

Viviane MELLINGHOFF-BOURGERIE, « “C’est un coup de hasard, et plus que cela” : le discours providentialiste des épistoliers spirituels tridentins de Bonsignore Cacciaguerra à François de Sales », p. 1-16.
<<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>

Hasard et Providence ^{XIV^e-XVII^e siècles}

Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX^e Colloque International d’Études Humanistes
Tours, 3-9 juillet 2006

publié par le Centre d’Études Supérieures de la Renaissance,

Responsable de publication

Marie-Luce DEMONET,
Université François-Rabelais de Tours, CNRS/UMR 6576

Mentions légales

Copyright 2007 — © CESR. Tous droits réservés.
Les utilisateurs peuvent télécharger et imprimer cet article,
pour un usage strictement privé.
Reproduction soumise à autorisation.

Date de publication

05 avril 2007

Date de mise à jour

Ouvrage en ligne publié avec le concours
de l’Université François-Rabelais, du CNRS,
du Ministère de la Recherche et de l’Enseignement supérieur,
du Ministère de la Culture et de la Communication,
du conseil régional du Centre,
du conseil général de l’Indre-et-Loire,
de l’Institut Universitaire de France

Collection « *La Renaissance en ligne* »



Viviane Mellinshoff-Bourgerie

Ruhr-Universität Bochum

« C'est un coup de hasard, et plus que cela » : le discours providentialiste des épistoliers spirituels tridentins de Bonsignore Cacciaguerra à François de Sales

À l'intérieur du christianisme, la notion de providence semble avoir été longtemps consensuelle. Ce n'est qu'en 1864 que, découvrant les fissures de ce consensus, l'Église Romaine inscrit en tête des *erreurs* consignées dans le *Syllabus* la proposition qui « nie toute action de Dieu sur les hommes et sur le monde » (*omnis Dei actio in homines et mundum*)¹. Mais c'est justement l'époque où une bonne trentaine de congrégations religieuses se placent sous le patronage de la Providence — ce qui confirme la thèse de Labarrière selon laquelle « les périodes de crise, à un niveau socio-culturel, pourraient bien engendrer par contrecoup le besoin accru d'un recours à une puissance tutélaire dont on espère qu'elle prendra en charge une situation que l'on ne sait plus maîtriser »². Or, c'est une situation comparable qui règne au moment du concile de Trente. La spiritualité catholique se cherche encore, aux lisières de la Réforme, et c'est pourquoi, en tant que structure para-institutionnelle, la *direction spirituelle*³ s'efforce de renforcer la foi individuelle par un discours providentialiste.

C'est à travers les témoignages épistolaires et les traités de dévotion, souvent rédigés à partir de lettres d'abord envoyées à des dirigé(e)s, qu'on peut le mieux cerner son influence sur les mentalités et les comportements catholiques. De ce mouvement tridentin, Bonsignore Cacciaguerra passe pour être l'un des

1. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio XXXVI, Freiburg, dans Br., Herder 1976 (11965) ; éd. par H. Denzinger & A. Schönmetzer [sigle DS], p. 577, DS 2902.

2. Pierre-Jean Labarrière, « Providence », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, éd. par M. Viller, F. Cavallera *et al.*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. XII [1986], col. 2466 & 2476.

3. Voir à ce sujet Michel Olphe-Gaillard, « Direction spirituelle », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1957, t. XXIII, p. 339-347 & 462-467 ; 1958, t. XXXIV, p. 105-110.

premiers représentants. Né en 1495, il meurt à Rome comme membre de l'Oratoire en 1566⁴ (autrement dit, trois ans seulement après la clôture du concile de Trente). Et c'est pendant ses études à Padoue que François de Sales lit les œuvres de Cacciaguerra, probablement sur le conseil de son *directeur*, le jésuite Antoine Possevin⁵ ; devenu lui-même directeur spirituel, il les recommande dans les premières années de son épiscopat à ses destinataires. Né quatre ans après la clôture du concile, en 1567, l'évêque savoyard est donc lui aussi partie prenante de la Contre-Réforme tridentine — qui célèbre son plus grand triomphe l'année de sa mort, en 1622, avec la quadruple canonisation d'Ignace de Loyola, de François Xavier, de Thérèse d'Avila et de ce même Philippe Néri.

En raison de leur objectif pastoral, aussi bien Cacciaguerra que François de Sales renoncent dans leurs lettres à des réflexions hautement spéculatives sur les rapports entre le temps et l'éternité, la liberté de l'homme et la toute-puissance de Dieu. Mais ni l'un ni l'autre n'ignorent les discussions philosophiques menées autour des notions de hasard et de providence par Platon et Aristote, Cicéron et Sénèque, Plutarque et Boèce ; et tous deux sont tributaires soit de saint Augustin, soit de Thomas d'Aquin⁶. Mais conformément au genre exhortatif de la parénèse, le discours providentialiste des deux épistoliers s'inspirera plus volontiers de la littérature biblique et patristique que des arguments abstraits de la scolastique. Pouvoir jongler avec les catégories de providence *naturelle* et *supernaturelle*, *générale* et *spéciale* ou *particulière*, héritées de la tradition⁷, en offrant des exemples concrets qui illustrent ces notions sans les nommer, tel sera l'art, mais aussi les limites, du discours épistolaire. Les lettres spirituelles de Cacciaguerra et de François de Sales sont représentatives de l'un et de l'autre.

4. À compléter par Fiorentino Merlo, *Alle origini dell'Oratorio : Bonsignore Cacciaguerra (1495-1566). Vita, scritti, dottrina*, Asti, Istituto Salesiano Arti Grafiche, 1947 ; Romeo De Maio, *Bonsignore Cacciaguerra : un mistico senese nella Napoli del Cinquecento*, Milano/Napoli, Riccardo Ricciadi, 1965.

5. Sur les rapports entre François de Sales et le jésuite — qui donne la liste des œuvres de Cacciaguerra dans son *Apparatus sacer ad scriptores Veteris et Novi Testamenti*, Venetiis, Soc. Veneta, 1606, t. I, p. 25 —, voir Étienne-J. Lajeunie, *S. François de Sales. L'homme, la pensée, l'action*, 2 vol., Paris, Guy Victor, 1966, t. I, p. 139-174.

