

rique et en dégageant leur sève spirituelle, *Les plus vieux textes du Carmel* (1944; seconde édition remaniée, 1961). Cette collection de spiritualité carmélitaine, riche à ce jour de vingt-cinq volumes, accueille, chemin faisant, des ouvrages d'auteurs spirituels en consonance avec la spiritualité du Carmel.

Hors de cette collection, François de Sainte-Marie esquisse, en de courtes méditations, un *Visage de la Vierge* (Paris, 1948). Il collabore au Dictionnaire de spiritualité (article ENFANCE SPIRITUELLE), à l'encyclopédie *Catholicisme*, aux *Ephemerides carmeliticae*, aux *Études carmélitaines*, à la collection « Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui », à *Carmel*, à *La Vie spirituelle*, à *Foi vivante*, etc.

A partir de 1953, il est sollicité par un labeur qui absorbera la majeure partie de ses dernières années. A cette date, en effet, le carmel de Lisieux et l'ordre des carmes déchaux chargent François de Sainte-Marie de l'édition en fac-similé des *Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, selon leur teneur exacte. Conduit selon une méthode de rigoureuse objectivité scientifique, ce travail, édité à Lisieux en 1956, réunit avec les trois manuscrits autobiographiques originaux de la sainte, trois volumes d'introduction critique, notes et tables d'une singulière richesse de documentation. Cette publication, si attendue dans l'Église et voulue par le Saint-Siège, satisfiera les esprits les plus exigeants et dirimera les discussions soulevées autour des célèbres cahiers. L'édition scientifique en fac-similé exigeait d'être transcrite en texte composé. En 1957, l'auteur donne, avec introduction, notes critiques et références marginales aux folios, une édition manuelle de l'autobiographie thérésienne. Le même texte avec préface et division en chapitres, mais dépouillé des notes critiques, est offert, en 1961, à la collection du « Livre de Vie ».

Poursuivant l'œuvre de vérité entreprise sur les textes de l'*Histoire d'une âme*, François de Sainte-Marie s'attache à restituer le vrai *Visage de Thérèse de Lisieux* débarrassé de toutes corrections et retouches qui affectaient les photographies originales. Sorti de presses au printemps 1961, ce *Visage* en quarante-sept documents est étudié avec un soin minutieux. L'auteur lui consacre un volume d'introduction et de notes, avec description et histoire des clichés, avant d'ouvrir un second album qui groupe les seuls documents photographiques tirés en héliogravure, dans un ordre historique et avec la préoccupation de satisfaire aux exigences scientifiques et esthétiques.

Le 30 août 1961, François de Sainte-Marie mourait à Ingrandes-sur-Loire, près d'Angers.

GÉRARD DE LA TRINITÉ.

25. FRANÇOIS DE SALES (saint), évêque de Genève, 1567-1622. — 1. *Vie*. — 2. *Fondation de la Visitation*. — 3. *Œuvres*. — 4. *Direction spirituelle*. — 5. *Expérience mystique*. — 6. *Synthèse spirituelle*. — 7. *Sources et influence*.

I. VIE

1° De la jeunesse à l'épiscopat (1567-1602). — François de Sales naquit le 21 août 1567 au château de Sales, en Thorens (Savoie). Il était l'aîné de dix enfants.

Son père, François de Boisy, et sa mère, Françoise de Sionnaz, le firent baptiser le 28 août sous les prénoms de François-Bonaventure, en même temps qu'on lui restituait le nom de Sales, autrefois porté par ses ancêtres paternels. Très tôt,

l'éducation religieuse de François fut confiée au chapelain du château, Jean Déage † 1610, qui accompagnera son pupille en tous ses voyages et séjours aux universités, et, devenu chanoine de Genève, se considéra toujours comme le mentor de son évêque. En 1574, François commence ses études au collège de la Roche et, en 1576, à celui d'Annecy. Son père décide de les lui faire continuer à Paris et le confie, en septembre 1582, aux jésuites du collège de Clermont. Il y étudie les « arts », puis, dès 1584, la philosophie. Se souvenant qu'à l'âge de onze ans (septembre 1578) il a reçu la tonsure, ce qui alors n'engageait pas l'avenir, il consacre ses loisirs à prendre un premier contact avec la théologie.

C'est au collège de Clermont, à partir de décembre 1586, que François subit une terrible tentation de désespoir, dont il triomphe par un acte héroïque d'abandon (*Œuvres*, t. 22, p. 19-20) et le vœu de réciter le chapelet tous les jours.

La guerre civile ayant éclaté à Paris, François, rappelé à l'été de 1588, entreprend l'étude du droit à Padoue « pour plaire à mon père » et poursuit l'étude de la théologie pour « me plaire à moi-même » (confiance au chanoine François de Ronis). A Padoue, il aura quelque temps pour directeur le jésuite Antonio Possevino (1534-1611) et il découvrira le livre du théatin Laurent Scupoli † 1610, le *Combattimento spirituale* (1589), qu'il portera constamment « dans sa pochette » et qui exercera une grande influence sur l'élaboration de sa doctrine spirituelle.

Vers la fin de 1590, François faillit succomber lors de l'épidémie de peste qui dévasta Padoue. Le 5 septembre 1591, il conquiert, devant l'illustre Guido Panciroli † 1599, le doctorat ès droit. Après un pèlerinage à Lorette, un nouveau et bref séjour à Padoue et un premier voyage à Rome, il rentre en Savoie au printemps de 1592. François de Boisy attribue à son fils la seigneurie de Villaroguet et cherche à lui obtenir une charge d'avocat au Sénat de Savoie, tout en lui préparant un mariage avec une riche héritière du Chablais, Françoise Suchet de Mirabel. Mais François annonce son intention d'être d'Église.

Pour satisfaire les ambitions paternelles, il accepte la prévôté de l'église Saint-Pierre de Genève, qu'à son insu l'on a demandée au pape et qui fait de lui le deuxième personnage du diocèse. Claude de Granier, évêque de Genève, lui confère les divers ordres (9 et 11 juin, 18 septembre) et, le 18 décembre 1593, le sacerdoce.

Prévôt de Genève, François, qui déjà, en 1593, avait fondé à Annecy la confrérie des Pénitents de la Sainte-Croix (*Statuts*, dans *Œuvres*, t. 24, p. 339-387), se donne avec zèle aux devoirs de sa charge; il prêche, confesse, non seulement à Annecy, mais dans les paroisses de la campagne environnante, puis dans le Chablais. Cette région, convertie de force au protestantisme après la conquête par les bernois (1536), avait été rendue à la Savoie en 1593. Le duc Charles-Emmanuel † 1630, pour des raisons politiques, et l'évêque de Genève désiraient ramener les cinquante-deux paroisses du Chablais à la foi catholique. Le prévôt de Sales et son cousin, Louis de Sales (1564-1625), chanoine de Genève, s'y employèrent d'abord seuls, au milieu de grandes difficultés et dangers, à partir de septembre 1594.

François imagina d'atteindre ces gens, qu'il ne peut toucher autrement, à l'aide de tracts distribués à domicile et destinés aux calvinistes (plus tard, réunis en volume, ces tracts seront connus sous le nom de *Controverses*). Une première conversion ayant eu lieu le 20 avril 1595, François essaie de controvertre publiquement avec les ministres protestants, et parvient même, à la demande de Clément VIII (octobre 1596 et mai 1597), à

rencontrer, par trois fois, à Genève, Théodore de Bèze (1519-1605), mais sans réussir apparemment à le ramener à la foi catholique.

En 1597, François refuse la coadjutorerie de Genève, et tandis que les conversions se multiplient en Chablais, il fait célébrer solennellement en septembre les Quarante Heures d'Annemasse; en octobre, cédant à de nouvelles instances, il accepte le principe de la coadjutorerie. Son apostolat sera continué par le capucin Chérubin de Maurienne (1566-1610). En septembre 1598, les Quarante Heures de Thonon marqueront l'apogée du mouvement de conversions, auquel le pouvoir civil, en la personne du duc de Savoie, crut devoir mettre la main en menaçant d'exil les calvinistes qui persévéraient dans leur opposition. François de Sales n'y était pour rien. D'ailleurs, le retour du Chablais était pratiquement déjà chose acquise.

Sur ces entrefaites et pour dirimer divers problèmes d'ordre religieux soulevés par la paix de Vervins (2 mai 1598), l'évêque de Genève députa son prévôt auprès de Clément VIII. Le pape le reçut en janvier 1599, le félicita de ses succès en Chablais, voulut l'examiner lui-même et le nomma évêque de Nicopolis et coadjuteur de Genève (22 mars 1599).

Malgré la paix de Vervins, le duc de Savoie aurait voulu garder le marquisat de Saluces, dont il s'était emparé sous Henri III. Henri IV envahit le pays en octobre 1600. La paix fut signée à Lyon en janvier 1601. La Savoie gardait Saluces, mais cédait à la France le pays de Gex, qui dépendait au point de vue religieux du diocèse de Genève. Cet événement devait exercer une grande influence sur la vie de notre saint. Car l'évêque de Genève est décidé à faire rendre aux catholiques de ces territoires qui restent sous sa juridiction, les biens d'Église usurpés par les calvinistes. Il députe à Paris son coadjuteur.

François de Sales avait quitté la capitale en 1588, au plus fort de la guerre civile et religieuse. Il y revient (janvier 1602) au moment où se dessine la restauration catholique, à laquelle il contribuera par ses prédications et plus tard par ses écrits. Il prend contact avec le petit groupe qui se réunit autour de M^{me} Acarie (la future Marie de l'Incarnation, carmélite) et utilise son crédit à la cour de Rome pour faciliter l'introduction en France des carmélites déchaussées.

Au cours de la difficile négociation qui a motivé son voyage, François est un moment accusé de complicité dans la conjuration du maréchal de Biron, mais il gagne la confiance d'Henri IV, qui voudrait le retenir en France, il prêche avec succès, enregistre des conversions et prodigue les conseils de direction. C'est à Paris qu'il reçoit ses bulles, septembre 1602. Au retour, à Lyon, il apprend la mort de l'évêque de Genève et dès son arrivée à Annecy il doit assumer la charge du diocèse.

2^o L'épiscopat (1602-1622). — François est sacré le 8 décembre 1602 dans l'église Saint-Maurice de Thorens, où il avait été baptisé. Désormais, il se consacre à l'administration de son diocèse : confirmations, visites de paroisses, ordinations, mandements, synodes diocésains, réforme des ordres religieux, règlement d'un conflit entre le chapitre cathédral de Genève et le chapitre collégial de Notre-Dame de Liesse, etc. Il consacre aussi de longues heures à entendre les confessions et à catéchiser les enfants. Il accepte même de prêcher en dehors de son diocèse. En 1604, pendant le carême qu'il donne à la Sainte-Chapelle de Dijon, Jeanne de Chantal (1572-1641) lui est présentée. François joint désormais à ses multiples activités le soin de diriger les âmes qu'il a rencontrées. Ces lettres et les mémoires qu'il y ajoutait parfois seront utilisés pour la rédaction de son *Introduction à la vie dévote*. Il trouve encore le temps de prendre part à la fondation

d'une société littéraire, l'Académie florimontane, en 1606 (*Statuts*, dans *Œuvres*, t. 24, p. 242-247).

A cette époque, François parle pour la première fois de composer un traité sur l'amour de Dieu. Il n'a encore publié que des écrits de circonstance : les tracts de la mission en Chablais, la *Défense de l'Estendart de la sainte Croix* (1600) et l'*Oraison funèbre du duc de Mercœur* (1602). En mars 1608, Jean Fourier † 1636, recteur du collège des jésuites de Chambéry et directeur de conscience du saint, le presse de publier les notes spirituelles qu'il avait écrites pour sa cousine Louise de Charmoisy. L'immortelle *Philothée* ou *l'Introduction à la vie dévote* paraît à Lyon en décembre.

D'autres tâches absorbent les loisirs de l'évêque, tels, en 1609, la laborieuse réforme du prieuré bénédictin de Talloires, et le sacre à Belley de Jean-Pierre Camus (1584-1652). Il doit aussi, sur l'ordre d'Henri IV, se rendre en la partie française de son diocèse, où il rétablit le culte catholique en diverses paroisses; puis, à la demande de Paul V, il arbitre un conflit entre le comte de Bourgogne et le clergé de sa province.

En 1610, il réunit à Annecy, autour de Jeanne de Chantal, les premières visitandines. Le saint leur consacra tout le temps que lui laisseront ses tâches épiscopales. Et les visitandines, à leur tour, contribueront à l'apostolat de leur fondateur. Les lettres qu'il leur adresse, les sermons et les entretiens familiers qu'il prononce devant elles, le *Traité de l'amour de Dieu*, que bientôt il entreprendra en grande partie pour elles et d'après l'expérience acquise en les dirigeant, sont peut-être encore aujourd'hui, avec *l'Introduction à la vie dévote*, ce qui subsiste de plus précieux dans l'œuvre salésienne.

En 1610, François réalise le projet d'écrire sur l'amour de Dieu. Divers soucis de l'administration épiscopale et du gouvernement de la congrégation naissante retarderont cependant l'achèvement de l'ouvrage qui paraîtra seulement en juillet 1616.

François continue de répondre aux appels qu'on lui adresse : en 1616, il prêche l'avent à Grenoble, et en 1617 le carême et l'avent. En 1618, sur l'ordre de son prince, il entreprend pour la troisième fois le voyage de Paris, où il accompagne le cardinal Maurice de Savoie, que son père, le duc Charles-Emmanuel, envoie demander à Louis XIII pour le prince de Piémont la main de Christine de France, sœur du roi. Le voyage et le séjour dans la capitale se prolongeront dix mois. Ce sera pour l'évêque de Genève l'occasion de renouer d'anciennes amitiés, de rencontrer Vincent de Paul, le futur cardinal Richelieu et la mère Angélique Arnauld, qui se mettra sous sa direction. Entre-temps, François prêche, tous les jours, et plusieurs fois par jour, dans les églises et monastères.

En janvier 1620, son frère Jean-François lui est donné comme coadjuteur et le saint emploie ses dernières années à le former. En novembre 1622, malgré son état de santé très déficient, il accompagne à Avignon le duc de Savoie. Au retour, il s'arrête chez les visitandines de Lyon, où il meurt le 28 décembre. Son corps fut ramené à Annecy le 22 janvier. Dès 1627, on entamait le procès de béatification; Alexandre VII proclama François bienheureux le 8 janvier 1662. La canonisation eut lieu le 19 avril 1665 et, le 19 juillet 1877, Pie IX déclarait saint François de Sales docteur de l'Église universelle.

2. FONDATION DE LA VISITATION

Dès le temps de son apostolat en Chablais, François de Sales avait constaté le dommage que causait le lamentable état de bien des monastères.

Pe
réfor
y ren
de T
territ
des «
p. 26
tion :
de la
en Sa
sicle

Er
tions
délib
prép
saint
de co
gera
épisc
renco
il se
un
incap
clarit
d'aill
stric
n'en
de T
à vo
filles
les r
l'hor
Char
Fran
petit
des i
secoi

De
Rest
temp
enfan
pend
genre
à dé
Dieu
(aut
cont
tuel
Dieu
4 ju
saint
« lui
notre
(M
ch. :
p. 96
dant
trois
qui
docu
en f
Rom
la fé
Favi
com
Fr
de R

Pendant son épiscopat, il travaillera énergiquement à la réforme de l'abbaye de Notre-Dame d'Abondance (les feuillants y remplacent les chanoines réguliers) et du prieuré bénédictin de Talloires. Sur les abbayes de femmes, il aura des paroles terribles; il écrit au nonce à Turin que les ordres anciens sont des « séminaires de scandales » (lettre 92, 11 avril 1597, t. 11, p. 264) et à un jésuite de Chambéry qui lui proposait une vocation : « Je ne pense pas que son cors puisse porter les efforts de la forme de vivre des Religieuses de Sainte Claire, et ailleurs en Savoye, ou la pourroit on mettre qu'elle ne fust pire qu'au siècle? » (à Nicolas Polliens, 1^{er} octobre 1608, t. 14, p. 74).

En cette époque de réforme monastique et de fondations d'ordres nouveaux, il a, en 1602, pris part aux délibérations tenues chez les chartreux de Paris pour préparer l'introduction en France des filles de sainte Thérèse et, en novembre 1602, il écrit en faveur de ce projet à Clément VIII (t. 12, p. 131-134). Il songera même, en 1609, à laisser fonder dans sa ville épiscopale un monastère de carmélites. Mais, dès sa rencontre avec la baronne de Chantal (carême 1604), il semble qu'ait germé en lui l'inspiration de fonder un ordre nouveau pour les chrétiennes généreuses, incapables de porter physiquement les austérités des clarisses ou des carmélites. Son intention n'était d'ailleurs pas, à l'origine, d'en faire un ordre au sens strict du terme, mais une simple congrégation : il n'envisageait pas la clôture rigoureuse dont le concile de Trente venait de rappeler l'obligation aux moniales à vœux solennels. Il avait l'intention d'utiliser les filles ainsi « congrégées » pour assister les pauvres et les malades d'Annecy. A tel point qu'on lui a fait l'honneur d'avoir pressenti la fondation des Filles de la Charité que réalisera saint Vincent de Paul. Au vrai, François a bien envisagé dès le début de faire de sa petite famille religieuse un ordre contemplatif où le soin des malades ne devait tenir qu'un rôle tout à fait secondaire et épisodique.

De toute façon, en 1605, le projet n'était pas mûr. Restait à y préparer la fondatrice et à lui laisser le temps de veiller à la première éducation de ses quatre enfants. La direction spirituelle de François de Sales pendant ces années d'attente est un chef-d'œuvre du genre (cf DS, t. 3, col. 1119-1120). Il prépare la baronne à découvrir et à choisir, quand Dieu voudra, le plan de Dieu. Il l'encourage à fréquenter le tout récent (automne 1605) carmel de Dijon, se réservant de contrôler et parfois de nuancer l'enseignement spirituel qu'elle y reçoit, à s'y instruire dans les voies de Dieu et à s'initier aux usages de la vie religieuse. Le 4 juin 1607, François, après avoir éprouvé la « tres-sainte indifférence » à laquelle sa dirigée était parvenue, « lui déclara fort amplement le dessein qu'il avait de notre cher Institut », dit la mère Fr.-M. de Chaugy (*Mémoires sur... sainte Jeanne de Chantal*, 1^{er} p., ch. 20, dans *Œuvres* de la sainte, t. 1, Paris, 1874, p. 96). Dès lors, la Visitation est virtuellement née, cependant des difficultés pratiques en retarderont pendant trois ans la réalisation. Pendant ces années, François, qui rédige et revoit l'*Introduction à la vie dévote*, se documente; il étudie les récentes fondations italiennes, en particulier celle des oblates de sainte Françoise Romaine (canonisée en 1609). Enfin, le 6 juin 1610, en la fête de la Trinité, Jeanne de Chantal, Jacqueline Favre et Charlotte de Bréhard inaugurent la vie commune dans la petite maison de la Galerie à Annecy.

François se contenta de leur donner une ébauche de Règle et de les bénir « au nom du Père tout-puissant

qui les attirait, du Fils, éternelle Sagesse, qui les régissait, et du Saint-Esprit qui les animait de ses amoureuses flammes » (Fr.-M. de Chaugy, *ibidem*, 2^e p., ch. 1, p. 138).

Le nom des nouvelles religieuses n'était pas fixé; on les appelait les sœurs oblates de la Sainte-Vierge. Les postulantes furent bientôt une dizaine. Les trois premières sœurs firent profession le 6 juin 1611, les premières élections canoniques eurent lieu le 31 décembre et, le lendemain, la mère de Chantal, accompagnée de sœur Jacqueline Favre, inaugura la visite des pauvres. Le 30 octobre 1612, la petite communauté quitta la Galerie, insalubre, et se transporta dans une maison qu'à partir de 1614 on transformera en monastère et où les visitandines demeureront jusqu'à la Révolution.

Pas plus que Thérèse d'Avila établissant en 1562 son premier monastère réformé, il ne semble pas que François de Sales ait envisagé que la nouvelle fondation essaierait. D'ailleurs, l'idée ne vint pas de lui : des dames de Lyon, après une visite à la fondation d'Annecy, formèrent le projet d'inaugurer en leur ville quelque chose du même genre. Sur le conseil de leur aumônier, Jean Lourdelot, elles voulurent faire une fondation nouvelle, qui devait s'appeler la Présentation Notre-Dame. Le désordre s'étant mis bien vite dans la maison, on fit appel à Annecy. La mère de Chantal, avec trois sœurs, en janvier 1615, vint à Lyon. En juin, François viendra conférer avec Denis de Marquemont (1572-1626), archevêque de Lyon, et futur cardinal.

