



HAL
open science

Défense du “ Recueillement ” face à l’ “ Abandon ” à travers le “Quatrième Abécédaire spirituel” de Francisco de Osuna (1530) : les contours de l’intimité spirituelle en débat

Estelle Garbay-Velazquez

► To cite this version:

Estelle Garbay-Velazquez. Défense du “ Recueillement ” face à l’ “ Abandon ” à travers le “Quatrième Abécédaire spirituel” de Francisco de Osuna (1530) : les contours de l’intimité spirituelle en débat. *Atlante : Revue d’études romanes*, 2018. hal-02087764

HAL Id: hal-02087764

<https://hal.science/hal-02087764v1>

Submitted on 2 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Défense du « Recueillement » face à l'« Abandon » à travers le Quatrième Abécédaire spirituel de Francisco de Osuna (1530) : les contours de l'intimité spirituelle en débat

Estelle Garbay-Velázquez,

Université de Bourgogne Franche-Comté, TIL

Si le XIX^e est sans aucun doute le siècle de « la consécration de l'intime », pour reprendre l'expression de Françoise Simonet-Tenant¹, le terme « intime » est lui bien antérieur. L'adjectif, du superlatif latin *intimus* et qui signifie « ce qu'il y a de plus intérieur », est déjà courant au XIV^e dans le champ de la littérature religieuse en latin et s'étend rapidement aux langues vernaculaires pour inonder la littérature spirituelle en langue vulgaire que ce soit en français ou en espagnol. Toutefois, pour bien comprendre la portée de l'adjectif « *intimus* » dans la prose religieuse, il nous faut revenir au sens que lui confère Saint Augustin lorsque, au livre III de ses *Confessions*, il s'adresse en ces termes à Dieu : « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* »². Pour le Saint d'Hippone comme pour les auteurs d'ouvrages religieux, « intime » n'a évidemment pas le sens actuel que nous lui accordons, et demeure en dehors de tout égotisme : l'intime, ce qu'il y a de plus intérieur en nous, caché au fond de notre cœur, c'est Dieu lui-même, qui n'est plus à chercher au-dehors, dans le monde sensible, mais bien au-dedans.

Dans la littérature auriséculaire en langue castillane, l'adjectif *íntimo*, tout comme l'adverbe *íntimamente*, s'imposent donc comme les mots incontournables capables de qualifier l'expérience spirituelle, individuelle, secrète et intérieure, voire mystique de la rencontre avec le divin. Si

¹ Anne COUDREUSE, Françoise SIMONET-TENANT, dirs., *Pour une Histoire de l'intime et de ses variations*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 11.

² SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI, *Operum*, tomus primus, *Confessionum*, Liber III, Caput VI, 11, p.104-105 [Bassani, Ex typographia Remondiniana, 1807]. Pour la traduction en français, voir Saint Augustin, *Confessions*, III, VI, 11, Bibliothèque Augustinienne, vol. 13, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 383 : « Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même ».

l'engouement que l'on observe à l'aube du XVI^e siècle pour tout ce qui a trait à l'intériorité, au profond de l'âme, est conforme à l'esprit augustinien, il peut s'expliquer aussi en partie par une réaction contre une religiosité médiévale excessivement figée, codifiée, ritualisée, au point de sembler parfois vidée de son contenu spirituel. Au contraire, les pratiques religieuses et la littérature spirituelle des débuts de l'époque moderne témoignent d'une incessante soif d'intériorité, d'une plus grande authenticité. Ainsi les mouvements de « pré-réforme » promus dans la Péninsule par le cardinal Cisneros (1436-1517), qui précèdent les mouvements de « réformes » européens, et plus tard l'écllosion de la plus pure poésie mystique d'une Thérèse d'Avila ou d'un Jean de la Croix. À tel point que le XVI^e espagnol constitue, à bien des égards, le « Siècle d'or » de l'intimité spirituelle³.

Mais cet enthousiasme et cet intérêt nouveau pour les contrées de l'intériorité ne va pas sans poser un certain nombre d'interrogations, susciter des débats intenses, et ne tarde pas à éveiller la suspicion de l'Inquisition, qui s'impose au XVI^e siècle comme la garante d'une orthodoxie encore en cours de définition⁴. En effet, les pratiques spirituelles qui font la part belle à l'intime — en tant que celui-ci suppose un espace intérieur irréductible, à soi, qui échappe de fait à tout contrôle extérieur, et qui se fait le lieu de la rencontre mystique avec Dieu, sans qu'il y ait besoin de la médiation de l'institution ecclésiastique — deviennent potentiellement subversives. On comprend dès lors que la délimitation claire des frontières fluctuantes de

³ On pourrait en dire autant du XVI^e siècle français. Voir à ce sujet l'ouvrage de Benedetta PAPASOGLI, *Il « fondo del cuore ». Figure dello spazio interiore nel Seicento francese* (Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1991), qui analyse les métaphores spatiales traduisant chez les auteurs mystiques, mais pas seulement, les contrées mystérieuses de l'intériorité spirituelle.

⁴ Voir à ce sujet l'édifiant article de Jacques LEBRUN, « Orthodoxie et hétérodoxie. L'émergence de la notion dans le discours théologique à l'époque moderne », in : Susanna ELM, Éric REBILLARD, Antonella ROMANO, eds., *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Rome, École Française de Rome, 2000, p. 333-342 ; et particulièrement p. 338-339 : « Ainsi la considération de l'« orthodoxie » intervient dans le débat théologique au moment où les institutions ecclésiales mises à l'épreuve par le temps des réformes se constituent en « confessions » et élaborent de nouveaux rapports avec le pouvoir politique et les formes de la vie dans le monde. [...] les frontières de la vérité et de l'erreur, de l'Église et de l'hérésie, et la notion même d'hérésie, comme de nombreux travaux récents l'ont montré, subissaient de considérables remaniements ».

l'intimité spirituelle constitue un enjeu de premier ordre durant la première moitié du XVI^e siècle, qui voit, outre la naissance de la Réforme protestante, fleurir dans la Péninsule différents courants spirituels proches de l'illuminisme. C'est le cas par exemple des *alumbrados* de Castille, condamnés dès 1525 par l'Inquisition de Tolède, qui publie le 23 septembre un édit répertoriant 48 propositions erronées ou hérétiques attribuées aux « *alumbrados, dexados y perfectos* ». La triple étiquette assignée par les inquisiteurs est l'indicateur d'un certain flou terminologique existant dès le départ autour du phénomène de l'illuminisme tolédan, complexe et protéiforme, qui rassemble en réalité plusieurs groupes ou tendances spirituelles⁵. Aux côtés des *dejados*, partisans d'un « Abandon » radical à une forme de pur amour de Dieu prôné entre autres par le prédicateur laïc du Marquis de Villena, Pedro de Alcaraz, les historiens de la spiritualité ont coutume de répertorier les *recogidos*, partisans quant à eux de la méthode du « Recueillement » telle qu'elle est pratiquée chez certains franciscains récollets, et qui se sont vus bien souvent attribuer le même qualificatif d'« *alumbrados* ». Et il semble en effet difficile d'y voir clair entre ces différents « courants » spirituels qui, « dans la réalité, mêlent leurs eaux », pour reprendre les termes de Marcel Bataillon⁶.

