, le sens de l'expérience est comme une graine qui pousse dans le terreau de la conscience et ne déploie ses énergies qu'à travers les ressources de la "culture" qui permettent de l'interpréter. La mémoire n'est donc pas seulement un filtre qui sélectionne et retient des souvenirs destinés à s'estomper de plus en plus ; elle est le lieu d'élaboration

narrative de la profondeur symbolique de l'expérience vécue par notre Moi. C'est la raison ultime pour laquelle, sans mémoire, il n'y a pas d'identité.

Lire le rêve des neuf ans comme une sorte de chronique des événements, en traitant les mots du rêve comme s'ils étaient des *ipsisima verba*, serait une *herméneutique naïve*. Une telle lecture pourrait peut-être apparaître comme l'expression de la plus grande confiance dans le réalisme du texte, mais en réalité elle impliquerait un oubli grave de l'intrigue complexe du récit avec l'illusion de pouvoir atteindre la matérialité d'un donné incontestable. La "croissance" que l'événement survenu cinquante ans plus tôt a connue dans la conscience de Don Bosco n'est pas un élément à ignorer ou à supprimer, car c'est précisément à travers cette croissance que le sens de l'expérience onirique a mûri au point de trouver le moment, le contexte et les mots les plus appropriés pour être restitué sous la forme d'une interpellation qui était la sienne.³¹

À l'inverse, lire le rêve comme une simple "construction artificielle", résultat d'une emphase intentionnelle qui aurait comblé les lacunes de la mémoire, serait une *herméneutique du soupçon* qui ne semble pas franchement justifiée. Elle mettrait en effet en doute non seulement la reprise d'un événement, mais la fiabilité globale de l'image d'ensemble que Don Bosco nous offre de son identité narrative. Le rôle structurel que le récit du rêve a dans l'intrigue des *Mémoires* est, en effet, égal à l'importance qu'il a dans la configuration que le narrateur donne de sa vie. L'interprétation de ce rêve comme la manifestation d'une initiative divine, tellement évidente entre les lignes du récit que prudente dans sa formulation explicite, met en jeu les convictions les plus profondes qui ont accompagné Don Bosco dans l'exercice de sa mission et dans la transmission du charisme : comme quelque chose qui ne venait pas de lui, mais qui avait précisément une autre origine. De cette origine, le rêve se pose *narrativement* – et donc *réellement* dans

³¹ Même les corrections opérées dans le manuscrit, et que la précieuse édition critique d'Antonio Da Silva Ferreira met à disposition, attestent de la qualité de cette sélection linguistique.

la conscience de Don Bosco – comme un symbole. C’est pourquoi une défiance radicale à l’égard d’un saint qui se raconte renverrait plutôt à une vérification de l’horizon existentiel du lecteur, c’est-à-dire à une vérification de sa disponibilité à se laisser interroger par la parole-événement qui s’offre à lui.

En conclusion, nous pensons que lire le récit du rêve des neuf ans comme la *mimesis* narrative qui restitue honnêtement l’importance que l’expérience du rêve a eue dans la constitution du Soi-même de Don Bosco est *l’herméneutique la plus cohérente* : à la fois critique et confiante. Cela permet d’affirmer que *la grandeur* appartient donc à l’origine au fait réel (l’histoire), mais que ce n’est qu’à travers la croissance de la conscience (la mémoire) qu’elle a pu trouver les mots pour être restituée dans la narration (le récit).

2.2. L’expérience onirique

Mais un *rêve* peut-il avoir une telle importance ? La raison de l’homme occidental moderne est immédiatement portée à répondre par la négative. Cette immédiateté n’est cependant pas simplement le résultat de la spontanéité, mais des modèles culturels qui se sont installés dans notre culture au cours des siècles des Lumières.

Alors que pour l’homme antique, à l’exception d’Aristote et de certains de ses disciples, le rêve renvoie à quelque chose d’objectif, de réel et de concret, qu’il soit lié au divin, au magique ou à l’ordinaire,³² pour l’homme moderne, qui tend à faire coïncider les espaces de la conscience spirituelle avec ceux de la conscience éveillée, il apparaît comme une sorte d’expérience diminuée, à laquelle on ne peut attribuer qu’un très modeste coefficient de réalité. L’histoire de la

³² Pour le monde classique, cf. E. DODDS, *I Greci e l’Irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959 (en particulier le chapitre *Schema onirico e schema di civiltà*); L. BINSWANGER, *Il sogno. Mutamenti nella concezione e interpretazione dai greci al presente* (1928), Quodlibet, Macerata 2009; pour le monde biblique, voir J.M. HUSSER, *Songe*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. 12 (1996), 1439-1543; E.R. HAYES - L.-S. TIEMEYER (edd.), *I Lifted my Eyes and Saw. Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible*, Bloomsbury, London 2014.

philosophie montre qu'à l'affirmation du *Cogito* cartésien correspond une éviction proportionnelle du rêve des frontières du vrai et sa tendance à être marginalisé dans la sphère de l'illusion. Ce qui n'est pas attribuable au domaine des idées claires et distinctes, ce qui n'appartient pas au monde des significations lucides et rationnelles, est considéré comme un moment faible de la conscience.

Luisa De Paula écrit avec lucidité :

Dans la période qui va des *Meditationes de prima philosophia* à la *Traumdeutung*, l'homme éveillé s'éloigne de son moi nocturne en le confinant dans le non-lieu de l'irréalité. La scission dualiste entre l'esprit éveillé et l'intelligence onirique est aussi et immédiatement un monopole du premier dans la sphère du réel. Le divorce entre la conscience de veille et le cogito nocturne et la suprématie de la première sur le second ne peuvent donc être compris ni comme une donnée biologique et constitutive de l'être humain, ni comme une variable indépendante du processus historique, mais doivent plutôt être encadrés dans cette voie plus large de la civilisation occidentale qui a conduit au divorce entre l'ego et le monde, entre le corps et l'âme, entre les sens et la raison, ainsi qu'à la marginalisation progressive de l'un ou l'autre terme hors de l'horizon de la réalité.³³

L'Interprétation des rêves de Freud constitue en grande partie l'aboutissement de ce processus. La théorie du père de la psychanalyse ramène en effet la question du rêve au centre de l'attention culturelle au prix d'une compréhension de celui-ci non pas comme une expérience originale, à comprendre dans sa signification propre, mais comme une réalité dérivée, un *symptôme*, un résidu. Dans la conception de Freud, le "contenu manifeste" du rêve est comme une façade illusoire qui cache une vérité cachée, la "pensée latente" qu'il faut atteindre. L'expérience imaginaire du rêve n'a donc aucune valeur en soi, elle n'a pas de signification propre, elle n'est que la réverbération déformée

³³ L. DE PAULA, *Il sogno tra radicalismo scettico e realismo onirico*, <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2008depaula.pdf>, 3.

de quelque chose qui se trouve *ailleurs*, dans l'inconscient. Il n'a donc d'intérêt que dans la mesure où il renvoie à un sens préexistant, dont il n'est que l'expression. Pour que le rêve retrouve un sens, la psychologie moderne a postulé l'inconscient, un non-lieu où les créations nocturnes renvoient à des désirs frustrés et à des fantasmes refoulés.³⁴

Cependant, cette approche a montré son insuffisance au fil du temps et la psychanalyse elle-même a pris ses distances avec l'approche freudienne. La conscience, en effet, "vit les aventures de la nuit avec la même intensité que le jour ; les images du rêve se présentent à nous avec non moins d'évidence que les images de la veille".³⁵ La perception ne coïncide pas avec la conscience : nous sommes continuellement immergés dans des perceptions (sonores, visuelles, tactiles) qui n'attirent pas nécessairement notre attention vigilante, mais qui ne cessent pas pour autant d'être réelles. Il n'est donc pas possible de réduire la réalité de la conscience à l'attention éveillée et aux outils de la pensée. La manière dont s'opère en nous la perception du monde et la mise en sens implique la prise en compte d'un éventail d'expériences plus large que celui que nous pouvons rationnellement maîtriser.

Dans le rêve, l'homme n'est donc pas "moins" lui-même que dans la veille, mais il l'est sous une forme différente, à laquelle il faut reconnaître une valeur spécifique dans le *continuum* de l'existence. En rêvant, l'homme établit un autre rapport aux choses, met en œuvre

³⁴ "Freud n'a pas réussi à dépasser un postulat fondamental de la psychologie du XIX^e siècle : le rêve est une rhapsodie d'images. Si le rêve n'était que cela, on pourrait l'épuiser dans une analyse psychologique menée soit dans le style mécanique d'une psychophysiologie, soit dans celui d'une recherche de sens. Mais le rêve est probablement bien plus qu'une rhapsodie d'images, pour la simple raison qu'il s'agit d'une expérience imaginaire ; et s'il ne peut être épuisé – comme nous venons de le voir – par une analyse psychologique, c'est parce qu'il relève aussi de la théorie de la connaissance. Jusqu'au XIX^e siècle, c'est précisément dans les termes d'une théorie de la connaissance que le problème du rêve a été posé. Le rêve est décrit comme une forme d'expérience absolument spécifique, et s'il est possible de mettre en évidence sa psychologie, c'est secondairement et de façon dérivée à partir de la théorie de la connaissance qui le situe comme type d'expérience. C'est cette tradition oubliée que Binswanger reprend dans *Rêve et Existence*" (M. FOUCAULT, *Il sogno*, Raffaello Cortina, Milano 2003, 28).

³⁵ L. DE PAULA, *Il sogno tra radicalismo scettico e realismo onirico*, 16.

une autre façon d’habiter le monde, qui n’est pas une simple “illusion”, même si elle n’a pas la forme lucide de l’abstraction cognitive. Les neurosciences s’accordent aujourd’hui sur ce fait grâce à des recherches bien établies. La visualisation radioscopique montre que pendant que nous rêvons, notre cerveau enregistre des pics d’activité maximale, comparables à ceux qu’il n’atteint que dans les moments de concentration intense de la veille.

Pour redonner la parole au rêve, il faut donc retrouver le rapport originel de la conscience au corps et au monde. La philosophie contemporaine de matrice phénoménologique offre des contributions significatives à l’élaboration d’une approche équilibrée qui permet l’intégration des données neuroscientifiques et l’attention aux expériences du sujet. De cette manière, le rêve passe du statut de non-lieu de la conscience à celui d’éveil phénoménologique du monde propre (*Eigenwelt*). Cela implique bien sûr le respect de la dimension de clair-obscur qui le caractérise, la nécessité de le soustraire aux prétentions de l’ego insomniaque de l’enfermer de force dans ses propres catégories.

L’idée que le rêve manifeste le déploiement de la *Lebenswelt*, ou monde vital de la personne dans les plis de sa constitution, récupère et réinterprète une intuition du philosophe grec Héraclite qui affirme dans un de ses Fragments : “pour celui qui est éveillé, il n’y a qu’un seul monde commun, tandis que celui qui s’endort entre dans un monde qui lui est propre” (*idios kosmos*).³⁶ Ludwig Binswanger,³⁷ le plus grand représentant de l’analyse existentielle et de la psychiatrie phénoménologique, et Michel Foucault, dans la première phase de sa pensée, ont apporté une contribution importante à l’élaboration de cette intuition. Plutôt que de s’attacher à chacune des images oniriques pour en déchiffrer le sens rationnel caché, ils ont montré qu’il fallait considérer le rêve comme un acte intentionnel de la conscience, afin d’en faire ressortir les directions de sens.

³⁶ Il s’agit du Fragment IX, cité dans M. FOUCAULT, *Il sogno*, 42.

³⁷ L. BINSWANGER, *Il sogno. Mutamenti nella concezione e interpretazione dai greci al presente* (1928), Quodlibet, Macerata 2009; *Sogno ed esistenza* (1930), SE, Milano 1993.

Foucault écrit à ce sujet :

Le rêve, dans sa transcendance et en raison de sa transcendance, révèle le mouvement originel par lequel l'existence, dans sa solitude irréductible, se projette vers un monde qui se constitue comme le lieu de son histoire [...]. Rompant avec cette objectivité qui enchante la conscience éveillée, restituant au sujet humain sa liberté radicale, le rêve révèle paradoxalement le mouvement de la liberté vers le monde, point originel à partir duquel la liberté devient monde.³⁸

On retrouve ainsi le rôle originel de l'imagination dans le mouvement de transcendance de la conscience. Elle

n'est pas quelque chose de simplement additionnel ou accessoire à ce qui est l'objet de la perception ou de la sensation, mais est plutôt la condition préalable de l'apparition, le présupposé indispensable pour que toute "réalité", chose ou personne, me devienne présente, et l'expérience onirique est la révélation en transparence du travail incessant de l'imagination.³⁹

L'imagination montre le mouvement originellement constitutif de l'être-au-monde, la série d'actes intentionnels par lesquels un monde est rendu présent à la conscience. Cette récupération est très importante, car elle élargit les horizons de la relation entre l'homme et la vérité : la vérité ne peut apparaître à l'homme sans montrer son lien avec le monde et sans impliquer la dimension imaginative.

On récupère aussi la nécessité de saisir le rêve dans l'horizon vital du sujet, dans l'ensemble de son ouverture au monde et à la vie. C'est ainsi que la philosophe María Zambrano en parle :

³⁸ M. FOUCAULT, *Il sogno*, 43.

³⁹ L. DE PAULA, *Il sogno senza inconscio. Immaginazione notturna tra psicologia e fenomenologia*, Alpes, Roma 2013, 31. Ne serait-ce que pour voir un être cher, j'ai besoin de l'imagination. C'est grâce à elle que, au cœur de la perception, je peux donner forme à la personne et aux objets qui l'entourent. Dans l'expérience perceptive, un mouvement de dépassement et de transcendance est toujours à l'œuvre, une dynamique intentionnelle qui organise et coordonne l'activité sensorielle dont elle ouvre l'horizon.

Au lieu d'être simplement analysé, (le rêve) doit être assimilé, ce qui est un véritable processus. L'interprétation des rêves de la réalité se fait avec une certaine lucidité dans une sorte de rêve au second degré pendant la veille. La personne qui a pris part au rêve le poursuit lucidement [...]. Une connaissance valable et adaptée aux processus de la personne doit être active : ce n'est qu'alors qu'elle sera une connaissance vraie et libératrice.⁴⁰

L'imagination onirique ne peut donc accéder à la veille par l'analyse qui la déconstruit, mais doit se transférer dans l'agir du rêveur. Elle est plus ouverte vers l'avant que vers l'arrière, elle est plus l'expression d'un mouvement dans lequel la personne se situe que le dépôt de ce qu'elle a déjà vécu. Le rêve indique donc une "direction", une "orientation" de son propre monde : non pas avec la clarté lucide de l'idée, mais comme le mouvement intérieur de l'imagination. C'est en écoutant ce mouvement que l'on peut comprendre le rêve.

Il n'est pas difficile de comprendre ici que, si l'on sort du préjugé moderne contre l'onirisme, la force d'inspiration et d'orientation que le rêve de l'enfant de neuf ans a eue sur la vie de Don Bosco présente de solides raisons de plausibilité. Dans l'horizon des acquisitions anthropologiques les plus récentes sur la "conscience onirique", c'est une donnée qui ne présente aucune objection. Le rêve d'enfance exprime une "direction", un "mouvement" intentionnel de la vie du rêveur (ou plutôt, comme nous le verrons, une correction du mouvement) qui demande à être transformé en réalité. La *Lebenswelt* du garçon Giovanni s'exprime de manière fascinante, avec la richesse de ses références environnementales (le pré, la maison), relationnelles (la mère), religieuses (les deux figures majestueuses) et culturelles (les compagnons, les animaux féroces, les agneaux), mais surtout avec la clarté d'une direction de vie qui s'y exprime : non pas avec la lucidité de l'idée, puisque c'est précisément à ce niveau que le rêveur ne comprend pas, mais avec le caractère entraînant d'images chargées d'énergie.

⁴⁰ M. ZAMBRANO, *Il sogno creatore*, Mondadori, Milano 2002, 24.

Après avoir établi la possibilité anthropologique qu'un rêve ait une véritable force d'orientation pour l'existence, nous en arrivons au troisième ordre de questions. Dans le rêve de Giovanni, nous rencontrons deux personnages qui se présentent avec des caractéristiques transcendantes, voire avec une claire connotation christologique et mariale : l'homme vénérable et la femme à l'aspect majestueux. Ces images sont-elles simplement le résultat des fantaisies nocturnes d'un garçon, peut-être à la suite d'une occasion fortuite, ou s'agit-il, comme Don Bosco semble l'avoir cru avec une conviction croissante, d'un phénomène surnaturel ? Conscients qu'à ce genre de question il est généralement impossible d'apporter des réponses apodictiques – ne serait-ce que parce que dans ce domaine, plus que dans d'autres, les convictions, les habitudes, les expériences et les prises de position personnelles jouent un rôle – nous essayons de fournir au lecteur au moins quelques éléments qui peuvent contribuer à la clarification, sans renoncer à proposer la réponse qui nous semble la plus convaincante.

2.3. Le phénomène extraordinaire

Pour répondre à la question du caractère "surnaturel" du rêve des neuf ans, il convient de rappeler tout d'abord que, dans la vie de Don Bosco, la présence de phénomènes extraordinaires est un fait bien documenté et très consistant. Les épisodes où le prodigieux a fait irruption dans la vie du saint sont nombreux et, dans de nombreux cas, il s'est produit sous les yeux mêmes de ceux qui, plus tard, en témoigneront sous serment lors du procès de canonisation. C'est le cas des guérisons soudaines de maladies graves ou incurables, comme la cécité ou la paralysie, et qui se sont produites lorsque Don Bosco donnait la bénédiction de Marie Auxiliatrice, ou de la multiplication des pains, racontée entre autres par Don Dalmazzo, qui, enfant, a été témoin direct du prodige, ou des prophéties d'événements futurs, dont plusieurs témoins attestent l'accomplissement en temps voulu.