Celui-ci avait fait un essai de vie religieuse chez les carmes déchaussés de Rome, et avait travaillé de longues années à la curie romaine comme auditeur de Rote; il avait sur la question des idées personnelles, arrêtées et différentes de celles de François. Il lui exposa ses desirs en un mémoire du 20 janvier 1616 (t. 25, p. 322-332) : les sœurs de Lyon ne devaient pas sortir pour la visite des malades; elles doivent être constituées en un véritable ordre religieux. Après mûre réflexion, François s'inclina (p. 333-342). L'unité de la Visitation est préservée, son armature canonique, qui exigera l'approbation de Rome, est un peu plus rigide, mais rien d'essentiel n'est changé au dessein primitif, puisque François n'a jamais envisagé la visite des malades que comme une occupation secondaire des visitandines, dont « le soin et l'employ a toujours été de méditer la loi du Seigneur, sans se faire voir ni entendre dans le monde ». Un bref pontifical, du 23 avril 1618, érigea la Visitation en ordre canonique et, le 16 octobre, François, qui en avait été chargé par le Saint-Siège, mit en clôture les visitandines d'Annecy, selon les décrets du concile de Trente. A la mort de François de Sales (1622), l'ordre comptera treize monastères, et quatre-vingt-sept à la mort de Jeanne de Chantal (1641).

3. ŒUVRES

On peut subdiviser ainsi les œuvres de François de Sales : 1^o ouvrages de controverse, 2^o traités de vie spirituelle, 3^o entretiens, 4^o sermons, 5^o lettres, 6^o documents d'administration épiscopale, 7^o constitutions de la Visitation, 8^o opuscules divers.

1^o **Ouvrages de controverse.** — 1) *Les controverses.* — C'est le 25 janvier 1595 que l'apôtre du Chablais inaugura la méthode des tracts; il la poursuivit, avec diverses interruptions, en 1596. Ayant triomphé de leurs premières préventions, les habitants du Chablais vinrent alors écouter François et les placards cessèrent.

L'auteur les destinait à l'impression, mais c'est seulement en 1658 que son neveu et successeur à l'évêché de Genève, Charles-Auguste de Sales, les retrouva et les fit insérer dans le deuxième procès de canonisation. L'ouvrage fut imprimé à Paris par Léonard en 1672, réimprimé par Blaise à Paris en 1821, puis par les soins de B. Mackey dans l'édition d'Annecy (1892) dont ils forment le premier volume. Le manuscrit original, en grande partie autographe, est conservé au Palais Chigi à Rome; cependant les monastères de la Visitation d'Annecy et de Rennes en gardent aussi quelques feuillets.

L'ouvrage, tel qu'il a été restitué par B. Mackey selon le plan présumé de François de Sales, se divise en trois parties. La première expose les marques de la véritable Église et fait ressortir les erreurs des ministres calvinistes sur la nature de l'Église. La deuxième démontre que les règles de la foi (Écriture, tradition apostolique, autorité de l'Église, des conciles, des Pères, du pape, des miracles, et raison naturelle) ont été violées par les ministres. La troisième qui paraît incomplète, si l'on s'en réfère à l'avant-propos de l'auteur, ne traite que des sacrements (très brièvement) et du purgatoire.

François de Sales s'est surtout inspiré des *Disputationes de controversiis christianae fidei* (2^e éd., Ingolstadt, 1588) du cardinal Robert Bellarmin † 1621, qui étaient son livre de chevet en Chablais, mais il cite un grand nombre d'autres auteurs, catholiques et calvinistes. L'influence dominante est la réalité quotidienne, les âmes que François connaît, auxquelles il s'adresse, qu'il veut convaincre et convertir. Ce n'est pas un traité abstrait, mais à la fois l'écho et l'instrument d'une prédication vivante et couronnée de succès.

2) *Defense de l'Estendart de la sainte Croix de nostre Sauveur Jesus-Christ*. — Cet ouvrage se rattache aussi à l'apostolat en Chablais. Les Quarante Heures d'Annesses (septembre 1597) avaient été marquées par l'érection d'une croix sur la route de Genève, et la distribution de placards imprimés traitant du culte de la croix.

Ces placards, à la rédaction desquels François n'était pas étranger, provoquèrent une réplique du ministre genevois Antoine de la Faye (1540-1609) : *Brief Traitté de la vertu de la Croix et de la manière de l'honorer* (octobre 1597). La réponse, *Defense de l'Estendart...*, ne parut qu'en 1600, à Lyon, chez Jean Pillehotte, rééditée en 1613 à Paris (Claude Rigaud) sous le titre de *Panologie ou Thresor précieux de la sainte Croix*, puis à Rouen en 1637, et depuis lors, avec diverses modifications, dans les éditions des œuvres complètes. L'édition d'Annecy (t. 2, 1892) restitue le texte primitif de 1600.

L'ouvrage se divise en quatre livres : « De l'honneur et vertu de la vraie croix », « De l'honneur et vertu de l'image de la croix », « De l'honneur et vertu du signe de la croix », « De la qualité de l'honneur qu'on doit à la croix ». L'auteur dépasse la simple polémique et il expose, en remontant jusqu'aux principes fondamentaux, la légitimité et l'utilité du culte rendu à la croix du Seigneur, culte relatif et qui n'est pas en contradiction avec la proposition apostolique : « Au seul Dieu soit honneur et gloire » (1 Tim. 1, 17).

3) *Le « premier titre » du Codex Fabrianus*. — Après son retour de Padoue, François s'était lié avec un membre illustre du sénat de Savoie, Antoine Favre (1557-1624). Celui-ci préparait depuis 1595 un commentaire latin du droit savoisien. Il demanda à son ami d'écrire le titre premier où seraient passées en revue les erreurs qu'un souverain catholique ne pouvait laisser se propager en ses états. François se mit au travail en 1604 et l'ouvrage parut à Lyon (Horace Cardon) en 1606 (Annecy, t. 23, 1928, p. 67-241); à la demande de

François de Sales, le « premier titre » avait d'ailleurs été revu par Antoine Favre, à qui il faut sans doute imputer certaines outrances de langage que François ne se serait pas permises.

Ce « premier titre » traite « de Summa Trinitate et fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat » (titre). Après quelques invectives contre les hérétiques du 16^e siècle, l'auteur souligne que ces hérétiques « omnia propemodum negant, affirmant pene nihil » (t. 23, p. 72), ce qu'il développe en examinant leurs doctrines sur la puissance absolue de Dieu, la personne du Christ, l'Écriture, la tradition, le libre arbitre, le péché, les sacrements, la messe, etc. Dans la deuxième partie, l'auteur déclare que les novateurs ont à ce point le goût de la négation que même leurs prétendues affirmations sont en fait des négations déguisées (p. 110). Il était cette manière de voir en étudiant la justification, les bonnes œuvres, la prédestination, etc. Il déclare que les novateurs n'ont pas reçu d'appel divin au ministère qu'ils prétendent exercer et que leur conduite est empreinte du mépris de l'Église, des conciles, du Siège apostolique et des Pères. Dans la troisième partie, François leur reproche l'amour de la nouveauté, l'esprit de dissension, de contention, « de médisance, d'insolence, de moquerie et de calomnie » (p. 208). La quatrième partie affirme que toutes les hérésies du temps procèdent de Luther (p. 212). Enfin, François examine « quelques hérésies politiques des novateurs », qui menacent « les intérêts civils des chrétiens » (p. 223-237).

François de Sales comprenait mieux déjà, à l'époque où il écrivait, que l'argumentation ne résoudrait pas tous les problèmes et que c'était par le soin qu'ils mettraient désormais non seulement à défendre la vraie doctrine mais à en vivre que les catholiques pourraient contribuer à rendre à l'Église sa jeunesse et son unité.

2^o *Traité de vie spirituelle*. — 1) *Introduction à la vie dévote*. — C'est une circonstance fortuite qui donna naissance à l'ouvrage sur lequel repose la gloire littéraire de François (*supra*, col. 1060). L'*Introduction* parut en décembre 1608, chez Pierre Rigaud, à Lyon. Le succès en fut immédiat. La seconde édition, septembre 1609, était considérablement augmentée : cinq parties au lieu de trois, cent dix-neuf chapitres au lieu de quatre-vingt-seize.

Les éditions se multiplièrent du vivant de l'auteur, qui revisa soigneusement son texte pour les éditions de 1616 (Lyon) et de 1619 (Paris, J. Cottureau). Celle-ci doit être considérée comme la dernière pensée du saint. Postérieure de trois ans au *Traité de l'amour de Dieu*, elle revêt une importance particulière. C'est celle que reproduisent les éditeurs modernes quand ils ont le respect de l'auteur et de la chose écrite. Cependant l'édition princeps de 1608-1609, comme certaines esquisses qui sont déjà des chefs-d'œuvre, mériterait, elle aussi, d'être remise à la disposition du public. Le tome 3 de l'édition d'Annecy (1893) reproduit l'édition de 1619 et l'édition princeps.

Après une oraison dédicatoire au « doux Jesus, mon Seigneur, mon Sauveur et mon Dieu », François s'adresse à son lecteur dans une charmante préface qui est un morceau d'anthologie. Ce lecteur il l'appelle Philothée (bien que ce nom soit devenu nom commun féminin, ce ne fut jamais la pensée de l'auteur d'écrire exclusivement ou de préférence pour « le sexe dévot »). Il s'adresse à tout chrétien vivant dans le monde et désireux de correspondre aux exigences de son baptême en tendant, selon le commandement du Seigneur, à la perfection.

a) Cette perfection, François l'appelle de préférence « dévotion » :

La vraie et vivante dévotion, o Philothée, suppose l'amour de Dieu, mais elle n'est autre chose qu'un vrai amour de Dieu; mais non pas toutefois un amour tel quel : car, autant que l'amour divin embellit notre âme, il s'appelle grâce, nous rendant agréables à sa divine Majesté; autant

qu'il nous donne la force de bien faire, il s'appelle charité; mais quand il est parvenu jusques au degré de perfection auquel il ne nous fait pas seulement bien faire, ains nous fait operer soigneusement, frequemment et promptement, alhors il s'appelle devotion (1^e p., ch. 1, t. 3, p. 14-15).

François établit l'excellence de la dévotion, prouve qu'elle convient aux personnes vivant dans le monde, et que pour y progresser il est nécessaire d'avoir un bon directeur spirituel. La première étape sera de se purger du péché mortel, puis de toute affection au péché véniel, et enfin de l'affection aux choses inutiles et dangereuses, et de ses mauvaises inclinations. Pour encourager l'âme, François lui donne dix petits schémas de méditations sur les fins dernières (ch. 9-18), qui sont, pour des débutants, des chefs-d'œuvre du genre.

b) Dans la seconde partie, il s'applique à convaincre Philothée de la nécessité de l'oraison. L'oraison est « l'eau de benediction qui, par son arrousement, fait reverdir et fleurir les plantes de nos bons desirs, lave nos ames de leurs imperfections et desaltere nos coeurs de leurs passions » (2^e p., ch. 1, t. 3, p. 69; serait-ce une réminiscence thérésienne, *Vie*, ch. 11-21?). Comme beaucoup d'auteurs spirituels, il conseille de faire surtout l'oraison « autour de la vie et Passion de Nostre Seigneur », car, « demeurans pres du Sauveur par la meditation, et observans ses paroles, ses actions et ses affections, nous apprendrons, moyennant sa grace, a parler, faire et vouloir comme luy » (*ibidem*, p. 70).

L'oraison étant une conversation avec Dieu, comme il la définira plus explicitement dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, il convient de la commencer par une prise de conscience dont le mode variera selon l'avancement spirituel du sujet et ses dispositions. C'est une phase essentielle de l'oraison salésienne. L'oraison se termine par un bouquet spirituel qui permet de raviver au cours de la journée les fruits de l'oraison matinale. D'autres exercices pour le matin et le soir, des oraisons jaculatoires en tout temps, un recueillement habituel au milieu des occupations courantes, tout cela contribuera à faire vivre Philothée dans une attention constante et amoureuse à Dieu, présent en elle et dans les autres. Les derniers chapitres sont consacrés à la manière d'entendre la messe, de recevoir les sacrements, d'accueillir la parole de Dieu, etc.

c) Les *vertus*, pour François, sont des modalités de la charité. Il donne des règles sur le choix des vertus à pratiquer et insiste particulièrement sur l'humilité et la douceur, vertus salésiennes par excellence. Suivent les chapitres (11-16) consacrés aux vertus propres aux religieux, mais que les gens du monde ne sont pas dispensés de pratiquer selon leur condition, — d'autres sur des problèmes particuliers, tels que les amitiés, le respect des personnes dans les pensées et les conversations, les passe-temps, etc. — et enfin des avis adressés aux gens mariés, aux veuves et aux vierges.

d) La quatrième partie, beaucoup plus courte, parle des *tentations*. François en précise la nature et ce qui les différencie du péché; il conseille Philothée sur la résistance aux tentations et sur la manière de se comporter dans les consolations ou les sécheresses spirituelles. Les remarquables chapitres 11 et 12 sur l'inquiétude et la tristesse sont typiquement salésiens : « L'inquiétude est le plus grand mal qui arrive en l'ame, excepté le péché » (ch. 11, p. 311).

La dernière partie est une sorte de post-scriptum, où sont proposés divers examens et considérations destinés à assurer la persévérance. Répondant à une objection possible, François

affirme, au chapitre 17, l'universalité du don de l'oraison mentale. Sur la méthode d'oraison salésienne, voir les art. *AFFECTIONS, ASPIRATIONS, BOUQUET SPIRITUEL, COMPOSITION DE LIEU*, et *infra*, col. 1067-1069.

2) Le *Traité de l'Amour de Dieu*. — La conception du *Traité* (*Traité* dans l'original) est antérieure à celle de l'*Introduction*; celle-ci dut de paraître la première aux instances du P. Jean Fourier. Les charges épiscopales, une activité de directeur spirituel sans cesse plus accaparante et, à partir de 1610, le soin de la Visitation, retardèrent la réalisation de ce grand dessein. Et la mort prématurée ne lui laissa pas le loisir d'écrire le complément de son *Théotime*, un traité de l'amour du prochain. Si bien que de la grande trilogie salésienne, qui eût été une somme magistrale de théologie spirituelle, les deux premières parties seules ont été écrites. Il faut aller chercher dans sa vie cette charité fraternelle dont Dieu ne lui a pas donné le temps de nous préciser de façon didactique les exigences.

La première mention du *Traité de l'Amour de Dieu* apparaît dans une lettre à Jeanne de Chantal, datée du 11 février 1607 (t. 13, p. 265). Une première rédaction était à peu près achevée en 1614. L'ouvrage parut en 1616, à Lyon, chez Pierre Rigaud.

Les rééditions et traductions furent nombreuses, mais l'ouvrage ne pouvait atteindre la même diffusion que l'*Introduction*, car il s'adressait à des âmes beaucoup plus avancées. Édition d'Annecy, t. 4 et 5, 1894.

Comme celle de la *Philothée*, la préface du *Traité* est un chef-d'œuvre. Signalons que l'auteur fait honnêtement mention des sources auxquelles il a pu puiser : « Je ne dis rien que je n'aye appris des autres : or, il me seroit impossible de me resouvenir de qui j'ay receu chasque chose en particulier, mays je t'assure bien que si j'avois tiré de quelque auteur des grandes pieces dignes de quelque remarque, je ferois conscience de ne luy en rendre pas la louange qu'il en meriteroit » (t. 4, p. 10-11). Ce témoignage facilite l'étude des sources du *Traité*.

François ajoute que « les quatre premiers livres, et quelques chapitres des autres, pouvoient sans doute estre obmis au gré des ames qui ne cherchent que la seule pratique de la sainte dilection » (p. 9). Ils ont en effet une allure plus théorique et l'auteur avoue les avoir écrits pour répondre à l'objection de ces esprits géométriques qui lui reprocheraient de ne pas tout dire.

a) Le livre premier, « contenant une *preparation* à tout le traité », présente la volonté humaine comme ayant reçu de Dieu le gouvernement des facultés de l'âme et étant elle-même gouvernée par l'amour. Il définit l'amour « la complaisance et le mouvement ou escoulement de la volonté en la chose aymable » (ch. 7, p. 42), et consacre le chapitre 9 à prouver que « la fin donques de l'amour n'est autre chose que l'union de l'amant à la chose aymee » (p. 53). Il se justifie d'avoir donné, malgré le danger de fournir « quelque sujet de mauvaise pensee aux espritz infirmes » (ch. 14, p. 72), le nom d'amour à la vertu de la charité. Il traite ensuite de « l'inclination naturelle » que nous possédons « d'aymer Dieu sur toutes choses » (ch. 16), inclination que le péché originel n'a pas abolie, bien qu'il nous ait ôté le moyen de l'exécuter.

b) *Le divin amour*. — Dans sa lettre du 11 février 1607 à Jeanne de Chantal François compare, pour sa longueur, l'ouvrage en chantier à la vie de sainte Thérèse par le jésuite François de Ribera, dont Jean de Brétigny venait de donner, en 1602, la première traduction française. Les livres 2, 3, et 4 du *Traité* sont, en effet, conçus comme une sorte de biographie du divin amour.

L'auteur raconte d'abord l'« histoire de la generation et naissance celeste du divin amour » (titre du livre second). Dieu est amour, par amour il nous appelle à l'existence et nous donne son propre Fils comme rédempteur. En échange de cet amour, Dieu désire que nous l'aimions et nous provoque à l'aimer, tout en respectant notre liberté. C'est l'amour de Dieu qui nous invite à la foi, à l'espérance, à la pénitence, à la contrition, et enfin triomphe en prenant possession de l'âme du pécheur converti.

Le livre se clôt sur une « briefve description de la charité », qui est « un amour d'amitié, une amitié de dilection, une dilection de preference, mais de preference incomparable, souveraine et surnaturelle, laquelle est comme un soleil en toute l'ame pour l'embellir de ses rayons, en toutes les facultés spirituelles pour les perfectionner, en toutes les puissances pour les modérer, mais en la volonté, comme en son siege, pour y resider et luy faire chérir et aymer son Dieu sur toutes choses » (ch. 22, p. 165).

Il est question ensuite « du progres et perfection » de l'amour (titre du livre trois). En outre, François de Sales parle de la persévérance finale, qui est un don spécial de Dieu, et de l'amour chez les élus. Les chapitres 9-15 sur « l'union des bienheureux avec Dieu » constituent un très beau traité, — dont l'insertion à cette place n'est peut-être pas parfaitement logique. Le livre 4 expose, en effet, « la décadence et ruine de la charité » : l'amour se « refroidit » (ch. 2) par l'habitude du péché véniel et « se perd en un moment » (ch. 4) par le péché grave, bien qu'il subsiste parfois dans l'âme « un certain reste d'amour » (ch. 9), comme une trace de la charité perdue, bonne en soi par conséquent, mais cependant dangereuse en ce que l'âme risque de se contenter de cet « amour imparfait » (ch. 10).

Le livre 5 est consacré aux « deux principaux exercices de l'amour sacré (qui) se font par complaisance et bienveillance » (titre).

Par *complaisance* : « Appréhens le bien que nous voyons en Dieu et nous res-jouissans d'iceluy, nous faisons l'acte d'amour que l'on appelle complaisance » (ch. 1, p. 256); quand la complaisance s'exerce à l'égard des mystères douloureux, c'est une « amoureuse condoléance » (ch. 4).

Par *bienveillance* : « Nous ne pouvons désirer d'un vray desir aucun bien a Dieu, parce que sa bonté est infiniment plus parfaite que nous ne scaurions ni désirer ni penser » (ch. 6, p. 275); la bienveillance à l'égard de Dieu ne peut donc s'exercer que par des desirs « imaginaires et conditionnelz » (p. 276), et aussi « quand, considerans que nous ne pouvons l'aggrandir en luy mesme, nous desirons de l'aggrandir en nous, c'est a dire de rendre de plus en plus et tous-jours plus grande la complaisance que nous avons en sa bonté » (p. 277). C'est l'amour de bienveillance qui « produit la louange du divin Bienaymé » (ch. 8) et « nous fait aspirer au ciel » pour le louer parfaitement (ch. 10). Voir l'analyse du livre 8, *infra*.

c) *L'oraison*. — Dans les deux livres suivants, qui forment un véritable traité de l'oraison, se discerne, sans pour autant être exclusive ni peut-être même prédominante, l'influence de la doctrine thérésienne. François appelle « théologie mystique » (livre 6, ch. 1) toute oraison, même la simple méditation discursive (ch. 2), à condition que celle-ci ne soit pas une réflexion abstraite; c'est là, pour lui comme pour l'ensemble des auteurs spirituels, un élément essentiel de toute oraison, qui, même balbutiante, doit être « un colloque, un devis ou une conversation de l'ame avec Dieu » (ch. 1, p. 303).