Un des points de concordance entre les deux « tendances » ou « écoles » est certainement la place de choix accordée à l'intériorité spirituelle, espace privilégié de communication directe avec Dieu à travers l'amour, aux dépens des pratiques dévotionnelles « extérieures » plus traditionnelles et ritualisées. Et les différences réelles, entre les deux méthodes, semblent avoir été d'ordre quantitatif plus que qualitatif. Le fond de la question du débat entre *recogidos* et *dejados* pourrait bien être le suivant : où placer la frontière entre

⁵ Comme le rappelle Sophie HOUDARD, « si l'Inquisition invente un illuminisme qui servira, par amalgame commode, à incriminer et à discréditer bien des courants mystiques ultérieurs, il reste que l'ensemble du mouvement complexe et diffus que recouvre le terme d'*Alumbrados* a élaboré des formes originales, non systématiques ni doctrinalement unifiées, de spiritualité » in : *Les Invasions mystiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 48.

⁶ Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1998 [1937], p. 180.

l'espace de l'intimité spirituelle, et celui de la pratique dévotionnelle publique et institutionnalisée ?

Lorsque l'on souhaite y voir clair dans cette polémique, on se heurte, tout comme les historiens de l'illuminisme, à un problème majeur : la pénurie de documents authentiques. On ne conserve en effet aucun écrit spontané, aucune œuvre signée de la main des partisans du *dejamiento*, les seuls documents ayant survécu au temps et à la censure étant justement les procès inquisitoriaux des différents accusés qui incluent leurs plaidoyers, autrement dit, des sources de seconde main, fortement biaisées, et rédigées sous la contrainte. La méthode spirituelle des *recogidos*, quant à elle, est mieux connue, puisque l'on conserve de vastes manuels de spiritualité où les théoriciens franciscains du Recueillement ont eu tout le loisir de préciser le contenu et de définir les contours de leurs enseignements. C'est le cas des *Abécédaires spirituels* de Francisco de Osuna⁷, en particulier du troisième tome, livre de chevet avoué de Sainte Thérèse d'Avila, mais aussi du quatrième, certes peu connu, mais non moins intéressant.

Ce quatrième *Abécédaire spirituel*, encore intitulé *Loi d'amour*, est un ouvrage atypique au sein de la compilation des six tomes. Publié en 1530, en plein procès contre les *alumbrados*, il constitue un traité (non alphabétique) sur le thème de l'amour divin et de l'amour humain, qui fait directement écho aux débats spirituels et théologiques soulevés par la condamnation des soi-disant « illuminés ». Et si ceux-ci ne sont, certes, jamais nommés explicitement par Francisco de Osuna, ils sont cependant omniprésents dans les questions théologiques développées, à travers des allusions plus ou moins voilées, qui vont de la mention d'une forme d'« abandon négligent » (*negligente dejamiento*)⁸, que blâme le Franciscain, à des objections anonymes (« *dicen algunos* », « *piensan algunos* », « *no osarás ya decir que...* »), en passant par des

⁷ C'est également le cas de la *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo (1535).

⁸ Francisco de OSUNA, *Ley de amor y cuarta parte del Abecedario espiritual*, s.l., s.n., 1530, ch. 28, fol. 114r (désormais abrégé *IV Abc*). Nous citons notre transcription de l'édition *princeps* : Estelle GARBAY-VELÁZQUEZ, *Étude et édition annotée du Quatrième Abécédaire spirituel de Francisco de Osuna (1530)*, thèse de doctorat inédite, Université de Toulouse II- Le Mirail, 2011, 2 vols.

tournures périphrastiques plus ou moins allusives du type (« *los transgresores de la ley de amor* »⁹, « *los falsarios del amor* »¹⁰, « *los que yerran en el amor* »¹¹ ou encore « *los que se quisieron hacer doctores de la ley de amor de Dios* »¹². En d'autres termes, les *dejados* passent, sous la plume d'Osuna, pour des « faussaires » de l'amour, qui se sont improvisés « docteurs » et ont erré dans leurs enseignements, en falsifiant la doctrine chrétienne de l'amour. La *Loi d'amour* de Francisco de Osuna vient donc corriger lesdites erreurs, et préciser le contenu orthodoxe de l'enseignement chrétien sur le thème de l'amour, dans lequel s'intègre la méthode du Recueillement. Ce qui en fait un document d'une grande valeur pour l'historien des idées religieuses, dans la mesure où il émane d'un témoin et un acteur privilégié de la polémique de l'illuminisme. Car si Osuna n'a pas été directement impliqué dans les procès, il y est cependant nommé à plusieurs reprises par des témoins, comme l'un des maîtres du Recueillement aux côtés de Francisco Ortiz et de Cristóbal de Tendilla¹³. Tout l'enjeu pour le Franciscain auteur des *Abécédaires* est de défendre l'orthodoxie de son enseignement du Recueillement, sa posture d'introspection spirituelle et la quête de pur amour toutes deux compromises par la mise à l'index des propositions *alumbradas* ; il entend par conséquent se démarquer doctrinalement des *dejados* qui viennent de basculer dans le camp de l'hétérodoxie.

Voyons à présent comment Francisco de Osuna s'attache, au fil des pages de la *Loi d'amour*, à délimiter les contours de l'intimité spirituelle, autrement dit l'espace que le chrétien peut légitimement consacrer au Recueillement au sein de la pratique religieuse chrétienne, dans un contexte polémique tendu.

⁹ *Ibid.*, fol. 83v.

¹⁰ *Ibid.*, fol. 125r.

¹¹ *Ibid.*, fol. 123r.

¹² *Ibid.*, fol. 126v.

¹³ *Procès contre Ortiz*, fol. 18v et 41v, cité par Ángela SELKE, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, prologue de José Luis L. Aranguren, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968 p. 232.