Il est également important de rappeler l'attitude que Don Bosco a toujours eue face à ces phénomènes exceptionnels qui ont accompagné son ministère. Selon les dépositions des témoins, il se montrait très

détaché, il ne recherchait en aucune façon la célébrité qui en découlait, au contraire il craignait la clameur que de tels événements suscitaient autour de sa personne. En ce qui concerne plus directement l'attitude de Don Bosco à l'égard de ses rêves, nous disposons d'un témoignage significatif de Don Cagliero qui, dans les dépositions du procès ordinaire, raconte :

J'étais présent quand, en 1861, il nous raconta un autre rêve, dans lequel il avait vu l'avenir de la Congrégation naissante, qui n'avait pas encore reçu les louanges et les approbations du Saint-Siège. Je note ici une délicatesse du Serviteur de Dieu qui, dès le début de ces rêves, prenait conseil auprès de son directeur spirituel, le sage et saint Don Cafasso, qui disait à Don Bosco d'aller de l'avant *tuta conscientia* en donnant de l'importance à ces rêves, qu'il jugeait utiles pour la plus grande gloire de Dieu et pour les âmes ! Et c'est ce que Don Bosco nous a dit, à nous, ses intimes.⁴¹

Don Bosco manifeste donc à l'égard des rêves et, plus généralement, à l'égard de l'“extraordinaire” qui entoure sa vie, les attitudes de responsabilité, de gratitude et d'humilité que les grands maîtres spirituels ont toujours recommandées dans ces circonstances, faisant preuve, sous cet angle également, d'une exceptionnelle stature spirituelle et d'une admirable liberté d'esprit. Ses rêves, accueillis avec une humble docilité et un sage discernement,

ont créé des convictions et soutenu des entreprises. Sans eux, certains traits caractéristiques de la religiosité de Don Bosco et des Salésiens ne s'expliqueraient pas. C'est pourquoi ils méritent d'être étudiés attentivement, non seulement pour leur contenu pédagogique et moral, mais aussi pour ce qu'ils ont été en eux-mêmes et pour la manière dont ils ont été compris par Don Bosco, par ses jeunes, par ses admirateurs et héritiers spirituels.⁴²

⁴¹ *Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria*, 1195r-v.

⁴² P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. II. *Mentalità religiosa e spiritualità*, PAS, Zürich 1969, 507.

Le réalisme et le sens du concret que Don Bosco avait hérités de son milieu, et dont la phrase lapidaire de sa grand-mère “Ne faites pas attention aux rêves” était une expression éloquente, n’auraient pas permis aux rêves de l’influencer aussi profondément s’il ne les avait pas considérés comme porteurs d’un message spirituel digne d’attention.⁴³

En ce qui concerne plus directement le rêve des neuf ans, le point de départ de la discussion sur son caractère surnaturel ne peut être que ce passage des *Mémoires* :

Mais quand, en 1858, je me rendis à Rome pour traiter avec le Pape au sujet de la congrégation salésienne, il me fit raconter minutieusement tout ce qui avait ne serait-ce qu’une apparence de surnaturel. Je racontai alors pour la première fois le rêve que j’avais fait à l’âge de neuf ou dix ans. Le Pape m’ordonna de l’écrire dans son sens littéral et minutieux et de le laisser comme encouragement à l’intention des fils de la congrégation, ce qui constituait le but de ce voyage à Rome.

Par ces mots, Don Bosco, qui était profondément convaincu que personne ne devait entreprendre la fondation d’un Institut religieux sans des signes clairs venant d’En-haut, semble exprimer sa conviction que le rêve qu’il avait fait lorsqu’il était enfant était précisément un de ces signes. L’ordre de Pie IX d’en faire une rédaction précise apparaît comme une confirmation autorisée, quoiqu’implicite, de cette conviction.

Mais comment comprendre ces communications surnaturelles, dont l’histoire de la spiritualité offre de nombreux témoignages, et dans quelle mesure est-il possible de se prononcer sur leur authenticité ?

⁴³ Parmi ses disciples, en tout cas, la conviction que les rêves étaient, dans une large mesure, de véritables “visions divines” était très répandue. C’est ainsi, par exemple, que Cagliero l’exprime dans la déposition déjà mentionnée : “Parmi les révélations que le Serviteur de Dieu a eues comme enfant et comme prêtre, et qu’il appelait rêves, ...” (*Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria*, 1135r). De même, Don Cerruti atteste que c’était l’idée commune parmi les garçons : “Moi-même et la grande majorité de mes compagnons avons presque toujours cru qu’il s’agissait de visions, c’est-à-dire de moyens par lesquels le Seigneur montrait à Don Bosco ce qu’il attendait de lui, et surtout ce qui était nécessaire à notre bien spirituel “ (*ibid.*, 1362v). On pourrait multiplier les témoignages de ce genre.

La réflexion approfondie qu'un théologien de la trempe de Karl Rahner a développée à ce sujet dans son essai *Visions et prophéties* peut nous aider à formuler une réponse à ces questions.⁴⁴

Dans la compréhension théologique de ces phénomènes, Rahner a apporté une correction importante à leur approche dans les manuels d'apologétique, qui les considéraient dans le cadre de la problématique du rapport entre révélations publiques et privées. Constatant les incohérences de ce schéma, le théologien allemand a montré l'opportunité de situer la question dans l'horizon des phénomènes charismatiques avec lesquels l'Esprit Saint aide à conduire l'Église au cours des siècles, en lui offrant des lumières particulières pour faire face aux défis auxquels elle est confrontée. À propos des visions, il ne s'agit donc pas de savoir si elles ajoutent quelque chose à la révélation christologique, mais plutôt dans quelle mesure et jusqu'à quel point elles contribuent à l'incarner dans une époque et dans une situation spécifique. Leur valeur ne se situe pas essentiellement sur le plan intellectuel, en tant qu'attestation d'une vérité donnée, mais sur le plan *impératif*. Elles ne transmettent pas en premier lieu une idée, mais un commandement, une attitude à assumer ; ce sont des signes qui façonnent une expérience spirituelle, exhortant le destinataire, et éventuellement d'autres personnes impliquées avec lui, à accomplir une certaine tâche qui est importante pour la vie de l'Église. En résumé, Rahner déclare : "L'impératif inspiré par Dieu à un membre de l'Église pour que l'Église agisse dans une certaine situation historique, nous semble l'essence d'une 'révélation privée' prophétique de type postchrétien".⁴⁵

La possibilité de tels phénomènes est un fait de foi certain : "La possibilité d'une révélation privée par le biais de visions et d'auditions connexes est, pour un chrétien, fondamentalement certaine. Dieu, en tant que Dieu personnel et libre, peut se rendre perceptible à l'esprit créé non seulement à travers ses œuvres, mais aussi à travers sa

⁴⁴ K. RAHNER, *Visioni e profezie*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

⁴⁵ K. RAHNER, *Visioni e profezie*, 52. Postchrétien doit être compris ici comme "appartenant à l'ère qui suit l'événement christologique".

parole, libre et personnelle”.⁴⁶ Mais les reconnaître comme telles ne peut être que le résultat d’un discernement attentif qui, de toute façon, n’implique jamais un assentiment vrai et propre de la *fides catholica*, puisque leur contenu n’est pas confié à l’Église officielle pour qu’elle le transmette aux fidèles avec autorité, mais un crédit lié à la clarté qui la distingue. Dans certains cas, ce crédit peut aller jusqu’à être pour le destinataire de la vision, et éventuellement pour d’autres aussi, celui d’une véritable *fides divina*, c’est-à-dire un crédit accordé personnellement à Dieu par lequel on se sent interpellé.

Rahner appelle donc à une attitude de sain équilibre qui sache reconnaître, bien plus que par le passé, le rôle essentiel et irremplaçable du charisme prophétique pour la vie de l’Église, mais qui n’oublie pas non plus que “dans ces questions, les réponses les plus claires et les plus apodictiques, ainsi que les solutions les plus simples et les plus pratiques, ne sont pas nécessairement les plus justes”.⁴⁷

En ce qui concerne les modalités de la vision surnaturelle, il convient tout d’abord de noter que la manifestation de Dieu à travers des signes et des images “correspond davantage au caractère fondamental du christianisme qu’une pure *unio mystica* privée d’images”, à propos de laquelle se pose toujours le problème séculaire de savoir si une telle religiosité de la pure transcendance de l’esprit est authentiquement chrétienne”.⁴⁸ L’analogie de ces visions avec la structure de l’incarnation, dans laquelle l’humain et le divin sont unis sans confusion, implique de reconnaître que dans le phénomène auquel nous avons affaire, il est nécessaire de tenir compte à la fois des lois psychiques qui dérivent des capacités spirituelles de la personne qui a la vision, et de l’initiative avec laquelle Dieu intervient dans le sujet.

⁴⁶ K. RAHNER, *Visioni e profezie*, 38s.

⁴⁷ K. RAHNER, *Visioni e profezie*, 31.

⁴⁸ *Ibid.*, 39, note 12 : “D’autre part, il faut comprendre, précisément à partir de cette structure fondamentale d’incarnation dans laquelle Dieu et la création sont réunis dans une unité sans confusion, que l’on ne peut accéder à Dieu que dans le signe – même dans la figure de la vision – que si l’on ne s’attache pas au signe (“*noli me tangere*”) comme s’il s’agissait de quelque chose de définitif et d’ultime, Dieu lui-même, mais qu’on l’atteste en le transcendant et qu’on le saisit en le laissant libre” (*ibid.*).

Cela signifie tout d'abord que "pour qu'une vision soit vraiment la réalité spirituelle d'un sujet particulier, elle doit être réellement, métaphysiquement parlant, l'acte de ce sujet, c'est-à-dire non seulement causée en lui par Dieu, mais aussi réellement une opération de ce sujet, accomplie par lui".⁴⁹ En effet, même les visions causées par Dieu sont enracinées dans la structure psychophysiologique du sujet, qui en fait l'expérience dans son propre horizon vital (par exemple, dans la langue qu'il parle, avec des images qu'il peut reconnaître, etc.).⁵⁰ Dans notre cas, quelle que soit la qualité théologique de l'événement, il est nécessaire de maintenir que ce qui arrive se réalise à travers les facultés humaines du garçon Jean Bosco. C'est bien lui qui rêve, sa conscience n'est pas une sorte d'écran passif sur lequel sont projetées pour ainsi dire des images célestes, mais il contribue pleinement, avec sa capacité imaginative, à produire la figure et le discours.

Une deuxième clarification importante concerne le fait que, comme le note Rahner, l'expression "cette vision est causée par Dieu" est en elle-même extraordinairement ambiguë, car toute grâce est causée par Dieu même lorsqu'elle est parfaitement explicable dans le cadre des lois naturelles. L'homme religieux perçoit à juste titre la grâce gratuite de Dieu pour son salut, même dans un événement naturellement explicable. Cela n'enlève rien au fait que "dans un sens très particulier, les visions qui ont leur origine dans une intervention authentiquement surnaturelle de Dieu, c'est-à-dire dépassant les lois de la nature physique et psychique, doivent être qualifiées 'd'origine

⁴⁹ *Ibid.*, 66.

⁵⁰ "Concrètement, il sera évidemment presque impossible de dire où se situe exactement la limite, dans l'acte de vision, entre les lois psychiques *nécessairement* valables et les lois naturelles, même si elles ne sont pas nécessaires, qui sont suspendues par l'intervention miraculeuse de Dieu" (66). En outre, "si un élément subjectif doit nécessairement être supposé déjà dans la vision imaginative, cela peut être encore plus vrai *après* la vision, même lorsque des personnes absolument honnêtes sont impliquées : corrections involontaires, erreurs de mémoire, utilisation de schémas de pensée préconstitués et d'un vocabulaire pré-confectionné dans le récit, ce qui fait que les perspectives sont involontairement déplacées, ajouts involontaires en forme de suppléments, description psychologique et interprétation de l'événement, qui réussissent plus ou moins bien selon la capacité d'auto-observation du visionnaire" (97s.).

divine”⁵¹. Et même dans ce cas, il faut encore faire la distinction entre (a) ce qui est le fruit de l’habitation habituelle de Dieu dans l’âme – qui peut donner lieu chez un croyant à des phénomènes psychiques que l’on peut vraiment appeler visions surnaturelles, sans être au sens technique des miracles – et (b) ce qui est le fruit d’une intervention miraculeuse de Dieu qui suspend les lois de la nature et donc aussi les lois psychologiques normales. Rahner déclare justement à ce sujet :

On voit bien que, dans la pratique, il ne sera pas facile de dire si une vision doit être considérée comme causée par Dieu au sens premier ou au sens second d’événement surnaturel, d’autant plus que les deux moments peuvent converger dans la même vision. En outre, il faut rappeler que la signification *religieuse* d’une vision surnaturelle au premier sens peut, par nature, être essentiellement plus grande que celle d’une vision surnaturelle au second sens, puisque ce qui est miraculeux au sens technique ne doit pas nécessairement, d’un point de vue ontologique et éthique, être aussi le plus parfait.⁵²

Enfin, en laissant de côté d’autres aspects de cette question complexe, il est encore important de recueillir un élément qui aide à comprendre ce que l’on entend lorsqu’on interprète une vision comme une “prophétie” et ce qui distingue l’authentique prophétie chrétienne du phénomène psychique (débatu) de la clairvoyance. Dans le cas des visions parapsychologiques, dit Rahner, le voyant voit “une petite partie aléatoire de l’avenir, on pourrait dire un petit morceau absolument aléatoire d’un long film, mais sans que ce morceau soit inséré dans un déroulement plus large, significatif en lui-même, ayant une explication de sens”.⁵³ La nature de la vision prophétique authentique est tout à fait différente :

⁵¹ *Ibid.*, 68.

⁵² *Ibid.*, 69.

⁵³ *Ibid.*, 119 : “Le voyant parapsychologique saisit de manière impersonnelle une petite parcelle de l’avenir, qui s’immisce de manière absolument causale, absurde et aveugle dans la sphère de sa connaissance. Ce qui est vu directement, est vu clairement et concrètement, comme si l’on était sur place. On peut s’y référer à la manière d’un

Il ne s'agit pas ici, du moins à la base, d'une "vision", mais d'une "parole". Elle ne montre pas proprement un morceau de l'avenir comme une image, mais communique quelque chose de l'avenir en l'expliquant. C'est précisément pour cette raison qu'une telle explication est obscure dans ses détails – précisément parce qu'elle vient de Dieu, et non en dépit du fait qu'elle vient de Dieu – parce qu'elle parle du sens de l'avenir et que, loin d'être comprise comme un moyen de s'en protéger ou de le prévoir, elle est plutôt destinée à maintenir ouverte la liberté de l'homme qui ose se confier à Dieu. Elle n'a donc pas le style d'un chroniqueur qui se déplace miraculeusement dans l'avenir et qui, de là, explique ce qu'il a vécu, mais elle révèle à l'homme auquel elle s'adresse quelque chose de sa situation présente, à travers cet aperçu de l'avenir dont il a besoin pour tenir *maintenant* son présent, dans la fidélité et la confiance.⁵⁴

À ce stade, nous devons revenir à notre rêve, en résumant les données déjà acquises et en essayant de faire le pas définitif en avant. Nous avons affirmé que le rêve des neuf ans joue un rôle architectural fondamental dans l'élaboration de la trame narrative des *Mémoires*, rôle qui correspond à l'importance existentielle que Don Bosco attribue à cette expérience onirique dans la structuration de son identité narrative. De même, il a déjà été dit que le récit, écrit cinquante ans plus tard, n'est pas simplement un compte-rendu, mais une *reprise narrative* née de la mémoire qui rassemble dans l'unité son histoire personnelle et restitue avec maturité et de manière réfléchie le sens de l'expérience originelle. Ceci est d'autant plus compréhensible maintenant que nous avons vu que le sens des rêves n'est pas à chercher dans des images individuelles ou dans des mots précis, mais dans la direction dans laquelle l'imagination se montre dans son acte de transcendance et d'ouverture. Dans ce contexte dynamique, les détails individuels manifestent en effet leur unité et leur orientation.

reportage. Mais ce qui est vu si clairement reste en soi isolé et donc, malgré la clarté, incompréhensible" (*ibid.*).

⁵⁴ *Ibid.*

Maintenant, à la lumière de ce qui a été dit sur les visions surnaturelles, nous nous demandons si cette page, à laquelle Don Bosco attache tant d'importance, n'est que l'écho vide d'une expérience dans laquelle, sans s'en rendre compte, il n'a fait que s'écouter lui-même, ou si elle nous livre réellement le contenu d'une communication divine spéciale, de nature prophétique et anticipatrice.