6. Sur cette tradition, voir Johannes Seifen, *Der Zufall — eine Chimäre ? Untersuchungen zum Zufallsbegriff in der philosophischen Tradition und bei Gottfried Wilhelm Leibnitz*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 1-91 ; Horton Davies, *The Vigilant God. Providence in the thought of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth*, New York, Peter Lang, 1992, p. 31-93 ; à compléter par H.-D. Simonin et al., « Providence », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. par A. Vacant & E. Mangenot, Paris, Letouzey et Ané, 1951-1972, t. XIII [1936], col. 935-1023.

7. Voir à ce sujet Herman Deuser, « Vorsehung : I.- Systematisch-theologisch », dans *Theologische Realenzyklopädie*, éd. par G. Müller, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1976-2004, t. XXXV [2003], p. 319-320 ; ces distinctions sont reprises dans le *Traité de l'amour de Dieu*, I, iii (*De la Providence divine en général*), dans *Œuvres de S. François de Sales*, éd. par A. Ravier & R. Devos, Paris, NRF/Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1969, p. 418 [sigle EP].

I

C'est Cacciaguerra lui-même qui prend en 1563 l'initiative de publier ses lettres⁸, à l'instar de la mode qui s'était instaurée en Italie dans les milieux profanes et évangéliques, une vingtaine d'années auparavant. Par le titre de *Lettere spirituali* qu'il donne à son recueil, il est à l'origine d'un genre spécifique⁹, qui prendra en France la dénomination d'*épître spirituelle*. C'est d'ailleurs sous ce titre que paraît la traduction des *Lettere*, procurée en 1610 par François Fassardy¹⁰. Mais aussi bien le terme d'*épître* que le sous-titre français *Avec plusieurs beaux enseignemens pour bien vivre et arriver au port d'une heureuse félicité*, que comporte la page de titre, sont des leurres publicitaires, car nous sommes loin de la philosophie dispensée par Sénèque à Lucilius dans ses *Épîtres morales* — comme des efforts entrepris par la réflexion stoïcienne pour cerner la notion de « providence ». Néanmoins, si le style narratif des lettres de Cacciaguerra n'a rien de philosophique, le thème de la providence donne implicitement son unité au recueil dans la mesure où les récits qu'on y trouve se présentent toujours comme la réinterprétation rétrospective de faits autobiographiques. Selon Louis Bordet, Cacciaguerra n'aurait même fait que « se prêcher lui-même », en présentant toujours et partout sa propre vie comme un témoignage exemplaire de l'action de la Providence¹¹. Il convient donc de retracer succinctement l'histoire de Cacciaguerra — qui nous est connue par un manuscrit intitulé la *Vita del Pellegrino penitente*¹² —, vie à l'intérieur de laquelle les hasards les plus extraordinaires (*hasards* au sens qu'on donnait au terme au XVI^e siècle)¹³ prennent une tournure providentielle.

8. Pour les indications bibliographiques, voir Jeannine Basso, *Le genre épistolaire en langue italienne (1538-1662). Répertoire chronologique et analytique*, 2 vol., Rome/Bulzoni/Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1990, t. I, p. 230-233. Nous nous référerons ici aux *Lettere spirituale del Rev. Monsignore Cacciaguerra. Scritte a più persone sopra diverse materie molto utili. Nuovamente poste in Luce*, Venetia, Giacomo Simbeni, 1568 (1^{re} Vinetia, G. Viotto, 1564) et au *Secondo Libro delle Lettere spirituale [...]*, Roma, Popolo Romano, 1575 [sigles LS I & II].

9. Voir J. Basso, *ibid.*, p. 276-281, notamment ; Amedeo Quondam, *Le « carte messaggere ». Retorica e modelli di comunicazione epistolare : per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1981, p. 289 & 291.

10. *Les epistres spirituelles du Bonseigneur Cacciaguerra. Escrites à diverses personnes, sur differents sujets de la perfection Chrestienne : non moins utiles qu'admirables pour la consolation et edification de toutes les ames dévotes*, Paris, Veuve G. Chaudière, 2 vol., 1610 — avec privilège royal, approbation des docteurs et dédicace à l'abbé de Saint-Victor, François de Harlay [abrév. Tr Fass I et II].

11. Voir Louis Ponnelle & Louis Bordet, *S. Philippe Néri et la société romaine de son temps (1545-1595)*, Paris, Praxis-Lacour, 1928, p. 139.

12. Mss. I, 9 de la Biblioteca Vallicelliana, Roma, qui a servi de base à Giovanni Marangoni, *Vita del Servo di Dio il P. Monsignore Cacciaguerra, compagno di S. Filippo Neri nella casa di S. Girolamo della Carità in Roma*, Roma, Francesco Buagni, 1712.

13. Voir Marie-Madeleine Fontaine, « Contrôler le hasard, cultiver le hasard : le risque physique à la Renaissance », Session 8 du colloque.

Né à Sienne dans une famille de juristes et de marchands aussi riche que cultivée, Bonsignore fut d'abord un fils de famille livré au luxe et à la débauche¹⁴. À l'âge adulte, il s'installe à Palerme où il brasse de vastes affaires de commerce portuaire qui lui permettent d'accéder à une immense fortune. Arbitre des élégances entouré d'esclaves et de courtisanes, il devient la coqueluche de la jeunesse dorée de Palerme et mène une vie luxueuse de type oriental — jusqu'à une communion pascale, au cours de laquelle il se sent ébranlé par une mystérieuse vision du Christ, vision qui se répète et qu'il ne manquera pas de présenter plus tard comme le signe d'une intervention providentielle. À partir de là, en effet, les malheurs commencent à s'abattre sur lui. D'abord, plusieurs coups de poignard, reçus au visage à l'occasion d'une aventure galante, et qui le défigurent définitivement, à peine âgé de 35 ans. Puis la ruine financière, à la suite de la perte de navires qui assuraient jusque-là son commerce. Les pirates en veulent à sa vie, une « possédée » le voue à la honte publique, il est abandonné par ses compagnons de plaisir et spolié par son frère des biens qui lui restaient. Bonsignore reconnaît alors en tous ces malheurs les signes de la Providence. Il quitte Palerme pour se faire ermite.