François de Sales distingue nettement la méditation

de la contemplation. « La meditation est mere de l'amour, mais la contemplation est sa fille » (ch. 3, p. 313); — « La meditation considere par le menu et comme piece a piece les objectz qui sont propres a nous esmouvoir; mays la contemplation fait une veüe toute simple et ramassée sur l'object qu'elle ayme » (ch. 5, p. 318); — Au rebours de la méditation, « la contemplation se fait sans peyne » (ch. 6). Elle est définie « une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines » (ch. 3, p. 312). Cf art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 2038-2039.

Simplifiant la nomenclature des états d'oraison infuse décrits par Thérèse d'Avila, tout en s'y référant, François de Sales distingue trois degrés principaux :

— *Le recueillement infus*. « Nous ne le faisons pas nous mesme par election, d'autant qu'il n'est pas en nostre pouvoir de l'avoir quand nous voulons et ne depend pas de nostre soin, mays Dieu le fait en nous, quand il luy plait, par sa tressainte grace » (ch. 7, p. 326). L'âme est ainsi rendue attentive à la divine présence.

— Comme sainte Thérèse, François parle ensuite de la *quiétude* et, comme elle, il paraît estimer qu'il n'y a pas de frontière bien tranchée entre ces deux premières manifestations de l'oraison passive (ch. 8). Dans un cas comme dans l'autre, l'action de Dieu se fait sentir sur la seule volonté, et les autres puissances de l'âme, n'étant pas liées, conservent le pouvoir d'agir et même de divaguer, moins cependant dans l'oraison de quiétude, où elles sont comme engourdies.

« Or ce repos passe quelquefois si avant en sa tranquillité, que toute l'ame et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement ni action quelconque, sinon la seule volonté », laquelle d'ailleurs ne fait que recevoir la complaisance produite par la divine présence, sans même en avoir conscience (ch. 8, p. 331). François conseille à l'âme favorisée de ces premières oraisons mystiques de « s'accueillir et demeurer en repos... elle n'a plus besoin de s'amuser a discourir par l'entendement » (ch. 9, p. 334).

Aux chapitres sur la quiétude, François joint l'étude de divers phénomènes mystiques, « liquéfaction de l'âme en Dieu » (ch. 12), « blessure d'amour » (ch. 13), qui sans être des degrés d'oraison particuliers peuvent se rencontrer avec plus ou moins d'intensité aux diverses périodes de la vie mystique.

— *L'oraison d'union* (livre 7) diffère essentiellement de la quiétude en ce que non seulement la volonté mais aussi les autres puissances de l'âme sont incapables d'opérer : « Nostre Seigneur monstrant le tres aymable sein de son divin amour a l'ame devote, il la tire toute a soy, la ramasse, et, par maniere de dire, il replie toutes les puissances d'icelle dans le giron de sa douceur plus que maternelle » (ch. 1, t. 5, p. 6-7). Cependant, l'union simple, entre des moments de totale suspension, laisse par intervalle aux facultés de l'âme le pouvoir et aussi le devoir d'opérer. La volonté elle-même, bien qu'entièrement soumise à l'action de Dieu, ne cesse de donner un acquiescement « imperceptible » à cette action (ch. 2). Comme Thérèse d'Avila, François de Sales parle ensuite « du souverain degré d'union par la suspension et ravissement » (ch. 3), c'est-à-dire de l'*extase*. Connaissant le danger d'illusion auquel sont exposées les âmes qui sont ou se croient favorisées de grâces mystiques de cette nature, François souligne la supériorité de l'union habituelle à Dieu par la charité sur les phénomènes plus spectaculaires d'union extatique. C'est « l'extase de la vie » qui est le grand critère permettant de juger sagement de l'authenti-

citée d'une oraison extatique. Le livre 7 s'achève par six très beaux chapitres (ch. 9-14), consacrés à la *mort d'amour*. François, sans s'arrêter aux oraisons décrites par sainte Thérèse aux sixième et septième demeures du *Château intérieur*, trop rares, sinon en droit, du moins en fait, préfère insister sur ces degrés d'oraison d'union, qui ne sont qu'un acheminement vers cet état où l'âme, ne s'appartenant plus, vit toute en Dieu et est prête à mourir, comme la Vierge Marie (ch. 13 et 14), non seulement en l'amour de Dieu, mais de l'excès même de cet amour.

d) *Amour de conformité et sainte indifférence*. — Il vient de rappeler aux âmes d'oraison « l'amour de conformité » (livre 8). Il le présente sous deux aspects. L'amour de complaisance nous porte à accomplir la volonté de Dieu, parce que « le véritable amour n'est jamais ingrat, il tasche de complaire à ceux esquelz il se complait... Quiconque se plaist véritablement en Dieu desire de plaire fidelement a Dieu, et, pour luy playre, de se conformer a luy » (ch. 1, p. 59, 62). L'amour de bienveillance a le même résultat, « car la bienveillance desire a Dieu tout l'honneur, toute la gloire et toute la reconnaissance qu'il est possible de luy rendre, comme un certain bien extérieur qui est deu a sa bonté » (ch. 2, p. 63). François distingue alors la volonté de Dieu en volonté signifiée et en volonté de bon plaisir, selon qu'elle nous parvient par ses commandements, par les conseils évangéliques ou par les inspirations particulières. Le dernier chapitre donne une « brève méthode pour connoistre la volonté de Dieu ».

Le livre 9 est sans doute le plus original et le plus typiquement salésien. Il étudie la soumission de notre volonté au « bon plaisir de Dieu ». A sa volonté signifiée, Dieu, qui nous a créés libres, permet que nous nous déroptions. La volonté de bon plaisir est une volonté « absolue », « que personne ne peut empescher »; elle « ne nous est point connue que par les effectz, qui, estans arrivés, nous manifestent que Dieu les a voulus et desseignés » (ch. 1, p. 109). Notre union à la volonté divine de bon plaisir « se fait principalement es tribulations » (ch. 2), que Dieu permet nous arriver, mais aussi en la « *sainte indifférence* », par laquelle l'âme aimante est disposée à toujours donner raison à Dieu et à accepter de lui tout ce qu'il lui envoie, parce qu'elle « n'ayme rien sinon pour l'amour de la volonté de Dieu » (ch. 4, p. 119).

Le cœur indifférent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel; un cœur sans choix, également disposé à tout, sans aucun autre objet de sa volonté que la volonté de son Dieu; qui ne met point son amour es choses que Dieu veut ains en la volonté de Dieu qui les veut: c'est pourquoy, quand la volonté de Dieu est en plusieurs choses, il choisit, a quel prix que ce soit, celle où il y en a plus (ch. 4, p. 121).

L'indifférence salésienne « s'estend a toutes choses » (titre du ch. 5), même « es choses du service de Dieu » (titre du ch. 6), même « en ce qui regarde nostre avancement es vertus » (titre du ch. 7), et « en la permission des pechés » (titre du ch. 8).

Non qu'on ne doive haïr le péché, puisque « Dieu hait souverainement le péché » (ch. 8, p. 134), et tout faire « pour empescher la naissance, le progres et le regne du péché » (*ibidem*); « mais, en fin finale, apres que nous avons pleuré sur les obstinés et que nous leur avons rendu le devoir de charité pour essayer de les retirer de perdition, il faut imiter Nostre Seigneur et les Apostres, c'est a dire, divertir nostre

esprit de la », et nous souvenir qu'il « faut adorer, aymer et louer a jamais la justice vengeresse et punissante de nostre Dieu, comme nous aymons sa misericorde, parce que l'une et l'autre est fille de sa bonté ». « Il faut donques acquiescer a la volonté divine, et luy baysier avec une dilection et reverence egale la main droite de sa misericorde et la main gauche de sa justice » (ch. 8, p. 134-136).

C'est surtout « es actions de l'amour sacré » que la très sainte indifférence doit se pratiquer (titre du ch. 9). On risque en effet de prendre le change et de revenir à soi-même, « ayant l'amour en lieu d'aymer le Bien-aimé » (ch. 9, p. 139). Développant aux chapitres 9, 10 et 11 l'allégorie du musicien sourd, François montre comment Dieu purifie l'amour en empêchant l'âme de s'y complaire.

Ces épreuves « rendent l'amour extrêmement pur et net, car estant privé de tout playsir par lequel il puisse estre attaché a son Dieu, il nous joint et unit a Dieu immediatement, volonté a volonté, cœur a cœur » (ch. 12, p. 147). Au plus profond de cette nuit mystique, l'âme « n'a plus de force que pour laisser mourir sa volonté entre les mains de la volonté de Dieu » (p. 148), et donner au Père le suprême témoignage d'amour que lui donna le Christ quand il remit son esprit entre ses mains. Ce sommet de l'union est comme « un trespas de nostre volonté » en celle de Dieu (titre du ch. 14). L'âme est alors « en une simple et generale attente », « indifferente a tout ce qu'il plaira a la volonté divine d'ordonner » (ch. 15, p. 158, 159), attente que l'événement « convertit en consentement ou acquiescement » à cette volonté.

e) *Épilogue*. — Les livres 10 à 12 du *Traité* sont une sorte d'épilogue plutôt qu'une conclusion. François de Sales rappelle le « commandement d'aymer Dieu sur toutes choses » (titre du livre 10) et montre comment « la tressainte charité produit l'amour du prochain » (titre du ch. 11). Ayant l'intention d'écrire un ouvrage sur ce sujet, il n'en traite ici que brièvement. Il rappelle ensuite que c'est la charité qui donne leur valeur aux autres vertus, et même il affirme, en s'appuyant sur saint Paul et saint Augustin, que l'amour de Dieu « comsur saint Paul et saint Augustin, que l'amour de Dieu « comsur prend toutes les vertus et fait toutes leurs opérations en nous » (livre 11, ch. 8, p. 265). De même que « la charité comprend en soy les dons du Saint Esprit » (ch. 15), ainsi que « les douze fruitz du Saint Esprit avec les huit beatitudes de l'Evangile » (ch. 19). Le livre 12 contient « quelques avis pour le progres de l'ame au saint amour » (titre). François exhorte l'âme à retrancher tout autre désir que le désir d'aimer Dieu en perfection, propose plusieurs moyens et rappelle les « motifs que nous avons pour le saint amour » (ch. 11), « le motif le plus doux et le plus violent » étant « la Mort et Passion de Nostre Seigneur » (ch. 13, p. 345). L'ouvrage se termine par une invocation à l'*Amour éternel* et une dernière adresse à Théotime.

3) Les *Entretiens* ne furent jamais destinés au grand public et même ne furent jamais « écrits ». Ce sont soit des entretiens familiers avec les visitandines, soit des sermons prononcés devant elles et soigneusement recueillis. Il fallut une publication subreptice pour décider Jeanne de Chantal à faire paraître ce qui, dans sa pensée et celle de François de Sales, n'aurait jamais dû sortir du cercle de famille, mais se transmettre seulement de monastère à monastère sous forme de copies manuscrites.

En 1624, la mère de Chantal, constatant de nombreuses erreurs de transcription dans les copies, songea à faire imprimer les *Entretiens*. Or, elle fut devancée par un cordelier, anonyme, qui publia en mai 1628, à Tournon, pour Pierre Drobet, libraire à Lyon, *Les Entretiens et Colloques spirituels du Bien-Heureux*

François de Sales, Evêque et Prince de Geneve, Fondateur des dames de la Visitation. La sainte en fut scandalisée, « voyant la hardiesse de renverser tout à fait l'esprit de notre saint Fondateur et les demandes qu'on lui a faites ». Elle appelle l'ouvrage « le livre des faux Entretiens ». « C'est un livre qui ne mérite pas, et qui ne doit pas être lu ». Il ne semble pas cependant que l'auteur ait cherché à dénaturer la pensée du saint, bien que les nombreuses coquilles qu'il laissa passer aient eu parfois ce résultat; son texte est à l'occasion plus proche des manuscrits que celui que fit éditer Jeanne de Chantal en 1629 sous le titre *Les Vrais Entretiens spirituels* (Lyon, Cœursilly).

Par un souci de discrétion et une crainte de malédiction qui aujourd'hui nous paraissent excessives, la sainte, non contente de supprimer les bévues de l'édition subreptice, fit omettre bien des détails jugés trop intimes. Cette édition fut reproduite par B. Mackey (*Œuvres*, t. 6, Annecy, 1895). La Visitation d'Annecy a publié en 1933 une édition qui satisfait davantage les exigences de la critique.

Les *Entretiens* publiés par la mère de Chantal sont au nombre de vingt et un. Adressés à des religieuses, ils traitent principalement des vertus de leur état, mais leur portée est souvent plus générale. L'édition de 1933 compte vingt-trois entretiens.

Plusieurs de ces *Entretiens* ont été commentés par A. Roche dans les *Notes salésiennes* (mai 1930, février 1931, février et août 1934, novembre 1935) et par P. Pourrat (*Le sort singulier du 21^e entretien*, RAM, t. 25, 1949, p. 438-444).

4) Les *Sermons* de François de Sales remplissent quatre volumes de l'édition d'Annecy (t. 7-10, 1896-1898). On peut les ranger en trois groupes : les sermons entièrement écrits de la main du saint; ceux dont subsiste seulement un plan autographe; les sermons recueillis par les visitandines. Les sermons du premier groupe sont peu nombreux. De son vivant, François ne publia que l'oraison funèbre du duc de Mercœur, prononcée à Notre-Dame de Paris le 27 avril 1602, éditée la même année à Paris (t. 7, p. 398-435). Jeanne de Chantal collabora en 1641 à une édition partielle publiée à Paris par Noël Brûlart de Sillery. Une édition plus complète, mais qui semble prendre davantage de libertés avec le texte, parut en 1643, introduisant des corrections que l'auteur anonyme dit avoir été demandées par la sainte.

Sauf pour les sermons dont subsiste l'autographe, il est assez difficile de garantir le texte initial. Particulièrement intéressant, d'un point de vue biographique, est le premier sermon, prononcé le jour de la Pentecôte 1593, alors que François n'était que diacre (t. 7, p. 1-30). Le dernier sermon entièrement écrit fut prononcé à Paris le 15 août 1602 (p. 437-462). Dans cette première série de sermons, qui provient de sa jeunesse sacerdotale, François, engagé dans son apostolat en Chablais, fait aux sujets polémiques une part assez grande, mais on pressent l'orientation future du docteur de l'amour. Les autographes postérieurs à la consécration épiscopale ne fournissent que des plans, des sommaires, en latin le plus souvent, quelquefois de simples recueils de notes ou de citations.

A partir de 1613, les visitandines commencèrent à recueillir au vol les sermons de leur fondateur. François parle simplement, sans recherche oratoire, comme un père à ses filles. Nul doute qu'on ne le retrouve tout entier en ces exhortations. « Il suffit de bien aymer pour bien dire », écrivait-il (t. 12, p. 324) le 5 octobre 1604 au frère de Jeanne de Chantal, André Frémyot (1573-1641), nommé archevêque de Bourges. C'est le secret de François de Sales prédicateur.

5) *Correspondance*. — François de Sales écrivit un nombre de lettres considérable, surtout pendant son épiscopat. Le total pourrait se chiffrer en dizaines de

milliers. La plupart sont aujourd'hui perdues. Ces lettres ne furent pas destinées à la publication. Cependant la grande réputation de sainteté de l'auteur fit très vite envisager d'imprimer au moins ce qui pouvait intéresser le public. Dès les premiers mois de 1623, le chanoine Louis de Sales † 1625, cousin de François, travaillant sous la direction de Jeanne de Chantal, commença à recueillir les autographes. C'est d'ailleurs elle qui détenait les lettres les plus intéressantes, mais elle n'entendait pas les livrer telles quelles à la curiosité du public. Elle en élimina tout ce qui lui paraissait superflu ou trop personnel. Le but de cette publication étant de mieux faire connaître l'esprit du saint, l'éditeur n'hésita pas à relier des fragments de lettres, d'époques différentes, adressées à divers destinataires, et que rapprochaient seulement les sujets traités. L'ouvrage parut à Lyon, chez Cœursilly, en 1626 : *Les Epistres du Bien-Heureux Messire François de Sales...*, et fut très souvent réédité.

En 1758, parut à Paris, chez Claude Hérisant, une édition beaucoup plus complète, mais les éditions publiées au cours du 19^e siècle incorporèrent un grand nombre de faux, empruntés à de soi-disant autographes, dont le chanoine Bernard Secret a entrepris de démontrer l'origine frauduleuse. Les volumes 11-21 de l'édition d'Annecy, publiés de 1900 à 1922, portent le total des lettres ou fragments de lettres à 2100. Les éditeurs du volume 21 ont fait insérer une introduction : *Saint François de Sales étudié dans ses lettres*, dont les déficiences critiques n'infirmant pas la valeur des jugements portés sur la substance des lettres : les faussaires avaient surtout reproduit des lettres courtes et sans portée doctrinale ou forgé après coup des « autographes » de lettres, dont l'original était perdu, mais qui avaient été plus ou moins exactement reproduites par les éditions antérieures.

Les lettres sont écrites pour la plupart en français, quelques-unes en latin ou en italien. A part les lettres d'affaires ou d'amitié, ce sont généralement des lettres de direction spirituelle, surtout à partir de 1602 et plus encore de 1604 (correspondance avec Madame de Chantal). On y retrouve les grands thèmes de la spiritualité salésienne, exposés par ailleurs.

6) *Documents d'administration épiscopale*. — Il serait fastidieux d'énumérer les mandements, mémoires, ordonnances, patentes ou déclarations que François de Sales rédigea au cours de ses vingt années d'épiscopat. On les retrouvera dans les tomes 22, 23 et 24 des *Œuvres* (1925, 1928, 1929). Mentionnons seulement ses *Advertissemens aux confesseurs* qu'il adressa, imprimés, en 1603 ou 1604, aux curés de son diocèse (t. 23, p. 277-297), ainsi que les *Constitutions et Règles de l'Oratoire de Thonon*, 1615 (t. 24, p. 423-440).

7) *Les Constitutions de la Visitation Sainte-Marie*. — La nouvelle congrégation était née avant que la législation, qui devait en régler le fonctionnement, ait été mise au point. Le saint ne voulait pas qu'une formulation prématurée vint contrarier la libre croissance de l'ordre. Le 6 juin 1610, il n'avait remis à Jeanne de Chantal qu'un « abrégé » ou une ébauche des constitutions. En 1613, le texte était à peu près élaboré, à part les modifications au régime de la clôture qui interviendraient après la fondation du deuxième monastère. Le texte définitif en fut rédigé en 1618, après le bref pontifical qui érigeait la Visitation en ordre canonique; il fut édité en 1619; l'édition comportait de nombreuses fautes; François surveilla de près la réédition faite en 1622 (Paris, Tiffaine; Annecy, t. 25, 1931). Après une charmante préface, François donne les *Règles de Saint Augustin pour les Sœurs*, en une tra-

duction qu'il avait faite lui-même de la lettre 121 de l'évêque d'Hippone.

Les constitutions proprement dites, au nombre de cinquante, sont précédées d'une sorte de prologue dans lequel François de Sales, traitant de « la fin pour laquelle cette Congregation a été instituée » (titre), rappelle que « cette Congregation a été erigée en sorte que nulle grande aspreté ne puisse divertir les foibles et infirmes de s'y ranger; pour y vaquer à la perfection du divin amour » (t. 25, p. 51-52).

Pour préciser en détail les observances religieuses, les *Constitutions*, qui sont un texte législatif, furent complétées par un *Directoire* qui doit beaucoup à François de Sales, bien qu'il n'ait été imprimé qu'en 1628, à Lyon. Le texte actuel, qui comporte diverses retouches, est de 1637 (t. 25, p. 134-175). Voir DS, t. 3, col. 1217-1218.

La question des *Constitutions* sera reprise à l'art. JEANNE DE CHANTAL et la *Visitation*.