I. La place accordée à l'intimité spirituelle dans la vie religieuse : la tension entre dévotion intérieure et dévotion extérieure

Le Recueillement tel que le définit Osuna dans le *Troisième*, puis dans le *Quatrième Abécédaire spirituel*, est une méthode d'introspection spirituelle visant l'union mystique de l'âme avec Dieu en trois temps. Le Franciscain confère en effet au terme plusieurs acceptions, qui correspondent à différents niveaux de progression spirituelle. Le Recueillement implique en premier lieu de se retirer du commerce et de l'agitation du monde, en quête d'un silence et d'une quiétude propices à la paix intérieure¹⁴. Il s'agit là du sens courant du terme, qui caractérise un recueillement *a minima*. Mais, sous la plume d'Osuna, le Recueillement acquiert un sens plus spirituel : se recueillir, c'est « rentrer en soi-même au plus profond de son cœur » (*entrar hombre a su corazón profundo*)¹⁵, et détourner son attention de toute chose extérieure pour la centrer sur Dieu seul, décrivant ainsi une translation horizontale de l'extérieur vers l'intérieur. À ce mouvement horizontal de l'âme recueillie succède un ultime mouvement, vertical cette fois, qui consiste à « s'élever au-dessus d'elle-même vers Dieu » (*subir sobre su alto corazón a sólo Dios*)¹⁶, avec le concours de la grâce divine, et qui conduit donc à l'union mystique à travers l'amour. Le Recueillement se présente donc comme une méthode spirituelle tout entière centrée sur l'espace intérieur, sur l'intime, reléguant à un second plan toute réalité « extérieure » qui serait susceptible d'entraver la communication de l'âme avec Dieu.

Dans une perspective similaire, les *dejados* sont partisans d'un abandon inconditionnel à l'amour de Dieu, qui passe par une suspension de la volonté humaine — qui s'efface devant la volonté divine —, et donc de l'agir humain. C'est du moins ce qui ressort de la douzième proposition recensée par l'édit de Tolède :

¹⁴ Francisco de OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual*, [1527], édition de Saturnino López Santidrián, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 207 (désormais abrégé *III Abc*).

¹⁵ *IV Abc*, ch. 26, fol. 107r.

¹⁶ *Ibid.*, fol. 107r.

Que estando en el dexamiento no avían de obrar porque no pusiesen obstáculo a lo que Dios quisiesse obrar y que se despreocupasen de todas las cosas criadas.

Une des conséquences de ce principe spirituel de l'Abandon semble avoir été un mépris de toute pratique dévotionnelle extérieure, et en particulier des œuvres de charité. Celles-ci sont perçues comme des vestiges de la volonté propre qui feraient écran à la volonté divine, et elles sont de surcroît soupçonnées systématiquement de cacher des motivations intéressées¹⁷ (*las propiedades*). La pratique des bonnes œuvres ne conduit pas au salut de l'âme, la suspension de la volonté en Dieu étant un gage de perfection qui suffit à gagner le Ciel¹⁸.

Ce débat virulent autour de la place des œuvres de charité dans la pratique spirituelle trouve un écho direct dans la *Loi d'amour*, où le Franciscain andalou s'efforce de trouver un équilibre entre dévotion intérieure et dévotion extérieure. La question des œuvres constitue même un leitmotiv du *Quatrième Abécédaire spirituel*, ce qui prouve l'importance de la polémique dans les années 1520-30. Osuna s'attache en premier lieu à réaffirmer l'importance des œuvres « extérieures », et plus particulièrement de la pratique de la charité, dans la spiritualité chrétienne, contre le rejet abusif des *dejados*. Pour ce faire, il reprend la formule de Saint Bonaventure « *Amor est opus* », défendant que les œuvres de charité sont l'expression naturelle de l'amour, qui est, par essence, œuvre. Un amour qui ne s'épanouirait pas au-dehors à travers des œuvres de charité ne serait pas un amour sincère, véritable, et resterait lettre morte. Dans cet esprit, le Franciscain n'hésite pas à adopter le ton du prédicateur par le biais d'interrogations rhétoriques directement adressées à son lecteur, un « *tú* » anonyme qui concerne tout un chacun, mais pourrait

¹⁷ *Edicto de Toledo*, prop. 37: «*Que negaba por palabras e gesto las obras hechas por caridad hazerse por amor de Dios, sino por propio interés*» in : Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Origen y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1980 [1970], p. 236.

¹⁸ *Sumario del proceso contra Alcaraz*, prop. 36: «*le basta al cristiano para su salvación esta suspensión de la voluntad en Dios; y que el que así se abandona no está obligado a ayunos ni a obras de misericordia*» in : Antonio MÁRQUEZ, *op.cit.*, p. 248 — document désormais abrégé «*Sumario A.*».

aussi désigner plus particulièrement un partisan de l'Abandon : « *¿por qué tu amor se ha de contentar con la sola afición interior sin estenderse a otras obras?* ».

Osuna prend donc sur ce point le contre-pied de l'Abandon et consacre deux chapitres entiers (37 et 38) de sa *Loi d'amour* à la pratique de l'aumône, œuvre d'amour par excellence, qui fait partie intégrante du commandement de l'amour du prochain ; celui-ci oblige tous les chrétiens, et d'autant plus qu'ils sont plus parfaits. Osuna s'attache à revaloriser l'agir humain dans la spiritualité chrétienne. La vie active n'est pas à déprécier au profit d'une plus grande perfection de la vie contemplative : elles s'équilibrent, telles deux « ailes » qui permettent de voler vers la perfection :

*Y estas dos perfecciones que, presupuesta nuestra flaqueza, hemos de tener, son el ejercicio de la vida activa y el ejercicio de la vida contemplativa, que deben ser como dos alas que son dadas para volar a la soledumbre de nuestro corazón*¹⁹.

Malgré tout, la position d'Osuna n'est pas unilatérale tout au long du traité, et se révèle parfois ambiguë. À certains endroits, il semble en effet reléguer les œuvres extérieures à un second plan inférieur de la vie spirituelle. C'est par exemple le cas lorsqu'il évoque de façon imagée, grâce au champ lexical des métaux précieux, les différentes formes d'amour en fonction de leur pureté : à côté du pur amour de Dieu, qui est figuré par l'or massif, les bonnes œuvres, quand bien même elles seraient le fruit de l'amour, ne sont que du métal doré. Si bien que les chrétiens qui s'exercent assidûment à la pratique d'œuvres charitables sont tels des doreurs d'argent, tandis que ceux qui consacrent toute leur énergie au pur amour de Dieu sont des orfèvres qui forgent l'or le plus pur.²⁰ La prudence dicte à Osuna quelques concessions à

¹⁹ *IV Abc*, ch. 26, fol. 111r.