Après un pèlerinage marqué de mortifications à Saint-Jacques de Compostelle, le *pellegrino* (c'est désormais le titre qu'il se donne) va à Milan où, encore laïc, il souffre du rejet des barnabites. On le retrouve en 1541, toujours laïc, à Naples, où il se fait un renom de sainteté dans les cercles mystiques de la bonne société. Le comte d'Anvers, la duchesse d'Amalfi, Isabelle de Capoue et quelques autres deviennent ses disciples et, quand il quittera Naples cinq ans plus tard, ils resteront ses correspondants assidus. Après diverses pérégrinations en Italie et en Espagne, il échoue à Rome où il se fait prêtre, en 1547. Il est alors admis parmi les chapelains de San Girolamo della Carità où il assure les charges pastorales aux côtés de Philippe Néri (celui-là privilégiant les hommes et lui, les femmes¹⁵). Il y prêche la pratique de la communion fréquente pour les laïcs, non sans recommander aux prêtres la communion quotidienne — ce qui semble alors une chose inouïe. Bien que son enthousiasme eucharistique lui fasse des ennemis et lui attire bien des ennuis à l'Oratoire, il n'en est pas moins nommé Supérieur de la communauté en 1558. Quittant désormais le devant de la scène au profit de Philippe Néri, il figole ses écrits, c'est-à-dire non seulement ses lettres mais un *Trattato della Santissima Comunione*, un *Trattato della Tribolazione* et un *Dialogo spirituale* — qui seront traduits en plusieurs langues, après la mort de leur auteur¹⁶. Trois avant sa

14. Pour une esquisse biographique plus détaillée, voir Lady Amadel Kerr, *A precursor of S. Philip (Bonsignore Cacciaguerra)*, London, K. P. Trench, Trubner & Co, 1903.

15. Voir L. Ponnelle & Louis Bordet, *S. Philippe Néri*, op. cit., p. 132-134, 140-141 & passim.

16. Pour la chronologie des traductions, voir R. De Maio, *Bonsignore Cacciaguerra*, op. cit., p. 135-196 (Appendice I) ; François de Belleforest procura deux traductions françaises : *Traité de la communion* et

mort, il livre au public les lettres qu'il a dûment triées et qui sont tirées de la correspondance qu'il continue à entretenir avec ses disciples de Naples, mais aussi de Gênes, de Milan, de Plaisance, de Pérouse et de Rome.

La lettre qui inaugure le premier recueil des *Lettere spirituali* retrace tous ces événements. Elle est destinée à son ancien esclave moresque qu'il avait affranchi à Palerme et qui, portant désormais le nom de Giovanni Cacciaguerra, l'accompagna dans toutes ses pérégrinations¹⁷. Le texte présente la conversion du maître et de l'esclave comme un double miracle¹⁸, selon le schéma augustinien des *Confessions*. Tout en apostrophant Dieu lui-même, l'épistolier invite son correspondant à reconnaître dans tous les maux qu'ils ont subis ensemble les effets de la Providence, à travers un discours unificateur qui transforme les coups de la fortune, usuels dans le milieu de marchands et d'armateurs auquel appartenait Bonsignore, en des signes divins :

O meravigliosa providentia di Dio, ò gran cecità che è nelle humane menti. [...] Quante cose paiano male et dannose à gli occhi de gl'huomini, che chi le considerasse bene à dentro, et le potesse penetrare secondo ch'elle sono state ordinate dalla divina providentia, le vederebbe esser buonissime et utilissime.¹⁹

Quelques lettres ont d'ailleurs été explicitement pourvues du sommaire *sopra la divina providentia* : l'une dans le recueil de 1563, à un laïc de Gênes²⁰, et trois autres, dans le recueil posthume de 1575, à des personnalités de haut rang, installées à Sienne²¹, à Pérouse²² et en Sicile²³. Toutes présentent le même style, imité

Traité de la tribulation, Paris, T. Brumen, 1577 (21594 : Louvain, J. Bogard) ; et l'ami de François de Sales signa sous les initiales N. D. S. [Nicolas de Soulfour] une autre traduction : *Dialogue ou Catéchisme de la vie spirituelle*, Paris, Guillaume de la Noue, 1594 (21602).

17. *Al mio figliuolo in Christo Giovanni Cacciaguerra : sopra i molti e gran beneficii da N. S. Dio ricevuti*, LS I, p. 1-15 = Tr Fass, I, Ep. I (*A mon tres-cher fils en Jesus Christ Jean Cacciaguerra, premierement esclave, et depuis affranchi : Reconnaissance des graces et faveurs qu'il avoit receu de nostre Seigneur*), p. 1-30.

18. LS I, p. 6 = Tr Fass I, p. 10 : « nostre Seigneur [...] permit par un merueilleuz miracle, que vous reconneussiez les erreurs, que vous suiviez » ; ou p. 11 : « Vraiment ma conversion me sembloyt miraculeuse ».

19. LS I, p. 4 = Tr Fass I, p. 7-8 : « Ô admirable providence de Dieu ! Ô grand aveuglement et crasse cécité des humains ! [...] Plusieurs choses souventesfois semblent mauvaises et pernicieuses aux yeux des humains, lesquelles s'ils les consideroient bien diligemment au dedans, et qu'ils peussent penetrer et esplucher comme elles ont esté ordonnées de la divine providence, ils cognoistroient qu'elles sont tres-utiles et necessaires. ».

20. LS I, p. 157-163 : *A M. Andrea Palavicini in Genova, sopra certi danari riscossi per gran providentia di Dio* = Tr Fass I, Ep. XVII, p. 302-314.

21. LS II, f° 62r°-64v° : *Al Reveren. in Christo Padre M. Alessandro Fanti in Siena, sopra della divina providentia* = Tr Fass II, Ep. XIII, p. 247-259.

22. LS II, f° 187r°-190r° : *Al molto Reverendo Monsignor Francesco Bossio governat. di Perugia, Dell'allegrezza sche si sente nelle tribulationi, et della providentia di Dio* = Tr Fass II, Ep. L, p. 741-753.

de la *Consolation de la Philosophie* de Boèce et, plus précisément, du V^e Poème du I^{er} livre, qui célèbre le Créateur de l'univers²⁴. Mais c'est sur le thème de l'évangile de Luc XII, 23-24 que l'épistolier s'applique à briller par ses envolées lyriques : « les oyseaux ne sement ny ne recueillent aucun grain, toutefois ce bon Pere les repait et les fait vivre par sa divine providence »²⁵. En traduction française, ces hymnes au Créateur sont donc bien proches des textes de Le Roy sur lesquels Jean-Claude Margolin a justement attiré notre attention²⁶.