Les éclaircissements fournis jusqu'à présent nous permettent de présenter notre réponse en évitant les excès, qu'ils soient maximalistes ou minimalistes. *Maximaliste* et trompeuse serait l'idée que le contenu du rêve est une rencontre avec le Seigneur et la Vierge, dans laquelle ils sont vus et entendus d'une manière analogue à ce qui se passe dans la perception sensorielle normale. Leurs déclarations devraient dans ce cas être comprises comme des mots sortant "matériellement" des lèvres de Jésus et de Marie, venus du ciel pour rendre visite à l'enfant des Becchi. Comme nous l'avons vu, une telle conception ignore la dimension anthropologique de l'événement, c'est-à-dire qu'elle néglige le rôle que la conscience du garçon Jean Bosco, son horizon cognitif, son imagination, l'action de ses facultés, ont joué dans le phénomène, tombant ainsi dans l'idée naïve d'une immédiateté spirituelle. *Minimaliste*, en revanche, et tout aussi trompeur serait de réduire le rêve à une création de l'inconscient du rêveur ou à une expression de sa fervente imagination religieuse. Le contenu du rêve n'aurait pas du tout les contours de quelque chose de reçu, mais simplement de quelque chose de produit. Cette thèse n'est pas métaphysiquement impossible, mais elle se heurte à une série d'évidences morales et spirituelles très solides. Pour la soutenir, en effet, il faut affirmer que Don Bosco, en posant le récit du rêve des neuf ans comme clé de lecture des *Mémoires de l'Oratoire* et donc de sa vie apostolique et spirituelle, s'est trompé ou, pire encore, nous a trompés sur un élément absolument décisif pour son histoire personnelle et pour la vie et la mission de sa Congrégation religieuse, à savoir la présence d'un appel d'en haut tout à fait particulier, dont le rêve a été le signe et le sceau. L'inconscient d'un garçon aurait produit à partir de rien un texte charismatique important, qui a inspiré des milliers et des milliers de croyants, et aurait offert un éclairage spirituel important à l'un des grands fondateurs de l'histoire de

l'Église, sans aucune intervention particulière de Dieu : c'est vraiment difficile à penser !

Laissant de côté ces excès opposés et tenant compte de la stature théologale de la mission que Dieu a assignée à Don Bosco – stature d'une mission destinée à se développer de manière surprenante au bénéfice de l'Église universelle – il est *tout à fait raisonnable de croire que le rêve a été effectivement, comme Don Bosco l'a compris, une communication surnaturelle, assimilable à celles que l'on peut lire dans les grands récits bibliques des songes des patriarches ou des visions nocturnes des prophètes*. Sur la base des critères habituellement pris en compte en théologie spirituelle, une telle évaluation semble la plus cohérente avec l'ensemble de l'histoire spirituelle de ce saint. En revanche, il nous semble difficile, mais aussi moins important, de dire si le caractère surnaturel de cette communication doit être compris comme un reflet charismatique de l'action de la grâce dans le cœur de l'appelé, ou comme une véritable vision “miraculeuse” au sens technique du terme. On a dit, en effet, que ce n'est pas vraiment de cela que dépend sa signification “religieuse”.

Enfin, il est plus important de souligner que, *précisément parce que cette lumière venait de Dieu, elle n'avait pas simplement les traits d'une intelligibilité immédiate*, dispensant du travail de discernement vocationnel et de la référence à la médiation ecclésiale. En substance, le contenu du rêve n'a pas dit l'avenir au garçon des Becchi à la manière d'une claire prescience, mais par le biais d'*une injonction au présent*. Il a entendu dire ce qu'il devait faire dans le présent pour que cet avenir devienne possible, comme un don qui ne le dispensait pas de l'engagement, mais le lui imposait, et de manière très exigeante. Cela aussi confirme que le rêve n'était pas un écho vide dans lequel le garçon n'écoutait que son inconscient, mais une véritable expérience religieuse dans laquelle il entendait un message de Dieu.

Acte de la conscience onirique de Jean Bosco enfant et en même temps parole prophétique de Dieu, restituée sous la forme d'un récit de remémoration dans lequel la prophétie est déjà lue dans son accomplissement en cours : c'est en conclusion le rêve que nous allons maintenant retracer et dont nous cherchons à interpréter le message.

3. Lecture théologique

3.1. *Structure narrative et mouvement onirique*

Sur la base des prémisses herméneutiques formulées jusqu'à présent, nous pouvons maintenant aborder le texte du rêve des neuf ans, que nous reproduisons selon l'édition critique d'Antonio da Silva Ferreira, dont nous ne nous écartons que pour deux petites variantes.⁵⁵ Nous subdivisons le récit en paragraphes que, par commodité, nous accompagnons d'une indication entre crochets.

[C1] À cet âge, j'ai fait un rêve qui est resté profondément gravé dans mon esprit jusqu'à la fin de ma vie.

[I] Dans mon sommeil, je me voyais près de chez moi, dans une cour très spacieuse, où une multitude d'enfants étaient rassemblés et s'amusaient. Les uns riaient, les autres jouaient, et quelques-uns blasphémaient. En entendant ces blasphèmes, je me suis immédiatement jeté au milieu d'eux, usant de mes poings et de mes paroles pour les faire taire.

[II] À ce moment-là apparut un homme vénérable, dans la force de l'âge, noblement vêtu. Un manteau blanc couvrait toute sa personne ; mais son visage était si lumineux que je ne pouvais le regarder. Il m'appela par mon nom et m'ordonna de me mettre à la tête de ces enfants, en ajoutant ces mots : "Ce n'est pas par des coups, mais par la douceur et la charité que tu devras gagner tes amis. Mets-toi donc immédiatement à les instruire de la laideur du péché et de la beauté de la vertu. Confus et effrayé, j'ajoutai que j'étais un pauvre enfant ignorant incapable de parler de religion à ces garçons. À ce moment-là, les garçons cessèrent de se battre, de crier et de jurer, et se rassemblèrent autour de celui qui parlait.

⁵⁵ Le texte critique se trouve dans MO 34-37. Les deux variantes sont indiquées par Aldo Giraudò dans G. Bosco, *Memorie dell'oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, LAS, Roma 2011, 62s. nota 18 : "presemi", où Da Silva lit "presomi" ; et note 19 : intégration de "ed ogni cosa disparte", accidentellement omis par Da Silva.

[III] Presque sans savoir ce que je me disais, j'ajoutai : "Qui êtes-vous pour m'ordonner une chose impossible ?" "C'est justement parce que ces choses te semblent impossibles que tu dois les rendre possibles par l'obéissance et l'acquisition de la science. "Où, par quels moyens pourrai-je acquérir la science ?" "Je te donnerai une maîtresse qui t'enseignera comment tu pourras devenir sage, et sans laquelle toute sagesse devient folie." "Mais qui êtes-vous, vous qui me parlez ainsi ?" "Je suis le fils de celle que ta mère t'a appris à saluer trois fois par jour." "Ma mère me dit de ne pas fréquenter ceux que je ne connais pas, sans sa permission ; dites-moi donc votre nom." "Mon nom, demande-le à ma mère".

[IV] À cet instant, je vis près de lui une dame d'aspect majestueux, vêtue d'un manteau qui brillait de tous côtés, comme si chacun de ses points était une étoile brillante. Comme mes questions et mes réponses étaient de plus en plus confuses, elle me fit signe de m'approcher d'elle, me prit doucement par la main, et me dit : "Regarde". En regardant, j'ai vu que ces enfants s'étaient tous enfuis, et à leur place, je vis une multitude de chevreux, de chiens, de chats, d'ours et d'autres animaux. "Voici ton champ d'action, voici où tu dois travailler. Rends-toi humble, fort et robuste, et ce que tu vas voir se produire maintenant pour ces animaux, tu devras le faire pour mes fils. Je levai les yeux, et voici qu'au lieu d'animaux féroces apparurent autant d'agneaux apprivoisés, qui sautaient et bêlaient comme pour faire la fête à cet homme et à cette dame. À ce moment-là, encore endormi, je me suis mis à pleurer et j'ai supplié l'homme de parler pour que je comprenne, car je ne savais pas ce qu'il voulait dire. Elle posa alors sa main sur ma tête et me dit : "Le moment venu, tu comprendras tout.

[C2] Cela dit, un bruit me réveilla et tout disparut. Je demeurai abasourdi. Il me semblait que j'avais mal aux mains à cause des coups de poing que l'avais donnés, mal au visage à cause des gifles que j'avais reçues ; puis ce personnage, cette dame, les choses dites et les choses entendues ont tellement occupé mon esprit qu'il m'a été impossible de dormir cette nuit-là. Le matin, je me suis empressé de raconter mon rêve d'abord à mes frères, qui ont ri, puis à ma mère et à ma grand-mère. Chacun lui donna sa propre interprétation. Mon frère Joseph dit : "Tu deviendras gardien de chèvres, de moutons ou d'autres animaux. Ma mère : "Qui sait si tu ne deviendras pas prêtre ?" Antonio

avec un accent sec : “Peut-être seras-tu un chef de brigands”. Mais ma grand-mère, qui s’y connaissait en théologie et était parfaitement illettrée, prononça la sentence définitive en disant : “*Il ne faut pas s’occuper des rêves*”. J’étais de l’avis de ma grand-mère, mais je n’ai jamais pu oublier ce rêve. Les choses que je vais dire ci-dessous lui donneront un sens. J’ai toujours gardé le silence sur tout ; mes proches n’y ont pas prêté attention. Mais quand, en 1858, je me rendis à Rome pour négocier avec le Pape au sujet de la congrégation salésienne, il me fit tout raconter minutieusement, même ce qui n’avait que l’apparence du surnaturel. Je racontai alors pour la première fois le rêve que j’avais fait à l’âge de neuf ou dix ans. Le Pape m’ordonna de l’écrire dans son sens littéral et en détail et de le laisser pour encourager les fils de la congrégation, ce qui constituait le but de ce voyage à Rome.

3.1.1. Personnages et structure

Le récit du rêve présente un développement qui, bien que non dépourvu d’une certaine complexité, suit des structures narratives très simples. Elles sont fondamentalement basées sur un schéma tripartite, impliquant la présentation de l’acteur, de l’action et de la réaction. Sans pouvoir exclure, surtout dans les dialogues, une composante littéraire pour compléter l’intrigue, l’absence de toute sophistication artificielle dans la construction de l’intrigue est tout à fait évidente. Cela confirme, également sur le plan analytique, la plausibilité de la correspondance substantielle avec l’expérience d’un rêve d’enfant.

Même si des éléments fondamentaux de la spiritualité salésienne sont évidemment présents dans le tissu narratif, on peut en outre observer l’absence de certains mots qui deviendraient des mots “techniques” pour décrire la mission de Don Bosco, tels que “bonté”, “assistance”, “éducation”, “âmes”, “salut”, etc. Les idées qui leur correspondent sont exprimées à travers le langage accessible à un garçon de la campagne : “se mettre à la tête”, “gagner ses amis”, “champ” dans lequel il faut “travailler”, se rendre “humble, fort, robuste”, “instruction sur le péché et la vertu”.

Le protagoniste du rêve est clairement le rêveur lui-même, les lieux sont ceux qui lui sont familiers, peuplés d’une jeunesse joyeuse

et festive, mais aussi déjà gâtée par le mal (bagarres, cris, jurons). Les autres personnages lui sont apparemment tous familiers. Outre les enfants, dont aucun n'est identifié, et la mère, qui est une présence évoquée mais pas personnellement active dans le rêve, les deux interlocuteurs du rêveur sont l'homme vénérable et la dame d'apparence majestueuse, clairement identifiables avec Jésus et Marie. Les traits de l'homme vénérable sont son âge viril, sa tenue noble, précisée par le détail d'un manteau blanc enveloppant toute sa personne, son visage tellement lumineux qu'il ne peut être regardé : autant de détails qui semblent renvoyer à l'imagerie évangélique de la transfiguration du Seigneur. Son action est marquée par une autorité seigneuriale ("il m'ordonna"), mais aussi par une proximité avec Jean ("il m'appela par mon nom") et une efficacité pacificatrice à l'égard des enfants, qui se rassemblent autour de celui qui parle. La femme à l'allure majestueuse est présentée comme la mère de l'homme vénérable ; elle aussi porte un manteau qui semble brodé d'étoiles brillantes et est la maîtresse auprès de laquelle on apprend la vraie sagesse. L'élément qui ôte décidément toute ambiguïté concernant son identité, en la révélant sans équivoque comme mariale, est la référence au comportement quotidien du garçon, qui a appris de sa mère la prière de l'*Angélus*, avec laquelle il salue la Vierge trois fois par jour.

Il est intéressant de noter que le rêve ne fait aucune référence à la figure paternelle, ce qui correspond clairement à la situation biographique de Jean, orphelin de père depuis l'âge de deux ans. Cela se traduit peut-être aussi par l'absence de référence directe au Père céleste, puisque l'espace de la transcendance est entièrement occupé par la figure de Jésus et de Marie. Cela semble également être une caractéristique de l'expérience religieuse de l'enfance de Jean qui ne reçoit aucun complément théologique au moment de la rédaction. Cette absence de présence paternelle explicite pourrait peut-être suggérer une réflexion sur son lien avec la mission que Jean reçoit dans le rêve : c'est en effet le propre du père d'être fort et robuste et de travailler pour le bien de ses enfants. En effet, la paternité sera précisément la caractéristique la plus évidente de l'amour que Don Bosco incarnera pour une foule innombrable de jeunes. Quoi qu'il en soit, laissons ce discours

en suspens, comme l'a fait le songe, en nous limitant à suggérer que l'absence du père peut être précisément l'espace symbolique que Jean devra personnellement remplir.

La page a une structure qui peut être divisée en plusieurs sections :

- [C1] cadre initial
- [I] vision des gamins et intervention de Jean
- [II] apparition de l'homme vénérable
- [III] dialogue sur l'identité du personnage
- [IV] apparition de la dame d'apparence majestueuse
- [C2] cadre final.

Laisant de côté, pour l'instant, le cadre initial (très bref) et le cadre final (beaucoup plus développé), portons notre attention sur le contenu de l'expérience onirique. La division en quatre sections correspond à une succession claire des scènes.

La première [I] présente le début de la vision, avec une situation difficile à laquelle Jean donne une réponse immédiate et impulsive. La seconde [II] introduit le "coup de théâtre" de l'apparition de l'homme vénérable qui interrompt l'initiative de Jean et l'oriente différemment, au moyen d'un ordre et d'un enseignement qui provoquent chez lui confusion et crainte. On pourrait prolonger cette scène en y incluant aussi la partie du dialogue avec le personnage, mais la description des gamins qui cessent leur bagarre et se rassemblent autour de celui qui parle introduit en fait une césure narrative, inaugurant à notre avis une nouvelle unité. La troisième section [III] se distingue des autres par le fait qu'elle ne contient pas d'actions, mais seulement un dialogue serré, composé de quatre questions pressantes et de leurs réponses. Au centre du dialogue se trouve la question de l'identité du personnage, mais les réponses déplacent progressivement l'attention vers la présence de sa mère. La dernière partie du rêve [IV] présente l'apparition du deuxième personnage, la femme majestueuse auprès de qui les doutes de Jean devraient trouver une réponse. Elle aussi indique une tâche à accomplir et propose un enseignement, mais son discours est entrecoupé d'une scène qui constitue comme une "vision à l'intérieur de la

vision”, explicitement introduite par l’impératif : “regarde”. Les mots et la vision transmettent un message explicatif, mais la conclusion est en fait marquée par un crescendo d’obscurité chez le rêveur et le report de la compréhension à un moment ultérieur.

3.1.2. La tension narrative

En examinant plus en détail les différentes unités afin de mettre en évidence la tension narrative qui les traverse, nous pouvons dire que dans la première section [I], il est possible de reconnaître tout d’abord la localisation spatiale du rêve, une cour très spacieuse proche de la maison. D’emblée, la proximité domestique et l’ouverture de l’horizon qualifient l’environnement imaginaire dans lequel se déploie la *Lebenswelt* du rêveur. L’environnement est joyeusement peuplé d’enfants qui s’amuse. Immédiatement, cependant, l’élément perturbateur des jurons prend le dessus. Le comportement est perçu par le rêveur comme inacceptable et provocateur et il intervient avec un mouvement résolu et violent, dans lequel il n’est pas difficile de reconnaître le caractère naturellement impétueux du garçon des Becchi.⁵⁶ Le premier épisode peut donc être schématiquement divisé en trois moments : (1) localisation spatiale du rêve, (2) comportement négatif d’un groupe d’enfants, (3) réaction spontanée de Jean.

⁵⁶ Sur le caractère impulsif et fougueux de Don Bosco, nous avons ces témoignages significatifs de ceux qui l’ont connu de très près : “De son propre aveu, que j’ai entendu, il était naturellement fougueux et hautain et ne pouvait souffrir de résistance, mais par de nombreux actes il a su se contenir au point de devenir un homme paisible et doux et si maître de lui-même qu’il semblait n’avoir jamais rien à faire” (Marchisio, in *Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria*, 629r). Le jugement de Don Cagliero et de Don Rua est similaire : “De son propre aveu, son naturel était ardent et hautain, de sorte qu’il ne pouvait souffrir de résistance, et qu’il ressentait en lui-même une lutte inexprimable, lorsqu’il devait se présenter à quelqu’un pour demander la charité” (Cagliero, *ibid.* 1166r) ; “Il était d’un caractère fougueux, comme j’ai pu le constater, ainsi que beaucoup d’autres avec moi ; car en diverses circonstances, nous avons remarqué combien il devait se faire violence pour réprimer les accès de colère que lui causaient les contrariétés qui lui arrivaient. Et s’il en était ainsi dans sa vieillesse, on peut penser que son caractère était encore plus vif dans sa jeunesse” (Rua, *ibid.* 2621 r-v).