²⁰ *IV Abc*, ch. 48, fol. 192r: «*Empero, diferencia hay del mesmo amor a las obras del amor, así como la hay entre el oro y las obras doradas. Todos los que se ejercitan en buenas obras tiénelas por el amor muy esmeradas para agradar a Dios, mas los que en sólo el amor se ejercitan hacen con amor a sus tiempos lo que son obligados, y todo lo demás vacan al solo amor. Mucho va de dorar a labrar en puro oro. Muy buena es la plata dorada, mas el oro purísimo del propiciatorio es mejor que todas las otras cosas. [...] Por sí solo aplace el oro purísimo, y el que en sólo amor se ejercita hace propiciatorio de oro purísimo. Los que se ejercitan en buenas obras con amor doran la plata, mas los que, no dejando*

l'orthodoxie catholique ; ainsi, il prend soin de préciser à deux reprises que la quête spirituelle de pur amour ne dispense pas les plus parfaits d'entre les parfaits de la pratique des œuvres de charité, qui obligent de la même façon tous les chrétiens, sans exception. Ce qui ne l'empêche pas de soutenir, quelques lignes plus loin, que les œuvres de charité peuvent parfois constituer un frein à la plus haute communication amoureuse avec Dieu, et de les comparer de ce fait à des « légumes embarrassants et peu nourrissants » :

Los que sienten lo que he querido declarar no han menester que les digan la diferencia que hay de amar a obrar con amor, porque éstos, aunque cesan de hacer otras buenas obras, no por eso cesan de amar con gran fervor, lo cual es la mejor de las obras que puede hombre hacer. Antes les acontece muchas veces que, en despachándose de otros ejercicios, son luego con el amor donde, obrando más altamente, descansan de las otras obras que parecen viles con ésta, y son a manera de verdura, que embarazan y no dan mantenimiento; y sólo el amor es sustancia espiritual que, poca, sustenta, y mucha, no embaraza²¹.

En d'autres termes, les œuvres extérieures font, d'une certaine façon, obstacle à la pureté de l'amour. Osuna ne se contredirait-il pas pour rejoindre les postulats des *dejados* ? En réalité le théoricien du Recueillement résout l'apparente contradiction en accordant aux œuvres une place variable, en fonction du niveau de progression spirituelle du chrétien. Alors que les *dejados* semblent avoir prêché un abandon des bonnes œuvres à tous les niveaux, y compris aux petites gens sans instruction ni expérience spirituelle, Osuna prend soin de spécifier les obligations de chacun en fonction de leur avancement sur l'échelle de la charité. Ainsi, à la première étape de cheminement spirituel — celle des débutants —, les bonnes œuvres occupent

a sus tiempos las buenas obras que son obligados, guardan todo el otro tiempo para sólo el amor de Dios puro, a estos tales han llegado al oro sin pintura ni labor que ponga en él figura de alguna otra obra».

²¹ *IV Abc*, ch. 48, fol. 192v.

une place centrale, et constituent une sorte d'exercice qui tout à la fois prouve, fortifie et fait grandir l'amour de Dieu. Dans un deuxième temps, sur le chemin de la progression spirituelle, il s'agit de poursuivre la pratique des œuvres en ayant soin de les orienter à la seule gloire de l'amour de Dieu, sans l'intromission d'autres motivations ou intérêts personnels, visant de la sorte une pratique désintéressée des bonnes œuvres. Enfin, dans un troisième temps de l'amour de Dieu, auquel parviennent les seuls parfaits, la plénitude de l'amour de Dieu est telle que toute œuvre autre que l'acte de pur amour lui-même est abandonnée²². Car l'amour de Dieu, le Bien suprême, mérite bien que l'on s'y consacre corps et âme, exclusion faite de toute autre activité, si noble soit-elle. Le parti pris du Franciscain est clair : le sentiment intime de pur amour de Dieu vaut plus que n'importe quelle bonne œuvre, et il va sur ce point plus loin que les *dejados* eux-mêmes. Car si ces derniers ont pu paraître imprudents en se considérant unilatéralement exempts de pratiquer les œuvres de charité au nom de l'amour qui rend parfait, ils se sont vus contraints dans leurs plaidoyers d'atténuer la teneur mystique de leur doctrine²³. Osuna, bénéficiant quant à lui de plus de liberté, ose encore soutenir qu'il est parfois légitime aux plus parfaits — seuls sont concernés ceux qui sont parvenus au neuvième degré de l'échelle de la charité — de cesser momentanément l'exercice des bonnes œuvres pour se consacrer tout entiers au pur amour de Dieu, sans aucun intermédiaire.

²² Ces trois niveaux d'articulation variable entre le pur amour et les œuvres sont suggérés au chapitre 22 de la *Loi d'amour*, fol. 93v.

²³ Lorsque Pedro Ruiz de Alcaraz se voit, au cours de son procès, poser la question de savoir « *sy el que está en amor de Dios ha de dexar de obrar* », il répond avec force prudence : « *Yo he respondido que sy es amor, que grandes cosas obra, y que sy dexa de obrar, que no es amor, que lo torno a dezir, y que uno de los efetos que tiene consigo el amor es la obediencia a Dios y a sus mandamientos y a toda criatura por Dios, y que cada uno en su estado sea obediente como la Santa Madre Iglesia lo manda [...]* », ce qui constitue une position édulcorée au regard de certaines pages de la *Loi d'amour* in : *Procès contre Alcaraz*, Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición de Toledo, leg. 106, n° 5, fol. 17r).

II. Le contenu de l'intimité spirituelle : la quête du pur amour, sans médiation aucune.

Osuna, nous l'avons vu, fait la part belle à l'intime dans sa méthode du Recueillement. Mais fixons à présent notre attention sur le contenu de cette intimité spirituelle. Le Recueillement osunien se présente à travers le *Quatrième Abécédaire* comme une quête de pur amour²⁴, à travers une méthode d'oraison basée sur l'introspection, qui n'hésite pas à faire en soi le vide de tout ce qui pourrait faire obstacle à la communication intime et immédiate²⁵ avec Dieu. À ce titre, il convient de faire abstraction de tout élément extérieur qui pourrait interférer dans cette relation amoureuse, *de tú a tú*, sans intermédiaire. Au nom de la pureté de l'amour, les bonnes œuvres peuvent être momentanément écartées. Suivant une logique similaire, les prières vocales sont volontiers abandonnées durant l'oraison de Recueillement, au nom du principe d'immédiateté de l'amour. C'est bien ce qu'il entend lorsqu'il défend vigoureusement son principe du « *no pensar nada* », un des points les plus polémiques et discutés de sa doctrine. Ses adversaires y ont en effet vu un principe au contenu blasphématoire qui, outre le fait de désertir les traditionnelles prières vocales, semblerait évacuer l'idée même de Dieu de l'oraison, ce qui constitue une impiété scandaleuse ressemblant dangereusement à l'hérésie censurée par l'édit de Tolède²⁶. Francisco de Osuna revient donc au chapitre 26 du *Quatrième Abécédaire* sur ce principe qu'il avait déjà évoqué dans le *Troisième Abécédaire*, et qui avait été selon lui mal compris ; il y réfute par conséquent tour à tour les différents chefs d'accusation retenus contre ce principe controversé²⁷. Pour ce faire, il assoit le

²⁴ Le thème du pur amour « *el apurado amor* » est développé aux chapitres 22, 25 et 48 de la *Loi d'amour*. Pour plus de détails, voir E. GARBAY-VELÁZQUEZ, « La quête du pur amour à travers la *Loi d'amour* ou *Quatrième Abécédaire spirituel* de Francisco de Osuna (1530) », *Revue de l'histoire des religions*, tome 230 fascicule 4, oct-déc. 2013, p. 583-608.