Mais la particularité de l'épistolier, c'est de passer sans transition de la louange du *gouvernement divin*²⁷ à l'émerveillement pour un miracle sans cesse renouvelé en sa faveur par une *providence spéciale* — et qu'on pourra rapprocher des témoignages iconographiques présentés au cours du colloque²⁸, puisqu'il s'agit à chaque fois d'une pluie de deniers providentiels : 20 écus « tenus pour estre perdus », qui ont été miraculeusement recouverts après des années pour permettre à l'épistolier d'honorer une dette²⁹ ; 10 écus rendus à un tiers, qui prouvent que le Seigneur « a soin de l'ame et du corps, et de leur pourvoir ce qui leur est nécessaire »³⁰ ; et 6 écus remis par le biais d'une personne dévote, qui ont montré que la « divine providence » soutenait fidèlement le *Pellegrino* « par d'indicibles moyens »³¹. Dans la première de ces lettres, la « Divina Providentia » est magnifiée plus de quinze fois pour ce revirement inattendu, « d'autant que », lit-on dans la traduction de Fassardy, « ce qui est envoyé de Dieu, est une très belle monnoye, plus riche que l'or, et sur laquelle la graveure a esté faite du precieux sang de Jesus-Christ, sur l'arbre de la Croix »³².

23. LS II, f^o 160^r-163^v : *Al Reverendissimo Monsignor Suffraganeo di Monreale in Sicilia, Sopra la divina providentia* = Tr Fass II, Ep. XL, p. 635-649.

24. LS II, f^o 160^v : « ... si come alcuni savi del mondo dicono, sarebbe una gran bestemmia, essendo che non si muove pur una foglia d'arboro senza la divina providentia. Così nel governo dell'huomo come degli animali, et nel turbare dell'aria, del mare et de venti, tutto si fa et procede dalla mano di Dio » = Tr Fass II, p. 637. Ce thème est récurrent sous la plume de Cacciaguerra (p. ex. LS I, p. 158 & 159 = Tr Fass I, p. 304 & 306).

25. Tr Fass, L. II, p. 640 = LS II, f^o 161^v.

26. J.-C. Margolin, « Hasard et providence dans la philosophie de l'histoire de Louis Le Roy », Session 1 du colloque.

27. Selon la distinction thomiste d'après laquelle la *providence* est « la raison de l'ordre des choses ou leur ordination » et le *gouvernement divin* « l'exécution de cet ordre » (*Summa Ia*, q. 22, a. 1, *ad 2um* ; a. 3, *corp.* ; q. 23, a. 2 ; q. 103, a. 1).

28. Voir Philippe Hamon, « Le Salut et la Fortune : argent et destinée humaine au miroir de la peinture », Session 2 du colloque.

29. Tr Fass I, p. 307 = LS I, p. 160 : « tanto da me tenuti per persi » [lettre indiquée *supra*, note 20].

30. Tr Fass II, p. 253-254 = LS II, f^o 63^v : « habbia à providere d'ogni cosa all'anima et al corpo, havendo il Padre eterno tanta cura di loro » [lettre indiquée *supra*, note 21].

31. Tr Fass II, p. 746-747 = LS II, f^o 188^v : « che sono stato provisto da Dio di quello che mi fa bisogno per mezzi impensabili » [lettre indiquée *supra*, note 22].

32. Tr Fass, L. I, p. 312 = LS I, p. 162-163 : « et debitamente confesso haver più affetto à quei danari et à qual si voglia cosa dalla Divina providentia mandatami, che ad altri, per esser questa moneta bellissima, più che l'oro, stampata del pretioso sangue di Christo in su'l legno della Croce ».

Destinataire des divines attentions de la Providence, l'épistolier s'en fait bientôt lui-même l'artisan, comme le prouve le récit suivant, qui termine cette même lettre au gouverneur de Pérouse. Retourné à l'église où il avait eu le bonheur de toucher les fameux écus, l'épistolier rencontre alors

un homme bien vestu d'un beau drap noir, suivi de plusieurs serviteurs, lequel passant, pour aller au cloître, jeta la veuë sur moy, et demanda à un clerc s'il y avoit aucun qui le voulut confesser [...]. Il tenoit entre ses mains un Livre de la Communion, et le lisant souventefois, avoit prins cette resolution de se communier tous les mois. Je luy dis que j'estois l'Auteur de ce Livre, ce qu'entendant il fut fort joyeux et me fit beaucoup de caresses. Vous estes cause de tant de biens, me dit-il, et ne se pouvoit rassasier de dire : O divine Providence ! O divine Providence ! O divine Providence ! Qui eust jamais pensé, que je vous eusse treuvé si facilement ? Confessez moy, je vous prie. Or, considerez, Mon Seigneur, si j'admirois la divine Providence ; et nous demeurames tous deux fort consolez.³³

Cette auto-proclamation de l'épistolier comme auteur d'un livre providentiel ne doit pas être attribuée à la simple vanité de l'homme de lettres. Les effets du *Livre de la Communion* de Cacciaguerra n'étaient pas considérés partout comme bénéfiques (les jésuites en tout cas en doutaient)³⁴ et, à défaut de pouvoir assurer son orthodoxie³⁵, Cacciaguerra pouvait prouver, par la teneur de sa lettre, que la Providence était de son côté. La stratégie providentialiste que l'épistolier mettait ainsi en place, à grand renfort de citations scripturaires et d'exclamations rhétoriques empruntées au style de la chaire, permettait donc d'ouvrir aussi bien les bourses que les cœurs.