7) Sous le titre d'*Opuscules*, le tome 26 de l'édition d'Annecy a publié en 1932 divers petits écrits qui sont pour la plupart des avis spirituels adressés à des pénitentes et peuvent être considérés comme une sorte de complément, fort précieux, à ses lettres de direction. On y peut lire (p. 10-39) une *Déclaration mystique sur le Cantique des Cantiques*, qui fut imprimée à Paris en 1642, et qui paraît remonter à la jeunesse sacerdotale du saint. François n'avait jamais envisagé de publier ce petit écrit dont le caractère un peu scolaire montre qu'il n'avait pas alors, comme il l'eut si magnifiquement par la suite, l'expérience des âmes et des grâces contemplatives.

4. LE DIRECTEUR SPIRITUEL

Dès les premières pages de l'*Introduction à la vie dévote*, François de Sales parle à Philothée « de la nécessité d'un conducteur pour entrer et faire progrès en la dévotion » (livre 1, ch. 4, t. 3, p. 22-25). « Et pour cela, choisissez en un entre mille, dit Avila, et moy je dis entre dix mille, car il s'en treuve moins que l'on ne sçauroit dire qui soyent capables de cet office ». Le saint était un directeur de conscience hors pair; gens de toute condition, religieux et religieuses, savants et ignorants, des évêques et des enfants, il a pris de tout « dans ses sacrés filets » (lettre du 5 avril 1607, t. 13, p. 275), et si la plupart restent inconnus les résultats connus sont le garant de sa méthode. Sur la direction donnée à Jeanne de Chantal, cf DS, t. 3, col. 1119-1120, et *supra*, col. 1061.

1° **Sens du but.** — La direction spirituelle n'est pas pour lui œuvre humaine. Il recommandait à Philothée : « Ne vous confiez point en iceluy (son directeur) ni en son sçavoir humain, mais en Dieu, lequel vous favorisera et parlera par l'entremise de cet homme » (t. 3, p. 24). La première disposition pour en assurer l'efficacité surnaturelle est donc que directeur et dirigé envisagent la direction spirituelle comme une collaboration respectueuse et discrète à l'œuvre de Dieu. Il s'agit de découvrir la volonté de Dieu et d'aider l'âme à la réaliser.

Si le dessein du salut est à l'échelle de la création et donc identique pour tous, et si la vocation de tout chrétien est la perfection de l'amour, il n'en est pas moins vrai que la vocation (le devoir d'état) est différente (il est dommage que le langage moderne n'ait pas retenu ce vocabulaire). Aussi, puisqu'il s'agit d'une « direction », François s'efforce-t-il avant tout d'inculquer le sens du but.

Vivés toute pour Dieu, ma chère Fille, et puisqu'il faut que

vous vous exposiez à la conversation, rendés-vous y utile au prochain par les moyens que souvent je vous ay escritz. Et ne pensés pas que Nostre Seigneur soit plus esloigné de vous tandis que vous estes emmi le tracas auquel vostre vocation vous porte, qu'il ne seroit si vous estiez dans les delices de la vie tranquille. Non... ce n'est pas la tranquillité qui l'approche de nos cœurs, c'est la fidélité de nostr'amour (lettre 685, avril 1611, t. 15, p. 53).

Ce texte remarquable précise à la présidente Brûlart, incline à désirer autre chose que l'accomplissement par amour du devoir d'état, but et moyen. En effet, la perfection que François de Sales désire n'est pas une rectitude morale purement humaine, mais la consommation dans l'amour de Dieu et du prochain. Même lorsqu'il use de moyens humains et recommande de petites industries, il les utilise pour une fin qui les dépasse et les subordonne à l'action de Dieu. S'il eut l'intuition de certaines techniques de la psychologie moderne, il était d'abord un saint.

2° **Humanisme.** — A la fin du chapitre qu'il consacre à François de Sales, Henri Bremond conclut : « Si les premiers livres du *Traité de l'Amour de Dieu* sont comme la charte de l'humanisme dévot, les derniers livres... sont la charte du haut mysticisme français pendant le 17^e siècle » (t. 1, p. 127). Il n'y a pas seulement continuité, bon voisinage, chez le saint, de l'humanisme dévot et de la mystique. L'humanisme est chez lui une manière d'être dans le monde, avec ses semblables et avec Dieu, une manière d'être qui colore tout ce qu'il est et tout ce qu'il écrit. Chez lui, sentiment de la nature, philosophie et culture, vie morale et religieuse, ses ouvrages livrés au public comme ses lettres intimes, sont marqués d'une façon constante par cet humanisme qui intègre tout l'homme.

On ne peut s'y étendre : tout ce que dit cet article serait ici à reprendre sous ce point de vue. On se reportera, entre autres, à ce qu'en dit H. Bremond (t. 1, en particulier p. 1-17 et 68-127). Nous nous contentons ci-dessous de quelques remarques du directeur spirituel.

À l'occasion de la mort d'une nièce, François se dit « tant homme que rien plus » (lettre 418 à Jeanne de Chantal, 2 novembre 1607, t. 13, p. 330). Faut-il accorder une portée générale à une parole qu'arracha la douleur? Il est certain qu'il n'a jamais renié l'humain. « Cette imaginaire insensibilité de ceux qui ne veulent pas souffrir qu'on soit homme, m'a tousjours semblé une vraye chimère » (lettre 533, à Jeanne de Chantal, 27 mai 1609, t. 14, p. 163).

François de Sales veut que tout l'humain soit replacé dans l'économie du salut. Dès sa « conversion », Philothée, « après avoir... considéré qu'au jour de (son) sacré Baptême (elle fut) si heureusement et saintement voïée et dédiée à son Dieu pour estre sa fille... », desir, propose, délibère et (se resout) irrevocablement de le servir et aymer maintenant et éternellement, luy donnant à ces fins, dédiant et consacrant (son) esprit avec toutes ses facultés, (son) ame avec toutes ses puissances, (son) cœur avec toutes ses affections, (son) cors avec tous ses sens... » (*Introduction...*, livre 1, ch. 20, t. 3, p. 59-60). Le saint ou la sainte selon le cœur de François de Sales est une personne régénérée par le baptême, et qui vit dans l'esprit et par la grâce de ce baptême.

Ses dirigées doivent être non de bons anges, mais de « bonnes femmes », cherchant la sainteté dans l'accomplissement par amour de la volonté de Dieu, « laquelle

il est plus desirable qu'elle soit executee en nous, que si nous executions nostre volonté en luy » (lettre 685, t. 15, p. 53).

François de Sales ne laissa-t-il pas la baronne de Chantal, encore chargée d'enfants relativement jeunes, les quitter pour fonder la Visitation? N'oublions pas qu'il la retint plusieurs années dans le monde pour ce motif et que, même après la fondation, elle continua à s'occuper d'eux et les eut quelque temps auprès d'elle à Annecy. De toute façon, ce cas, unique dans l'histoire de la direction spirituelle de François de Sales, laisse entendre qu'il avait des raisons impérieuses de le suggérer. Qu'on relise les magnifiques chapitres qu'il consacre à l'amitié dans *l'Introduction à la vie dévote* (livre 3, ch. 17-22). Voir art. AMRÉ, DS, t. 1, col. 510-512.

Le saint a beaucoup insisté sur la pratique des vertus « de bonne compagnie » (voir, par exemple, les derniers chapitres de la 3^e partie de *l'Introduction*), à tel point qu'on a cru pouvoir comparer la *Philothée* à un manuel de civilité et y discerner une influence du *Courtisan* de Baldassare Castiglione (1478-1529). Les ressemblances sont superficielles et le contexte différent. C'est pour le ciel que François de Sales prépare son « honnête homme ».

L'humanisme de François de Sales ne s'exprime peut-être nulle part mieux que dans cette page à la gloire du corps.

La charité « nous oblige d'aymer nos cors convenablement, en tant qu'ilz sont requis aux bonnes œuvres, qu'ilz sont une partie de nostre personne et qu'ilz seront participans de la félicité éternelle. Certes, le Chrestien doit aymer son cors comme une image vivante de celui du Sauveur incarné, comme issu de mesme tige avec iceluy, et, par consequent, luy appartenant en parentage et consanguinité; sur tout apres que nous avons renouvelé l'alliance par la reception réelle de ce divin Cors du Redempteur au tres adorable Sacrement de l'Eucharistie, et que, par le Baptême, Confirmation et autres Sacremens, nous nous sommes dediés et consacrés à la souveraine Bonté » (*Traité...*, livre 3, ch. 8, t. 4, p. 192-193).

3^o Connaissance de soi. — François de Sales recommande la *connaissance de soi*, au point de départ de la vie spirituelle, encore que toute connaissance de soi ne soit pas bonne toujours : « L'inquietude et chagrin qui vous arrive de la connoissance de vostre neantise n'est pas aymable; car encor que la cause en est bonne, l'effect neanmoins ne l'est pas... Cette connoissance de nostre neantise ne nous doit pas troubler, ains adoucir, humilier, et abaisser; c'est l'amour propre qui fait que nous nous impatientons de nous voir vilz et abjectz » (lettre 564, à Madame de la Fléchère, 1609 ou 1610, t. 14, p. 236). *L'examen de conscience* nous conduit à Dieu, s'il est fait dans cet esprit :

« Tant plus nous nous cognoissons miserables, tant plus nous avons occasion de nous confier en Dieu, puisque nous n'avons rien de quoy nous confier en nous mesmes. La deffiance de nous mesmes provient de la cognoissance de nos imperfections. Il est bien bon de se deffier de soy-mesme, mais de quoy nous servirait-il de le faire, sinon pour jeter toute nostre confiance en Dieu et nous attendre à sa misericorde? » (*Entretien 2*, De la confiance, t. 6, p. 20).

Et l'examen n'est pas inquietude. C'est avec humour que François écrit : « Vous allez trop considerant vos pas, crainte de choir... Marches simplement, ne desires pas tant le repos d'esprit, et vous en aures davantage. De quoy vous mettes vous tant en peine? Dieu est bon, il void bien qui vous estes. Vos inclinations ne vous scauroyent nuire, pour mauvaises qu'elles soyent, puisque elles ne vous sont laissees que pour exercer vostre volonté superieure à faire une union à celle de Dieu plus avantageuse... N'examinez pas tant vostre ame de

ses progres, ne veuilles pas estre si parfaite » (lettre 1667, à Péronne-Marie de Chastel, juin 1620, t. 19, p. 254-255).

François sait que « la devotion n'est pas une piece qu'il faille avoir a force de bras : il faut voirement y travailler, mais la grande besoigne depend de la confiance en Dieu; il faut y aller bellement, quoy que soigneusement » (lettre 1820, à une dame, 21 août 1621, t. 20, p. 133). C'est dans la lumière de Dieu qu'il faut se connaître. Cette connaissance procure à la fois une profonde confusion et une paix totale. Cf DS, t. 2, col. 1522-1523.

Le regard sur soi sera d'autant plus loyal que nous n'aurons pas à trembler devant notre misère, mais à la « reconnaître » : « La sainte humilité... n'est autre chose qu'une volontaire profession et reconnoissance de nostre vileté et abjection en ce qui, en nous, est de nous mesmes. Je ne dis pas une connoissance, mais une reconnoissance et profession cordiale et volontaire; parce que plusieurs connoissent quilz ne sont rien, qui ne le veulent pas reconnoître, avoüer ny professer » (Fragments sur les vertus, 1614, t. 26, p. 86). L'âme, appuyée sur une totale confiance en Dieu, ne pense pas entrer au ciel par ses bonnes œuvres : « Personne n'y entrera qu'en la vertu du sang et de la Passion de Jésus-Christ » (Sermon pour la fête de saint Augustin, 28 août 1621, t. 10, p. 113).

4^o États de vie. — François de Sales fit, en 1604, une curieuse expérience : prêchant le carême à Dijon, il se lia avec deux sœurs dont l'une, la présidente Brûlart, aurait voulu transformer sa maison en un couvent, alors que sa sœur cadette, Rose Bourgeois, abbesse du Puits d'Orbe, avait tendance à vivre en femme du monde. Ce fut pour François l'occasion de s'ancrer dans la conviction que la vocation ne se réalise que dans la fidélité aux devoirs de la *vacation*, alors même que la liberté individuelle n'a pas toujours présidé au choix de l'état de vie. Résolument optimiste, François de Sales croit d'ailleurs que toute âme a toujours à sa portée un chemin qui la conduit directement vers le Seigneur. Son rôle de directeur consiste en partie à le lui faire trouver, à l'encourager quand elle s'y engage, à la relever quand il lui arrive d'y tomber. Encore faut-il accepter, comme venant de Dieu, les circonstances concrètes dans lesquelles on se trouve placé.

Dieu commande aux Chrestiens, qui sont les plantes vivantes de son Eglise, qu'ilz produisent des fruitz de devotion, un chacun selon sa qualité et vacation. La devotion doit estre differemment exercée par le gentilhomme, par l'artisan, par le valet, par le prince, par la vefve, par la fille, par la mariée; et non seulement cela, mais il faut accommoder la pratique de la devotion aux forces, aux affaires et aux devoirs de chaque particulier. Je vous prie, Philothée, seroit il a propos que l'Evesque voulust estre solitaire comme les Chartreux? Et si les mariés ne vouloient rien amasser non plus que les Capucins, si l'artisan estoit tout le jour a l'eglise comme le religieux, et le religieux tous-jours exposé a toutes sortes de rencontres pour le service du prochain, comme l'Evesque, cette devotion ne seroit elle pas ridicule, desreglée et insupportable? (*Introduction...*, livre 1, ch. 3, t. 3, p. 19-20).

5^o Moyens de perfection. — A but identique (« Ou que nous soyons, nous pouvons et devons aspirer a la vie parfaite », *ibidem*, p. 21), moyens analogues. François de Sales rappelle à tous, en premier lieu, l'amour de Dieu et du prochain. Il sait qu'en toute communauté, religieuse ou conjugale, la principale difficulté réside dans le support mutuel et qu'il est

plus facile de mourir pour les gens que de vivre avec eux! Aussi recommande-t-il la petite monnaie de la charité : patience, condescendance, douceur, « honneste joyeuseté ».

On pourrait s'étonner que dans un livre destiné aux gens du monde il ait consacré plusieurs chapitres aux vertus religieuses proprement dites : obéissance, chasteté et pauvreté (*Introduction...*, livre 3, ch. 10 à 16) : « La seule charité nous met en la perfection; mais l'obéissance, la chasteté et la pauvreté sont les trois grans moyens pour l'acquérir » (ch. 11, t. 3, p. 172). Mais François désire les voir pratiquer « un chacun selon sa vocation » (*ibidem*).

A tous également, il conseille l'oraison mentale, mais non pas d'y consacrer le même temps, car l'oraison ne peut remplacer le devoir d'état, dont l'accomplissement est la meilleure preuve de notre amour pour Dieu.

Aux visitandines, dont la vocation est de « vaquer à la perfection du divin amour », il assigne deux heures par jour; à la présidente Brûlart, « tous les jours une petite heure le matin avant que de sortir » (lettre 217, 3 mai 1604, t. 4, p. 268). Il ne dispense personne d'un exercice qu'il considère comme indispensable au progrès spirituel. « Il est vray... que chacun n'a pas le don de l'oraison mentale; mais il est vray aussi que presque chacun le peut avoir, voyre les plus grossiers, pourveu qu'ilz ayent des bons conducteurs et qu'ilz veuillent travailler pour l'acquérir, autant que la chose le merite » (*Introduction...*, livre 5, ch. 17, t. 3, p. 364).

Il recommande enfin à tout le monde la fréquente communion, non pas cependant la communion quotidienne « indistinctement ». « Mais ce seroit aussi imprudence de blasmer aucun (de la faire), et sur tout quand il suivroit l'advis de quelque digne directeur » (*Introduction...*, livre 2, ch. 20, t. 3, p. 116-120). Voir, pour plus de précision, art. COMMUNION FRÉQUENTE, DS, t. 2, col. 1277; Pratique de la COMMUNION, t. 2, col. 1208-1222.

François de Sales était un directeur exigeant. Il aidait les âmes à découvrir le plan de Dieu et à le suivre, sans jamais chercher à s'imposer. Il recommandait la docilité à l'action de Dieu et mettait en garde contre la tentation de vouloir régler aujourd'hui les problèmes de demain : « Vous avez ci devant franchi plusieurs passages, et ç'a esté par la grace de Dieu; la mesme grace vous sera presente en toutes les occasions suivantes, et vous delivrera des difficultés et mauvais chemins l'un apres l'autre, quand il devroit envoyer un Ange pour vous porter es pas plus dangereux » (lettre 1128, à la mère Favre, novembre 1615, t. 4, p. 80). Cette confiance invincible dans l'amour éternel de Dieu paraît être le grand secret de saint François de Sales, directeur d'âmes.

5. EXPÉRIENCE SPIRITUELLE

Dans la préface du *Traité de l'amour de Dieu*, François de Sales déclare : « Je ne dis rien que je n'aye appris des autres » (t. 4, p. 10). De fait, quand il parle de la vie spirituelle, plus qu'à des sources écrites, c'est à l'expérience qu'il fait appel, à son expérience personnelle et aux lumières puisées dans la direction des autres.

On a mis en doute qu'il fût un grand mystique. Le mot de « dévotion » n'a plus aujourd'hui le sens que François lui donnait. Si on oublie cette ancienne signification (*supra*, col. 1064), « docteur de la dévotion » peut paraître un titre moins prestigieux que celui de « docteur mystique », conféré par l'usage à saint Jean

de la Croix. Les deux expressions ont pourtant le même sens : la « dévotion », pour François de Sales, n'est autre chose que la perfection de l'amour; or, de sa nature, selon la parole du pseudo-Denys que François aime à citer, « l'amour est extatique ». Les témoins de la vie du saint ne s'y sont pas trompés.

« Ce Bienheureux, dit Jeanne de Chantal, a composé un traité admirable de douze livres sur ce sujet, où je vois qu'il s'est dépeint naïvement » (*Processus remissoralis Gebennensis* I, art. 26). « Ce Bienheureux si prudent en la parole mystique, écrit Jean-Pierre Camus, ne nous parle que par sa propre expérience de ce qu'il a veu, gousté, resenty de la parole de vie » (*L'esprit du B. François de Sales*, part. xvi, sect. 9). Philibert de Bonneville déclare, à propos du *Traité de l'amour de Dieu* : « Il y monstre assez que son occupation ordinaire estoit de produire ces divers actes d'amour divin, qu'il n'eut jamais peu si doctement et clairement expliquer, s'ils ne lui eussent esté plus cogneus par pratique que par theorie » (*Vie du B. François de Sales*, Lyon, 1624, p. 89).

Mystique, au sens courant du terme, François cependant ne l'a pas toujours été et certains écrivains, qui ont souligné à juste titre la très grande perfection relative dont il faisait preuve dès son enfance, nous convainquent malaisément qu'il fut « contemplatif dès sa jeunesse ». La première expérience dont on pourrait se demander si elle fut vraiment mystique, est la crise de désespoir qu'il subit à Paris en 1586.

Certains auteurs l'ont minimisée au point d'en faire soit une dépression nerveuse consécutive à un certain surmenage, soit une « détresse... d'ordre dogmatique » (Bremond, t. 1, p. 88). D'autres, au contraire, l'ont majorée et comparée à la nuit passive de l'esprit. Les premiers semblent faire peu de cas du témoignage de François, qui a toujours parlé de cet épisode comme d'une tentation, non comme d'une maladie ou d'un problème d'ordre intellectuel. Les seconds ne paraissent pas avoir été frappés par le fait que François, plusieurs années après l'événement, pratique encore de façon habituelle une oraison discursive assez compliquée.

Nous admettrions volontiers que ces diverses solutions comportent toutes une part de vérité. Que le surmenage intellectuel ait joué son rôle, c'est possible; en diminuant la résistance nerveuse du saint, il n'a pu que rendre la crise plus aiguë. Il y avait aussi un problème d'ordre intellectuel : François n'était pas mûr, intellectuellement ni spirituellement, pour aborder la question de la prédestination.

De tous ces éléments, Dieu a pu se servir pour purifier l'âme de François et préparer son entrée dans les voies mystiques. En fait, François ressentit cette épreuve comme une tentation et c'est par un acte d'abandon entre les mains de la Vierge qu'il en triompha après six semaines de lutte extrêmement dure. Quand il eut retrouvé son équilibre, il justifia et consolida sa sérénité par une adhésion aux thèses que le jésuite Luis de Molina devait publier deux ans plus tard, mais c'était là un élément accessoire, l'épreuve était passée et ne devait pas revenir, du moins sous cette forme.