²⁵ D'après Alain Cugno, l'intime est avant tout « l'absence de médiation » in : Alain CUGNO, « L'intime », *Études*, 2003/12 (tome 399), p. 621.

²⁶ *Édit de Tolède*, prop. 12 : « *y que estando en aquella quietud [del dexamiento], por no distraerse, tenía por tentación acordarse de Dios* » in : Antonio MÁRQUEZ, *op.cit.*, p. 232.

²⁷ Sur ce point, voir E. GARBAY-VELÁZQUEZ, « Dos alegatos místicos a favor del “no pensar nada” : *Tercer Abecedario espiritual* (1527) y la *Ley de amor* (1530) de Francisco de Osuna », *Cecil*, n°3, 2017, p. 27-43.

principe du « *no pensar nada* » sur la longue tradition de la théologie négative, qui soutient, depuis le Pseudo-Denys Aréopagite, que Dieu est par essence l'« impensable » (*incogitable*) et, qu'à ce titre, il ne peut être appréhendé par la raison. Il échappe à la faculté d'entendement humain et est au-dessus de tout discours. Il faut donc cesser de vouloir « penser Dieu », puisqu'il ne se laisse connaître qu'à travers l'expérience de l'amour, qui « pénètre là où l'entendement ne parvient pas »²⁸. Et c'est véritablement l'amour qui donne au « *no pensar nada* » la consistance d'un acte de foi :

*Si a ti te parece que es cosa fácil no pensar nada, ruégote que gastes en esto lo que gastas en caminos inútiles, y lo que gastas en dormir demasiado, y en hablar. Y al «no pensar nada», añade un «por amor de Dios», y verás cuánto te vale si por amor de Dios no piensas nada. No seas incrédulo sino fiel. Mira que en esto no hay peligro ninguno sino piedad [...].*²⁹

Mais il ne faut pas prendre cette formule à la lettre, et il n'y a chez Osuna aucune incitation à chasser Dieu de sa pensée. Bien au contraire. S'il encourage celui qui s'engage sur la voie du Recueillement à chasser de son esprit les vaines pensées, c'est pour mieux « fixer son attention sur Dieu seul », comme il le répète souvent. De telle sorte que « ce rien penser, c'est penser tout »³⁰, et donc, en ultime instance, penser « le Tout ». Il ne saurait y avoir plus noble pensée : « ne rien penser », c'est en quelque sorte faire le silence à l'intérieur de soi et se disposer ainsi à écouter Dieu.

En réalité, la doctrine du « *no pensar nada* » implique de ne penser à rien d'autre qu'à la suprême « divinité » de Dieu, et de chasser de sa pensée toute autre considération. Tout ce qui n'est pas d'essence purement divine, et qui relève de la sphère du créé, n'a pas sa place dans l'expérience contemplative du Recueillement, qui est « *una muy sencilla representación con que afijan*

²⁸ *IV Abc*, ch. 26, fol. 107r. Osuna reprend la formule de Richard de Saint-Victor, *Tractatus de gradibus charitatis*, caput III, [Col.1203D], *Patrologia Latina*, vol. 196.

²⁹ *Ibid.*, fol. 108r.

³⁰ *III Abc*, tr. 21, ch. 5, p. 559.

atentísimamente su intento en una simplicísima divinidad de Dios, sin variar de allí a cosa que sea »³¹.

Cette suspension de toute pensée dans le « créé » conduit par conséquent à exclure la considération de l'humanité du Christ de l'expérience du Recueillement. Il serait, certes, irrecevable de supposer chez le Franciscain un quelconque mépris de l'humanité du Christ, alors qu'il consacre deux *Abécédaires* entiers – le premier et le sixième – à traiter de la méditation de la Passion et des plaies du Christ. Dans le quatrième tome y compris, il explique au chapitre 29 comment la méditation de la Passion constitue une façon de cheminer vers Dieu et de lui témoigner son amour. Il n'y a donc rien chez Osuna de comparable au mépris que semblent avoir affiché les *dejados* à l'égard de la considération de la Passion du Christ, perçue comme un exercice de dévotion primaire et vain, signe d'imperfection manifeste³². Bien au contraire, le maître du Recueillement replace la méditation de la Passion au cœur de son enseignement spirituel, comme l'une des trois voies qui mènent à Dieu. Ceci étant, au nom du pur amour, qui n'a d'yeux que pour le divin, la considération de l'humanité du Christ n'a pas sa place dans la plus haute expérience mystique du Recueillement. Et même s'il se garde de le proclamer haut et fort, Francisco de Osuna invite parfois les plus parfaits adeptes du Recueillement à penser plus volontiers à la « divinité du Christ » plutôt qu'à son humanité³³. C'est là ce qui, d'après Emmanuel Renault, fait la différence essentielle entre le recueillement osunien et l'oraison de recueillement de Thérèse d'Avila qui demeure, quant à elle, christocentrée³⁴.

D'une certaine façon, le Christ ne trouve plus sa place sans la communication amoureuse intime, exclusive, entre l'âme et Dieu à laquelle aspire le Recueillement osunien. Une expérience spirituelle intériorisée qui,

³¹ *IV Abc*, ch. 26, fol. 108v.

³² C'est ce qui ressort par exemple de la proposition 22 de l'*Édit de Tolède* : « [...] y tenía por defecto pensar en la pasión, e açotó a una criada porque avía llorado la pasión [...] ».

³³ *IV Abc*, ch. 26, fol. 109r-v : « [...] la grosura del trigo, que es la escondida divinidad de Cristo, en la cual piensan los varones recogidos sin la referir a otra cosa ninguna ».

³⁴ Emmanuel RENAULT, Jean ABIVEN, *L'Oraison thérésienne*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2010, p. 24-26.

de surcroît, tend à s'émanciper de la tutelle de l'Église, qui ne joue plus son rôle d'intermédiaire entre le croyant et Dieu.

III. Débat autour de l'expérience intime de la contemplation : contemplation infuse ou contemplation acquise ?

Arrêtons-nous à présent sur un autre point théologique problématique : il s'agit de l'articulation entre l'infus et l'acquis dans l'expérience mystique osunienne. Nous venons de voir que le Recueillement s'apparente à une expérience intime, sans médiation aucune, en quête d'un absolu : le pur amour de Dieu. Mais reste à déterminer dans quelle mesure le croyant recueilli peut accéder par ses propres moyens à l'intimité spirituelle avec Dieu. En d'autres termes, celle-ci est-elle le résultat des efforts de la volonté humaine, ou bien est-elle tributaire de la libre gratuité divine, par l'infusion de la grâce ? Il s'agit d'un point délicat autour duquel il existe un certain flou dans le *Quatrième Abécédaire spirituel*.