II

Combiné à un style convenu, à l'intérieur duquel l'ascèse de la mortification prend une large place, le discours providentialiste de Cacciaguerra passa en 1563 l'épreuve de la censure romaine, le Vicaire du pape jugeant qu'il présentait des

33. Tr Fass II, p. 752-753 = *LS II*, f^o 189v^o : « [...] O divina providentia, o divina providentia, o divina providentia, chi mai haverebbe pensato che cosi facilmente io vi havessi trovato ? [...] Hor considerate, Monsignor mio, se io stupivo della divina providentia [...] » ; l'expression *divina providentia* revient 13 fois à l'intérieur de la lettre, dont nous ne reproduisons ici qu'un court fragment.

34. Voir la lettre du P. Polanco au P. Pelletier du 17.XII.1558, évoquée par Mario Rosa, « Vita religiosa e pietà eucaristica nella Napoli del Cinquecento », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1968, t. IV, p. 50.

35. C'est ainsi que l'idéal de communion fréquente prôné par Cacciaguerra s'oppose au décret tridentin sur l'Eucharistie du 11.X.1551 (can. 11, DS 1661).

garanties suffisantes pour pouvoir être imprimé³⁶. En 1610, en revanche, l'éditeur français jugea nécessaire de procéder à quelques coupures. Des expressions comme *bénéfices du Christ* — qui pouvaient rappeler le très mal sentant *Beneficio di Christo* — furent traduites par « faveurs », comme en témoigne d'emblée le sommaire de la lettre qui ouvre le recueil épistolaire³⁷. Une lettre entière, dans laquelle Cacciaguerra mêle l'exaltation de la providence à la louange de la *sola fide* et de la *libertà christiana*, fut impitoyablement éliminée³⁷.

Si les recueils des *Lettere spirituali* avaient déjà été purgés en version originale³⁸, l'analyse des premières strates épistolaires n'en témoigne pas moins que le séjour de Cacciaguerra à Naples avait laissé des traces « douteuses » que, comme les jésuites, les barnabites eurent tôt fait de déceler³⁹. C'est ainsi que, dans le discours mystique de Cacciaguerra, le plan notionnel de la *grâce* recouvre entièrement celui de la *providence*. Dans la lettre déjà citée à son ancien esclave, le terme de *grâce* revient deux fois plus souvent que le second, et tous deux sont subordonnés à la notion d'*élection*⁴⁰. Se fondant sur son propre exemple, Cacciaguerra présente effectivement les épreuves envoyées par la providence comme le signe de sa propre élection. Et il se réjouit, tout autant, que « l'admirable providence » ait ôté le jeune Moresque à ses parents pour le jeter en esclavage, afin de le mettre « au nombre de ses esleus »⁴¹. Ailleurs, cette interprétation vaut pour le sort d'une jeune juive qui — grâce à une intervention quelque peu violente de la Providence — a pu être soustraite à ses parents afin de recevoir le baptême...⁴²

Pour résumer, on peut dire que le discours providentialiste de Cacciaguerra renvoie à une vision de la *tribulatione* qui distingue les *élus* (*eletti*) : le fait que la « main de la Providence » se soit abattue sur eux est le signe à la fois tangible et sûr de cette élection⁴³. Or, c'est là la *temeraria praesumptio* que devait condamner

36. Voir *Vita del Pellegrino*, *op. cit.*, f° 101v^o.

37. *LS I*, p. 254-262 (*A Messer Giulio Mancia Pofano : Com'il fedel Christiano deve nelle sue necessità fidarsi totalmente in Dio, et non ne gli huomini*).

38. Dans l'édition du 1^{er} recueil, parue *con Privilegio di N. S. Papa Pio VIII., dell'Illustriss. Senato Veneto, et d'altri Prencipi* en 1568, le dédicataire-compileur Curtio Franchi admet des retouches, cependant que le 2nd recueil, paru en 1575 *con Privilegio, et licentia de Superiori*, présente un avertissement anonyme *Alli devoti lettori* rappelant que Cacciaguerra fut en butte à bien des contestations (resp. *LS I & LS II*, h.-p.).

39. Voir la lettre du P. Besozzi au P. Marta (20.IX.1555), *ap.* Orazio M. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma, Desclée, 1913, p. 485.

40. La traduction en garde encore quelques traces : *Tr Fass I, Ep. I* : p. 4, 7, 8, 13, 21 ; resp. p. 1, 6, 7, 20, 22, 25, 26, 28, 29 (« grâce/s ») et p. 22, 26, 29 (« eleu/s »).

41. *Ibid.*, p. 5 = *LS I*, p. 3.

42. *LS I*, p. 95-101 (*All'Illustrissima Signora Duchessa di Amalfi, della conversione e battesimo di una giovanetta Hebrea*) = *Tr Fass I*, p. 180-191.

43. Voir la lettre *A Messer Pallavicini in Genova, sopra l'infirmità del Pellegrino*, où l'épistolier interprète ses maladies comme un signe de distinction providentiel (*LS. I*, p. 213-230 = *Tr Fass I, Ep. XXIV*, p. 431-456).

le décret tridentin sur la justification, promulgué le 13 janvier 1547 pour exorciser en un tour de main les *errores* de Luther, de Calvin, de Jovinien et de Pélage⁴⁴. Au début des années 40, les mystiques napolitains étaient tous plus ou moins adeptes de Juan de Valdès et c'est grâce à eux que Cacciaguerra s'appropriera cette doctrine. En établissant la liste des *spirituali* avec lesquels fraya le *Pellegrino*, Mario Rosa a retrouvé la fine fleur de l'*evangelismo* italien⁴⁵. Son analyse des lettres adressées par Cacciaguerra à Isabelle de Capoue, à Constance d'Avalos (la parente de Vittoria Colonna dont elle fut la correspondante), ainsi qu'à la duchesse de Gonzague Marguerite de Mantoue, confirme que — du thème de la pérégrination spirituelle, à la foi christocentrique paulinienne, en passant par le principe de l'illumination intérieure — Cacciaguerra recourt à des expressions qui ne renvoient pas seulement aux écrits de Valdès mais aussi à la prédication d'Ochino⁴⁶. Après sa mort, le travail de « blanchiment » du second lot de *Lettere spirituali* par les théatins et, quelques décennies plus tard, par les jésuites et les barnabites eux-mêmes, ne fut donc pas une mince affaire. L'une des stratégies les plus simples semble avoir été l'insistance sur le recours à la Madone, dont la fonction recouvrait aisément celle de la grâce et à laquelle le catholicisme baroque assignera durablement la place de la Providence⁴⁷.