Entre les sections II et IV, il existe un parallélisme structurel évident. En effet, dans les deux cas, on note une scansion ternaire très claire : apparition du personnage, son commandement/admonition (présenté à son tour sous forme tripartite), réaction aux paroles du personnage. Dans le cas de l'homme vénérable, le texte peut être ordonné de cette manière :

- (1) apparition de l'homme vénérable et ses caractéristiques
- (2) son commandement/admonition
 - a. se placer à la tête des enfants [discours indirect].
 - b. pas avec des coups
 - c. mets-toi donc immédiatement...
- (3) réaction de Jean et réaction des enfants.

Dans le cas de la femme d'aspect majestueux :

- (1) vision de la femme et ses caractéristiques
- (2) son commandement/enseignement, en lien avec une scène symbolique
 - * vision d'animaux féroces
 - a. voici ton champ d'action
 - b. rends-toi humble, fort et robuste
 - c. ce que tu vois... tu devras le faire,
 - * transformation des animaux féroces en agneaux apprivoisés
- (3) réaction de Jean et assurance donnée par la femme quant à sa compréhension future.

Le parallélisme structurel et thématique est évident : les deux personnages sont présentés avec des caractéristiques similaires, alliant transcendance (noblesse de l'habit et splendeur de la personne) et proximité (il appelle par son nom, elle l'invite à s'approcher, le prend par la main et met la sienne sur sa tête) ; dans les deux cas, il y a l'assignation impérative ("mets-toi donc immédiatement", "tu devras le faire") d'une mission juvénile et l'enseignement de la méthode de douceur et d'amabilité à suivre. L'issue de la rencontre est également la même dans les deux scènes : Jean en sort confus et consterné, tandis que les destinataires de sa mission subissent une transformation

pacificatrice (dans la première scène, les garçons cessent leurs bagarres et se rassemblent autour du vénérable personnage ; dans la seconde, les animaux féroces deviennent des agneaux apprivoisés qui font fête autour de l'homme et de la dame). Cependant, malgré le parallélisme des éléments, les deux moments ne sont pas une simple répétition sur le plan fonctionnel et dynamique. Le second, en effet, apparaît comme une reprise du premier, dont il *intensifie la dynamique et les contrastes, en augmentant la lumière, mais aussi, paradoxalement, l'obscurité et la perturbation*. Grâce à cette dialectique, les deux épisodes maintiennent une vive tension dans le mouvement onirique.

D'une manière tout à fait adaptée à la psychologie de l'enfant, qui se tourne spontanément vers sa mère pour obtenir des explications, *la fonction de la deuxième scène est d'offrir un éclaircissement maternel de la première*. La mère de l'homme vénérable y apparaît comme une *médiation pour comprendre son message*, qu'elle connaît de manière appropriée. Cependant, tout en expliquant son contenu avec des images (la vision des animaux), comme le font souvent les mères avec leurs enfants, *elle garde aussi la dimension du mystère* qui l'enveloppe. Le nom du personnage, que Jean aurait à apprendre de la dame, reste inconnu, tandis que la tâche qui lui est confiée ne s'éclaire que partiellement. Ce qui apparaissait d'abord comme une instruction morale à donner "immédiatement" à un groupe de garçons, apparaît ensuite comme une mission future à long terme, un champ à travailler assidûment, en accomplissant une tâche illustrée de manière énigmatique : "ce que tu vois *arriver* à ces animaux en ce moment, tu devras *le faire* pour mes enfants". Le travail assigné consiste à provoquer une métamorphose (spirituelle) qui ne semble certainement pas être à l'échelle humaine. Il n'est pas étonnant que le garçon de neuf ans n'ait pas compris : *la tension entre clarté et obscurité* de la première apparition (section II) *se radicalise* dans la seconde (section IV), la poussant jusqu'à ses conséquences extrêmes.

L'augmentation de la tension entre la première et la deuxième apparition est obtenue par le dialogue tendu de la section III, avec ses quatre questions/demandes pressantes : "Qui êtes-vous... ?"; "Où, par quels moyens... ?"; "Qui êtes-vous... ?"; "Dites-moi votre nom". Il est

clair que la question centrale porte sur l'*identité du personnage* qui a produit le "coup de théâtre" dans le rêve, obligeant le rêveur à changer sa façon d'agir. Le thème de la mission à accomplir par le garçon (au centre des sections II et IV) est donc indissociable de la question du commanditaire qui la lui confie. Mais à la question du commanditaire s'ajoute celle de la faisabilité de la tâche, qui semble totalement disproportionnée par rapport aux ressources du rêveur. Ainsi, à la dialectique entre clarté et obscurité de la mission, rappelée ci-dessus, s'ajoute une *tension entre la possibilité et l'impossibilité* de l'entreprise, qui est clairement rendue par les premières lignes du dialogue : "Qui êtes-vous pour me commander une chose impossible ?" "C'est précisément parce que ces choses te semblent impossibles que tu dois les rendre possibles par l'obéissance et l'acquisition de la science".

Les réponses de la section III, cependant, déplacent progressivement l'attention vers le thème de la mère, qui apparaîtra dans la section IV, avec un dédoublement significatif des figures. En effet, les mères dont il est question sont au nombre de deux : celle de l'homme vénérable et celle de Jean. Cette dernière est déjà pour lui une maîtresse digne de confiance, et il fait appel à ses enseignements pour justifier sa demande : "Ma mère me dit de ne pas fréquenter ceux que je ne connais pas, sans sa permission ; c'est pourquoi dites-moi votre nom". L'homme vénérable montre qu'il connaît et approuve les enseignements de la mère de Jean, qu'il nomme à son tour : "Je suis le fils de celle que ta mère t'a appris à saluer trois fois par jour". Mais autre est la mère, "Ma Mère", dit l'homme vénérable, à l'école de qui Jean doit se mettre pour apprendre la sagesse qui rend possibles les choses impossibles.

La section III apparaît donc d'une part comme une transition entre les deux apparitions, mais d'autre part elle introduit des éléments thématiques d'une grande profondeur : le rêveur trouvera la clé pour accéder à l'identité de l'homme vénérable et pour acquérir la sagesse qui rend l'impossible possible auprès de la Mère/Maîtresse du mystérieux personnage, que sa mère/maîtresse lui a déjà fait connaître. Cette concaténation montre comment *la tension entre "l'excès de l'inédit" et "la familiarité du déjà donné" est la tonalité narrative du rêve*, la forme

dans laquelle le *novum* transcendant entre dans la *Lebenswelt* du rêveur pour la modifier de fond en comble.

En résumant la structure narrative qui ressort de l'analyse, nous pouvons aboutir au schéma suivant :

[I] *situation initiale*

1. localisation spatiale du rêve
2. comportement déviant des enfants
3. réaction spontanée de Jean

[II] *section de l'homme vénérable*

1. apparition de l'homme vénérable et ses caractéristiques
2. son triple commandement/avertissement :
 - a. se mettre à la tête des enfants (discours indirect)
 - b. pas avec des coups
 - c. mets-toi donc immédiatement...
3. réaction différente de Jean et des enfants

[III] *dialogue intermédiaire*

- "Qui êtes-vous... ?"
- "Où, par quels moyens... ?"
- "Qui êtes-vous... ?"
- "Dites-moi votre nom"

[IV] *section de la femme d'aspect majestueux*

1. vision de la femme et ses caractéristiques
2. son triple commandement/enseignement en lien avec une scène symbolique :
 - * vision d'animaux féroces
 - a. voici ton champ
 - b. rends-toi humble, fort et robuste
 - c. ce que tu vois... tu devras le faire
 - * transformation des animaux féroces en doux agneaux
3. réaction de Jean et assurance donnée par la femme quant à sa compréhension future.

3.1.3. Le mouvement intentionnel

L'analyse de la structure du texte et l'examen de la tension narrative qui traverse le récit nous permettent maintenant d'arriver au passage "vers", à la "direction", au "mouvement intentionnel" qui caractérisent l'expérience onirique. Nous avons vu que la scène se déroule dans un environnement familier mais d'emblée très ouvert et peuplé de présences (enfants qui jouent). La perception d'un élément perturbateur (les blasphèmes) provoque l'intervention furieuse de Jean qui veut réprimer ce comportement négatif. Il y a donc un premier pas "vers", exprimant une tendance naturelle à l'intervention active, à la prise de responsabilité et peut-être un penchant pour le "protagonisme", qui correspondent tout à fait aux données que nous connaissons sur le tempérament naturel du rêveur.

Cependant, alors que ce geste prend forme dans toute son impulsivité faite de coups de poing et de paroles ("Je me suis immédiatement jeté... à ce moment-là"), un fait surprenant se produit qui *appelle un changement décisif dans le "mouvement" intentionnel et imprime une nouvelle direction*. Les éléments qui doivent changer sont au nombre de deux : premièrement, l'objectif, qui doit être celui de "gagner" les camarades en devenant leur *chef* et non pas simplement de réprimer le mal ; deuxièmement, la méthode : "non pas avec des coups, mais avec la douceur et la charité". Tout le développement ultérieur du rêve peut être considéré comme la clarification et l'approfondissement de ce changement de direction, de ses perspectives d'avenir et de ses exigences actuelles.

Face à ce changement de mouvement intentionnel exigé "de l'extérieur", apparaît immédiatement une résistance qui provient "de l'intérieur" du rêveur. Elle se manifeste sous forme d'objections, qui s'appuient sur deux éléments : l'incapacité ("pauvre enfant ignorant, incapable de parler de religion") et la difficulté de compréhension ("je ne savais pas ce que cela voulait dire"). À la première objection la réponse consiste à indiquer les moyens qui rendent l'impossible possible : l'obéissance et la science/sagesse. À la seconde il est répondu par un renvoi à l'avenir : ce qui n'est pas clair aujourd'hui le sera en

temps voulu. On ne peut cacher le *paradoxe* contenu dans ces réponses, puisqu'elles affirment en substance que ce n'est qu'en obéissant au commandement que l'on comprendra pleinement ce qu'il exige réellement (!). Il y a cependant une assurance de pouvoir/possibilité, garantie d'en haut, qui compense l'insuffisance/impossibilité perçue par le narrateur, et une promesse de lumière présente et future qui rend les grandes marges d'obscurité supportables. Aussi ardu et obscur que puisse paraître le nouveau mouvement – ou, pour parler franchement en termes chrétiens, la nouvelle mission –, il doit être mis en œuvre. Tel est le caractère de l'*injonction* que comporte le rêve.

L'injonction vient des deux personnages mystérieux. L'homme vénérable est véritablement l'origine et le point de référence décisif : non seulement il intervient en premier et de manière impérative, mais l'objection qui suit la vision des animaux lui est adressée ("Je le priai de bien vouloir parler pour que je comprenne"). La dame à l'apparence majestueuse, qui est donnée à Jean comme maîtresse à plein titre, dépend en réalité de son fils, puisqu'elle ne fait en fin de compte que traduire sa volonté. D'un point de vue théologique, le fait qu'elle doive enseigner ce qui semble impossible et obscur à l'homme (cf. *Lc* 1,37) est tout à fait pertinent.

L'impact de l'injonction sur la conscience du rêveur est décrit dans le cadre final du rêve. Les *Mémoires* racontent que Jean se réveille et que tout disparaît. La vision onirique prend fin, mais pas ses effets, qui restent imprimés non seulement dans l'esprit, mais aussi dans le corps :

Je demeurai abasourdi. Il me semblait que j'avais mal aux mains à cause des coups de poing que l'avais donnés, mal au visage à cause des gifles que j'avais reçues ; puis ce personnage, cette dame, les choses dites et les choses entendues ont tellement occupé mon esprit qu'il m'a été impossible de dormir cette nuit-là.

C'est tout à fait plausible, puisque les centres nerveux du cerveau envoient pendant le rêve leurs signaux aux organes du corps, de manière à les disposer à l'action. De même qu'un rêve peut faire crier à pleine voix, de même, si l'expérience est très prenante, il peut faire

souffrir les mains et le visage. Rien de tel que le corps, en effet, pour témoigner de manière fiable de l'impact – physique et psychique – de la réalité, car il ne s'agit pas seulement d'une masse organique, mais d'une "chair" qui palpète et vibre. Le témoignage du corps, dans ce cas, est particulièrement fort, à la hauteur de l'intensité de l'impulsion qu'il a enregistrée : une impulsion qui aurait dû orienter toute une vie, et même plusieurs.

Après être resté longtemps éveillé, parce que cette nuit-là il n'arrivait plus à dormir, Jean raconte le rêve "sans tarder et avec soin" à ses frères, qui se mettent à rire, puis à sa mère et à sa grand-mère, comme il le racontera plus tard à ses futurs lecteurs. C'est ainsi que commence le conflit des interprétations, que Don Bosco ne cache pas : les amusantes (gardien de chèvres) et les irrespectueuses (chef de brigands), les sceptiques (il ne faut pas prêter attention aux rêves) et les spirituelles (devenir prêtre). Celle qui est la plus proche du cœur de l'expérience est sa mère, déjà évoquée dans l'expérience du rêve. Quant à celui qui donnera au rêve la couverture autorisée dont elle avait besoin pour devenir un message public et une prophétie ecclésiale, c'est celui qui joue le rôle symbolique du père dans l'Église, le Pape.

C'est ainsi que nous nous acheminons en direction d'une lecture de foi qui, pour mieux se déployer, a besoin d'un arrière-plan. Les images et les dynamiques du rêve doivent donc être mises en relation avec ce qui, dans la vie de l'Église, constitue le "canon" du langage de la foi, à savoir le texte de l'Écriture.

3.2. Contexte biblique

Parmi les textes bibliques à prendre en considération comme critères herméneutiques pour l'expérience spirituelle du rêve des neuf ans, il y a évidemment, en premier lieu, ceux qui se réfèrent à la possibilité que Dieu communique avec l'homme par la médiation de l'imagination onirique. Cette conviction est exprimée clairement, même si c'est avec prudence, aussi bien dans le Premier que dans le Nouveau Testament, et elle a une série d'attestations vastes et articulées. Pour le Premier Testament, il suffit de rappeler les songes d'Abraham

(Gn 15,12ss), de Jacob (Gn 28,10), de Joseph (Gn 37,5-11 ; en Gn 39-41, Joseph apparaît plus tard comme l'interprète des rêves de deux dignitaires et de Pharaon), de Gédéon (Jg 6,25ss), de Samuel (1 S 3,2ss), de Nathan (2 S 7,14-17) et de Salomon (1 R 3). Après l'exil, nous avons les descriptions des visions nocturnes de Zacharie (Za 1-6) et de Daniel (Dn 7 ; dans Dn 2, il explique les rêves de Nabuchodonosor), tandis que le prophète Joël annonce que les songes et les visions accompagneront le temps de l'effusion de l'esprit : "Après cela, je répandrai mon esprit sur chacun, et vos fils et vos filles deviendront prophètes ; vos anciens auront des songes, vos jeunes gens auront des visions" (Jl 3,1). L'importance particulière de ce texte apparaît si l'on tient compte du fait qu'il est repris par les *Actes des Apôtres* dans la page qui raconte le prodige de la Pentecôte (Ac 2,17-21), voyant dans l'effusion de l'Esprit du Ressuscité l'accomplissement de la prophétie de Joël et dans les signes qui l'accompagnent la venue du temps où le charisme prophétique se répandra dans le peuple de Dieu. Les textes de l'Ancien Testament comprennent également le rêve prémonitoire de Judas Maccabée qui, avant la bataille contre Nicanor, prédit la victoire (2 M 15,11ss.).

Dans le Nouveau Testament, l'*Évangile de Matthieu* présente jusqu'à trois communications divines en rêve à Joseph (Mt 1,20 ; 2,13 ; 2,20) et une aux Mages (Mt 2,12), et rapporte que, lors de la passion de Jésus, la femme de Pilate lui fit dire : "Ne te mêle pas de l'affaire de ce juste, car aujourd'hui j'ai été très troublé en songe à cause de lui" (Mt 27,19). Dans les *Actes des Apôtres*, on rapporte des visions nocturnes d'Ananie (Ac 9,10-12) et de Paul (Ac 16,9 ; 18,9).

La possibilité que Dieu parle à l'homme à travers les rêves est donc pleinement acceptée dans l'Écriture, même si les mises en garde contre la confiance dans les rêves trompeurs ne manquent pas (Dt 13,2-4) et que toute forme de divination est catégoriquement interdite (Dt 18,10).⁵⁷ L'attitude biblique à l'égard des rêves est donc complexe :

⁵⁷ D'une part, Job affirme que Dieu "dans le rêve, dans la vision nocturne, quand le sommeil tombe sur les hommes, pendant le sommeil dans le lit, ouvre les oreilles des hommes et, pour leur correction, les effraie, pour détourner l'homme de ses œuvres et

sagement prudente, mais sans idée préconçue. Elle admet la possibilité que des hommes de Dieu reçoivent des révélations spéciales pendant leur sommeil, mais exclut catégoriquement que de telles communications puissent être demandées ou sollicitées.

L'analogie la plus évidente que l'on puisse trouver entre un épisode biblique et le rêve du garçon des Becchi se trouve probablement dans la vocation nocturne de Samuel, décrite en *1 S* 3, 1ss. Bien que le texte inspiré ne décrive pas un rêve de Samuel, la page est introduite par l'affirmation qu'à cette époque "les visions n'étaient pas fréquentes", suggérant ainsi que c'est à ce type de phénomène qu'appartient l'expérience que fait le jeune Samuel pendant la nuit, en s'entendant appeler par son nom à plusieurs reprises. D'autre part, l'idée d'une véritable vision nocturne, pendant que le garçon dormait, est confirmée par le fait que le lendemain matin, Samuel "craignit de manifester la vision à Éli" (3, 15). Pour Samuel aussi, l'expérience d'un appel nocturne pendant le sommeil se prolonge dans d'autres visions. En effet, à la fin de la scène de l'appel nocturne, il est dit que "le Seigneur continua d'apparaître à Silo, car le Seigneur se révéla à Samuel à Silo par sa parole" (3, 21).