Au fil des pages de ce traité³⁵ sont opérées plusieurs tentatives de distinction entre amour « infus » et amour « acquis ». Francisco de Osuna entend par « amour infus » « celui que Dieu infuse dans l'âme » et qui est en définitive un synonyme de « *caridad o gracia infusa* ». Par opposition, l'amour « acquis » ou « actif » est celui qui émane de « notre volonté ». La terminologie est toutefois plus flottante pour ce dernier genre d'amour : « *amor adquirido y producido de tu corazón* » (f. 123r), « *amor [producido] por el alma sin caridad infusa* » (f. 92v), « *amor añadido de nuestra parte* » (f. 123r), « *de nuestra cosecha* » (f. 64v), « *con solas nuestras fuerzas naturales* » (f. 80r)... Sur ce point, le Franciscain semble à nouveau pris entre deux feux : tout en reconnaissant en premier lieu la supériorité de l'amour infus sur l'amour acquis — le premier est comparé à de l'or, le second à du cuivre³⁶ —, il souhaite réhabiliter et revaloriser l'amour acquis qui permet à lui seul, sans infusion particulière de

³⁵ Notamment aux chapitres 16, 17, 20, 21, 22, 23, 28, 30 et 51 de *IV Abc*.

³⁶ *IV Abc*, ch. 20, fol. 80v : « *Tu padre y tu madre que han de sobir contigo a Jerusalén son el amor infuso y la propia solicitud. Ambos se han de juntar para tener de ti cuidado, ni basta el uno sin el otro, mayormente en las personas que usan de discreción* ».

grâce, d'aimer Dieu « par-dessus toute chose », et donc d'accomplir le suprême commandement chrétien. En ce sens, il s'oppose aux ennemis de la mystique qui peignent volontiers celle-ci comme une aventure périlleuse et ardue, entendant ainsi décourager ceux qui voudraient s'exercer à l'amour de Dieu. Mais l'enjeu de la revalorisation de l'amour actif par Osuna est double : il s'agit aussi de combattre encore une fois les excès de la spiritualité de l'Abandon, qui dénigrait toute forme d'amour actif au nom de la plus grande perfection de l'amour infus. En effet, les *dejados* entendaient s'abandonner au pur amour de Dieu en « suspendant » toutes leurs facultés cognitives et volitives, afin de ne pas faire obstacle à l'infusion de l'amour divin, de la grâce. L'incompatibilité entre amour infus et amour actif est perceptible dans certaines propositions *alumbradas* du type :

Decía el reo que de ninguno se contentaba si no permanecía en este estado de suspensión abandonándose a Dios hasta suspender todo acto de su voluntad; y que ninguno está en estado de gracia si no está en este estado de suspensión [...]»³⁷.

Contre cette hypertrophie de la place accordée à l'amour infus, Osuna rétablit l'équilibre entre amour actif et amour infus dans la vie spirituelle. Ainsi, par exemple, lorsqu'il glose l'épisode évangélique de la perte de l'enfant Jésus au Temple (Luc, 2, 41-52), il propose à un niveau d'interprétation allégorique que le père et la mère de Jésus figurent respectivement l'amour infus et la charité acquise qui doivent tous deux accompagner l'âme en route vers la montagne de la contemplation³⁸. Pour le Franciscain, l'amour actif est nécessaire à la bonne santé morale de l'âme, même s'il reconnaît que l'amour infus peut à lui seul, en théorie, assurer son salut :

Bien conocemos que sólo el amor de Dios basta para salvar al hombre, empero este amor de Dios ha de ser doblado en los varones que usan de razón, ca éstos no se deben contentar con la caridad o

³⁷ *Sumario A.*, prop. 32, p. 248.

³⁸ *IV Abc*, ch. 28, fol. 113v.

*amor infuso. [...] es menester, para tener segura su salud, que añada él de su parte amor de Dios, respondiendo al amor con amor [...]*³⁹.

C'est donc le principe de réciprocité de l'amour qui veut que l'homme réponde avec son amour à tant d'amour divin gratuitement donné.

L'autre principe spirituel de l'Abandon que l'auteur des *Abécédaires* s'attache à réfuter est le suivant : « qu'il est possible de savoir si l'on est ou pas en état de grâce » (« *Que podía saber si uno estaba o no en gracia*⁴⁰ »). Il s'agit là d'une proposition attribuée à Pedro Ruiz de Alcaraz et condamnée par l'Inquisition, que Francisco de Osuna censure sans apporter d'autre argument que le consensus des théologiens à son encontre⁴¹.

L'une des finalités de la *Loi d'amour* est donc vraisemblablement de combattre les thèses des *dejados* sur l'abandon à une forme d'amour infus généralisé, qui comportait le risque de banaliser, voire de dénaturer l'expérience mystique en ouvrant à tous la voie aux jouissances de l'amour infus. Francisco de Osuna prend le contre-pied, et tâche de réhabiliter l'amour actif, auquel il attribue des propriétés qui jusqu'alors semblaient être le propre de l'amour infus. Dans cet esprit, il défend une conception audacieuse de l'amour acquis, qui donnerait à lui seul accès à une forme de pur amour, sans qu'il y ait besoin du concours de la grâce, et donc sans qu'il soit question d'amour infus :

Puesto que en las obras de fuera se manifiesta el amor de dentro a los que no ven el corazón, no por esto se sigue que no puedas tú conocer el amor que tienes a Dios en su pureza, como lo produces del corazón sin mezcla de otra cosa alguna, sino que sólo el amor sea medianero y solicitador entre el ánima y Dios cuando ella quiere vacar a él solo y gozar de él secretamente, sin que otro alguno entienda en ello, sino el solo amor entrañal y la bien querencia del

³⁹ *IV Abc*, ch. 30, fol. 123r.

⁴⁰ *Sumario A.*, prop. 132, p. 260.

⁴¹ *IV Abc*, ch. 20, fol. 81v : «*seguirse ía que pudiese conocer de sí mesmo cuándo está en gracia o no, lo cual no conceden los teólogos*».

*corazón. Y no pienses que por esto quiero decir que se pueda sentir el amor infuso, que agora no hablo, sino del amor adquirido y producido de tu corazón para amar estudiosamente y con afición a tu Dios. [...] Y los varones fervientes se trabajan por sentir y conocer en sí este amor, y continuarlo más y más verdadera y entrañablemente que otra cosa ninguna, en tal manera que conocen más de hecho el amor que tienen a Dios cuando lo están amando que el resollar ni la vida [...]*⁴².

On le sent bien, sous la plume du Franciscain andalou, l'amour actif débordé subtilement sur le terrain de l'amour infus, et la distinction entre les deux concepts est loin d'être claire et systématique.

Revenons un instant à la distinction que Francisco de Osuna opère, au chapitre 26 de la *Loi d'amour*, entre deux formes de recueillement :

*[el recogimiento] según tienen por experiencia los fervientes amadores, aun es en dos maneras, y ambas con entera negación que desecha todas las cosas: la primera y más usada manera es entrando hombre a su corazón profundo con entero recogimiento, y la segunda es que se hace más por mano de Dios que de hombre, cuando el varón ferviente sube sobre su alto corazón también a sólo Dios, porque ni busca ángeles ni criatura alguna sino al incogitable Dios, que con sólo amor se deja tocar*⁴³.