Vu l'ambiguïté inhérente au discours providentialiste du mystique italien, François de Sales ne recommande pas la lecture de Cacciaguerra à n'importe qui. Quand l'évêque conseille la lecture du *Traité de la tribulation* à l'abbesse du Puis d'Orbe, Rose Bourgeois, c'est en réalité pour des raisons de commodité. Effrayée par la perspective d'une opération à la jambe, la correspondante avait besoin d'être rassurée⁴⁸ ; et la lecture de l'opuscule de Cacciaguerra — qui se clôt justement sur une lettre *sopra un giovane che si ruppe la gamba* — venait à point nommé. Cette lettre, qui réapparaît dans le recueil de Fassardy sous le sommaire *Du succiez d'un jeune garçon qui se rompit la jambe*, ne fait que développer le thème conventionnel des « adversitez » qu'envoie la « divine providence » pour convertir les « mondains » et exercer la « patience » des vrais « Chrestiens »⁴⁹ ; mais elle épargne à l'évêque débordé la rédaction d'une lettre entière sur le même sujet. C'est pour les mêmes raisons que François de Sales renvoie la malade à la *Prati-*

44. Sess. VI, cap. 12, DS 1540.

45. M. Rosa, « Vita religiosa [...] », art. cit. [*supra*, note 34], p. 42-43.

46. *Ibid.*, p. 40-49.

47. À rapprocher de Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 274-277, 284-286.

48. *Œuvres de S. François de Sales*, éd. par les Visitandines d'Annecy, 27 vol., Annecy, Niérat/Lyon, Vitte, 1892-1964 [sigle OEA], *hic* OEA XII, p. 393 (lettre CCXLI).

49. Tr Fass I, p. 495-517 = LS I, 299-311.

que spirituelle de Louis de Grenade et de Cacciaguerra, en remplacement de son propre « écrit de la Communion », qu'il reconnaît ne pas avoir encore terminé⁵⁰. Mais lorsqu'il aura publié *l'Introduction à la vie dévote*, l'épistolier n'évoquera plus d'autre ouvrage que le sien, à l'intérieur de ses lettres. Désormais, les références à Cacciaguerra disparaissent. Même dans les cinq chapitres du *Traité de l'amour de Dieu* consacrés à la question de la Providence⁵¹, le Révérend Bonsignore n'a plus l'honneur d'une mention.

Sans pouvoir nous attarder ici sur ces chapitres — qui explicitent la vision salésienne de la Providence dont les lettres portent implicitement la marque⁵² —, nous retiendrons les trois points suivants. 1) Le discours salésien élimine les éléments subjectifs qui donnent aux lettres de Cacciaguerra le charme d'un providentialisme naïf. 2) À la perspective paulinienne adoptée par Cacciaguerra, François de Sales préfère la solution tridentine de la coopération entre plan de Dieu et liberté humaine. 3) La Providence n'est pas exaltée en tant que telle mais comme l'un des moyens par lesquels Dieu donne aux créatures des preuves de son amour, afin d'en susciter la réciprocité. C'est pourquoi les développements sur la providence sont placés au début du livre II, intitulé *Histoire de la génération et naissance céleste du divin amour*⁵³. D'où une nouvelle accentuation, dont témoigne l'injonction de cette lettre à une Supérieure de la Visitation :

voyez le grand Sauveur penché du haut du Ciel vers vous, qui regarde comme vous marchez en ces tourmentes et qui par un filet de sa providence imperceptible, tient vostre cœur et le balance en sorte qu'à jamais il le veut retenir à soy.⁵⁴

La relation qu'établit l'évêque de Genève, ici et ailleurs, entre communication divine, amour et providence⁵⁵ n'est pas une innovation. Elle se retrouve dans l'école franciscaine. Mais elle repose, en premier lieu, sur la fonction que les Pères alexandrins, Clément d'Alexandrie en particulier, prêtent à la providence⁵⁶. Et celle-ci est avant tout pédagogique : expression de la Sagesse divine, le Logos a pour mission d'éduquer progressivement l'humanité, quitte à utiliser les maux propres à la condition terrestre pour en faire sortir quelque chose de bon et

50. OEA XII, p. 344 (lettre CCXXXII).

51. *Traité* II, iii-vii, EP, p. 415-431.

52. Voir Richard Joseph Sweeney, « Discernement in the Spiritual Direction of St. Francis de Sales », *Review for Religious*, 1980, t. XXXIX-1, p. 128-129.

53. *Traité* II, viii (*Combien Dieu désire que nous l'aimions*), EP, p. 431-433.

54. OEA XVIII, p. 175 (lettre MCDIII).

55. Voir Morand Wirth, *François de Sales et l'éducation. Formation humaine et humanisme intégral*, Paris, Ed. Don Bosco, 2005, p. 395-401.

56. Voir H.-D. Simonin, « Providence », art. cit. [*supra*, note 6], col. 845 (avec renvoi à *Stromates*, VII, vii).

d'utile⁵⁷. François de Sales s'est également inspiré de la vision providentialiste de Grégoire de Naziance⁵⁸ qui — il faut le souligner — fut aussi l'un des premiers épistoliers chrétiens à maîtriser l'art de la parénèse. Le discours providentialiste prend alors une valeur exhortative d'encouragement et le souci pratique d'efficacité l'emporte à nouveau sur l'intérêt spéculatif. Comme l'a souligné Henri-Dominique Simonin :

il ne s'agit pas, pour les Grecs, d'envisager les décrets éternels de Dieu indépendamment de leur réalisation concrète. La définition technique que donne saint Thomas de la Providence : *ratio ordinandorum in finem prout existit in mente divina*, Ia, q. xxii, a. 1, leur reste donc généralement étrangère, mais il faut remarquer que cette précision ultérieure est, chez eux, à l'état de présupposé formel.⁵⁹

Comme eux, François de Sales envisage bien « un ordre déterminé, voulu de Dieu, qui manifeste les intentions divines », mais cela signifie, pour reprendre l'analyse de H.-D. Simonin, que « tous les événements de la vie sont l'effet d'une action pédagogique de Dieu, qui veut notre salut et notre perfection », l'attitude des théologiens de la parénèse étant de « rassembler ce qu'ils voient de force, de lumière et de beauté dans l'homme et dans la nature, pour en faire un continuuel et filial hommage à la Providence de Dieu, Père, Fils et Esprit »⁶⁰.