Norbert Hofmann⁵⁸ a souligné les parallèles qui peuvent être trouvés entre le rêve des neuf ans et les récits bibliques de vocation prophétique, parmi lesquels on peut prendre le prophète Jérémie comme prototype :

Cette parole du Seigneur me fut adressée : "Avant de te former dans le ventre de ta mère, je t'ai connu, avant que tu ne sortes à la lumière, je t'ai consacré par l'onction, je t'ai établi prophète des nations". Je répondis : "Hélas, Seigneur Dieu ! Voici que je ne sais pas parler, car je suis

l'empêcher de s'enorgueillir" (*Jb* 33, 14-17) ; d'autre part, les prophètes avertissent : "Ne vous laissez pas égarer par les prophètes qui sont au milieu de vous et par vos devins ; n'écoutez pas les songes qu'ils font, car c'est à tort qu'ils prophétisent en mon nom : ce n'est pas moi qui les ai envoyés" (*Jr* 29, 8-9 ; cf. *Jr* 27, 9)

⁵⁸ N. HOFMANN, *Der Berufungstraum Don Boscos*, "Schriftenreihe zur Pflege salesianischer Spiritualität" 29 (1991) 1-48. Une édition abrégée en italien peut être trouvée dans : N. HOFMANN, *Il sogno della vocazione di don Bosco*, in ABS, Bollettino di collegamento n. 11, 43-65.

jeune”. Mais le Seigneur me dit : “Ne dis pas : Je suis jeune. Tu iras vers tous ceux vers qui je t’enverrai et tu diras tout ce que je t’ordonnerai. N’aie pas peur devant eux, car je suis avec toi pour te protéger”. Oracle du Seigneur. Le Seigneur étendit sa main et toucha ma bouche, et le Seigneur me dit : “Voici que je mets mes paroles sur ta bouche” (*Jr* 1,4-9).

Le schéma du récit de vocation qui sous-tend ces versets et qui revient également dans d’autres scènes de vocation de l’Ancien Testament présente cette série d’éléments : description de la situation de départ et rencontre avec celui qui appelle, mission, objection de l’appelé, assurance de l’aide, signe. En comparant le schéma biblique des vocations de l’Ancien Testament et la structure du rêve, Hofmann arrive à la conclusion qu’entre les deux “il apparaît globalement une large convergence non seulement de nature formelle, mais aussi de contenus, ce qui peut également être vérifié dans l’analyse des détails”.⁵⁹ Parmi ces similitudes, il faut souligner celles qui ont une signification théologique évidente, comme le caractère soudain et inattendu de la figure céleste qui porte l’appel ; le caractère social de la mission, qui jamais ne concerne seulement la vicissitude personnelle de l’appelé, mais un peuple qui lui est confié ; la conscience qu’a l’appelé de sa propre insuffisance radicale, due à la disproportion qui existe entre la grandeur de la tâche et la faiblesse de ses capacités personnelles. Dans le cas de la page de Jérémie, le parallélisme entre les objections du jeune prophète – “Hélas, Seigneur Dieu ! Voici que je ne sais pas parler, car je suis jeune” – et celles de Jean dans le rêve – “Confus et effrayé, je disais que j’étais un pauvre enfant ignorant, incapable de parler de religion à ces jeunes” – est tout à fait évident. Cela n’implique pas nécessairement une utilisation consciente du schéma biblique de la part de l’auteur des *Mémoires de l’Oratoire*, puisque la nature commune de l’expérience de l’appel suffit à justifier la similitude du texte. En tout cas, il ne faut pas s’étonner que les récits bibliques aient joué un rôle d’inspiration, au moins implicite, dans l’acte narratif de Don Bosco.

⁵⁹ N. HOFMANN, *Il sogno*, 53.

En ce qui concerne le thème du changement de “mouvement intentionnel” – d’un geste impulsif de répression du mal à une action libératrice d’orientation vers le bien – le point de référence le plus évident de l’Ancien Testament est l’histoire de Moïse. Le livre de l’Exode ne parle pas de la jeunesse du personnage. Le seul épisode qui s’intercale entre sa naissance et sa majorité est celui de la mise à mort de l’Égyptien et de sa fuite (*Ex* 2, 11-15), suivi du récit de son mariage avec Sippora, la fille de Réuel. Ce passage mérite d’être cité car il offre la possibilité de quelques considérations importantes :

¹¹Un jour, Moïse, devenu grand, alla [litt. : *sortit*] vers ses frères et constata leurs travaux forcés. Il vit un Égyptien qui frappait un Hébreu, l’un de ses frères. ¹²Se retournant et voyant qu’il n’y avait personne, il frappa l’Égyptien à mort et l’enterra dans le sable. ¹³Le lendemain, *il sortit* de nouveau et vit deux Hébreux qui se disputaient. Il dit à celui qui avait tort : “Pourquoi frappes-tu ton frère ?” ¹⁴Il répondit : “Qui t’a établi chef et juge sur nous ? Penses-tu pouvoir me tuer, comme tu as tué l’Égyptien ?” Alors Moïse eut peur et se dit : “La chose est connue”. ¹⁵Pharaon l’apprit et envoya chercher Moïse pour le faire mourir. Moïse s’enfuit loin de Pharaon, s’arrêta au pays de Madian et s’assit près d’un puits.

Le texte met en évidence la croissance de Moïse, qui n’est pas seulement physique mais aussi spirituelle. Cette croissance s’exprime par sa *sortie* à la rencontre de ses frères, que le texte raconte à deux reprises : au v. 11 et au v. 13. Ainsi apparaît pour la première fois dans cette page le verbe “sortir”, qui sera au centre de la théologie de l’Exode. Il exprime ici le mouvement spontané et naturel de Moïse, mouvement qui, bien que né de la volonté de rendre justice et de réprimer un mal, s’accomplit néanmoins de manière violente et inadéquate, avec des résultats négatifs. Ces versets décrivent donc un premier “exode” de Moïse, dont les limites apparaissent évidentes parce que “la violence ne parvient pas à éliminer l’injustice, au contraire elle aggrave la situation, et surtout parce qu’à l’origine de cet exode il n’y a pas encore de mission de la part de Dieu – son silence dans cette affaire est significatif –, mais seulement l’idéal et l’enthousiasme

d'un homme".⁶⁰ Ce n'est qu'à travers la vocation au buisson ardent, lieu archétypal du thème de la révélation du Nom divin, que Moïse reçoit la nouvelle direction intérieure, le mouvement qui le placera à la tête du peuple et lui permettra de conduire ses frères sur le bon chemin de sortie, dans le véritable exode.

Dans le Nouveau Testament, le même thème du changement de direction intérieure se retrouve dans l'histoire de Paul de Tarse. Dans un premier temps, son adhésion à la Loi de Dieu transmise par les pères s'exprime par un zèle agressif et violent, qui veut supprimer ce qui lui semble incompatible avec l'éducation religieuse qu'il a reçue. Mais alors que Paul cède à sa propre pulsion intérieure, il fait l'expérience, sur le chemin de Damas, d'une rencontre qui le bouleverse. C'est la rencontre avec une lumière qui le rend aveugle et le conduit à se mettre à l'école d'Ananie, pour apprendre à comprendre autrement ce que Dieu attend vraiment de lui. Paul se définira désormais comme "apôtre par vocation" (cf. *Rm* 1,1 ; *1 Co* 1,1) ou "apôtre par la volonté de Dieu" (*2 Co* 1,1 ; *Ep* 1,1 ; *Col* 1,1), soulignant ainsi que ce changement n'est pas le résultat de sa propre recherche intérieure, le développement de ses propres pensées ou réflexions, mais le fruit d'une intervention divine imprévisible, qui a orienté sa vie dans une nouvelle direction. C'est pourquoi, lui qui avait été "un persécuteur et un violent" (*1 Tm* 1,13), a appris à "se faire tout à tous, pour sauver à tout prix quelques-uns" (*1 Co* 9,22).

L'expérience de Moïse et celle de Paul éclairent de manière pénétrante la transformation intérieure demandée à Jean pour qu'il abandonne son élan spontané vers la réalité et sa prétention à l'améliorer par ses propres efforts, et qu'il entre dans le mouvement et le style avec lesquels Dieu agit dans l'histoire.

Ce style est essentiellement connoté, dans le rêve comme dans l'Écriture, par le symbolisme pastoral. Bien que le terme de "berger" n'apparaisse pas explicitement dans le rêve de l'enfant de neuf ans, l'imagerie qui lui correspond est clairement attestée, en particulier

⁶⁰ *Esodo*, nuova versione, introduzione e commento di M. Priotto, Paoline, Milano 2014, 72.

lorsque les garçons pour lesquels Jean devra travailler sont représentés comme des agneaux apprivoisés.⁶¹ Cette imagerie était d'ailleurs familière à un garçon qui, comme tous ses compagnons, passait plusieurs heures de la journée au pâturage à s'occuper des animaux. Cette activité quotidienne constituait donc un lien spontané avec l'expérience religieuse du peuple d'Israël, pour qui le rôle du berger était l'un des symboles fondamentaux exprimant la direction de la communauté et le souci pour sa vie. Les troupeaux ont besoin d'hommes habiles pour les guider et les défendre contre les bêtes féroces ; de même, le peuple a besoin de guides sages, qui prennent soin de sa vie avec dévouement et responsabilité. C'est pourquoi, dans l'Ancien Testament, le titre de "pasteur" est normalement donné aux rois et à d'autres rôles de responsabilité, sans oublier que les deux plus grands dirigeants d'Israël – Moïse et David – étaient au départ des bergers au sens littéral du terme. Mais ce titre est donné surtout à Dieu, car à travers les bergers placés à la tête du peuple, c'est Lui-même qui le conduit : "Pasteur d'Israël, écoute, toi qui conduis Joseph comme un troupeau" (*Ps* 80,2) ; "Nous sommes son peuple, le troupeau qu'il conduit" (*Ps* 95,7) ; "Le Seigneur est mon berger" (*Ps* 23,1) ; "Comme un berger, il fait paître son troupeau et de son bras, il le rassemble" (*Is* 40,11). Parmi tous les textes de l'Ancien Testament qui utilisent cette métaphore, le chapitre 34 d'Ézéchiel se distingue particulièrement. Le prophète y exprime un jugement sévère sur les mauvais rois-pasteurs qui, au lieu de se consacrer au bien du peuple, suivent leurs propres intérêts, et rapporte la décision de Dieu d'assumer lui-même le rôle de berger ("Moi-même,

⁶¹ Bien que la terminologie du "berger" n'apparaisse pas explicitement dans le récit, son symbolisme est sans doute en arrière-plan. Elle deviendra explicite dans un second rêve, que les *Mémoires de l'Oratoire* racontent plus tard, en le décrivant comme une sorte d'"appendice à celui des Becchi" (MO [1991] 129). Dans ce rêve, que Don Bosco fait la nuit précédant le deuxième dimanche d'octobre 1844, il revoit la scène des animaux tapageurs qui deviennent des agneaux apprivoisés, mais à cela s'ajoute un nouvel élément merveilleux, puisque "beaucoup d'agneaux se transformaient en bergers, qui, en grandissant, prenaient soin des autres" (130). La même figure féminine du rêve de neuf ans revient dans celui-ci sous la figure d'une "bergère". L'imagerie pastorale, qui était présente en arrière-plan implicite dans le premier rêve, devient ainsi progressivement plus claire.

je paîtrai mes brebis... Je partirai à la recherche de la brebis perdue, je ramènerai la brebis égarée, je panserai celle qui est blessée, je guérirai la malade”). Cet engagement est complété par la promesse de Dieu de susciter un berger selon son cœur : “Je leur susciterai un berger qui les mènera paître” (*Ez 34,23*).

Dans le Nouveau Testament, l’image du berger, que Jésus utilise dans les paraboles et qui laisse entrevoir son attitude intérieure lorsqu’il s’émeut devant les foules abandonnées, atteint son apogée dans le grand discours christologique de *Jn 10*. En polémique avec les mauvais chefs politiques et religieux, qualifiés de mercenaires, Jésus se présente comme le “bon pasteur”, c’est-à-dire l’authentique berger envoyé par Dieu, qui connaît ses brebis une à une et offre sa vie pour elles. L’image du berger est donc l’une des formes privilégiées dans lesquelles s’exprime la théologie de la mission du Christ. Le Fils envoyé par le Père est le guide par lequel Dieu conduit l’humanité entière à lui, en la libérant du mal et en l’introduisant dans les pâturages de la vie. Mais cette image est également utilisée dans le Nouveau Testament pour ceux que Jésus associe à sa mission, les apôtres et leurs successeurs seulement, les constituant à leur tour comme guides et bergers de sa communauté. Les paroles de Jésus à Pierre “Pais mes agneaux” (*Jn 21,15*) sont l’une des expressions les plus élevées de ce mandat pastoral. La tâche que le Ressuscité confie à l’apôtre apparaît comme une véritable participation à l’action que Jésus lui-même continue à accomplir personnellement, en conduisant ceux qui font partie de son troupeau sur les chemins de l’histoire.

La profondeur biblique de la métaphore pastorale jette une lumière significative sur la scène du rêve qui présente les doux agneaux en fête courant autour de l’homme vénérable et de la dame. La mission que le garçon du rêve reçoit et qui dépasse totalement ses forces est rendue possible par le fait qu’il ne doit finalement pas compter sur ses propres capacités, mais qu’il doit agir “à l’intérieur” de l’espace de vie du Ressuscité. Il n’est pas difficile de comprendre que le Berger qui transformera les animaux féroces est Lui-même et que, pour cette raison, les agneaux se rassembleront en fête autour de lui et de sa Mère, et non pas autour de Jean.

Cette considération nous amène ainsi au thème du symbolisme christologique et mariologique du rêve, auquel nous nous sommes déjà nécessairement référés dans le commentaire des sections du récit, tant il est crucial pour sa compréhension. Nous avons évoqué les traits à la fois numineux et familiers qui caractérisent les deux personnages. Ils sont caractérisés par une lumière étincelante, qui empêche même de fixer le regard sur l'homme vénérable, alors qu'elle brille de toutes parts dans le manteau de la femme. La lumière est évidemment l'un des traits les plus caractéristiques de la symbolique religieuse pour exprimer le divin et la transcendance : Dieu lui-même est "enveloppé de lumière comme d'un manteau" (Ps 104, 2). Il n'est cependant pas nécessaire de résumer ici toute la richesse biblique de cette métaphore, ni d'explicitier toutes les références scripturaires (surtout apocalyptiques) que l'on peut trouver pour les traits et les actions qui qualifient les deux sujets. Le lecteur ayant un minimum de familiarité avec l'Écriture saisira immédiatement les suggestions. Il est plus important par contre, à ce stade de la réflexion, de s'arrêter et de saisir certains thèmes de théologie spirituelle que le rêve présente et transmet aux lecteurs comme un héritage à garder et à cultiver.

3.3. Thèmes spirituels

Un commentaire sur les thèmes de théologie spirituelle présents dans le rêve des neuf ans pourrait avoir des développements si vastes qu'il inclurait un traité complet de "salésianité". Lu, en effet, à partir de l'histoire de ses effets, le rêve ouvre d'innombrables pistes pour approfondir les traits pédagogiques et apostoliques qui ont caractérisé la vie de saint Jean Bosco et l'expérience charismatique qui en est issue. La nature de notre enquête et sa place dans un projet de recherche plus large nous imposent cependant de nous limiter à quelques éléments, en nous concentrant sur les thèmes principaux et en suggérant des pistes pour approfondir notre compréhension. Nous avons donc choisi de concentrer notre attention sur cinq pistes de réflexion spirituelle qui concernent respectivement (1) la mission oratorienne, (2) l'appel à l'impossible, (3) le mystère du Nom, (4) la médiation maternelle et, enfin, (5) la force de la douceur.

3.3.1. La mission oratorienne

Le rêve des neuf ans est peuplé de jeunes garçons. Ils sont présents de la première à la dernière scène et sont les bénéficiaires de tout ce qui arrive. Leur présence est caractérisée par la gaieté et le jeu, typiques de leur âge, mais aussi par le désordre et les comportements négatifs. Les enfants ne sont donc pas, dans le rêve des neuf ans, l'image romantique d'un âge enchanté, épargné par les maux du monde, et ils ne correspondent pas non plus au mythe post-moderne de la condition juvénile comme la saison de l'action spontanée et de l'éternelle disponibilité au changement, qui devrait être conservée dans une adolescence éternelle. Les garçons du rêve sont extraordinairement "réels", aussi bien lorsqu'ils apparaissent avec leur physionomie que lorsqu'ils sont représentés symboliquement sous la forme d'animaux. Ils jouent et se chamaillent, s'amuse en riant et s'abîment en jurant, comme dans la réalité. Ils n'apparaissent ni innocents, comme l'imagine une pédagogie spontanéiste, ni capables de s'instruire eux-mêmes, comme le pensait Rousseau. Dès leur apparition, dans une "cour très spacieuse" qui préfigure les grandes cours des futurs oratoires salésiens, ils *invocent la présence et l'action de quelqu'un*. Le geste impulsif du rêveur n'est cependant pas la bonne intervention, la présence d'un Autre est nécessaire.