Il y aurait un premier recueillement actif, par lequel le contemplatif rentrerait au plus profond de son « cœur » pour faire silence de toute parole, de toute passion, de toute pensée dans le but de fixer toute son attention sur Dieu, et un second recueillement — dont on ne saisit pas bien jusqu'à quel point il est actif ou simplement infus — qui consisterait à « s'élever au-dessus de son cœur » vers « Dieu seul ». Toute l'ambiguïté réside dans la formule « *más por mano de Dios que de hombre* », qui semble *a priori* caractériser un

⁴² *IV Abc*, ch. 22, fol. 92v-93r.

⁴³ *IV Abc*, ch. 26, fol. 107r.

recueillement « infus », mais sans que l'initiative et l'agir humain en soient pour autant bannis, d'autant plus que le sujet du verbe « *subir* » est bien « *el varón ferviente* ». À ce deuxième niveau de recueillement, il y aurait donc une petite part de contemplation active et une grande part de contemplation infuse : il semble que l'on ait affaire à un recueillement « mixte », mi-acquis, mi-infus, la confusion demeurant entre les deux espèces de contemplation.

Le Franciscain va même plus loin lorsqu'il soutient, en s'appuyant sur l'autorité de Gabriel Biel⁴⁴, que lorsque l'homme aime Dieu de toutes ses forces et plus que tout au monde, il reçoit « immédiatement » l'infusion de la grâce divine, faisant dépendre en quelque sorte l'infusion de l'amour divin de l'acte d'amour humain, ce qui semble aller à l'encontre du principe de gratuité de la grâce divine. C'est comme si l'homme pouvait, par sa préparation active au recueillement et à l'amour, s'assurer d'atteindre les plus hautes cimes de la contemplation infuse, les plus grandes jouissances de l'intimité spirituelle. La frontière entre le domaine de la contemplation acquise et celui de la contemplation infuse devient ici poreuse.

La première à avoir mis en évidence ce point problématique de la théologie mystique du Recueillement est, sans aucun doute, Thérèse d'Avila qui, dans le livre de sa *Vie*, se montre par endroit critique vis-à-vis du maître, quoique sans jamais le nommer expressément⁴⁵. Ce qui est en jeu, derrière la question de

⁴⁴ Osuna traduit en ces termes le raisonnement de Gabriel Biel tiré de son *Commentaire des Quatre livres des Sentences* de Pierre Lombard (1095-1160) : «*quando este amor [el amor de amistad que tenemos a Dios] está en el corazón, en el mesmo instante se infunde la gracia, porque cuando el subjecto está dispuesto con la última disposición que se requiere para la forma, luego inmediatamente se infunde la forma, ca no hay razón en las cosas naturales para que se infunda después y no en el mesmo instante en que está el subjecto suficiente dispuesto, y mucho más es aquesto en las cosas de gracia*» (*IV Abc*, ch. 20, fol. 82r, qui est une traduction du latin : GABRIEL BIEL, *Comentarii doctissimi in IIII. Sententiarum Libros*, In Tertium Sententiarum (III), Distinctio XXVII, Quaestio unica, Brixiae, apud Thomas Bozolam, 1574, p. 281).

⁴⁵ Voir TERESA DE JESÚS, *Vida*, cap. 22, in : *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, p. 120 : «*porque en algunos libros que están escritos de oración tratan que, aunque el alma no puede por sí llegar a este estado —porque es todo obra sobrenatural que el Señor obra en ella— que podrá ayudarse levantando el espíritu de todo lo criado y subiéndole con humildad, después de muchos años que haya ido por la vía purgativa, y aprovechando por la iluminativa. No sé yo bien por qué dicen “iluminativa”; entiendo que los que van aprovechando. Y avisan mucho que aparten de sí toda imaginación corpórea y que se lleguen a contemplar en la divinidad; porque dicen que, aunque sea la Humanidad de Cristo, a los que llegan ya tan adelante, que embaraza u impide a la más perfecta contemplación*».

l'articulation entre l'infus et l'acquis, c'est la question de la place de la volonté et de l'initiative humaine dans l'expérience mystique. Autrement dit, jusqu'où peut aller le pouvoir de l'homme, sur le terrain de l'intimité spirituelle, face à Dieu. Par sa méthode du Recueillement, Francisco de Osuna défend l'idée que l'homme, par ses propres moyens, a la faculté de « s'élever » au pur amour de Dieu et à la contemplation, et ce, sans attendre l'infusion de la grâce. Sainte Thérèse dénonce cette précipitation de l'âme désireuse de s'élever vers Dieu coûte que coûte, avant que celui-ci ne l'appelle ou ne l'élève jusqu'à lui, ce qui constitue aux yeux de la sainte un manque d'humilité :

[...] *es un poco de falta de humildad de quererse levantar el alma hasta que el Señor la levante, y no contentarse con meditar cosa tan preciosa*⁴⁶, *y querer ser María antes que haya trabajado con Marta.*
 [...] *Esta motita de poca humildad, aunque no parece es nada, para querer aprovechar en la contemplación hace mucho daño*⁴⁷.

Pour Thérèse d'Avila, de même que le croyant ne doit jamais faire l'impasse sur l'humanité du Christ, il ne doit pas non plus aspirer à s'élever trop tôt au-dessus de sa propre humanité en se prenant pour un ange⁴⁸, car la chute pourrait bien être d'autant plus rude que l'ascension spirituelle visait haut. Certes, Osuna n'a jamais manqué de souligner que l'humilité est à la base du Recueillement : elle est le fondement de toute expérience contemplative, sans lequel aucune perfection n'est possible⁴⁹. Mais la disciple semble pousser plus loin que le maître l'exigence d'humilité et n'hésite pas à recourir à des images au fort pouvoir évocateur, telle la métaphore du crapaud qui voudrait voler, pour fustiger la présomption des spirituels qui aspireraient à élever d'eux-mêmes leur esprit à Dieu :

⁴⁶ Thérèse d'Avila fait ici allusion à l'humanité du Christ.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 123

⁴⁸ «*nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo; querernos hacer ángeles estando en la tierra —y tan en la tierra como yo estava— es desatino*», *Ibid.*, p. 123.

⁴⁹ Voir tout le traité 19 de *III Abc* qui glose le vers «*Humildad crezca contigo para bien aprovechar*».

¡Qué manera para creer que, cuando él quiere, espera a que vuele el sapo por sí mismo! Y aún más dificultoso y pesado me parece levantarse nuestro espíritu si Dios no le levanta; porque está cargado de tierra y de mil impedimentos, y aprovéchale poco querer volar; que, aunque es más su natural que el del sapo, está ya tan metido en el cieno que lo perdió por su culpa⁵⁰.