III

Du fait que l'appel à la Providence a une valeur avant tout pédagogique, la confiance en cette providence ne permet en aucun cas de se décharger de son devoir. C'est pourquoi François de Sales écrit à l'une de ses Visitandines, mal à l'aise dans sa charge :

il faut ficher les yeux sur le bon plaisir de Dieu et sur sa providence. Il ne faut pas s'amuser à discourir quand il faut courir, ni à deviser des difficultés quand il les faut devider. Ceignez vos reins de force et remplissez vostre cœur de courage et puis, dites : Je feray prou, *non pas moy, mais la grace de Dieu avec moy*.⁶¹

57. *Ibid.*, avec renvoi à *Stromates*, I, xvii.

58. *Ibid.*, col. 949-950 ; cf. *Traité* IV, viii, EP, p. 550-553 & notes de la p. 1728.

59. *Ibid.*, col. 960.

60. *Ibid.* ; c'est cette vision providentialiste que François de Sales confirme à la fin du *Traité*, dans un court chapitre intitulé *Des motifs que nous avons pour le saint amour*, EP, p. 968-969.

61. Autographe du 12.X.1615, OEA XVII, p. 72-73 (lettre MCXXII ; avec allusions scripturaires en italique).

C'est là la version christianisée du vieil adage *aide-toi, le Ciel t'aidera* — ce que Labarrière dénomme une « synergie croisée »⁶² —, l'idée de *providence* donnant à l'homme la force de réaliser ce qui doit l'être. François de Sales n'oublie pas de rappeler, ce faisant, que la vertu de prudence exige aussi de se parer contre les risques, à l'exemple des « nochers » qui partant « sous un vent favorable, en une saison propice, n'oublent pourtant jamais les cordages, ancrs et autres choses requises en temps de fortune et parmi la tempête »⁶³. « Ni timidité, ni témérité », telle est selon François de Sales la règle d'or dont Charles Borromée a donné l'exemple lors de la peste de Milan : il ne chercha pas le « danger sans la vraie nécessité, de peur de commettre le péché de tenter Dieu », ce qui ne l'empêcha pas de « hanter les maisons et toucher les personnes empestées », comme son devoir l'exigeait⁶⁴. La *prudence* dont l'évêque de Milan a fait usage est une illustration de l'enseignement aristotélico-thomiste, dans la mesure où la *prudencia* humaine est la réplique de la *providentia* divine⁶⁵. Dans des notes personnelles, qui commencent par une récapitulation de *l'Éthique à Nicomaque*⁶⁶, François de Sales résume, pour les Visitandines :

Et en fin, la prudence requiert en nous la vivacité et habileté d'esprit, la promptitude à bien remarquer et apprendre, la mémoire des choses passées, l'intelligence des présentes, la prouvoiance des futures, le discours pour bien tirer conséquence d'une chose à une autre, la curieuse [sc. curiosité] des circonstances et des choses qui sont autour de nous qui peuvent nuire ou favoriser notre dessein, et la prouvoiance pour se garder des inconveniens et se prevaloir des occasions.⁶⁷

Raisnable et nécessaire pour gérer sa vie, la prudence n'en permet pas pour autant d'appréhender le pourquoi des choses. Quand l'exemple des jumeaux, « dont l'un naît plein de vie » tandis que l'autre est « trop faible pour supporter l'effet de la sortie du ventre maternel », conduit Théotime à poser l'inévitable question : « Pourquoi la divine Providence donne-t-elle des événements si

62. P.-J. Labarrière, « Providence », art. cit. [*supra*, note 2], col. 2474.

63. *Traité* XI, xvii, EP, p. 927.

64. *Traité* XII, iv, EP, p. 955

65. Voir *Summa Ila Ilae*, q. 47-56, *hic* q. 49, a. 6. Comme le rappelle Raymond Saint-Jean, « Prudence », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII [1986], col. 2481, la prudence thomiste signifie « la rectitude de la raison capable de s'ajuster aux actes contingents de la pratique » (*Ila-Ilae*, q. 47, a. 2).

66. *Fragment sur les vertus cardinales et morales*, OEA XXVI, p. 46 — où l'« eubulie », la « synesis » et la « gnome » sont expliquées d'après Aristote (*Eth. Nic.*, VI, ix-xi), avant le développement sur la « prudence de la chair » (*ibid.*, p. 47-49).

67. *Ibid.*, p. 47.

divers, à une si pareille naissance ? »⁶⁸, il est renvoyé à « la plus sainte façon de philosopher en ce sujet », celle de Bonaventure, qui reconnaît en toute humilité « l'insuffisance de notre entendement pour ce sujet »⁶⁹. Le problème du rapport de Dieu au monde est en soi insoluble, même si — dans le cas en question — le fait « que la providence de Dieu ne viole pas ordinairement les lois de la nature » ni ne veut « empêcher le cours des causes naturelles » est présenté comme une réponse « bien solide ». Néanmoins, toute réflexion qui tenterait de dépasser ce stade pour s'immiscer dans la pensée de Dieu relèverait d'une « curiosité » absurde⁷⁰.

D'où l'*Exhortation à l'amoureuse soumission que nous devons aux décrets de la providence divine* qui fait l'objet du chapitre suivant. François de Sales y cite le verset du psalmiste (repris dans *l'Épître aux Romains* XI, 33) : « O profondeur des richesses de la sapience et de la science de Dieu ! Ô que ses jugements sont inscrutables et ses voies inaccessibles ! » Et il le commente au sens de Grégoire de Naziance : « l'artisan n'est pas ignorant, encore que nous ignorions son artifice »⁷¹. Cacciaguerra affectionnait lui aussi ce verset du psalmiste, qui fait partie intégrante de tout discours chrétien sur la providence. Mais c'était chez lui une exclamation rhétorique par laquelle il louait quelque miracle inattendu, faussement attribué par les « mondains » à la « fortune » — l'issue heureuse du grand siège de Malte, par exemple, que les indignes Chevaliers n'avaient pas vraiment méritée⁷². François de Sales adopte la position contraire : ignorant les ravages à attendre de la peste de Milan, Charles Borromée « s'immole en esprit au bon plaisir de Dieu »⁷³. C'est une telle attitude d'*abandon* que François de Sales propose à ses destinataires :

il faut que vous vous jettiez, avec un total abandonnement de vous mesme, entre les bras de sa providence, car c'est le tems desirable pour cela. Se confier en Dieu emmi la douceur et la paix des prospérités, chacun presque le sçait faire ; mais de se remettre à luy entre les orages et tempestes, c'est le propre de ses enfans : je dis, se remettre à luy avec un entier abandonnement.⁷⁴

68. *Traité* IV, vii (*Qu'il faut éviter toute curiosité et acquiescer humblement à la très sage providence de Dieu*), EP, p. 548.