À la vision des enfants est liée l'apparition de la figure christologique, comme nous pouvons désormais l'appeler ouvertement. Celui qui a dit dans l'Évangile : "Laissez venir à moi les enfants" (Mc 10,14), vient indiquer au rêveur l'art d'approcher et d'accompagner les enfants. Il apparaît majestueux, viril, fort, avec des traits qui mettent clairement en évidence son caractère divin et transcendant ; sa façon d'agir est marquée par l'assurance et la puissance et manifeste une pleine seigneurie sur les choses qui arrivent. L'homme vénérable, cependant, n'inspire pas la peur, mais apporte la paix là où régnaient la confusion et l'agitation ; il manifeste une compréhension bienveillante à l'égard de Jean et l'oriente sur le chemin de la douceur et de la charité.

La *réciprocité* entre ces figures – les garçons d'une part et le Seigneur (rejoint plus tard par la Mère) d'autre part – définit les contours

du rêve. Les émotions que Jean ressent dans l'expérience onirique, les questions qu'il pose, la tâche qu'il est appelé à accomplir, l'avenir qui s'ouvre devant lui sont totalement liés à la dialectique entre ces deux pôles. Le message le plus important que lui transmet le rêve, celui qu'il a probablement compris en premier parce qu'il est resté dans son imagination, avant même de le comprendre de manière réflexive, est sans doute que ces figures se réfèrent l'une à l'autre et qu'il ne pourra plus *les dissocier jusqu'à la fin de sa vie*. La rencontre entre la vulnérabilité des jeunes et la puissance du Seigneur, entre leur besoin de salut et son offre de grâce, entre leur désir de joie et son don de la vie doit désormais devenir le centre de ses pensées, l'espace de son identité. La partition de sa vie sera entièrement écrite dans la tonalité que lui donne ce thème générateur : la moduler dans toutes ses potentialités harmoniques sera sa mission, dans laquelle il devra verser tous ses dons de nature et de grâce.

Le dynamisme de la vie de Jean apparaît donc dans le songe-vision comme un mouvement continu, une sorte de va-et-vient spirituel, entre les garçons et le Seigneur. À partir du groupe de garçons au milieu desquels il s'est jeté impétueusement, Jean doit se laisser attirer vers le Seigneur qui l'appelle par son nom, puis repartir de Celui qui l'envoie pour aller se mettre, dans un tout autre style, à la tête de ses camarades. Même s'il reçoit en rêve des coups de poing si forts qu'il en ressent encore la douleur à son réveil, et qu'il entend des paroles de l'homme vénérable qui le laissent sans voix, son va-et-vient n'est pas une agitation sans lendemain, mais un parcours qui le transforme peu à peu et qui apporte aux jeunes une énergie de vie et d'amour.

Le fait que tout cela se déroule dans une *cour* est très significatif et a une valeur proleptique évidente, puisque la cour de l'oratoire deviendra le lieu privilégié de la mission de Don Bosco, et le symbole exemplaire. Toute la scène se déroule dans cet environnement à la fois vaste (cour très spacieuse) et familier (proche de la maison). Le fait que la vision vocationnelle n'ait pas pour toile de fond un lieu sacré ou un espace céleste, mais l'environnement dans lequel les garçons vivent et jouent, indique clairement que *l'initiative divine assume leur monde comme lieu de rencontre*. La mission confiée à Jean, même si

elle est clairement orientée dans un sens catéchétique et religieux (“les instruire sur la laideur du péché et la beauté de la vertu”), a pour *habitat* l’univers de l’éducation. L’association de la figure christologique à l’espace de la cour et à la dynamique du jeu, qu’un garçon de neuf ans ne peut certainement pas avoir “construit”, constitue une *transgression* de l’imaginaire religieux habituel, dont la force d’inspiration est égale à la profondeur du mystère. En effet, elle synthétise à elle seule toute la dynamique du mystère de l’incarnation, par lequel le Fils prend notre forme pour nous offrir la sienne, et souligne qu’il n’y a rien d’humain qui doit être sacrifié pour faire place à Dieu.

La cour parle donc de *la proximité de la grâce divine par rapport au “sentir” des jeunes* : pour l’accueillir, il n’est pas nécessaire de sortir de son âge, de négliger ses besoins, de forcer ses rythmes. Lorsque Don Bosco, devenu adulte, écrit dans son *Giovane provveduto* qu’une des ruses du diable est de faire croire aux jeunes que la sainteté est incompatible avec leur envie de gaieté et avec la fraîcheur exubérante de leur vitalité, il ne fait que restituer sous une forme adulte la leçon entrevue dans son rêve et qui est devenue ensuite un élément central de son magistère spirituel. En même temps, la cour parle de la nécessité de *comprendre l’éducation à partir de son noyau le plus profond*, qui concerne l’attitude du cœur envers Dieu. C’est là, enseigne le rêve, que se trouve non seulement l’espace d’une ouverture originelle à la grâce, mais aussi l’abîme de la résistance, dans lequel se cachent la laideur du mal et la violence du péché. C’est pourquoi l’horizon éducatif du rêve est franchement religieux, et pas seulement philanthropique, et met en scène la symbolique de la conversion, et pas seulement celui du développement personnel.

Dans la cour du rêve, remplie d’enfants et habitée par le Seigneur, se révèle donc à Jean ce que sera la future dynamique pédagogique et spirituelle des cours oratoriennes. De cela, nous voudrions encore souligner deux traits, clairement évoqués dans les actions accomplies dans le rêve par les enfants d’abord, et par les doux agneaux ensuite.

Le premier trait se lit dans le fait que les garçons, “cessant de se battre, de crier et de jurer se rassemblèrent tous autour de celui qui parlait”. Ce thème du “*rassemblement*” est l’une des matrices théologiques

et pédagogiques les plus importantes de la vision éducative de Don Bosco. Dans une page célèbre écrite en 1854, l'*Introduction au Plan de Règlement pour l'Oratoire masculin de Saint François de Sales à Turin dans la région du Valdocco*,⁶² il présente la nature ecclésiale et le sens théologique de l'institution oratorienne en citant les paroles de l'évangéliste Jean : "Ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum" (Jn 11,52). L'activité de l'Oratoire est ainsi placée sous le signe du rassemblement eschatologique des enfants de Dieu qui a constitué le centre de la mission du Fils de Dieu :

Les paroles du saint Évangile qui nous font connaître que le divin Sauveur est venu du ciel sur la terre pour rassembler tous les enfants de Dieu, dispersés dans les diverses parties du monde, me semblent s'appliquer littéralement à la jeunesse de notre temps.

La jeunesse, "cette portion de la société humaine, la plus délicate et la plus précieuse", se retrouve souvent dispersée et errante à cause du désintérêt éducatif des parents ou de l'influence de mauvais compagnons. La première chose à faire pour assurer l'éducation de ces jeunes est précisément de "les rassembler, de pouvoir leur parler, de les moraliser". Dans ces mots de l'*Introduction au Plan de Règlement*, l'écho du rêve, mûri dans la conscience de l'éducateur devenu adulte, est présent de façon claire et reconnaissable. L'oratoire y est présenté comme une joyeuse "réunion" de jeunes attirés par un aimant, seule force capable de les sauver et de les transformer, celle du Seigneur : "Ces oratoires sont certaines réunions dans lesquelles on entretient les jeunes au moyen d'une récréation agréable et honnête, après qu'ils ont participé aux fonctions sacrées de l'église". Dès l'enfance, en effet, Don Bosco a compris que "telle a été la mission du fils de Dieu, et que seule sa sainte religion peut réaliser".

Le deuxième élément qui deviendra un trait d'identification de la spiritualité oratorienne est celui qui, dans le rêve, se révèle à travers

⁶² Le texte critique est publié dans P. BRAIDO (ed.), *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianza*, LAS³ 1996, 108-111.

l'image des agneaux qui courent "pour faire fête à cet homme et à cette dame". La *pédagogie de la fête* sera une dimension fondamentale du système préventif de Don Bosco, qui verra dans les nombreuses fêtes religieuses de l'année l'occasion d'offrir aux garçons la possibilité de respirer à pleins poumons la joie de la foi. Don Bosco saura impliquer avec enthousiasme la communauté des jeunes de l'Oratoire dans la préparation d'événements, représentations théâtrales, réceptions permettant de fournir un divertissement dans la fatigue du devoir quotidien, de valoriser les talents des garçons pour la musique, le théâtre, la gymnastique, d'orienter leur imagination dans le sens d'une créativité positive. Si l'on tient compte du fait que l'éducation proposée dans les cercles religieux du XIX^e siècle avait généralement une tenue plutôt austère, qui semblait présenter l'idéal pédagogique à atteindre comme celui d'un comportement dévot, le joyeux et sain désordre de l'oratoire apparaît comme l'expression d'un humanisme ouvert à la compréhension des besoins psychologiques du garçon et capable de favoriser son penchant au protagonisme. La gaieté festive qui suit la métamorphose des animaux du rêve est donc ce que la pédagogie salésienne doit viser.

En effet, la fête offre à l'homme la possibilité de sortir des contraintes de la vie quotidienne, d'abandonner les rôles qui figent les relations et de mettre en lumière l'essentiel, ce qui peut véritablement fonder la joie de vivre et permettre de se reconnaître ensemble en tant que communauté. Mais à la base des comportements festifs, il y a une question incontournable, celle de son fondement. Dans toutes les cultures, les comportements festifs supposent une autorisation que les participants à la fête ne peuvent se donner à eux-mêmes. La fête ne peut pas être le simple résultat d'une décision autonome ; on ne peut pas faire la fête sans avoir une vraie raison de la faire, et cette raison doit naître d'une expérience qui élargit vraiment les espaces du cœur et introduit la liberté. Sinon, la liberté mise en scène dans la célébration n'est qu'une coquille vide, recouvrant une aspiration frustrée ; en fin de compte, c'est une illusion qui ne peut que décevoir. Au lieu de la liberté, on fait l'expérience de la transgression ; au lieu de la communauté, c'est le troupeau qui se produit ; au lieu de la joie, il n'y a que le tapage qui l'imité, mais ne la donne pas.

La fête oratorienne place son *centre* là où les agneaux du rêve, métamorphose du troupeau tapageur, l'ont trouvé. Le centre, l'origine et le but de la fête des jeunes est la présence de Jésus et de sa Mère. Don Bosco sait que la joie authentique naît de la paix d'une conscience qui vit en amitié avec le Seigneur. C'est pourquoi il prépare les fêtes avec des neuvaines qui entraînent le cœur à la vie de la grâce et avec le sacrement de la Confession, proposé comme une véritable expérience de guérison intérieure. La fête est donc le moment culminant d'un véritable parcours de transformation spirituelle, dont la grâce de Dieu est le moteur profond, sans oublier un autre accomplissement, qui aura lieu dans la joie du ciel, lorsque la transfiguration de l'homme sera pleinement accomplie. L'Écriture enseigne que toute la création est dès le début orientée vers le sabbat, le jour de repos de Dieu, qui n'est pas un temps vide, mais un espace pour la gratuité de la rencontre et la célébration de l'amitié. L'homme porte spontanément en lui le désir d'entrer dans le jour de Dieu, de tendre vers une plénitude de vie qui ne connaît plus le poids de l'existence et la fatigue du quotidien. Cette tension est particulièrement vive à l'âge de la jeunesse, qui recherche plus intensément le jeu et le divertissement, presque comme si elle y cherchait l'anticipation d'un bonheur plus grand. *Don Bosco a su saisir dans cette tension le fondement créaturel et l'espace éducatif pour une expérience spirituelle de la vraie fête, rendue possible par le don de la grâce.*

Le lien entre la *récréation dans la cour* et la *fête dans la liturgie* est certainement l'un des effets majeurs des intuitions que le rêve portait en lui. Dans un passage des *Mémoires de l'Oratoire* où il décrit la vivacité d'une journée typique au milieu des jeunes, Don Bosco affirme : "Je me servais de cette récréation démesurée pour inculquer à mes élèves des pensées religieuses et la fréquentation des saints sacrements".⁶³ Dans la célèbre Lettre de Rome de 1884, qui constitue l'une des expressions les plus précieuses de sa sagesse spirituelle, il établit à l'inverse un rapport très étroit entre l'"apathie" de la récréation et la "froideur" dans l'approche des sacrements. Dans la mission

⁶³ MO 160.

oratorienne que le rêve lui confie, cour de récréation et église, jeu et liturgie, saine récréation et vie de grâce devront être étroitement unis, comme deux éléments inséparables d'une unique pédagogie.

3.3.2. L'appel à l'impossible

Alors que pour les garçons, le rêve se termine par une célébration, pour Jean il se termine dans la consternation et même dans les larmes. C'est un résultat qui ne peut que surprendre. On a coutume de penser, en effet, avec une certaine simplification, que les visites de Dieu sont exclusivement porteuses de joie et de consolation. Il est donc paradoxal que pour un apôtre de la joie, pour celui qui, en tant que séminariste, fondera la "société de la joie" et qui, en tant que prêtre, enseignera à ses garçons que la sainteté consiste à "être très joyeux", la scène de la vocation se termine par des pleurs.

Cela peut certainement indiquer que la joie dont il est question n'est pas un pur loisir et une simple insouciance, mais une résonance intérieure à la beauté de la grâce. En tant que telle, elle ne peut être atteinte qu'à travers des combats spirituels exigeants, dont Jean Bosco devra largement payer le prix au profit de ses garçons. Il revivra ainsi sur lui-même cet échange de rôles enraciné dans le mystère pascal de Jésus et prolongé dans la condition des apôtres : "nous, insensés à cause du Christ, vous, sages dans le Christ ; nous, faibles, vous, forts ; vous, honorés, nous, méprisés" (1 Co 4,10), mais pour autant "collaborateurs de votre joie" (2 Co 1,24).

Quant au trouble sur lequel le rêve se termine, il rappelle surtout le vertige que ressentent les grands personnages bibliques face à la vocation divine qui se manifeste dans leur vie, en l'orientant dans une direction tout à fait imprévisible et déconcertante. L'Évangile de Luc affirme que même la Vierge Marie, aux paroles de l'ange, a ressenti un profond trouble intérieur ("à ces mots, elle fut très troublée" (Lc 1,29). Isaïe s'était senti perdu devant la manifestation de la sainteté de Dieu dans le temple (Is 6), Amos avait comparé au rugissement d'un lion (Am 3,8) la puissance de la Parole divine par laquelle il avait été saisi, tandis que Paul allait expérimenter sur le chemin de Damas le

bouleversement existentiel que représente la rencontre avec le Ressuscité. Bien que témoins de la fascination d'une rencontre avec Dieu qui séduit à jamais, au moment de l'appel les hommes de la Bible semblent hésiter craintivement devant quelque chose qui les dépasse, plutôt que se lancer à corps perdu dans l'aventure de la mission.

Le trouble que Jean éprouve dans le rêve semble relever d'une expérience similaire. Il naît du caractère paradoxal de la mission qui lui est confiée, qu'il n'hésite pas à qualifier d'"impossible" ("Qui êtes-vous pour m'ordonner une chose impossible?"). L'adjectif pourrait paraître "exagéré", comme le sont parfois les réactions des enfants, notamment lorsqu'ils expriment un sentiment d'inadéquation face à une tâche difficile. Mais cet élément de psychologie infantile ne suffit pas à éclairer le contenu du dialogue onirique et la profondeur de l'expérience spirituelle qu'il communique. D'autant plus que Jean a vraiment l'étoffe d'un *leader* et une excellente mémoire, ce qui lui permettra, dans les mois qui suivent le rêve, de commencer immédiatement à faire un peu d'oratoire, à amuser ses amis avec des jeux d'acrobates et à leur répéter intégralement le sermon du prêtre de la paroisse. C'est pourquoi, dans les paroles par lesquelles il déclare sans ambages qu'il est "incapable de parler de religion" à ses camarades, il est bon d'entendre l'écho lointain de l'objection de Jérémie à la vocation divine : "Je ne sais pas parler, parce que je suis jeune" (*Jr* 1,6).

Ce n'est pas au niveau des aptitudes naturelles que se joue ici la demande de l'impossible, mais plutôt au niveau de ce qui peut entrer dans l'horizon du réel, de ce qu'on peut attendre à partir de sa propre image du monde, de ce qui relève des limites de l'expérience. *Au-delà de cette frontière s'ouvre la région de l'impossible*, qui est pourtant, bibliquement, *l'espace de l'action de Dieu*. Il est "impossible" qu'Abraham ait un fils d'une femme stérile et âgée comme Sarah ; "impossible" que la Vierge conçoive et donne au monde le Fils de Dieu fait homme ; "impossible" apparaît le salut aux disciples, s'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. Et pourtant, Abraham s'entend dire : "Y a-t-il quelque chose d'impossible pour le Seigneur" (*Gn* 18,14) ; l'ange dit à Marie que "rien n'est impossible à Dieu" (*Lc* 1,37) ; et Jésus répond

aux disciples incrédules que “ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu” (Lc 18,27).