Il semble qu'à partir de cette époque son oraison se simplifie progressivement. La découverte du *Combat spirituel* contribue à le pacifier et à l'orienter vers cette dévotion confiante et filiale qu'il travaillera si fortement à propager.

Les documents datés qui pourraient permettre de suivre, de Padoue (1592) à l'épiscopat (1602), l'évolution spirituelle du saint sont fort peu nombreux. La période de l'apostolat en Chablais a été marquée, apparemment, une fois ou deux, de faveurs mystiques caractérisées, comme cette sorte d'extase, le 25 mai 1595, alors qu'il méditait sur le mystère eucharistique. De façon habituelle, cependant, son oraison reste discursive, bien

qu'il semble, dès cette époque, avoir expérimenté assez fréquemment les formes inférieures de la contemplation infuse, recueillement passif et quiétude.

L'année 1602 est cruciale : non seulement il reçoit la consécration épiscopale, mais il prend contact à Paris avec le groupe Acarie, travaille à l'introduction des carmélites en France et découvre les *Œuvres* de Thérèse d'Avila. Son orientation mystique s'en trouve renforcée. Quand, en 1604, il aura fait la connaissance de Jeanne de Chantal, il s'intéressera davantage encore aux écrits de la réformatrice du Carmel. Il en fait d'ailleurs son profit personnel et l'on peut noter à cette époque, spécialement dans sa correspondance, les traces de la simplification, prudente mais décisive, de sa propre oraison.

La fondation de la Visitation, en 1610, élargira considérablement le champ d'expérience de François de Sales. Plusieurs des premières visitandines, en particulier Anne-Marie Rosset, furent favorisées de grâces mystiques éminentes. Aussi, François écrivit-il le *Traité de l'Amour de Dieu* en partie d'après elles. Comparant son expérience avec la leur, et avec celles décrites dans les livres, en particulier de sainte Thérèse, il progressait à la fois dans la connaissance théorique des voies mystiques et dans l'expérience personnelle.

Or il se trouve que Dieu conduisait Jeanne de Chantal et son directeur par des voies, en apparence du moins, très différentes. Alors que François, après la crise de 1586, paraît avoir été surtout éprouvé par des agents extérieurs et n'avoir plus traversé de longue période d'aridité ou d'angoisse spirituelle, Jeanne de Chantal, au contraire, expérimentait de façon très vive le silence de Dieu. Vincent de Paul qui la dirigea après la mort de François en témoigna à son procès de béatification (*Correspondance...*, éd. P. Coste, t. 13, Paris, 1924, p. 126; DS, t. 3, col. 633-635).

En dirigeant Jeanne de Chantal François était ainsi mieux à même de comprendre la diversité des voies de Dieu. Les extases de l'entendement ou de la volonté n'étaient pas une étape indispensable sur le chemin de l'union à Dieu, puisque cette âme, qu'il savait si vide d'elle-même, n'en était jamais ou rarement favorisée. Les aridités, à travers lesquelles il la conduisait, l'aidaient à ne pas s'arrêter aux suavités qu'il expérimentait lui-même fréquemment.

Son oraison était devenue beaucoup plus simple. François continuait de la préparer soigneusement, comme il le conseillait à ses dirigés. Mais, très vite et de façon assez habituelle, l'action de Dieu se faisait prédominante. Il pratiquait alors ce qu'il suggérait en de pareils cas : « Laissez aller vostre ame aux affections ou Dieu l'attire, sans vous rechercher ni regarder ce qui se passe en vous, mais soyez fidele a suivre l'attrait de Dieu » (*AVIS à la sœur Fichet*, t. 26, p. 316).

Il expérimente aussi parfois diverses faveurs extraordinaires, auxquelles il ne s'attachait pas outre mesure. Plus remarquable apparaît sa continuelle attention à Dieu. Parlant de la récitation de l'office divin, il disait : « Pour moy je n'y suis point distrait, pour affaires que j'aye » (*ibidem*, p. 314). Cette attention amoureuse à Dieu n'était pas interrompue par le service du prochain. François « quittait » volontiers « Dieu pour Dieu ». Cette totale disponibilité est la marque authentique de l'union à Dieu.

Les dernières années de la vie du saint, de la publication du *Traité* (1616) à sa mort (1622), le montrent progressant dans cette voie d'abandon où il s'est délibérément engagé. De cette époque datent ses plus

émouvants appels à la confiance : « Il est toujours mieux de tenir nostre ame en confiance en Dieu qu'en crainte » (*Entretiens*, t. 6, p. 416). « Je ne puis rien dire de mon ame, sinon qu'elle sent de plus en plus le desir tres ardent de n'estimer rien que la dilection de Notre Seigneur crucifié, et que je me sens tellement invincible aux evenemens de ce monde, que rien ne me touche presque » (lettre 1873, à Jeanne de Chantal, 1619-1622, t. 20, p. 226). Il est alors parvenu à ce « parfait abandonnement entre les mains du Père », dont il enseigne que c'est « la quintessence de la vie spirituelle » (*Sermon pour le Vendredi Saint*, 25 mars 1622, t. 10, p. 389). Nul doute qu'il ne soit proche du terme de son pèlerinage et de son expérience mystique.

6. SYNTHÈSE SPIRITUELLE

Bossuet et Fénelon se sont opposés l'un à l'autre, à l'appui de leurs thèses respectives, des textes de François de Sales. Plus près de nous, on a voulu faire du docteur de la sainte indifférence un professeur d'ascèse, et rien de plus. C'est en se plaçant sur les sommets que l'on voit s'ordonner en une harmonieuse unité des lignes en apparence divergentes et se résoudre d'apparentes contradictions. Nous voudrions dégager les grandes lignes de la spiritualité salésienne, afin d'aider à replacer dans leur contexte vital les divers éléments de la pensée du saint : 1) primat de l'amour; 2) imitation de Jésus-Christ; 3) docilité à l'Esprit Saint; 4) sens de l'Église; 5) ascèse salésienne, orientée vers l'épanouissement des grâces mystiques; 6) oraison salésienne; 7) mystique salésienne et symbole de l'enfance spirituelle, dans lequel François se plaît à présenter l'épanouissement dans l'amour.

1° **Primat de l'amour.** — L'éducation familiale de François de Sales, les fortes influences franciscaines qui se sont exercées sur ses jeunes années, l'enseignement reçu de ses maîtres et directeurs jésuites, l'influence du *Combat spirituel*, puis de l'œuvre de sainte Thérèse, la controverse en Chablais avec les ministres calvinistes, la pente naturelle de son cœur enfin, tout conduisait François à découvrir en Dieu le visage de l'amour. La tentation de désespoir de 1586 ne fut qu'un épisode. Ce terrible affrontement de François à la justice de Dieu ancrà à jamais en son être la conviction que notre Dieu est un Dieu d'amour. Non que François méconnaisse le rôle de la crainte de Dieu dans la vie spirituelle : elle est l'aiguille qui tire le fil du divin amour. « L'éguille n'est point mise dans le satin pour y estre lissée, ains seulement pour y introduire la soye, l'or et l'argent, et leur faire passage; de façon qu'a mesure que ces choses entrent dans le fonds, l'éguille en est tirée et en sort » (*Traité...*, livre 11, ch. 16, t. 5, p. 296). On lira en ce même livre 11 les très fines analyses que François consacre à la crainte amoureuse des épouses, à la crainte servile et mercenaire; toujours il envisage la crainte non en elle-même, mais dans ses rapports avec l'amour (cf art. CRAINTE, DS, t. 2, col. 2503-2506).

« Dieu est amour » et l'union de l'âme avec Dieu se fait dans et par l'amour. Si, au livre 5 du *Traité*, François de Sales (col. 1067) analyse la différence entre l'amour de complaisance et l'amour de bienveillance, et ses analyses sont précieuses, il nous rappellerait lui-même que, plus que de raisonner, il est important d'aimer : « La perfection de la vie chrestienne consiste en la conformité de nostre volonté avec celle de nostre

bon Dieu » (*Opuscules* VI, 5, t. 26, p. 185). Et la fidélité, élément essentiel de l'amour, ne dispense pas de l'intimité; il faut prouver l'amour par les œuvres, mais il faut le dire aussi, en « impétrant » la croissance, tel est le rôle essentiel de l'oraison.

Cette conviction du primat de l'amour le fit peut-être sous-estimer quelque peu la mystique spéculative. Il mettra l'accent beaucoup plus sur le Dieu-amour que sur le Dieu-lumière. A l'extase dionysienne de l'entendement, François de Sales préférera l'extase de la volonté, et plus encore l'extase de la vie, qui, sans manifestations extraordinaires, fait qu'une âme vide d'elle-même ne vit plus que de la vie même de Dieu. Pour atteindre au sommet de l'ascension mystique, il recommandera non la recherche des « suréminences » (*Traité...*, préface, t. 4, p. 13), mais l'imitation de Jésus-Christ. Voir art. CHARITÉ, DS, t. 2, col. 610-613.

2° **Imitation de Jésus-Christ.** — Henri Bremond a fait bonne justice des étranges allégations qui feraient de François de Sales un « déiste ou chrétien honteux » (t. 3, p. 47, note). Si elle n'insiste pas autant qu'on pourrait le souhaiter sur notre incorporation au Christ par le baptême, la doctrine salésienne fait cependant très large place à l'Humanité du Seigneur.

« Tenez vous cette année bien ferme en la méditation de la Vie et Mort de Notre Seigneur » (lettre 238 bis, à Jeanne de Chantal, novembre 1604, t. 13, p. 392d). « Le plus ordinaire séjour de l'âme doit être autour de la Croix, et le pain quotidien de la Religion, la méditation de la Passion » (lettre 2075 à la même, 1610-1613, t. 24, p. 158). Énumérant dans un sermon du 29 mars 1615 les conditions pour bien faire oraison, François les ramène à trois : « La première est qu'il faut être petit en humilité; la seconde, grand en espérance, et la troisième, qu'il faut être enté sur Jésus Christ crucifié » (t. 9, p. 53). « La vraie et solide dévotion » consiste en « une volonté constante, résolue, prompte et active d'exécuter ce que l'on sait être agréable à Dieu » (*Introduction...*, livre 4, ch. 13, t. 3, p. 320).

Dieu attend que l'âme, à l'exemple du Christ et par la grâce qu'il lui a méritée, fasse sa nourriture de l'accomplissement de la volonté du Père. C'est là le sommet de l'ascension spirituelle. *L'In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum* « est la parole essentielle de l'amour, c'est l'âme de l'amour » (*Traité...*, livre 9, ch. 12, première rédaction, t. 5, p. 477). « La quintessence de la vie spirituelle », c'est « ce parfait abandonnement entre les mains du Père céleste et cette parfaite indifférence en ce qui est de ses divines volontés... Tout le retardement de notre perfection ne provient que de ce défaut d'abandon » (*Sermon* pour le Vendredi Saint, 25 mars 1622, t. 10, p. 389). C'est ce que François appelle la « tressainte indifférence ».

L'indifférence salésienne n'est pas seulement l'effort d'ascèse par lequel une âme impose silence aux préférences de la nature, pour découvrir, grâce à « l'équilibre de la balance », le choix de Dieu. Il est vrai que saint François de Sales emploie quelquefois le mot dans ce sens (*Fragments sur l'obéissance*, t. 26, p. 369), mais d'ordinaire, l'indifférence est pour lui le sommet de l'amour, auquel parvient, après le « trespas de la volonté », l'âme qui, parfaitement ressemblante à Jésus, selon la mesure de la grâce qui lui est donnée, vivant en lui et pour lui, le rejoint, fût-ce sur la croix et dans la nuit la plus obscure, au sommet du total abandon. C'est ce que François, insistant ici sur la « mort à soi-même » que comporte toute vie en Jésus-Christ, appelle « l'extase de la vie » :

« Quand donc nous avons colloqué notre amour en Jésus Christ, nous avons, par conséquent, mis en lui notre vie spirituelle; or, il est caché maintenant en Dieu au Ciel; quand il paroîtra en gloire, notre vie et notre amour paroîtra de même avec lui en Dieu... C'est l'extase de la vie et opération de laquelle le grand Apôtre parle principalement, quand il dit : Je vis, mais non plus moi, mais Jésus Christ vit en moi » (*Traité...*, livre 7, ch. 7, t. 5, p. 29-31). Cf art. CONFORMITÉ, DS, t. 2, col. 1457-1458, 1464-1465; ARABON, t. 1, col. 9-14, 17-27.

3° **Docilité à l'Esprit Saint.** — L'imitation de Jésus-Christ dépasse nos forces. C'est pourquoi François recommande de se laisser modeler de l'intérieur par l'Esprit de Jésus. C'est au don de piété qu'il attribue spécialement la naissance de l'esprit filial : « O don de piété, riche présent que Dieu fait au cœur! Bienheureux est celui lequel a cette correspondance de cœur filial envers le cœur paternel du Père céleste » (*Sermon* pour la Pentecôte, t. 10, p. 423). Dans son *Traité*, François expose sa conception originale des dons du Saint-Esprit; pour lui, les dons « ne sont pas seulement inseparables de la charité, mais... ils sont les principales vertus, propriétés et qualités de la charité », ou comme les « échellons sacrés » de cette échelle de Jacob qu'est la charité (livre 11, ch. 15, t. 5, p. 292). Le rôle qu'il attribue aux dons recouvre sa définition de la dévotion : c'est la ferveur de la charité, « la flamme qui rend la charité prompte, active et diligente » (*Introduction...*, livre 1, ch. 1, t. 3, p. 16); « le Saint Esprit qui habite en nous (veut) rendre notre âme souple, maniable et obéissante à ses divins mouvemens et célestes inspirations » (*Traité...*, livre 11, ch. 15, t. 5, p. 291). Une âme « dévote » est une âme totalement docile à l'Esprit Saint. En ce sommet d'ailleurs, tout se rejoint : l'amour filial, la parfaite conformité à Jésus-Christ, la parfaite indifférence et le total abandon.

4° **Sens de l'Église.** — L'Église n'est pas pour François de Sales l'enjeu d'un combat, mais une source de vie. En restaurant la vie chrétienne à l'intérieur de l'Église dont il était devenu le pasteur, il travaillait efficacement à rendre au Corps du Christ son unité visible. Le « docteur de la dévotion », de « la perfection individuelle », de « l'union de l'âme à Dieu », n'a pas méconnu la réalité mystique de l'Église. S'il n'emploie pas l'expression « Corps mystique », il en connaît la réalité et il en vit.

« Le sarment uni et joint au cep porte du fruit non en sa propre vertu mais en la vertu du cep : or, nous sommes unis par la charité à notre Rédempteur, comme les membres au chef; c'est pourquoi nos fruits et bonnes œuvres, tirans leur valeur d'icelui, méritent la vie éternelle » (*Traité...*, livre 11, ch. 6, t. 5, p. 253). Or la « même charité qui produit les actes de l'amour de Dieu, produit quant et quant ceux de l'amour du prochain ». « Le comble de l'amour de la divine bonté du Père céleste consiste en la perfection de l'amour de nos frères et compagnons » (livre 10, ch. 11, t. 5, p. 204-206).

Cet amour nous est donné dans et par l'Église : « Toute la doctrine qu'elle annonce consiste en la sacrée dilection, plus esclattante en vermeil que l'escarlatte, à cause du sang de l'Espoux qui l'enflamme, plus douce que le miel, à cause de la suavité du Bienaimé qui la comble » (préface, t. 4, p. 3).

C'est l'enseignement de l'Église qu'il entend exposer. En effet, « tout est à l'amour, en l'amour, pour l'amour et d'amour en la sainte Église » (*ibidem*, p. 4). Il y propose « ce que l'attention au service des âmes et l'employe de vingt quatre années en la sainte prédication m'ont fait penser être plus convenable à la gloire de l'Évangile et de l'Église » (p. 13-14).

Sans doute, eût-il insisté davantage sur ce thème dans le « Traité de l'amour du prochain » qu'il projetait. Ce qu'il écrit de l'union eucharistique le laisse deviner. En l'eucharistie, sacrement du Corps mystique, François voit le sacrement de l'unité de l'Église.

Qu'on lise, par exemple, le très beau sermon pour le troisième dimanche de carême, prononcé en 1622. Il compare les premiers chrétiens à « plusieurs grains de froment moulus et pétris ensemble (dont) on fait un seul pain », à « plusieurs raisins pressurés les uns avec les autres (dont) se fait un seul vin ».

Mais, « ce qui établissait une si grande union entr'eux n'estoit autre, sinon la très sainte Communion, laquelle venant à cesser ou à se faire rarement, la dilection est venue par mesme moyen à se refroidir entre les Chrétiens et a grandement perdu sa force et sa suavité... Nous sommes tous nourris d'un mesme pain, qui est ce pain celeste de la divine Eucharistie, la manducation duquel s'appellant Communion, nous représente... la commune union que nous devons avoir ensemble, union sans laquelle nous ne mériterons pas de porter le nom d'enfants de Dieu » (t. 10, p. 271-272 et 278).

Dans ce même esprit il écrit à Jeanne de Chantal le 24 janvier 1608 : « Je m'en vay tantost a cette sainte refection avec vous; car c'est jedy, et ce jour-la nous nous tenons l'un a l'autre, et nos cœurs, ce me semble, s'entretouchent par ce saint Sacrement » (lettre 430, t. 13, p. 358).

La mort rédemptrice du Christ lui inspire des réflexions analogues. Jésus « respandit jusqu'à la dernière goutte de son sang... comme pour faire un ciment sacré duquel il devoit et vouloit cimenter, unir, joindre et attacher l'une à l'autre toutes les pierres de son Eglise, qui sont les fidelles » (Sermon pour le 3^e dimanche de carême, 1622, t. 10, p. 277).

5^o **Ascèse salésienne.** — Une spiritualité centrée sur l'amour s'exprime concrètement par la recherche de la volonté de Dieu, la conformité inspirée par un amour sans cesse plus pur à cette volonté, le « trespass » de la volonté propre réalisé dans la sainte indifférence et l'abandon.

Comme son maître saint Ignace au début des *Exercices spirituels*, François s'attache à convaincre son disciple que « l'homme est créé pour louer, vénérer et servir Dieu ». Tout le reste est moyen. Dès le point de départ, l'ascèse est ainsi délibérément orientée vers les sommets. Au pécheur qui hésite, il montre sans plus attendre l'épanouissement de l'amour auquel Dieu l'appelle : « l'ame qui aspire à l'honneur d'estre épouse du Filz de Dieu, se doit despoiller du viel homme et se revestir du nouveau, quittant le peché » (Introduction..., livre 1, ch. 5, t. 3, p. 26). L'amour est l'alpha et l'oméga de la spiritualité salésienne. François de Sales n'envisage jamais le travail de purification, de dépouillement, de désappropriation sous son aspect purement humain, mais comme une invasion progressive de l'amour. Les vertus elles-mêmes sont des modalités de la charité. Cf art. **DÉSAPPROPRIATION**, DS, t. 3, col. 520-521.

Le grand obstacle à l'amour de Dieu, c'est l'amour-propre. « L'amour propre ne meurt jamais que quand nous mourons, il a mille moyens de se retrancher dans nostre ame, on ne l'en scauroit desloger » (lettre 240, 21 novembre 1604, à Jeanne de Chantal, t. 12, p. 383).

C'est là pourtant le travail de toute la vie : ou « l'amour de Dieu qui nous porte jusques au mespris de nous mesmes », triomphera, ou « l'amour de nous mesmes, qui nous pousse jusques au mespris de Dieu » (Traité..., livre 4, ch. 4, t. 4, p. 225). Cette lutte sera indéfinie jusqu'au dernier jour : « Tous les jours nous devons estimer de commencer nostre avancement ou perfection; et si nous pensions bien a cela, nous ne nous

trouverions point estonnés de rencontrer de la misere en nous, ni de quoy retrancher. Il n'est jamais fait; il faut tousjours recommencer et recommencer de bon cœur » (lettre 1049, 1-2 mars 1615, à Jeanne de Chantal, t. 16, p. 312). Voir art. **AMOUR-PROPRE**, DS, t. 1, col. 533-544.