69. *Ibid.*, p. 549.

70. *Ibid.*, p. 548.

71. *Traité* IV, viii, EP, p. 550 ; en recourant à la comparaison de l'horloger fabriquant son horloge (*ibid.*, p. 551), François de Sales modernise l'image grégorienne de la cithare dont les proportions et la mélodie témoignent de l'art du luthier inconnu [PG 6, 32D-33A].

72. *LS* II, f° 196v^o-204r^o = Tr Fass II, *Ep.* LIII, p. 779-809.

73. *Traité* XII, ix, EP, p. 964.

74. OEA XVI, p. 133-134 (lettre CMXLIX, peut-être à Mme des Escrilles) ; à rapprocher de l'autographe 20.V.1606, OEA XIII, p. 180 (lettre CCCL à Mme de Charmoisy).

L'*abandon* est plus que l'*indifférence*, celle-là étant une disposition de l'âme qui s'apparente à l'attitude stoïcienne, sans en adopter ni les prémisses ni la finalité⁷⁵. Et, surtout, l'*abandon* à la *providence divine* ne doit pas être confondu avec l'attitude quiétiste à l'intérieur de laquelle passivité et fatalisme se rejoignent⁷⁶. Pour esquiver élégamment les difficultés intrinsèques à la question, le directeur spirituel se raccroche à la distinction entre *volonté signifiée* et *bon plaisir* de Dieu, que la volonté humaine aura à faire sienne :

Il y a des choses esuelles il faut joindre la volonté de Dieu signifiée à celle de son bon plaisir : comme si je tombe malade d'une fièvre, je vois en cet événement que le bon plaisir de Dieu est que je demeure en indifférence de la santé ou de la maladie ; mais la volonté de Dieu signifiée est que j'appelle le médecin et que j'applique tous les remèdes que je puis [...]. Or maintenant, que la maladie surmonte le remède ou le remède surmonte le mal, il en faut être en parfaite indifférence.⁷⁷

Cette explication permet à l'évêque d'Annecy de préciser l'attitude d'*abandonnement* qui caractérise l'idéal d'absolu salésien : « la volonté de Son bon plaisir ce sont les événements des choses que nous ne pouvons pas prévoir : comme par exemple, je ne sais si je ne mourrai pas demain ; si je tombe malade à la mort : je vois que c'est le bon plaisir de Dieu, et partant je m'abandonne à son bon plaisir et meurs de bon cœur »⁷⁸.

Une telle attitude conduit, s'il est permis de parler ainsi, au *degré zéro* d'espérance en la providence, tout autant qu'au *degré zéro* de méfiance envers le hasard. Ce qui aboutit en somme à un réel changement de paradigme. C'est ainsi, par exemple, que si le hasard du jeu reste répréhensible dans l'*Introduction à la vie dévote*, ce n'est plus pour des raisons traditionnelles, telle que la dénonciation d'une attitude blasphématoire qui consisterait à tenter Dieu en provoquant sa

75. Dans l'*Entretien III : De la confiance et abandonnement*, François de Sales récuse en effet « ceux des anciens philosophes, qui ont fait des admirables abandonnements de toutes choses et d'eux-mêmes, par une vaine prétention de s'adonner à la philosophie ; comme Epictète, l'un des plus grands et renommés de cette sorte, lequel était esclave de condition » (EP, p. 1023) ; à comparer au passage du *Traité IX*, ii, qui souligne la différence entre attitude stoïcienne et abnégation chrétienne (EP, p. 763).

76. Voir André Rayez, « Indifférence : 2. L'indifférence salésienne ou la conformité à la volonté de Dieu », dans *Dictionnaire de Spiritualité* t. VIII [1971], col. 1701-1704 ; Michel Olphe-Galliard, « L'*abandon* à la *Providence divine* et la tradition salésienne », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1962, t. XXXVIII, p. 324-353.

77. *Entretien III*, EP, p. 1024-1025.

78. *Ibid.*, p. 1023-1024.

providence. Plus moderne, François de Sales reproche aux jeux de hasard de permettre un accès au gain à la fois injuste et irrationnel : « le gain ne se fait pas en ces jeux selon la raison, mais selon le sort, qui tombe bien souvent à celui qui par habitude et industrie ne méritait rien. La raison est donc offensée en cela »⁷⁹. Il en ressort que, lorsque la *condescendance* exige que — pour ne pas froisser son prochain — on participe à contrecœur à de telles activités, « les jeux de hasard qui autrement seraient blâmables, ne le sont point »⁸⁰.

Ainsi dédramatisé, le terme de *hasard* n'a plus à être banni du discours providentialiste. Et c'est pourquoi, à propos d'une bonne occasion à saisir en mars 1619 pour favoriser l'expansion de la Visitation en France⁸¹, l'épistolier invite Jeanne de Chantal à se lancer dans « cette affaire », dont l'heureuse issue permettrait de réconcilier, rhétoriquement du moins, hasard et providence :

Cette affaire s'entreprind sous la seule Providence de Dieu... C'est un coup de hasard, et plus que cela ; mays Dieu requiert que l'on le fasse, et il vaut mieux n'estre appuyé que sur sa tressainte Providence que de se gouverner selon la sagesse et prudence humaine.

Viviane Mellinghoff-Bourgerie, Ruhr-Universität Bochum

79. *Introduction* III, xxxii, EP, p. 221.

80. *Ibid.*, chap. xxiv, EP, p. 225.

81. OEA XVIII, p. 365 (fragment MDX ; « humaine » y est au singulier).