Le lieu suprême où se pose la question théologique de l'impossible est le moment décisif de l'histoire du salut, à savoir le drame pascal, dans lequel la frontière de l'impossible à surmonter est en même temps l'abîme ténébreux du mal et de la mort. En effet, comment est-il possible de vaincre la mort ? N'est-elle pas elle-même l'emblème péremptoire de l'impossibilité, la limite infranchissable de toute possibilité humaine, la puissance qui domine le monde, dont elle désigne l'échec ? Et la mort de Jésus ne scelle-t-elle pas irrévocablement cette limite ? “Par cette mort, plus qu'avec toute autre, la mort triomphe comme fin de toute possibilité, puisqu'avec la mort du Saint, c'est la mise à mort de la possibilité de tout et de tous”.⁶⁴ Pourtant, c'est dans le sein même de cette impossibilité suprême que Dieu a fait naître la nouveauté absolue. En ressuscitant le Fils fait homme dans la puissance de l'Esprit, il a radicalement bouleversé ce que nous appelons le monde du possible, en brisant la limite dans laquelle nous enfermons notre attente de la réalité. Puisque même l'impuissance de la croix ne peut empêcher le don du Fils, l'impossible de la mort est surmonté par l'inédit de la vie ressuscitée, qui donne naissance à la création définitive et fait toutes choses nouvelles. Désormais et “une fois pour toutes”, ce n'est plus la vie qui est soumise à la mort, mais la mort à la vie.

C'est dans cet *espace généré par la résurrection* que l'impossible devient réalité effective, c'est dans cet espace que l'homme vénérable du rêve, resplendissant de la lumière pascalle, demande à Jean de rendre possible l'impossible. Et il le fait avec une formule surprenante : “Puisque ces choses te semblent impossibles, tu dois les rendre possibles par l'obéissance”. Ces mots ressemblent à ceux par lesquels les parents exhortent leurs enfants, lorsqu'ils sont réticents, à faire quelque chose qu'ils ne se sentent pas capables de faire ou qu'ils n'ont pas envie de faire. “Obéis et tu verras que tu réussiras”, disent alors la maman et le papa : la psychologie du monde infantile est parfaitement

⁶⁴ J.L. MARION, *Nulla è impossibile a Dio*, “Communio” n. 107 (1989) 57-73, 62.

respectée. Mais ce sont aussi, et bien plus encore, les mots par lesquels le Fils révèle *le secret de l'impossible, un secret qui est tout entier caché dans son obéissance*. L'homme vénérable qui commande une chose impossible sait par son expérience humaine que l'impossibilité est le lieu où le Père agit avec son Esprit, à condition qu'on lui ouvre la porte par l'obéissance.

Jean reste bien sûr troublé et stupéfait, mais c'est l'attitude que l'homme expérimente face à l'impossible pascal, face au miracle des miracles, dont tout autre événement salvifique est le signe. Après une analyse perspicace de la phénoménologie de l'impossible, J.L. Marion affirme : "Au matin de Pâques, seul le Christ peut encore dire *Je* : de sorte que, devant lui, tout *Je* transcendantal doit se reconnaître comme [...] un *moi* interrogé, parce que déconcerté"⁶⁵. La Pâque fait que ce qui est le plus *réel* dans l'histoire soit quelque chose que le "*Je*" incrédule considère *a priori* comme impossible. L'impossible de Dieu, pour être reconnu dans sa réalité, exige un changement d'horizon, qui s'appelle la *foi*.

Il n'est donc pas surprenant que, dans le rêve, la dialectique du possible-impossible se mêle à l'autre dialectique, celle de la clarté et de l'obscurité. Elle caractérise tout d'abord l'image même du Seigneur, dont le visage est si lumineux que Jean ne peut le regarder. Sur ce visage brille en effet une lumière divine qui, paradoxalement, produit de l'obscurité. Il y a ensuite les paroles de l'homme et de la femme qui, tout en expliquant clairement ce que Jean doit faire, le laissent confus et effrayé. Enfin, il y a une illustration symbolique, à travers la métamorphose des animaux, qui conduit cependant à une incompréhension encore plus grande. Jean ne peut que demander des éclaircissements ultérieurs : "Je le suppliai de bien vouloir parler pour que je comprenne, car je ne savais pas ce qu'il voulait dire", mais la réponse qu'il reçoit de la dame à l'allure majestueuse repousse encore le moment de la compréhension : "En temps voulu, tu comprendras tout".

Cela signifie certainement que ce n'est qu'à travers l'exécution de ce qui est déjà saisissable dans le rêve, c'est-à-dire à travers l'obéissance

⁶⁵ *Ibid.*, 72.

possible, que s'ouvrira plus largement l'espace pour clarifier son message. Il ne s'agit pas, en effet, d'une simple idée à expliquer, mais d'une parole performative, d'une locution efficace qui, précisément en réalisant son pouvoir opératoire, manifeste son sens le plus profond.

Cette dialectique de la lumière et de l'obscurité et la forme pratique d'accès à la vérité qui lui correspond sont les éléments qui caractérisent la structure théologique de l'acte de foi. Croire, en effet, c'est marcher dans une nuée lumineuse, qui montre à l'homme le chemin à parcourir mais qui, en même temps, le prive de la possibilité de la dominer du regard. Marcher dans la foi, c'est marcher comme Abraham qui "partit sans savoir où il allait" (*He* 11,8) ; non pas cependant dans le sens qu'il partit à l'aventure, se déplaçant au hasard, mais dans le sens où il partit dans l'obéissance "pour un lieu qu'il devait recevoir en héritage". Il ne pouvait pas connaître à l'avance la terre qui lui était promise, parce que sa disponibilité et remise de soi intérieures contribuaient réellement à la faire exister en tant que telle, en tant que terre de rencontre et d'alliance avec Dieu, et non pas seulement en tant qu'espace géographique à atteindre de manière matérielle. Les paroles de Marie à Jean – "en temps voulu, tu comprendras tout" – ne sont donc pas seulement un encouragement maternel bienveillant, comme celui que les mères donnent à leurs enfants lorsqu'elles ne peuvent pas leur expliquer mieux les choses, mais elles contiennent vraiment la lumière la plus grande qui puisse être offerte à ceux qui doivent marcher dans la foi.

3.3.2. Le mystère du Nom

Parvenus à ce point de notre réflexion, nous sommes mieux à même d'interpréter un autre élément important de l'expérience onirique. Il s'agit du fait qu'au centre de la double tension entre le possible et l'impossible, entre le connu et l'inconnu, et aussi, matériellement, au centre du récit du rêve, se trouve le thème du mystérieux Nom de l'homme vénérable. Le dialogue dense de la section III est en effet entrelacé de questions qui réitèrent le même thème : "Qui êtes-vous pour me commander l'impossible ?" ; "Qui êtes-vous pour parler ainsi ?" ;

et enfin : “Ma mère me dit de ne pas fréquenter ceux que je ne connais pas, sans sa permission ; dites-moi donc votre nom”. L’homme vénérable dit à Jean de demander le Nom à sa mère, mais en réalité celle-ci ne le lui dira pas. Le mystère reste entier jusqu’à la fin.

Nous avons déjà mentionné, dans la partie consacrée à la reconstitution du contexte biblique du rêve, que le thème du Nom est étroitement lié à l’épisode de la vocation de Moïse au buisson ardent (*Ex 3*). Cette page constitue l’un des textes centraux de la révélation vétérotestamentaire et jette les bases de toute la pensée religieuse d’Israël. André LaCocque a proposé de l’appeler la “révélation des révélations”, car elle constitue le principe d’unité de la structure narrative et prescriptive qui qualifie la narration de l’Exode, cellule-mère de toute l’Écriture.⁶⁶ Il est important de noter comment le texte biblique articule en étroite unité la condition d’esclavage du peuple en Égypte, la vocation de Moïse et la révélation théophanique. La révélation du Nom de Dieu à Moïse ne se produit pas comme la transmission d’une information à connaître ou d’une donnée à acquérir, mais comme la manifestation d’une présence personnelle, qui entend susciter une relation stable et générer un processus de libération. En ce sens, *la révélation du Nom divin est orientée en direction de l’alliance et de la mission*.⁶⁷ “Le Nom est à la fois théophanique et performatif, puisque ceux qui le reçoivent ne sont pas simplement introduits dans le secret divin, mais sont les destinataires d’un acte de salut”.⁶⁸

Le Nom, en effet, à la différence du concept, ne désigne pas seulement une essence à penser, mais une altérité à laquelle se référer, une présence à invoquer, un sujet qui se propose comme le véritable interlocuteur de l’existence. Tout en impliquant la proclamation d’une

⁶⁶ A. LA COCQUE, *La révélation des révélations : Exode 3,14*, in P. RICOEUR - A. LA COCQUE, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, 305.

⁶⁷ En référence à *Ex 3,15*, où le Nom divin est joint au singulier humain “tu diras”, A. LaCocque affirme : “Le plus grand des paradoxes est que celui qui a seul le droit de dire “Je”, qui est l’unique *’ehjeh*, a un nom qui comporte une deuxième personne, un “tu” (A. LA COCQUE, *La révélation des révélations : Exode 3,14*, 315).

⁶⁸ A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell’unico*, 354.

richesse ontologique incomparable, celle de l'Être, qui ne peut jamais être définie de manière adéquate, le fait que Dieu se révèle comme un "Je" indique que seule une relation personnelle avec Lui permettra d'accéder à son identité, au Mystère de l'Être qu'Il est. La révélation du Nom personnel est donc un acte de parole qui interpelle le destinataire, lui demandant de se situer par rapport à Celui qui parle. Ce n'est qu'ainsi qu'il est possible d'en saisir le sens. Une telle révélation se pose d'ailleurs explicitement comme fondement de la mission libératrice que Moïse doit accomplir : "Je-suis m'a envoyé vers vous" (*Ex* 3,14). En se présentant comme un Dieu personnel, et non comme un Dieu lié à un territoire, et comme le Dieu de la promesse, et non seulement comme le seigneur de la répétition immuable, Yahvé pourra soutenir le chemin du peuple, sa marche vers la liberté. Il a donc un Nom qui se fait connaître dans la mesure où il suscite une alliance et bouscule l'histoire.

Cependant, ce Nom ne sera pleinement révélé qu'en Jésus. La prière dite sacerdotale de Jésus, que nous lisons en *Jn* 17, identifie la révélation du Nom de Dieu comme le cœur de la mission christologique (v. 6, 11, 12, 26). Dans cette page, comme l'affirme Ratzinger, "le Christ lui-même nous apparaît presque comme le buisson ardent, d'où le nom de Dieu jaillit sur les hommes".⁶⁹ En lui, Dieu devient pleinement invocable, car en Lui, il est entré pleinement en coexistence avec nous, en habitant notre histoire et en la conduisant à son exode définitif. Le paradoxe ici est que le Nom divin révélé par Jésus coïncide avec le Mystère même de sa personne. En effet, Jésus peut s'attribuer le Nom divin – "Je suis" – révélé à Moïse dans le buisson. Le Nom divin se révèle ainsi dans son inimaginable profondeur trinitaire, dont seul l'événement pascal manifestera le Mystère dans sa plénitude. En effet, par son obéissance jusqu'à la mort sur la croix, Jésus est exalté dans la gloire et reçoit un Nom qui est au-dessus de tout autre nom, afin que tout genou fléchisse devant Lui, au ciel, sur la terre et sous la terre. Ce n'est donc qu'au nom de Jésus qu'il y a salut, car dans

⁶⁹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1971, 93.

son histoire, Dieu a pleinement accompli la révélation de son propre mystère trinitaire.

“Dites-moi votre nom” : cette demande de Jean ne peut recevoir une réponse simplement à travers une formule, un nom compris comme une étiquette extérieure de la personne. Pour connaître le Nom de celui qui parle dans le rêve, il ne suffit pas de recevoir une information, mais il faut se positionner face à son acte de parole. C’est-à-dire qu’il faut entrer dans cette relation d’intimité et d’abandon, que les Évangiles décrivent comme le fait de “demeurer” auprès de Lui. C’est pourquoi, lorsque les premiers disciples interrogent Jésus sur son identité – “Maître, où habites-tu ?” ou littéralement “où demeures-tu ?” –, il répond : “Venez et voyez” (*Jn* 1,38s.). Ce n’est qu’en “demeurant” avec lui, en habitant dans son mystère, en entrant dans sa relation avec le Père, que l’on peut vraiment savoir Qui il est.

Le fait que le personnage du rêve ne réponde pas à Jean par une appellation, comme nous le ferions en présentant ce qui est écrit sur notre carte d’identité, indique que son Nom ne peut être connu comme une désignation purement extérieure, mais qu’il ne montre sa vérité que lorsqu’il scelle une expérience d’alliance et de mission. Jean connaîtra donc ce même Nom en traversant la dialectique du possible et de l’impossible, de la clarté et de l’obscurité ; il le connaîtra en accomplissant la mission oratorienne qui lui a été confiée. Il le connaîtra donc en Le portant en lui, dans une aventure vécue comme une histoire habitée par lui. Cagliero témoignera un jour au sujet de Don Bosco en disant que sa façon d’aimer était “très tendre, grande, forte, mais toute spirituelle, pure, vraiment chaste”, au point de “donner une idée parfaite de l’amour que le Sauveur portait aux enfants”.⁷⁰ Cela indique que le Nom de l’homme vénérable, dont le visage était si lumineux qu’il aveuglait le rêveur, est réellement entré comme un *sceau* dans la vie de Don Bosco. Il en a eu l’*experientia cordis* à travers le chemin de la foi à la suite du Christ. C’est la seule réponse qu’on puisse donner à la question du rêve.

⁷⁰ *Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria*, 1146r.

3.3.4. Médiation maternelle

Dans l'incertitude sur Celui qui l'envoie, le seul point solide auquel Jean peut se raccrocher dans le rêve est la référence à une mère, voire à deux : celle de l'homme vénérable et la sienne. Les réponses à ses questions, en effet, sont les suivantes : "Je suis le fils de celle que ta mère t'a appris à saluer trois fois par jour" et ensuite "mon nom, demande-le à Ma Mère".

Le fait que *le lieu de l'explication possible soit marial et maternel* mérite sans aucun doute une réflexion. Marie est le lieu où l'humanité réalise la plus grande correspondance avec la lumière qui vient de Dieu et l'espace créaturel dans lequel Dieu a livré au monde son Verbe fait chair. Il est également révélateur qu'au réveil à la suite du rêve, la personne qui en comprend le mieux le sens et la portée est la mère de Jean, Marguerite. À des niveaux différents, mais selon une réelle analogie, la Mère du Seigneur et la mère de Jean représentent le visage féminin de l'Église, qui se montre capable d'intuition spirituelle et constitue le sein dans lequel les grandes missions sont portées et mises au monde.

Il n'est donc pas étonnant que les deux mères soient juxtaposées l'une à l'autre et précisément au moment où il s'agit d'aller au fond de la question que le rêve présente, à savoir la connaissance de Celui qui confie à Jean la mission de toute une vie. Comme pour la cour près de la maison, comme pour la mère, dans l'intuition onirique, les espaces de l'expérience la plus familière et la plus quotidienne s'ouvrent et montrent dans leurs plis une profondeur insondable. Les gestes communs de la prière, la salutation angélique qui était habituelle trois fois par jour dans chaque famille, apparaissent soudain pour ce qu'ils sont : un dialogue avec le Mystère. Jean découvre ainsi qu'à l'école de sa mère, il a déjà établi un lien avec la Femme majestueuse qui peut tout lui expliquer. Il existe donc déjà une sorte de canal féminin qui permet de surmonter la distance apparente entre "l'enfant pauvre et ignorant" et l'homme "noblement vêtu". Cette médiation féminine, mariale et maternelle accompagnera Jean tout au long de sa vie et développera en lui une disposition particulière à vénérer la Vierge sous

le titre d'Auxiliatrice des chrétiens, en devenant son apôtre pour ses garçons et pour toute l'Église.

La première aide que lui offre la Madone est celle dont un enfant a naturellement besoin : celle d'une maîtresse. Ce qu'elle doit lui enseigner, c'est une discipline qui rend vraiment sage, sans laquelle "toute sagesse devient folie". C'est la discipline de la foi, qui consiste à faire crédit à Dieu et à obéir même devant l'impossible et l'obscur. Marie la transmet comme l'expression la plus haute de la liberté et comme la source la plus riche de fécondité spirituelle et éducative. Porter en soi l'impossible de Dieu et marcher dans l'obscurité de la foi est en effet l'art dans lequel la Vierge excelle plus que toute créature.

Elle en a fait un apprentissage ardu dans sa *peregrinatio fidei*, souvent marquée par l'obscurité et l'incompréhension. Il suffit de penser à l'épisode de la découverte de Jésus, âgé de douze ans, dans le Temple (Lc 2, 41-50). À la question de sa mère : "Mon fils, pourquoi nous as-tu fait cela ? Voici que ton père et moi, nous te cherchions, angoissés", Jésus répond de manière surprenante : "Pourquoi me cherchez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois m'occuper des affaires de mon Père ?" Et l'évangéliste note : "Mais ils ne comprirent pas ce qu'il leur avait dit". Marie a probablement encore moins compris que sa maternité, annoncée solennellement d'en haut, lui soit pour ainsi dire enlevée pour devenir l'héritage commun de la communauté des disciples : "Celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est pour moi frère, sœur et mère" (Mt 12, 50). Puis, au pied de la croix, quand l'obscurité se fit sur toute la terre, le Fiat prononcé au moment de l'appel prit les contours d'un renoncement extrême, d'une séparation d'avec le Fils à la place duquel elle devait accueillir des fils pécheurs pour lesquels elle devait se laisser transpercer par le glaive.