Aux commençants, François précise donc et le but auquel ils doivent tendre et le principal ennemi qu'ils auront à combattre. Qu'ils ne s'étonnent point! « L'exercice de la purgation de l'ame ne se peut ni doit finir qu'avec nostre vie : ne nous troublons donq point de nos imperfections, car nostre perfection consiste a les combattre, et nous ne scaurions les combattre sans les voir, ni les vaincre sans les rencontrer » (Introduction..., livre 1, ch. 5, t. 3, p. 27). Pour déraciner les affections qui font obstacle à l'amour de Dieu, François de Sales exhorte à faire d'abord une confession générale (*ibidem*, livre 1, ch. 19), puis, à se résoudre « irrevocablement de le servir (Dieu) et aymer maintenant et eternellement » (*ibidem*, ch. 20, p. 60). Voir art. **COMMENÇANTS, DÉFAUTS, DÉSAIRS, DÉSIR DE LA PERFECTION**.

Reste à poursuivre! La seconde partie de l'Introduction propose les moyens de se « purger » « des affections dangereuses, des imperfections et de toutes affections aux pechés venielz ». L'oraison, dont il est parlé plus loin, et les sacrements, et l'acquisition des vertus. « Si les mondains vous demandent pourquoy vous communiez si souvent, dites leur que c'est pour apprendre a aymer Dieu » (ch. 21, t. 3, p. 121).

Dans l'acquisition des vertus, il faut garder le sens du but auquel elles nous doivent acheminer, qui est la perfection de la charité. François de Sales recommande justement les vertus qui sont en relation plus étroite avec la charité. L'*humilité* « nous fait aimer nostre propre abjection », elle est donc directement opposée à l'amour-propre, — à condition qu'il ne s'agisse point de la recherche déguisée de l'estime des autres : « Nous disons maintesfois que nous ne sommes rien, que nous sommes la misere mesme et l'ordure du monde; mais nous serions bien marris qu'on nous prist au mot et que l'on nous publiast telz que nous disons » (Introduction..., livre 3, ch. 5, t. 3, p. 147). François de Sales recommande ensuite les vertus qui traduisent le mieux dans la vie quotidienne la charité fraternelle, à savoir la *patience* et la *douceur*. Ce sont là les éléments essentiels de l'ascèse salésienne, tout orientée vers l'épanouissement de l'amour. Il n'y a pas solution de continuité entre l'amour encore timide des commençants et l'amour qui embrase le cœur des saints. Sans parler à Philothée des sommets qu'il désire pour elle, François sait pourtant que le chemin où il la fait entrer doit, par la pure miséricorde de Dieu, l'y conduire un jour.

C'est dans cette optique qu'il faut considérer les autres points de l'ascèse salésienne. Il suffisait de rappeler ici ce qui en fait l'unité profonde.

Il n'y a pas de petites « industries » salésiennes; tous les exercices prescrits à Philothée sont, dès le point de départ, orientés vers la consommation dans l'amour.

Les oraisons jaculatoires sont faites « pour vous donner de l'amour de Dieu et vous exciter a une passionnée et tendre dilection de ce divin Espoux » (Introduction..., livre 2, ch. 13, t. 3, p. 95). « Si l'ame cherche les moyens d'estre delivree de son mal pour l'amour de Dieu, elle les cherchera avec patience, douceur, humilité et tranquillité » (*ibidem*, livre 4, ch. 11, p. 311). « Les moindres mortifications qui se presentent d'elles mesmes à nous sans nostre choix sont les meilleures et doivent estre preferees aux plus grandes faictes par election... là où il y a moins de nostre choix, il y a plus de la volonté de Dieu » (*Processus remissiorialis gebennensis* 1, déposition de Michel Favre, art. 28).

C'est donc toujours une conscience très nette du but à atteindre qui guide saint François de Sales dans l'utilisation des moyens de perfection.

6° Oraison salésienne. — 1) Oraison et vie. — François se garde bien de considérer l'oraison comme une panacée. Bien qu'il ait donné à Philothée une méthode d'oraison (*supra*, col. 1065), il sait que « le vray amour n'a guere de methode » (lettre 1441, 8 juin 1618, à Madame de Granieu, t. 18, p. 239). « Plusieurs se trompent grandement, croyant qu'il faut beaucoup de methode pour la bien faire (l'oraison), et s'empressent pour trouver un certain art qu'il leur semble estre necessaire de sçavoir, ne cessant jamais de subtiliser et pointiller autour de leur oraison » (*Entretien* 18, t. 6, p. 347-348). L'oraison vaut ce que vaut l'amour où elle s'enracine et c'est à ses fruits qu'il faut la juger.

« Nous connoissons que nostre oraison est bonne et que nous avançons en icelle, si, lors que nous en sortons... nostre face reluit de charité et nostre corps de chasteté » (*Sermon* pour le 2° dimanche de carême, 1614, t. 9, p. 28). « Voulez-vous estre bien recueillie en l'oraison? Tenez-vous hors de l'oraison comme si vous y estiez » (*Sermon* pour le 2° dimanche après l'Épiphanie, 1621, t. 10, p. 17). Il n'est de véritable oraison que « vitale ». Aussi, François savait-il allier à une grande fidélité matérielle, quand il en avait le loisir, un grand esprit de liberté : « Il faisoit tout ce qu'il faisoit pour Dieu et en Dieu. Ce que communément il appelloit oraison active; laquelle il estimoit la meilleure de toutes les oraisons, ainsi que je luy ay souvent ouy dire. Il estoit perpetuellement recueilly en Dieu, mais d'une façon libre et sans contrainte » (*Processus remiss. Geben.* 1, déposition de Michel Favre, art. 33).

Ce que le saint demande à ses dirigés, c'est qu'ils soient habituellement tournés vers Dieu; alors cette orientation constante de leur vie fleurira, toutes les fois que leur devoir d'état leur en laissera le loisir, en actes formels de prière. Chez ceux qui ont atteint les degrés supérieurs de la vie spirituelle, beaucoup plus que l'extase de l'entendement ou de la volonté, François de Sales apprécie l'extase de la vie (*Traité*., livre 7, ch. 6, t. 5, p. 27).

2) Présence de Dieu. — La prise de conscience de la divine présence est le premier point de la méthode d'oraison que François recommande aux débutants. Quand ils sont entrés dans les voies mystiques, cette présence s'impose et les recueille indépendamment de leur effort personnel : « Il arrive... quelquefois que Nostre Seigneur respand imperceptiblement au fond du cœur une certaine douce suavité qui tesmoigne sa presence, et lhors les puissances, voire mesme les sens extérieurs de l'ame, par un certain secret consentement se retournent du costé de cette intime partie ou est le tres aymable et trescher Espoux » (*Traité*., livre 6, ch. 7, t. 4, p. 327). François rendra familier, s'il ne l'a créé, le mot d'« oraison de simple présence » pour désigner ce que sainte Thérèse appelle oraison de recueillement ou de quiétude, mettant ainsi l'accent non sur l'effet, mais sur la cause qui le produit.

Il faut du tout quitter les reflexions, et n'en jamais faire en façon quelconque pour voir ce que l'ame fait ou ce qu'elle fera, si l'on fait bien ceci ou cela, ce que l'on deviendra, si l'on a des sentimens ou non, de la satisfaction, des vertus et semblables; mais au lieu de tout cela, regarder au Sauveur amoureux et humblement. Il faut bien faire ceci; sur tout, aller à la sainte oraison avec grande douceur d'esprit et sans volonté d'y rien faire, mais simplement pour y recevoir ce que Nostre Seigneur vous y donnera. Contentes vous d'estre en sa présence, encor que vous ne le voyiez ni sentiez, et que vous ne puissiez vous le représenter; mais commencez par un acte de foy et, de tems à autre, regardés si vous ne le verrez point (lettre 2082, à Jeanne de Chantal, 1611-1615,

t. 21, p. 165; cf lettre 841, à Madame de la Fléchère, 1611-1613, t. 15, p. 326).

Ce sera... bien faire l'oraison, mes chères filles, que de se tenir en paix et tranquillité auprès de Nostre Seigneur, ou à sa veuë, sans autre desir ni pretention que d'estre avec luy et de le contenter (*Entretien* 18, t. 6, p. 349).

Dans les épreuves purificatrices, Dieu retire souvent la joie sentie de sa présence. L'âme ne sent plus son amour, mais seulement l'infirmité de son amour; de même ne ressent-elle plus que l'insatisfaction où la laisse tout ce qui n'est pas Dieu.

Et bien qu'en fin elle le trouve en la cime et supreme region de l'esprit, ou cette divine dilection reside, si est ce néanmoins qu'elle le mesconnoit, et luy est advis que ce n'est pas luy, parce que la grandeur des ennuis et des tenebres l'empeschent de sentir sa douceur; elle le void sans le voir et le rencontre sans le connoistre, comme si c'estoit en songe et en image (*Traité*., livre 9, ch. 12, t. 5, p. 148).

L'âme est alors comme une statue dans une niche : « Or dis-moy donc, statue, je te prie, tu ne vois point ton maistre, et comme prens tu du contentement a le contenter? Non certes, confesseroit elle, je ne le voy pas.; mais je suis trop contente de sçavoir que mon cher maistre me void ici et prenne playsir de m'y voir » (*ibidem*, livre 6, ch. 11, t. 4, p. 341).

L'oraison de simple présence consiste à être présent à Dieu, non à méditer sur sa présence ou à la sentir; en cette quiétude, « la volonté n'agit que par un tres simple acquiescement au bon playsir divin, voulant estre en l'oraison sans aucune pretention que d'estre a la veue de Dieu selon qu'il luy plaira » (*ibidem*, p. 342).

3) Totale remise en Dieu. — Ce dernier texte montre bien qu'il s'agit d'une présence amoureuse, même si elle nous est parfaitement insensible : « O vray Dieu, que c'est une bonne façon de se tenir en la presence de Dieu, d'estre et vouloir tousjours et a jamais estre en son bon playsir! car ainsi, comme je pense, en toutes occurrences, ouy mesme en dormant profondement, nous sommes encor plus profondement en la tressainte presence de Dieu » (*ibidem*, p. 342). L'oraison de simple présence et l'oraison de totale remise en Dieu sont une seule et même chose, vue sous deux aspects différents. Dans l'oraison des débutants, à la mise laborieuse en présence de Dieu, avec l'aide de la foi, correspond l'effort volontaire qui consiste à dire à Dieu : Que votre volonté soit faite et non la mienne, et à rectifier patiemment par d'énergiques résolutions les tendances fâcheuses de la nature. Quand, dans les épreuves purificatrices, la présence de Dieu n'est plus réalisée que par un acte de foi simple et nue, « la volonté n'agit que par un tres simple acquiescement au bon playsir divin » (*ibidem*, p. 342). Lorsque l'âme émerge de la nuit, le sentiment de la présence lui est rendu avec une pureté et une intensité exceptionnelles, mais de cela François ne parle guère. Il parle, au contraire, du suprême degré de remise en Dieu qui correspond à cette suprême réalisation de la présence. C'est le total abandon, le sommet de la sainte indifférence. « La meilleure prière qu'on puisse faire, c'est d'acquiescer entierement au bon vouloir de Nostre Seigneur » (*Processus remiss. Geben.* 1, déposition de Jeanne de Chantal, art. 33). « *In manus tuas*, c'est la parole essentielle de l'amour » (*Traité*., livre 9, ch. 12, première rédaction, t. 5, p. 477).

7° Mystique salésienne. — Saint François sait que Dieu appelle tous les hommes à la perfection, puisqu'il leur fait un commandement d'y tendre; il

sait que cette perfection est la perfection de l'amour, et que de sa nature « l'amour divin est extatique, ne permettant pas que les amans soyent à eux mesmes, ains à la chose ayinée » (*Traité...*, livre 7, ch. 5, t. 5, p. 24; citation du pseudo-Denys). Quand l'âme met en œuvre les moyens ascétiques enseignés à Philothée pour ne plus vivre pour elle-même, Dieu réalise d'ordinaire ce qu'elle ne peut faire, même avec la collaboration de la grâce ordinaire sans laquelle elle ne peut rien. Et par des moyens nouveaux, qui marquent son entrée dans la voie mystique, Dieu réalise ce dépouillement, cette purification, ce vide qui permettront à l'amour de s'épanouir. Les racines du péché sont enfouies à une profondeur où l'âme ne peut agir, car son activité consciente n'y a pas accès. Non qu'elle soit désormais uniquement passive sous l'action de Dieu, mais ce que Dieu attend d'elle, ce n'est plus l'initiative, c'est l'acquiescement.

François de Sales appelle *dépouillement* le travail ascétique de l'âme qui s'efforce, avec la grâce ordinaire, de se réformer et de se purifier (cf *Entretien 8, De la désappropriation et despoillement de toutes choses*, t. 6, p. 120-130). Le même terme lui sert encore à décrire cette action de Dieu dans l'âme qui, lui arrachant ce qu'elle a de plus intime, attend d'elle simplement qu'elle se laisse faire (cf *Traité...*, livre 9, ch. 16, du despoillement parfait de l'âme unie à la volonté de Dieu, t. 5, p. 160-163).

Ne nous étonnons pas de cette imprécision de vocabulaire, là où Jean de la Croix aurait dit « nuit active du sens et de l'esprit ». L'âme introduite dans les voies mystiques n'est pas pour autant dispensée de continuer l'effort ascétique dans la mesure où elle le peut, et, comme cet effort volontaire tend au même but que l'action de Dieu, il n'est pas toujours facile, et rarement nécessaire, de déterminer avec précision la part de chacun dans l'obtention du résultat qui seul importe. Cf art. DÉPOUILLEMENT, DS, t. 3, col. 484-486.

Les mots de *désolation* (la nuit passive du sens de Jean de la Croix) et de *déréliction* ne prêtent pas aux mêmes imprécisions; ils ont une résonance nettement mystique. François de Sales n'hésite pas à en parler, même à Philothée (*Introduction...*, livre 4, ch. 14, t. 3, p. 325-332). Si elle n'est pas elle-même, par une infidélité consciente et volontaire, la cause de cet état, elle doit rester en paix, car « rien n'est si utile, rien si fructueux en telles secheresses et sterilités que de ne point s'affectionner et attacher au désir d'en estre delivré » (*ibidem*, p. 328). « Dieu nous veut conduire par icelles à une grande pureté de cœur, à un entier renoncement de nostre propre interest en ce qui est de son service, et un parfait despoillement de nous mesmes » (*ibidem*, ch. 15, p. 335). François ne parle pas de contemplation, car il craint pour Philothée le goût des « suréminences », mais il n'est pas douteux qu'il voit dans cette sécheresse purificatrice la marque de l'entrée dans les voies mystiques. Il lui recommande donc une plus exacte fidélité en ce qui dépend encore de son initiative personnelle, et en même temps de « se remettre à la pure merci de la speciale providence de Dieu » (*ibidem*, ch. 14, p. 328). Cf art. DÉSOLOGATION, DS, t. 3, col. 633-635.

Dans la *déréliction* (la nuit passive de l'esprit), « le pauvre cœur, écrit François de Sales, est... comme abandonné de l'amour, il regarde par tout et ne le trouve point, ce luy semble » (*Traité...*, livre 9, ch. 12, t. 5, p. 148). C'est alors que l'âme éprouvée, n'ayant « plus de force que pour laisser mourir sa volonté

entre les mains de la volonté de Dieu, à l'imitation du doux Jésus », doit dire avec lui : « O mon Pere, je recomande mon esprit en vos mains; parole, Theotime, qui fut la dernière de toutes, et par laquelle le Filz bienaymé donna le souverain tesmoignage de son amour envers son Pere » (*ibidem*). Cf art. DÉRÉLICTION, DS, t. 3, col. 504-517, *passim*.

Les différences de vocabulaire ne doivent pas cacher la similitude des états. La vie mystique est à la fois une mort à soi et une vie en Jésus-Christ. Selon leur grâce particulière, les écrivains mystiques ont insisté de préférence, les uns sur l'aspect mort, les autres sur l'aspect vie, ou, si l'on préfère, sur l'aspect lumineux ou nocturne de l'expérience mystique. Aucun n'a ignoré absolument l'autre face du problème. François de Sales, aux livres 6^e et 7^e du *Traité*, parce qu'il prend alors pour guide principal sainte Thérèse, présente le développement mystique de l'âme sous l'aspect d'un progrès dans la lumière et l'amour. Mais au livre 9^e, parlant surtout d'après l'expérience de Jeanne de Chantal conduite par des nuits très profondes, il emploie un autre vocabulaire. On se demande parfois où l'on pourrait intercaler le saint abandon ou la sainte indifférence dans l'itinéraire thérésien. Vaine préoccupation! La « tressainte indifférence » ne précède ni ne suit « l'union » : c'est la même chose, vue sous un angle diamétralement opposé.

Sans revenir sur l'échelle mystique salésienne, notons seulement qu'en parlant des « exercices du saint amour en l'oraison », François était tout naturellement amené à présenter de préférence les aspects positifs et lumineux de l'expérience mystique. Mais il se rendait compte que ce n'était pas là toute l'expérience, puisqu'il ne pouvait y inclure celle de Jeanne de Chantal. On discerne déjà dans le livre 7^e, par la distinction entre le « sentiment d'union » et l'union habituelle « en la cime et supreme pointe de l'esprit », que François de Sales ne veut pas réserver le nom d'union aux aspects lumineux de l'oraison d'union. De fait, c'est encore d'union qu'il s'agit au livre 9^e, consacré à la sainte indifférence et qu'il intitule : « de l'amour de soumission par lequel nostre volonté s'unit au bon plaisir de Dieu ». Si l'indifférence salésienne a pu quelquefois être considérée comme une disposition totalement passive, comme un non-vouloir, c'est que l'on oubliait cette donnée qui paraît essentielle : l'indifférence n'est pas un tout, elle est l'aspect nocturne de l'amour.

La spiritualité salésienne est centrée sur l'abandon de l'âme entre les mains de Dieu. François de Sales compare volontiers cet abandon à l'attitude du petit enfant entre les bras de sa mère, image qu'il emprunte à la grande mystique castillane (*Traité...*, livre 6, ch. 9, t. 4, p. 334). Mais Thérèse d'Avila ne pousse pas plus loin la comparaison; son amour pour le Seigneur était un amour d'épouse et c'est sur la fidélité et l'intimité qu'elle fait porter l'accent; le sommet de son ascension spirituelle est un « mariage ». Il en va tout autrement de saint François de Sales et on doit l'inscrire en bonne place dans la longue série des écrivains spirituels qui, avant sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, ont présenté les rapports de l'âme avec son Dieu sous l'aspect de l'enfance spirituelle.

7. SOURCES ET INFLUENCE

Une étude exhaustive des sources livresques de François de Sales est probablement impossible : il avait

beaucoup lu, et de sa correspondance qui pourrait nous donner de précieux indices sur l'étendue de son information, seule une infime partie est venue jusqu'à nous. Il faudrait, pour rendre moins aléatoire cette étude d'ensemble, qu'ait été étudiée l'influence d'un saint Augustin, d'un saint Bernard, d'un pseudo-Denys, et de tant d'autres. Signalons l'intéressante étude qu'a faite A. Liuima des sources du *Traité de l'amour de Dieu*. Nous nous y référons constamment puisqu'aussi bien c'est la seule étude un peu générale que nous ayons.

1° Sources profanes. — 1) *Classiques grecs et latins.* — François n'a fait aux auteurs profanes que des emprunts de détail; il s'en est servi plus pour illustrer, et quelquefois confirmer *a posteriori*, une doctrine puisée ailleurs que pour s'en inspirer.

Un témoin au procès de béatification dépose qu'« en prêchant, aussi il ne citait pas les auteurs profanes, n'y en ses livres aussi que fort rarement, et luy ay ouy dire que c'estoit faire tort en quelque façon à la fécondité de l'Écriture et écrivains sacrés, et au respect qui leur est deu » (*Processus remis. Geben.* 1, déposition d'Amblard Comte, art. 38). Cette rareté n'est pourtant que relative. François illustre ses écrits de nombreux traits empruntés à Plin le naturaliste et il cite bien d'autres auteurs. La question d'influence ne se pose pourtant que pour quelques grands noms. Du « prince des philosophes », Aristote, François loue spécialement l'*Éthique à Nicomaque*, ce qui ne l'empêche pas de damner l'auteur sans trop de façon (*Sermon pour la Pentecôte*, 7 juin 1620, t. 9, p. 319). De tous les sages de l'antiquité, seul Épictète trouve grâce à ses yeux. « Le bon homme Epictète fait un souhait de mourir en vray chrestien (comme il est fort probable qu'aussi fit il) » (*Traité.*, livre 2, ch. 18, t. 4, p. 148; cf. livre 9, ch. 2, t. 5, p. 113). François de Sales approuve, à l'occasion, les valeurs chrétiennes qu'il croit découvrir chez les anciens.

2) *Modernes.* — La littérature profane était pour François sans attrait. Il ne prisait que la « solide doctrine », comme il l'écrivit en 1610 au fils de la baronne de Chantal : « Sur tout, gardés vous des mauvais livres... comme cet infame Rabelais et certains autres de nostre aage, qui font profession de revouer tout en doute, de mespriser tout et se moquer de toutes les maximes de l'antiquité. Au contraire, ayés des livres de solide doctrine, et sur tout des chrestiens et spirituels, pour vous y recreer de tems en tems » (lettre 637, t. 14, p. 377). Il savait admirer la beauté littéraire, mais jugeait en pasteur des âmes (lettre 1030, à Jean de la Ceppède, 1613-1614, t. 16, p. 287).

Parmi les auteurs contemporains, peut-être faisait-il grâce à Honoré d'Urfé, qu'il connaissait personnellement. Mgr Pierre Vuillot, dans sa thèse inédite sur *La spiritualité salésienne de la « tressainte indifférence »* (Institut catholique de Paris, 1947), étudiant les rapports entre l'*Astrée* et le *Traité de l'amour de Dieu*, écrit : « François de Sales ne pensait sans doute pas à d'Urfé en écrivant son *Traité*, mais il y a chez l'un et chez l'autre, quoique sur des plans très différents, une même façon de comprendre le problème de l'amour comme central dans la vie de l'homme, et de résoudre ce problème en fonction des mêmes principes de l'humanisme chrétien de la Renaissance » (p. 124).

François a beaucoup apprécié Montaigne, il le cite cinq fois dans les *Controverses* et l'appelle « le docte profane ». Plus tard, dans un *Recueil de similitudes* (1613-1614, t. 26, p. 154), il le range parmi les « beaux esprits ». Il lui doit quelque chose de son style. Divers critiques ont signalé une parenté d'esprit entre les deux écrivains (vg F. Strowski, *Saint François de Sales*, Paris, 1898, p. 166-167; P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2^e éd., t. 1, Paris, 1933, p. 9). Une étude d'ensemble sur les rapports entre les deux écrivains serait précieuse; nous doutons qu'elle puisse conclure à une réelle influence de doctrine. Il faut peut-être faire une exception pour les *Controverses*, bien qu'on ne puisse y ren-

contrer la moindre trace du fidéisme que l'on découvre en Montaigne (A. M. Boase, *The Fortunes of Montaigne*, Londres, 1935, p. 132).

On a cru aussi déceler une influence de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond sur les premiers livres du *Traité de l'amour de Dieu* (H. Tessier, *Le sentiment de l'amour d'après saint François de Sales*, Paris, 1913, p. 43). On a étudié également la question de l'influence de Pierre Charron (*Le livre de la Sagesse*, 1601) et de Guillaume du Vair (*La Sainte Philosophie*, 1584; DS, t. 3, col. 1854-1857). Mgr Vuillot (*op. cit.*) a montré qu'en dépit de certaines ressemblances d'expressions et peut-être même de réminiscences, il ne peut être question d'influence vraie.

2° Sources chrétiennes. — 1) *Écriture.* — A. Liuima a consacré un très long chapitre de sa monumentale étude à l'examen des sources scripturaires de François de Sales (ch. 6, p. 515-576). Le saint avait suivi à Paris les cours du « docte Génébrard ». Plus tard, les besoins de la controverse exigèrent qu'il se tint au courant des publications nouvelles.

Mais il n'était pas un exégète et une phrase de l'Avis au lecteur de l'*Introduction* ne laisse pas d'inquiéter un peu : « Quand j'use des paroles de l'Écriture, ce n'est pas tousjours pour les expliquer, mais pour m'expliquer par icelles, comme plus venerables et agreables aux bonnes ames » (t. 3, p. 2). C'est dans la lettre écrite le 5 octobre 1604 à André Frémyot, archevêque nommé de Bourges, qu'il faut aller chercher les principes salésiens sur l'utilisation de l'Écriture dans la prédication (lettre 229, t. 12, p. 299-325). Ses préoccupations sont avant tout pastorales. Et s'il trouve dans l'Écriture la source principale de sa doctrine et l'aliment essentiel de sa vie spirituelle, le souci de fidélité au sens littéral s'estompe. On ne peut guère affirmer que tel écrit salésien ait comme source, au sens moderne du terme, tel ou tel livre de l'Écriture.

Cependant, le Cantique des cantiques a particulièrement marqué la doctrine mystique du saint. Il avait entendu Génébrard le commenter et lui-même en avait rédigé un petit commentaire spirituel (*supra*, col. 1073). Par ailleurs, dans l'ensemble de ses écrits, il n'est pas un seul verset du Cantique qui ne se trouve cité. Cette influence du Cantique des cantiques paraît particulièrement sensible dans les derniers chapitres du livre 6 du *Traité de l'amour de Dieu*.

2) *Pères de l'Église.* — François écrit à A. Frémyot : « Qu'est ce autre chose la doctrine des Peres de l'Église que l'Évangile expliqué, que l'Écriture Sainte exposée? Il y a à dire entre l'Écriture Sainte et la doctrine des Peres comme entre une amande entiere et une amande cassee de laquelle le noyau peut estre mangé d'un chacun, ou comme d'un pain entier et d'un pain mis en pieces et distribué » (lettre 229, t. 12, p. 305-306). François traite donc les Pères de l'Église un peu comme il faisait de l'Écriture.

Les *Controverses* et la *Défense de l'Estendart de la Croix* font exception : les textes patristiques y sont, en effet, utilisés de façon plus cohérente. Dans ce dernier ouvrage, « le but principal et immédiat... est d'affirmer l'identité de doctrine de l'Église du xvi^e siècle avec l'Église des Pères. Les citations de ces « Anciens » sont au nombre de plus de quatre cents » (B. Mackey, préface à la *Défense de la Croix*; t. 2, p. xix). *Supra*, col. 6063.

On ne peut douter que François de Sales ait eu des grands docteurs latins et grecs une connaissance directement puisée aux meilleures sources accessibles de son temps. Certains ont exercé sur son œuvre une profonde influence, en particulier saint Augustin, cité 441 fois dans l'ensemble des *Œuvres* et 79 fois dans le *Traité* (la structure de l'âme décrite au premier livre est inspirée explicitement d'Augustin). Une étude d'ensemble de l'influence augustinienne manque encore

(Mgr Veuillot l'a étudiée pour l'indifférence, *op. cit.*, p. 209-218).

François avait pour l'Aréopagite une grande vénération, et sa fête était une de celles auxquelles les visitandines devaient communier. Mais il se défiait, plus ou moins consciemment, de la mystique dionysienne. Il cite, dès la période du Chablais, la *Hierarchie ecclésiastique*, puis, toute l'œuvre, lorsque son ami Jean de Saint-François en aura donné une traduction (1608); il a une préférence marquée pour les *Noms divins*. Il empruntera cependant assez peu au pseudo-Denys. Il s'appuiera sur son autorité pour établir dans les premiers livres du *Traité* sa philosophie de l'amour, et on peut parler de source au sens strict pour la question de l'extase de la volonté : le 5^e chapitre du 7^e livre « est presque tout composé des paroles du divin saint Denis Areopagite » (t. 5, p. 23).

3) *Théologiens*. — François de Sales avait lu les grands théologiens de son temps, en particulier les espagnols.

Bien qu'il ne fit pas étalage d'érudition, ses plans de sermons et la première rédaction du *Traité* montrent avec quel soin François étayait ses affirmations sur l'opinion des théologiens. A. Liinama (*op. cit.*, p. 488-492) a fait le recensement minutieux de ces citations. Mais, c'est bien plutôt l'ensemble des théologiens contemporains, considérés comme expression collective de la doctrine catholique, qui peut être considéré comme une source de la doctrine salésienne.

Pour la doctrine thomiste, voir J.-G. Barthier, *De la perfection chrétienne et religieuse d'après saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales* (Paris, 1902), et B. Lavaud, *Amour et perfection chrétienne selon saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales* (Lyon, 1941).

4) *Auteurs spirituels et écrivains mystiques*. — Une simple énumération des auteurs et ouvrages cités ou utilisés serait d'une étendue considérable. Parmi les spirituels du moyen âge, saint Anselme, saint Bernard, saint Bonaventure sont les plus souvent cités.

Parmi les auteurs plus proches de François, il convient de placer au premier rang « son cher livre », le *Combat spirituel* de Laurent Scupoli. Il le connut à une époque où sa propre synthèse spirituelle n'était pas encore élaborée, et nul doute que l'ouvrage ne contribuât à la pacification définitive de son âme et à la construction de sa doctrine.

Tout de suite après, il faut ranger l'*Imitation de Jésus-Christ*.

On l'a mise en parallèle tantôt avec l'*Introduction à la vie dévote*, tantôt avec le *Traité de l'amour de Dieu*. En fait, la parenté des sujets suffit à expliquer la plupart des ressemblances; A. Liinama (*op. cit.*, p. 213) conclut cependant : « Sans doute, saint François de Sales a lu l'*Imitation de Jésus-Christ*, mais l'influence concrète de cet ouvrage sur ses *Œuvres* n'est pas, ce nous semble, démontrée ».

On ne saurait en dire autant des *Exercices spirituels* de saint Ignace. François faisait presque chaque année sa retraite spirituelle sous la direction d'un jésuite et devait être initié à fond à la méthode des *Exercices*. En fait, l'influence est surtout sensible sur la méthode d'oraison recommandée à Philothée, et la doctrine de la sainte indifférence, bien que sur ces deux points le saint restât personnel. L'influence directe des *Exercices* et, de façon plus générale, l'influence de la spiritualité ignatienne sur le saint docteur, mériteraient une étude particulière. François a été toute sa vie en relations confiantes avec les jésuites et il recommande fort souvent la lecture de nombreux auteurs jésuites

espagnols (P. Ribadeneira, F. Ribera, L. de la Puente, F. Arias, etc), italiens (D. Piatti, L. Pinelli, etc) et français (P. Cotton, L. Richeome, E. Binet, etc). C'est très certainement la famille spirituelle dont l'influence sur saint François de Sales, sans être exclusive ni même toujours prédominante, s'est exercée avec le plus de continuité et, généralement parlant, d'intensité.

L'influence, directe ou indirecte, de la spiritualité flamande ou rhénane est au contraire difficile à prouver.

Non que les points de contact soient rares, mais ils ne sont pas concluants. François connaissait les mystiques du nord. On ne peut douter qu'il ait lu Ruysbroeck, qu'il ne cite pourtant jamais et dont l'influence l'a peut-être atteint à travers Harphius. Il paraît emprunter en partie à Harphius sa terminologie, mais il le range parmi les auteurs qui traitent de « suréminences ». Denys le chartreux est le seul auteur flamand qu'il recommande à Philothée, sans qu'on puisse déterminer avec précision l'influence du chartreux. S'il mentionne la *Perle évangélique*, qui connaissait un grand succès depuis la traduction de R. Beau cousin (1602), c'est pour mettre la présidente Brûlart en garde contre le désir de cheminer « dans la cime des montagnes » (lettre 419, novembre 1607, t. 13, p. 334-335). En somme, *Les rapports entre saint François de Sales et les Pays-Bas* (étudiés par A.-J. Daniels, dans une thèse de Nimègue, 1932) sont minces; il s'agit beaucoup plus de contacts que d'influence.

Les spirituels espagnols ont marqué davantage l'élaboration de la synthèse salésienne.

L'influence de Louis de Grenade est particulièrement sensible dans l'*Introduction à la vie dévote*. Celle de sainte Thérèse d'Avila se décèle surtout sur les livres 6 et 7 du *Traité*, ainsi que sur l'évolution de la Visitation quand elle devint, à partir de 1618, un ordre exclusivement contemplatif. Par ailleurs, et en plus des auteurs jésuites cités plus haut, François connaissait les spirituels alors accessibles en traduction italienne ou française, le chartreux André Capilla, les franciscains Alonso de Madrid, Diego de Estella, saint Pierre d'Alcantara, l'augustin Christophe de Fonseca et surtout le bienheureux Jean d'Avila, dont les *Epîtres spirituelles* se retrouvent souvent dans les bibliothèques de visitandines. Quant à saint Jean de la Croix, dont François aurait pu théoriquement connaître certains ouvrages en manuscrit, grâce aux relations de la baronne de Chantal avec le carmel de Dijon, il est fort peu probable qu'il en ait jamais rien lu.

Les spirituels de l'école italienne lui étaient plus accessibles, puisqu'il pouvait les lire dans l'original. A part le *Combat spirituel* et les jésuites, il faut mentionner l'*Abbrégé de la perfection* d'Isabelle Bellinzaga, le capucin Mathias Bellintani et, parmi les auteurs plus anciens, Catherine de Gènes, dont la doctrine de l'amour purificateur n'a pas été sans influencer la doctrine mystique du saint.

En résumé, on ne peut que conclure à la très profonde originalité de saint François de Sales. Comme les « avettes », François a butiné ici ou là; son miel est bien à lui.

3^o *Influence*. — L'influence de la spiritualité salésienne a été à ce point considérable que la doctrine de saint François de Sales, son esprit, ses méthodes ont été assimilés par d'autres courants spirituels et en sont devenus partie intégrante. La spiritualité d'abandon, par exemple, s'inspire de saint François de Sales, tout comme celle du devoir d'état.

Bien plus, la spiritualité salésienne a fait école, si l'on peut dire. Les visitandines, à la suite de sainte Jeanne de Chantal et sous son impulsion, ont vécu et vivent de l'oraison et de la mystique enseignées par leur fondateur. D'importants groupements, associations et congrégations se rattachent, surtout depuis les siècles, à la spiritualité salésienne, en particulier un

sociétés fondées par Louis Brisson (1817-1908), les oblats et les oblates de saint François de Sales, et par Henri Chaumont (1838-1896), la société des Filles de saint François de Sales et celle des Prêtres de saint François de Sales.

En bref, la vie spirituelle, depuis trois siècles, est grandement redevable à la spiritualité salésienne, comme en témoignent les nombreux ouvrages écrits « d'après saint François de Sales ». On ne peut songer un instant à tenter le bilan d'une influence à la fois aussi nette et aussi diffuse. « La spiritualité de saint François de Sales... », écrivait Henri Bremond en 1925, ne se distingue plus aujourd'hui de la spiritualité catholique. Nous sommes tous salésiens, et à un tel point que l'*Introduction à la vie dévote* nous paraît, si j'ose dire, banale. C'est de l'ancien et de l'immortel, du classique » (*Manuel de la littérature catholique*, introduction, Paris, 1925, p. LX).

Voir les articles suivants du Dictionnaire : ABANDON, ABRÉGATION, AFFECTIONS, AMITIÉ, AMOUR-PROPRE, ASCÈSE, ATTENTION, BOUQUET SPIRITUEL, CHARITÉ, COLÈRE, COMMENÇANTS, COMMUNION FRÉQUENTE, COMPOSITION DE LIEU, CONFORMITÉ, CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, CONSOLATION, CONTEMPLATION, CORPS, CRAINTE, DÉFAUTS, DÉFI SPIRITUEL, DÉPOUILLEMENT, DÉRÉLICTION, DÉSAPPROPRIATION, DÉSIRS, DÉSOBLATION, INDIFFÉRENCE, etc.

BEAUDENOM (1840-1916), BINET (1569-1639), BRISSON, CAMUS (1584-1652), CAUSSADE (1675-1751), Marie de Sales CHAPPUIS (1793-1875), CHAUMONT, COURBON † 1710, JEANNE DE CHANTAL et la *Visitation*, MILLEY (1668-1720), etc.

Nous renvoyons à la précieuse *Bibliografia Salesiana, opere e scritti riguardanti S. Francesco di Sales (1623-1955)*, coll. Biblioteca del Salesianum 44, Turin, 1956. Ce très important répertoire, sans être exhaustif, — il exclut les œuvres du saint —, comporte près de treize cents titres.

1. Éditions des Œuvres complètes. — 1° *Les œuvres de messire François de Sales...*, Toulouse, 1637 (1077 p. in-folio) : bref résumé biographique, *Introduction à la vie dévote*, *Traité de l'amour de Dieu*, *Epistres spirituelles*, *Vrais entretiens*, *Estandart de la sainte croix*, *Advertissement aux curés et confesseurs* et quelques opuscules sous le titre *Sacrées reliques du bienheureux François de Sales*.

2° *Les Œuvres du bienheureux François de Sales, revues et augmentées* d'un grand nombre de pièces qui n'ont jamais paru avant cette édition, éditées par Noël Brûlart de Sillery, sur l'invitation de Jeanne de Chantal (Paris, 1644, 2 vol. in-folio). Comportent, en plus des œuvres de la 1° édition, une *Vie* par Nicolas Talon s j, un certain nombre de sermons, la *Déclaration mystique sur le Cantique des Cantiques* et le *Traité de la conduite spirituelle selon l'esprit du bienheureux François de Sales*, du jésuite Nicolas Caussin (déjà publié, Paris, 1637). Réédition en 1643 et 1647.

3° *Les Œuvres du bienheureux François de Sales...* avec un abrégé de sa vie (2 vol. in f°, Paris, 1652). Cette édition fournit sensiblement les mêmes textes que les précédentes, à l'exception des sermons, mais elle a le mérite d'offrir une « table très ample des matières » (144 p. sur trois colonnes).

4° L'éditeur parisien F. Léonard reproduisit l'édition précédente sous des formats divers en 1663, 1669, 1672, 1685. A partir de 1672, les *Controverses* figurent dans les éditions des Œuvres complètes.

5° Le 18° siècle ne vit paraître aucune édition complète. Mentionnons cependant l'édition des *Lettres* publiée par Hérissant, Paris, 1758, 6 vol.; elle est la dernière édition de la correspondance parue avant les découvertes de faux autographes salésiens.

6° Au 19° siècle, les éditeurs, peut-être en raison de ces fréquentes « découvertes », publièrent, y compris les rééditions, une vingtaine de collections d'œuvres complètes. Elles s'ouvrent habituellement par une vie de saint François de Sales

(par Marsollier, Loyau d'Amboise ou Jean de Saint-François) et comportent souvent un *Esprit de saint François de Sales*, de P. Collot ou de J.-P. Camus. Mentionnons les principales :

— 1) *Les œuvres complètes de saint François de Sales*, Paris, 1821 (15 vol. en 16 tomes). Une réédition, en 17 vol., 1833-1835, ajoute un petit contingent de lettres inédites, fausses pour la plupart, les *Constitutions* de la Visitation et une table générale des matières. — 2) L'éditeur Vivès publia en 1857-1859 une édition en 12 vol., qui continue d'être utilisée à cause de son index; les deux premiers volumes, consacrés à l'*Introduction* et au *Traité*, ont été préparés avec grand soin par le savant abbé H.-J. Crelier. — 3) De 1861 à 1864, Migne publia une édition complète, préparée par M. de Baudry et comportant une biographie du saint par F. Perennès (9 vol., dont deux consacrés aux œuvres de sainte Jeanne de Chantal). On reproche à cette édition, en plus des faux qu'elle incorpore de bonne foi comme ses contemporaines, la manipulation de certains textes de sermons, rédigés après coup sur des plans de François de Sales. — 4) *Les Œuvres complètes de saint François de Sales*, nouvelle édition revue par une société d'ecclésiastiques, Bar-le-duc, 1865-1866 (10 vol., 2° édition en 1896; une édition en 6 vol., 1868, remettait sous les yeux du public la biographie du saint par Jean de Saint-François Goulu).

7° Enfin, en 1892, le bénédictin B. Mackey publiait le premier volume de la monumentale édition d'Annecy, 26 volumes parus, le dernier en 1932. On attend le 27° qui doit fournir, avec les index et les tables, certaines corrections et l'indication des documents publiés de bonne foi (surtout des lettres), mais dont l'authenticité est aujourd'hui fortement contestée.