Ainsi, lorsque la dame majestueuse du rêve commence sa tâche de maîtresse et, posant sa main sur la tête de Jean, lui dit : "En temps voulu, tu comprendras tout", elle *puise ces paroles dans les entrailles spirituelles de la foi qui, au pied de la croix, a fait d'elle la mère de chaque disciple*. Jean devra rester toute sa vie sous sa discipline : jeune homme, séminariste, prêtre. D'une manière particulière, il devra y rester quand sa mission prendra des contours qu'il ne pouvait pas imaginer

au moment de son rêve, c'est-à-dire quand il devra devenir au cœur de l'Église le fondateur de familles religieuses destinées à la jeunesse de tous les continents. Alors Jean, devenu Don Bosco, comprendra lui aussi le sens profond du geste par lequel l'homme vénérable lui a donné sa mère comme "maîtresse".

Lorsqu'un jeune homme entre dans une famille religieuse, il trouve pour l'accueillir un maître de noviciat, à qui il est confié pour l'introduire dans l'esprit de l'Ordre et l'aider à l'assimiler. *Lorsqu'il s'agit d'un Fondateur*, qui doit recevoir de l'Esprit Saint la lumière originelle du charisme, *le Seigneur dispose que ce soit sa propre mère, Vierge de la Pentecôte et modèle immaculé de l'Église, qui soit sa maîtresse*. En effet, elle seule, la "pleine de grâce", comprend tous les charismes de l'intérieur, comme une personne qui connaît toutes les langues et les parle comme s'il s'agissait de la sienne.

En effet, la femme du rêve sait lui indiquer de manière précise et appropriée les richesses du charisme oratorien. Elle n'ajoute rien aux paroles du Fils, mais les illustre par la scène des animaux sauvages devenus des agneaux apprivoisés et par l'indication des qualités que Jean devra développer pour mener à bien sa mission : "humble, fort, robuste". Dans ces trois adjectifs, qui désignent la vigueur de l'esprit (humilité), du caractère (force) et du corps (robustesse), il y a beaucoup de concret. Ce sont des conseils que l'on donnerait à un jeune novice qui a une longue expérience de l'oratoire et qui sait ce qu'exige le "champ" dans lequel on doit "travailler". La tradition spirituelle salésienne a soigneusement gardé les mots de ce rêve qui se réfèrent à Marie. Les Constitutions salésiennes y font clairement allusion lorsqu'elles affirment : "La Vierge Marie a indiqué à Don Bosco son champ d'action parmi les jeunes",⁷¹ ou rappellent que "guidé par Marie qui fut sa Maîtresse, Don Bosco vécut dans sa rencontre avec les jeunes du premier oratoire une expérience spirituelle et éducative qu'il appela le Système Préventif"⁷².

⁷¹ *Const.* art. 8.

⁷² *Const.* art. 20.

Don Bosco a reconnu à Marie un rôle décisif dans son système éducatif, voyant dans sa maternité la plus haute inspiration de ce que signifie “prévenir”. Le fait que Marie soit intervenue dès le premier moment de sa vocation charismatique, qu’elle ait joué un rôle si central dans ce rêve, fera comprendre pour toujours à Don Bosco qu’elle *appartient aux racines du charisme et que là où ce rôle d’inspiratrice n’est pas reconnu, le charisme n’est pas compris dans son authenticité*. Donnée comme Maîtresse à Jean dans ce rêve, elle devra l’être aussi pour tous ceux qui partagent sa vocation et sa mission. Comme les successeurs de Don Bosco ne se sont jamais lassés de l’affirmer, “la vocation salésienne est inexplicable, tant dans sa naissance que dans son développement, et toujours, sans l’aide maternelle et ininterrompue de Marie”.⁷³

3.3.5. La force de la douceur

“Ce n’est pas avec des coups mais par la douceur et la charité que tu devras gagner ces amis” : ces paroles sont sans doute l’expression la plus connue du rêve des neuf ans, celle qui en résume en quelque sorte le message et en transmet l’inspiration. Ce sont aussi les premières paroles que l’homme vénérable adresse à Jean, interrompant ses efforts violents pour mettre fin aux désordres et aux blasphèmes de ses camarades. Il ne s’agit pas seulement d’une formule qui transmet une sentence sapientielle toujours valable, mais d’une expression qui précise le mode d’exécution d’un ordre (“il m’ordonna de me mettre à la tête de ces enfants en ajoutant ces mots”) grâce auquel, comme nous l’avons dit, le mouvement intentionnel de la conscience du rêveur est réorienté. La fougue des coups doit devenir l’élan de la charité, l’énergie désordonnée d’une intervention répressive doit céder la place à la douceur.

⁷³ E. VIGANÒ, *Maria rinnova la Famiglia Salesiana di don Bosco*, ACG 289 (1978) 1-35, 28. Pour une réception critique de la dévotion mariale dans l’histoire des Constitutions salésiennes, cf. A. VAN LUYN, *Maria nel carisma della “Società di San Francesco di Sales”*, in AA.VV., *La Madonna nella “Regola” della Famiglia Salesiana*, Roma, LAS, 1987, 15-87.

Le terme “douceur” prend ici tout son poids, ce qui est d’autant plus frappant que l’adjectif correspondant sera utilisé à la fin du rêve pour décrire les agneaux qui festoient autour du Seigneur et de Marie. La juxtaposition suggère une observation qui ne semble pas dénuée de pertinence : *pour que ceux qui étaient des animaux féroces deviennent des agneaux “doux”, il faut que leur éducateur devienne d’abord doux lui-même.* Tous deux, quoiqu’à partir de points différents, doivent subir une *métamorphose* pour entrer dans l’orbite christologique de la douceur et de la charité. Pour un groupe de garçons turbulents et querelleurs, il est facile de comprendre ce que ce changement exige. Pour un éducateur, c’est peut-être moins évident. L’éducateur, en effet, se place déjà du côté du bien, des valeurs positives, de l’ordre et de la discipline : quel changement peut-on exiger de lui ?

Ici surgit un thème qui aura un développement décisif dans la vie de Don Bosco, avant tout au niveau du style d’action et, dans une certaine mesure, également au niveau de la réflexion théorique. Il s’agit de l’orientation qui conduit Don Bosco à *exclure catégoriquement un système éducatif basé sur la répression et les châtiments*, pour choisir avec conviction une méthode entièrement basée sur la charité et que Don Bosco appellera le “système préventif”. Au-delà des différentes implications pédagogiques qui dérivent de ce choix, pour lesquelles nous renvoyons à la riche bibliographie spécifique, il est intéressant ici de mettre en évidence la théologie spirituelle qui sous-tend cette orientation, dont les paroles du rêve constituent en quelque sorte l’intuition et le déclenchement.

En se plaçant du côté du bien et de la “loi”, l’éducateur peut être tenté d’inscrire son action auprès des enfants dans une logique qui vise à faire régner l’ordre et la discipline essentiellement à travers des règles et des normes. Pourtant, même la loi porte en elle une ambiguïté qui la rend insuffisante pour guider la liberté, non seulement à cause des limites que toute règle humaine porte en elle, mais à cause d’une limite qui est en fin de compte d’ordre théologique. Toute la réflexion paulinienne est une grande méditation sur ce thème, puisque Paul avait perçu dans son expérience personnelle que la loi ne l’avait pas empêché d’être “un blasphémateur, un persécuteur et un violent” (1 *Tm* 1,13).

La Loi elle-même, donnée par Dieu, enseigne l'Écriture, ne suffit pas à sauver l'homme s'il n'y a pas un autre Principe personnel qui l'intègre et l'intériorise dans le cœur humain. Paul Beauchamp résume avec bonheur cette dynamique lorsqu'il déclare : "La Loi est précédée d'un *Tu es aimé* et suivie d'un *Tu aimeras*. *Tu es aimé* est le fondement de la Loi, et *Tu aimeras* est son dépassement".⁷⁴ Sans ce fondement et ce dépassement, la loi porte en elle les signes d'une violence qui révèle son incapacité à générer ce bien qu'elle enjoint pourtant d'accomplir. Pour revenir à la scène du rêve, les coups de poing et de bâton que Jean donne au nom du sacro-saint commandement de Dieu, qui interdit le blasphème, révèlent *l'insuffisance et l'ambiguïté de tout élan moralisateur qui n'est pas intérieurement réformé par le haut*.

Il est donc également nécessaire que Jean, et ceux qui apprendront de lui la spiritualité préventive, se convertissent à une *logique* éducative *sans précédent, qui va au-delà du régime de la loi*. Une telle logique n'est rendue possible que par l'Esprit du Ressuscité, répandu dans nos cœurs. Seul l'Esprit, en effet, permet de passer d'une justice formelle et extérieure (que ce soit celle, classique, de la "discipline" et de la "bonne conduite" ou celle, moderne, des "procédures" et des "objectifs atteints") à une véritable sainteté intérieure, qui accomplit le bien parce qu'elle est attirée et gagnée par elle de l'intérieur. Don Bosco montrera qu'il en était bien conscient lorsque, dans son écrit sur le *Système préventif*, il déclarera franchement qu'il est entièrement basé sur les paroles de Saint Paul : "*Charitas benigna est, patiens est ; omnia suffert, omnia sperat, omnia sustinet*".

Seule la charité théologique, qui nous fait participer à la vie de Dieu, est capable d'imprimer à l'œuvre éducative le trait qui en réalise l'originale qualité évangélique. Ce n'est pas pour rien que le Nouveau Testament reconnaît dans la douceur et l'amabilité les traits distinctifs de la "sagesse d'en haut" : elle est "avant tout pure, puis pacifique, douce, conciliante, pleine de miséricorde et de bons fruits, impartiale et sincère" (*Jc 3,17*). C'est pourquoi, pour ceux qui la pratiquent, en

⁷⁴ P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 116.

faisant œuvre de paix, “un fruit de justice est semé dans la paix” (Jc 3,18). La “douceur”, ou en langage salésien “*l'amorevolezza*” (amour bienveillant), qui caractérise une telle sagesse, est le signe distinctif d'un cœur qui a vécu une véritable transformation pascalle, en se laissant dépouiller de toute forme de violence.

“Pas avec des coups” : la force de cet impératif initial, auquel nous sommes peut-être trop habitués pour en saisir le caractère d'injonction, se présente comme un écho des paroles les plus fortes de l'Évangile : “Mais je vous dis de ne pas vous opposer aux méchants” (Mt 5,39) ou “Remets ton épée dans le fourreau” (Mt 26,52 ; cf. Jn 18,11). Il renvoie à l'un des traits qui qualifient la nouveauté inédite de l'événement chrétien, à savoir que *l'absolu de sa revendication de vérité s'exprime uniquement sous la forme de l'agapè*, c'est-à-dire du don de soi pour la vie de l'autre. À partir des premiers mots du rêve, nous nous trouvons donc au cœur même de la révélation chrétienne, où il est question du Visage authentique de Dieu et de la conversion qu'il implique. Le “style” de l'éducation chrétienne, sa capacité à générer des pratiques et des attitudes réellement enracinées dans l'événement christologique, se joue précisément sur la correspondance avec ce Visage.

La grammaire religieuse, à elle seule, n'est pas capable de l'honorer. L'aventure de Jésus montre clairement que même à l'intérieur de cette grammaire, avec ses codes et ses rites, ses règles et ses institutions, peut s'enraciner quelque chose qui ne vient pas de Dieu, qui lui résiste et s'y oppose. L'événement christologique vient précisément faire éclater ces contradictions internes dans la pratique du sacré que les fils d'Adam transmettent à leurs enfants, en l'adaptant à leurs *standards* de justice et de punition, prêts, au nom de la Loi, à lapider la femme adultère et à crucifier le Saint de Dieu.

Face à cette conception déformée de la religion, Jésus est venu inaugurer un autre Royaume, dont il est le Seigneur et dont l'entrée messianique à Jérusalem révèle emblématiquement la logique. Entrant dans la Ville Sainte sur le dos d'un âne, Jésus se présente comme le roi-messie qui ne conquiert pas les hommes avec les armes et les armées, mais seulement avec la force douce de la vérité et de l'amour. Le don de sa vie, qu'il accomplira dans la cité de David, est la seule voie par

laquelle le Royaume de Dieu peut venir dans le monde. Sa douceur en tant qu'Agneau pascal est la seule force avec laquelle le Père veut gagner nos cœurs, en montrant la fiabilité du lien et la justice de la correspondance.

“Ce n'est pas par des coups, mais par la douceur que tu gagneras ces amis”. Lire ces paroles sur la toile de fond de la révélation évangélique, c'est reconnaître qu'elles livrent à Jean un mouvement intérieur qui, dans sa pureté authentique, ne peut surgir que du Cœur du Christ.⁷⁵ “Non pas avec des coups, mais par la douceur” est la traduction pédagogique du style “très personnel” de Jésus.

Certes, “gagner” les jeunes de cette manière est une tâche très exigeante. Elle implique de ne pas céder à la froideur d'une éducation fondée uniquement sur des règles, ni à la fausse bonté d'une proposition qui renonce à dénoncer la “laideur du péché” et à présenter la “beauté de la vertu”. Conquérir pour le bien en montrant simplement la force de la vérité et de l'amour, témoignée par le dévouement “jusqu'au dernier souffle”, est la figure d'une méthode éducative qui est en même temps une véritable spiritualité.

Il n'est pas étonnant que Jean, dans le rêve, résiste à entrer dans ce mouvement et demande à bien comprendre qui est Celui qui l'imprime. Mais quand il aura compris, faisant de ce message d'abord une institution oratorienne et ensuite une famille religieuse, il pensera que raconter le rêve dans lequel il a appris cette leçon sera la plus belle façon de partager avec ses fils la signification la plus authentique de son expérience. *C'est Dieu qui a tout guidé, c'est Lui qui a imprimé le mouvement initial* de ce qui deviendra le charisme salésien.

⁷⁵ C'est pourquoi l'article 11 des *Constitutions* affirme que “l'esprit salésien trouve son modèle et sa source dans le cœur même du Christ, apôtre du Père”, en précisant qu'il se révèle dans l'attitude du “Bon Pasteur qui conquiert par la douceur et le don de soi”.

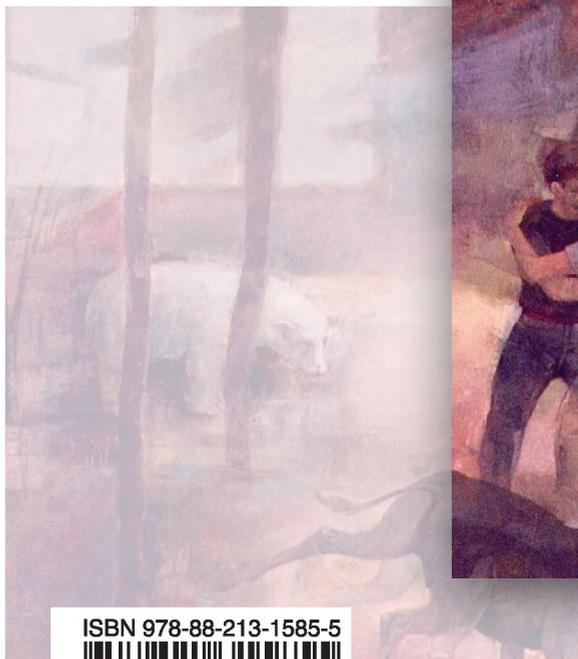
TABLE DES MATIÈRES

<i>Présentation</i>	3
LE RÊVE DES NEUF ANS. QUESTIONS HERMÉNEUTIQUES ET LECTURE THÉOLOGIQUE.....	5
1. Les sources	8
2. Questions herméneutiques	15
2.1. <i>Mémoire, récit et histoire</i>	17
2.2. <i>L'expérience onirique</i>	22
2.3. <i>Le phénomène extraordinaire</i>	28
3. Lecture théologique	38
3.1. <i>Structure narrative et mouvement onirique</i>	38
3.1.1. Personnages et structure.....	40
3.1.2. La tension narrative.....	43
3.1.3. Le mouvement intentionnel.....	48
3.2. <i>Contexte biblique</i>	50
3.3. <i>Thèmes spirituels</i>	58
3.3.1. La mission oratorienne.....	59
3.3.2. L'appel à l'impossible.....	65
3.3.2. Le mystère du Nom.....	69
3.3.4. Médiation maternelle.....	73
3.3.5. La force de la douceur.....	76
Table des matières.....	81

L'année 2024 marquera – avec un certain degré d'approximation – le bicentenaire du “rêve de neuf ans” de Don Bosco. Cet anniversaire se réfère à l'un des événements que Don Bosco a considéré comme le plus important dans son expérience personnelle et le plus décisif pour sa mission. En effet, les fils et les filles de Don Bosco ont toujours considéré ce récit comme une page “sacrée”, pleine de suggestions charismatiques et de force inspiratrice.

L'essai a déjà été publié par le LAS en 2017 dans le cadre d'une volumineuse étude sur les rêves de Don Bosco, mais le bicentenaire semble une occasion opportune pour le rendre disponible également sous cette forme indépendante et plus accessible.

Andrea Bozzolo, prêtre salésien, est docteur en Lettres Classiques et en Théologie. Il enseigne la théologie dogmatique à l'Université Pontificale Salésienne, dont il est également Recteur depuis 2021. Il a participé comme expert au Synode sur les jeunes et au Synode sur la synodalité. Parmi ses dernières publications de LAS, nous citons *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, LAS, Roma 2013 et *La cultura affettiva. Cambiamenti e sfide*, 2022.



€ 6,00

ISBN 978-88-213-1585-5



9 788821 315855