B. Mackey expose dans l'introduction du premier volume les grandes lignes de sa méthode : il a publié les textes principaux d'après la dernière édition revue et corrigée par le saint, en y ajoutant des variantes prises dans les autographes et en rétablissant l'orthographe d'après ceux-ci, si bien que le texte actuel n'est ni celui des premières éditions ni celui des manuscrits. Il ajoute une « ponctuation régulière, s'harmonisant avec le style et la pensée du saint auteur » (*Œuvres*, t. 1, p. c). Cette méthode ne satisfait pas toutes les exigences de la critique moderne, mais l'édition d'Annecy reste l'instrument de travail irremplaçable pour tous ceux qui s'intéressent à la pensée salésienne. Les notes d'histoire locale sont extrêmement précieuses, et les introductions, même si elles ne sont plus toujours au point, restent valables dans leurs grandes lignes. A partir du tome 13 (1904), B. Mackey fut remplacé à la direction de l'édition par J.-J. Navatel s j.

Nous nous référons à cette édition.

2. Biographies. — Dès 1624 parurent quatre biographies; leurs auteurs avaient connu François de Sales et cela confère à leurs ouvrages, malgré d'évidentes lacunes, le charme d'un témoignage de première main : Philibert de Bonneville, capucin, *Vie du bienheureux François de Sales évêque et prince de Genève...*, Lyon. — Louys de la Rivière, minime, *La vie de l'illustrissime et reverendissime François de Sales...*, Lyon. — M. de Longuetterre, *La vie de tres illustre Messire François de Sales...*, Lyon. — Jean de Saint-François Goulu, feuillant, *La vie du bienheureux Messire François de Sales*, Paris.

En 1634, à Lyon, Charles-Auguste de Sales, neveu de François, donna en latin et en français une biographie du saint : *De vita et rebus gestis servi Dei... Francisci Salesii...*, et *Histoire du bienheureux François de Sales...*; l'auteur a réuni une information considérable, dont Jeanne de Chantal louait l'exactitude, mais l'ouvrage est assez confus. — En 1640, Nicolas Talon s j publia *La Vie du bienheureux François de Sales Evêque et Prince de Genève* (Paris); les chapitres sont distribués selon un ordre logique et non chronologique; on y trouve bien des détails intéressants. — L'évêque du Puy, Henri de Maupas du Tour, président du tribunal ecclésiastique qui, en 1655-1658, reprit la cause de béatification, voulut publier les témoignages entendus : *La Vie du Vénérable Serviteur de Dieu François de Sales...* (Paris, 1657). « On y découvre assez peu de traits nouveaux » (F. Trochu, *op. cit. infra*, p. 11).

Les biographies ultérieures, jusqu'à l'ouvrage d'A. Hamon

(1854), n'ajoutent guère de faits nouveaux. Mentionnons cependant : Ch. Cotelendi, *Vie de saint François de Sales...*, Paris, 1687. — Louise-Françoise de Bussy de Rabutin, *Abrégé de la Vie de saint François de Sales*, Paris, 1699. — J. Marsollier, *Vie de saint François de Sales...*, Paris, 1700. — J. de Loyola, *Vida de el dulcísimo Director de las almas S. Francisco de Sales...*, Madrid, 1735. — T. Boulangé, *Histoire de saint François de Sales*, Paris, 1848.

En 1854, A.-J.-M. Hamon, sulpicien, a publié une biographie qui connut de très nombreuses rééditions : *Vie de saint François de Sales...* (2 vol., Paris). Cet ouvrage volumineux, révisé à partir de 1909 par J.-F. Gonthier et G. Letourneau, est toujours lu. — P. Archambault, *Saint François de Sales*, Paris, 1930. — Mgr F. Trochu, *Saint François de Sales...*, d'après ses écrits, ses premiers historiens et les deux procès inédits de sa canonisation, 2 vol., Lyon-Paris, 1941-1946; malgré de petites erreurs de détail que la critique a relevées, et sans doute inévitables dans une œuvre de cette ampleur, cette biographie est un classique du genre. — H. Waach, *Franz von Sales, das Leben eines Heiligen*, Eichstätt-Vienne, 1955. — E.-M. Lajeunie, *Saint François de Sales et l'esprit salésien*, coll. Maîtres spirituels 29, Paris, 1962. — A. Ravier, *Saint François de Sales*, Lyon, 1962.

Quelques études particulières sur la biographie : Nicolas de Hauteville, *La Maison naturelle, Historique et Chronologique de saint François de Sales*, Paris, 1669. — *Déposition de sainte Jeanne de Chantal pour la canonisation de saint François de Sales*, Lyon, 1837; rééd. Ancey, 1922 : *L'âme de saint François de Sales...* — M. Delorme, *Saint François de Sales peint par les Dames de la Visitation...*, Lyon, 1840. — J.-F. Gonthier, *Journal de saint François de Sales durant son épiscopat*, Ancey, 1894. — M. Henry-Couannier, *Saint François de Sales et ses amis*, Mulhouse-Paris, 1922; Paris-Tournai, 1954. — M. Müller, *Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der heiligen Johanna Franziska von Chantal...*, Ratisbonne, 1923. — A. Dufournet, *La jeunesse de saint François de Sales (1567-1602)*, Paris, 1941. — P. Broutin, *Les deux grands évêques de la réforme catholique (Charles Borromée et François de Sales)*, NRT, t. 75, 1953, p. 282-299, 380-398. — R. Kleinmann, *Saint François de Sales and the Protestants*, Genève, 1962.

Les *Mémoires et documents publiés par l'Académie salésienne* sont précieux à consulter pour connaître l'histoire de François de Sales et son milieu.

3. *Études sur la spiritualité salésienne.* — Mentionnons en premier lieu quelques-uns des innombrables ouvrages de J.-P. Camus, évêque de Belley (DS, t. 2, col. 62-73) : *L'acheminement à la dévotion civile*, Toulouse, 1625; *De la sinderèse*, Paris, 1631; *La lutte spirituelle*, Paris, 1631; *Le directeur spirituel désintéressé*, Paris, 1631; *Traité de la réformation intérieure*, Paris, 1634; *De la pure dilection*, Lyon, 1632; *De la Volonté de Dieu*, Paris, 1638; *Théologie mystique*, Paris, 1640. La plupart de ces ouvrages ajoutent à leur titre : « selon l'esprit du bienheureux François de Sales ». Particulièrement intéressant est *L'Esprit du bienheureux François de Sales*, 6 vol., Paris, 1639-1641 (Paris, 1840); quelles que soient les réserves à faire sur l'exactitude des faits ou sur l'interprétation de la pensée de son maître, il faut se tenir au texte de Camus et non au remaniement fait par M. de Baudry (*Le véritable esprit de saint François de Sales*, 4 vol., Lyon-Paris, 1846).

Certaines éditions des *Œuvres complètes* incorporent l'ouvrage de Pierre Collot, *L'Esprit de saint François de Sales... recueilli de divers Ecrits de M. Jean Pierre Camus...*, Paris, 1726. — T. Boulangé, *Le Prêtre à l'école de saint François de Sales. Théologie mystique et théologie ascétique du saint évêque de Genève...*, Le Mans, 1849. — J. Tissot, *L'art d'utiliser ses fautes, d'après saint François de Sales*, Poitiers-Paris, 1879. — É. Thamiroy, *Le mysticisme de saint François de Sales*, Arras-Paris, 1906. — H. Tessier, *Le sentiment de l'amour d'après saint François de Sales*, Paris, 1912. — E. Truptin, *L'amour de Dieu dans saint François de Sales*, Autun, 1923. — F. Vincent, *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, Paris, 1923 (rééd., 1932). — P.-P. Bonneval, *Une des grandes lumières de l'Église, saint François de Sales*, Avignon, 1924.

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3, Paris, 1925,

p. 406-481. — H. Lanier, *La vie d'oraison d'après saint François de Sales*, Paris, 1926. — A. Saudreau, *L'oraison d'après saint François de Sales*, Paris, 1927. — Les intéressants articles de V. Baroni, calviniste, *Les étapes d'une vie mystique et François de Sales, analyse psychologique d'un mysticisme*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 16, 1928, p. 85-124 et 165-204. — Jacques Leclercq, *Saint François de Sales, docteur de la perfection*, Paris, 1928. — M. Müller, *Frohe Gottesliebe. Das religiös-sittliche Ideal des hl. Franz von Sales*, Fribourg-en-Brigau, 1933; trad. *La joie dans l'amour de Dieu*, Paris, 1935. — E. Lecouturier, *A l'école de saint François de Sales*, Paris, 1935. — Fr. Rotter, *Das Seelenleben in der Gottesliebe. Nach dem « Theotimus » des hl. Franz von Sales*, Scheinfeld, 1935. — F. Hermans, *Mystique*, Bruxelles, 1937. — T. Mandrini, *La spiritualità di S. Francesco di Sales*, Milan, 1938.

H. Mogenet, *Un aspect de l'humanisme salésien. Vertus morales naturelles et charité*, RAM, t. 21, 1940, p. 3-25, 113-130. — J. Leidenmühler, *Die Stellung der theologischen Tugend der Liebe im übernatürlichen Organismus der Seele nach der Lehre des hl. Franz von Sales*, Eichstätt, 1942. — Les nombreux ouvrages d'Idesbald van Houtryve, *L'amour du prochain*, Paris-Lyon, 1944; *La vie intérieure*, Louvain, 1946; *Le secret de saint François de Sales*, Strasbourg, 1948; etc. — Cl. Roffat, *A l'école de saint François de Sales. La spiritualité salésienne*, Paris, 1948. — C. F. Kelley, *The Spirit of Love, based on the Teaching of St. François de Sales*, New-York, 1951. — V. Balciunas, *La vocation universelle à la perfection chrétienne selon saint François de Sales*, Ancey, 1952. — J. Roose, courte mais excellente *Introduction à la spiritualité de saint François de Sales*, Paris, 1952. — É. Delaruelle, J. Perret et Cl. Roffat, *Saint François de Sales, maître spirituel*, Paris, 1960.

De nos jours la renommée de François de Sales déborde très largement le milieu « dévot » pour gagner ceux de l'université et de la littérature; rappelons les travaux de F. Strowski (vg *Saint François de Sales. Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle*, Paris, 1898; 2^e éd., 1928), et la monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* d'H. Bremond (Paris, 1916-1933; sur François de Sales, surtout t. 1, p. 68-127; voir aussi *Index...*, 1936, p. 101-105).

4. *Sources salésiennes.* — Nous ne disposons en ce domaine que d'un seul travail d'ensemble consacré au seul *Traité* : A. Liivima, *Aux sources du Traité de l'amour de Dieu* (2 vol., Rome, 1959-1960).

H. Monier-Vinard, *Le bienheureux cardinal Bellarmin et saint François de Sales*, RAM, t. 4, 1923, p. 225-242. — G. Goyau, *Saint François d'Assise et saint François de Sales*, dans *Études franciscaines*, t. 38, 1926, p. 464-478. — A. Goodier, *François de Sales and Robert Bellarmine, a comparative study*, dans *The Month*, t. 153, 1929, p. 193-203. — J. Huijben, *Aux sources de la spiritualité française du XVII^e siècle*, VSS, t. 26, 1931, p. 17-46, 75-114; t. 27, 1931, p. 20-42, 94-122. — A. Brou, *S. Francisco de Sales y los Ejercicios de S. Ignacio*, dans *Manresa*, t. 7, 1931, p. 57-69. — J. Périnelle, *S. François de Sales, Harphius et le père Philippi*, VSS, t. 29, 1931, p. 65-95. — J. Daniëls, *Les rapports entre S. François de Sales et les Pays-Bas (1550-1700)*, Nimègue, 1932. — *Antologia cateriniana* (sainte Catherine de Gênes et François de Sales), dans *Vita cateriniana*, Gênes, 1934, p. 105-112. — J. Bremond, *La tradition salésienne de l'abandon*, dans *L'année théologique*, t. 1, 1940, p. 214-227. — B. Lavaud, *Amour et perfection chrétienne selon saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales*, Lyon, 1941. — M. M. Rivet, *The Influence of the Spanish Mystics on the Works of Saint Francis de Sales*, Washington, 1941. — P. Jobit, *Saint François de Sales et les influences espagnoles*, dans *Lettres romanes*, t. 3, Louvain, 1949, p. 83-104; *Un prédecesseur de saint François de Sales, Fray Diego de Estella (1524-1578)*, dans *Cahiers de l'éducateur*, Lyon, 1950-1951; cf DS, t. 4, col. 1370.

Optat de Veghel, *Benoit de Canfield (1562-1610). Sa vie, sa doctrine, son influence*, Rome, 1949. — L. Groppi, *Formazione teologica di San Francesco di Sales*, Rome, 1951. — E. Valentini, *Saint François de Sales et dom Bosco*, dans *Mémoires et documents publiés par l'Académie salésienne*, t. 69,

Annecy, 1955, p. 29-42. — H. Waach, *Johannes vom Kreuz und Franz von Sales. Versuch einer vergleichenden Studie über strittige Punkte ihrer Lehre*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 1, Vienne, 1955, p. 179-234. — P. Renaudin, *Un maître de la mystique française, Benoît de Canfeld*, Paris, 1956. — P. Serouet, *De sainte Thérèse d'Avila à saint François de Sales, essai de littérature spirituelle comparée*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1958. — A. Vermeylen, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle*, Louvain, 1958. — F. Bouchardy, *Saint François de Sales et le stoïcisme*, dans *Nova et vetera*, t. 34, 1959, p. 241-252. — C. Dubois-Quinard, *Le « Palais de l'amour divin », de Laurent de Paris (1602). Une doctrine du pur amour en France au début du XVII^e siècle*, Rome, 1959; *Notes sur la pensée originale du Traité de l'amour de Dieu de saint François de Sales* (thèse complémentaire, Sorbonne, 1957). — H. Bordes, *Saint François de Sales et l'Italie* (diplôme d'études supérieures, Paris, n. 7892). — H. Lemaire, *Les images chez saint François de Sales*, Paris, 1962; *François de Sales, docteur de la confiance et de la paix*, Paris, 1963 (thèse).

5. **Influence de François de Sales.** — Les mentions occasionnelles de cette influence sont trop nombreuses pour permettre un recensement; par contre, les travaux d'ensemble qui aborderaient de front ce problème n'existent pas. On trouvera des notations intéressantes dans : A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. 2, Paris, 1928. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 1, ch. 4 (Étienne Binet) et 5 (J.-P. Camus); t. 7, ch. 3 (François de Sales et Pierre de Bérulle) et 4 (J.-P. Camus et le panmysticisme salésien). — E. Lecourtier, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au XVII^e siècle*, Paris, 1933. — G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938. — J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, t. 2 et 3, Paris, 1947-1948; t. 5, Paris, 1962, p. 35-79. — C. Deleaux, *La perfezione nella spiritualità di S. Teresa del Bambino Gesù e di S. Francesco di Sales*, dans *Vita cristiana*, t. 17, 1948, p. 417-428. — L. Cognet, *Les origines de la spiritualité française au XVII^e siècle*, dans *Culture catholique*, Paris, 1949, n. 4, p. 3-105; *Relation écrite par la Mère Angélique Arnauld sur Port-Royal*, Paris, 1949; *La Mère Angélique et saint François de Sales*, Paris, 1951. — *Saint François de Sales et la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, dans *Notes salésiennes*, juin 1953, p. 84-89. — J.-L. Goré, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, 1956. — L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Paris, 1958; *De la dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris, 1958. — J. Orcibal, *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris, coll. Maîtres spirituels 25, 1961.

Il reste, comme on le constate, place à de nombreux travaux portant sur les sources de saint François de Sales et sur l'influence exercée par ses écrits.

Les *Annales salésiennes* et les *Notes salésiennes* publient souvent des études, courtes et substantielles, sur la spiritualité de saint François de Sales et son influence.

Pierre SEROJET.

26. **FRANÇOIS DE TOULOUSE**, capucin, † 1678. — Entré chez les capucins en 1628, François de Toulouse prêcha surtout dans les Cévennes; où il fut longtemps supérieur; il mourut en 1678. Il réunit ses sermons sous le titre : *Le missionnaire apostolique*, Paris, 1666-1682, 13 vol. in-8°. Le tome 11^e fut édité à part : *Les mystères de la sainte Vierge*, Paris, 1678. La collection Migne des *Orateurs sacrés* a publié des extraits de l'ensemble (t. 10, Paris, 1844, col. 892-1134; t. 11, col. 9-899).

— On lui doit encore les ouvrages suivants : *Jésus-Christ ou le parfait missionnaire, où il est traité : 1° de la Mission en général, 2° Des qualités nécessaires au parfait missionnaire, 3° De la conduite et des emplois du parfait missionnaire* (Paris, 1662), qui présente des notations intéressantes sur les missions en pays protestants (voir p. 74-96). — *Histoire de la sainte chapelle de la Vierge, Mère de Dieu, dite Notre-Dame de Grad*

(Toulouse, s. d.). — *Vie de la Vénérable Mère Jeanne de Les-tonnac... fondatrice des religieuses de Notre-Dame* (Toulouse, 1671). — J. Lelong signale encore *La vie et les actions de Dame de Liste fondatrice de l'ordre de la Mère de Dieu*, Toulouse, 1672 (*Bibliothèque historique de la France, Supplément*, n. 15343, t. 4, Paris, 1775).

La doctrine qui se dégage de cet ensemble est celle d'un missionnaire, plus en contact avec des pécheurs à convertir qu'avec des âmes avides de perfection. François de Toulouse insiste sur le péché (*Le missionnaire apostolique*, t. 1, et 2 en particulier) : le pécheur est un déicide, un idolâtre, un démon, etc. Le prédicateur cependant n'est pas pessimiste; il dénonce fortement l'erreur de ceux qui disent que le Christ n'est mort que pour les prédestinés. Le Seigneur veut nous sauver, ce qui nous impose une soif semblable en réponse à tant d'amour; l'espérance est donc la grande vertu qu'il faut entretenir, vertu toutefois qui doit s'accompagner d'une crainte salutaire; d'où nécessité d'une pénitence, qui est l'arbitre entre la justice et la miséricorde.

Nous ne sortons guère de la vie purgative et l'accent est mis sur l'humaine volonté. Par exemple, François de Toulouse distingue une double perfection, celle que les choses ont elles-mêmes et celle qu'elles acquièrent de par leur action; or, des deux, la meilleure est la seconde, et de beaucoup. Il nous appartient donc de mettre en valeur les dons de Dieu; ceci est vrai pour la foi, qui est plus pratique que spéculative, pour l'espérance qui est dite la perfection de l'homme, pour l'amour enfin qui nous porte, en animant notre courage, à l'observation des commandements divins. Il ne faut pas chercher là des développements sur la vie mystique et les états passifs.

De temps à autre, il est question de la dévotion, de sa nature et de sa nécessité, de la grâce et de son épanouissement. Dans le sermon sur les *Trois anéantissements de Jésus-Christ dans sa passion*, relevons ce passage : « La contemplation, dit saint Thomas, adoucit ou dissipe la tristesse, parce que l'âme qui est élevée en Dieu, qui contemple ses perfections, voit tant de merveilles et ressent tant de douceurs, que pour les bien goûter, elle se détache des choses de la terre et sort comme hors d'elle-même pour entrer dans la joie de son Seigneur » (t. 10, p. 385-386).

Dans le sermon sur *L'amour de Dieu unissant et libéral*, François distingue quatre façons dont l'amour nous unit à Dieu : la première par une pensée continue que nous avons de Dieu, la seconde par les services qu'il nous oblige de lui rendre, en sorte que nous nous éprouvons, par le moyen de l'amour, unis à Dieu comme l'instrument à sa cause, la troisième par une grande ressemblance de mœurs, la quatrième par la contemplation.

Celle-ci arrive « lorsque l'âme, se dépouillant de tous les sentiments de la nature, de toutes les espèces des sens, de toutes les lumières de la raison, entre dans une nuit mystérieuse, regardant Dieu en lui-même et ne se trompant plus par ces vaines images que se figure la faiblesse de nos esprits, elle regarde Dieu comme une lumière infinie, comme un être qui pénètre et qui remplit toutes choses : elle le considère comme une essence incompréhensible, qui néanmoins s'abaisse, soutient et donne la vie et la force à tous les êtres. Dans cet état, c'est-à-dire dans la vue des perfections divines, cette âme est comme liquéfiée en l'objet de son amour, et, cessant en quelque façon d'être et d'agir, elle vit et se transforme en Dieu. Ces unions sont toutes saintes et merveilleuses, mais il faut avouer que celle que le saint Évangile (*Jean* 3, 16) nous représente aujourd'hui (lundi de la Pentecôte), qui est celle de Dieu avec le monde, est incomparablement plus forte, plus sainte et plus étonnante » (*Le missionnaire apostolique*, t. 10, p. 696-697).