L'homme, qui ne vaut guère mieux que le crapaud, ne devrait pas prétendre empiéter sur le terrain sacré de l'infus, qui est la propriété exclusive du divin. Or le Recueillement osunien, dans la mesure où il propose une méthode spirituelle active « raccourcie » pour favoriser l'union mystique avec le divin en anticipant certains états de contemplation traditionnellement réservés à la sphère de l'infus, constitue une entorse à la logique mystique chrétienne orthodoxe⁵¹. En d'autres termes, à travers son enseignement du Recueillement, Osuna contribue à vulgariser l'expérience mystique en ouvrant la voie de la jouissance d'une intimité spirituelle avec Dieu jadis réservée aux seuls parfaits. Dans cette intimité avec le divin, le Franciscain fait la part belle à l'initiative humaine, alors que celle-ci tend à s'effacer au profit de la volonté divine chez d'autres mystiques. Lui qui prend soin tout au long de la *Loi d'amour* de combattre les excès des principes hérétiques de l'Abandon, semble ici pécher par excès de précipitation et inverser les termes du processus « orthodoxe » de la mystique chrétienne. Dans la mesure où sa méthode du Recueillement anticipe les effets de la contemplation infuse et fait basculer en

⁵⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁵¹ « Certes, ce sont les influences de la divinité sur notre nature créée que nous éprouvons dans les grâces de la contemplation. Mais la propriété de la grâce est d'être gratuite, et il y aurait donc un petit manque d'humilité à croire qu'en imitant les effets de la contemplation nous allons attirer le don de Dieu » in : MARIE-LAURENT DE LA RÉSURRECTION, « Du recueillement osunien au recueillement thérésien » dans *Carmel*, n° 135, mars 2010, p. 73. Chez Jean Aumont comme chez Thérèse d'Avila, « Il faut que l'âme descende elle-même par dedans elle-même, pour y chercher son Dieu, et l'y trouver, et en jouir, [...] dans le caveau des chères délices du pur amour [...] », et non se précipiter dans « le grenier », au dernier étage de la demeure de l'âme. Cf. : *L'Ouverture intérieure du royaume de l'agneau occis dans nos cœurs avec le total assujettissement de l'âme à son divin empire où il sera brièvement traité de la vraie et sainte oraison et récollection intérieure*, par « un pauvre villageois », alias Jean AUMONT, Paris, chez Denys Bechet et Louis Billaine, 1660. Cité par Benedetta PAPASOGLI, *Il « fondo del cuore »*, op.cit., p. 273.

quelque sorte dans le domaine de l'acquis ce qui est en principe le fait de la plus haute expérience d'amour infus, elle semble forcer le processus de la contemplation mystique, comme s'il s'agissait de parvenir de façon accélérée à la jouissance d'une intimité spirituelle privilégiée avec Dieu.

IV. Les limites spatio-temporelles de l'expérience intime du Recueillement spirituel

Pourtant, loin d'Osuna l'idée de transgresser les limites fixées par l'orthodoxie. Son souci de recadrer l'expérience mystique du Recueillement à l'intérieur de la droite pratique religieuse est constant, et il pose, dans le poème alphabétique inclus dans la *Loi d'amour*, l'Église comme l'« école d'amour » par excellence⁵². Et s'il défend indéfectiblement la légitimité de l'expérience intime du Recueillement mystique, il ne manque pas de fixer à plusieurs reprises les frontières spatio-temporelles de celle-ci. Là encore, il fustige en premier lieu l'abandon unilatéral, inconditionnel, une fois pour toutes, à l'amour de Dieu, sans borne ni mesure. Une telle posture spirituelle, de par sa radicalité et l'indétermination de ses contours, tendait à vulgariser l'expérience mystique : en sortant de la sphère intime pour envahir toutes les sphères de la vie privée et de la vie publique, elle finissait par être banalisée.

Osuna s'attache, quant à lui, à ceindre l'expérience mystique du Recueillement à l'intérieur d'un cadre spatio-temporel bien délimité. Dans l'espace, tout d'abord. Le Recueillement désigne étymologiquement un mouvement de rassemblement, de concentration, de repli vers l'intérieur, vers l'intime. Et la première limite de cette intériorité spirituelle n'est autre que le corps physique. Il s'agit de la première frontière naturelle de l'intimité spirituelle. Sous la plume d'Osuna, *recogerse* est avant tout « rentrer à l'intérieur de soi » (*entrar dentro de sí*). À d'autres endroits, il spécifie que ce mouvement de repli de toutes les puissances de l'homme vers l'intérieur converge vers un organe précis : le cœur. Au chapitre 26 du *Quatrième*

⁵² *IV Abc*, ch. 24, fol. 100v.

Abécédaire, Osuna explique que le Recueillement consiste à rentrer en soi, dans son cœur (« *entra[r] hombre a su corazón profundo con entero recogimiento* »⁵³). Le cœur est en effet l'organe intime par excellence, le siège de l'affect et par antonomase celui du sentiment amoureux. C'est aussi l'endroit secret où se cache Dieu:

*Los ejercitados en el amor de Dios no hallan vía más fácil para buscar al Amado que tornando a lo interior las fuerzas del amor, detenerlas y recogerlas dentro de sí, porque no se derramó el amor por las cosas de fuera, sino que, todo recogido y fortalecido consigo mismo, llame a las puertas del corazón, donde Dios está escondido*⁵⁴.

Il est par conséquent logique que l'expérience amoureuse d'union avec Dieu se produise à l'intérieur de soi, au plus profond de son cœur. Dans le *Troisième Abécédaire*, Osuna a recours au bestiaire pour donner à penser de façon imagée le Recueillement spirituel. Ainsi, le hérisson, la tortue, ou encore l'escargot évoquent ce mouvement de repli vers l'intérieur, cet espace intime, circulaire, clos, protégé par une couche d'épines, une carapace ou une coquille spiralée.

La deuxième frontière spatiale qui délimite le territoire du Recueillement est cette fois-ci une frontière extérieure : il s'agit des murs de la cellule, de l'ermitage, de la maison de récollection, voire des parois de la grotte, comme celles qui parsemaient les monts environnant le monastère de La Salceda (Guadalajara), haut lieu du Recueillement où Francisco de Osuna rédigea la majeure partie de ses *Abécédaires*. Un des prérequis du Recueillement est, on l'a vu, le fait de se tenir à l'écart des activités et du commerce du monde, dans un endroit solitaire, sûr, exigü, propice à la prière silencieuse. À plusieurs reprises, le Franciscain invite son disciple à « se retirer dans des endroits secrets » (*apartarse a lugares secretos*⁵⁵), « intimes » pourrait-on dire, à l'abri des

⁵³ *IV Abc*, ch. 26, fol. 107r.

⁵⁴ *IV Abc*, ch. 26, fol. 106r.

⁵⁵ *III Abc*, traité 6, ch. 4, p. 208-211.

regards indiscrets. Osuna lui-même n'hésite pas à qualifier l'expérience du Recueillement d'« intime » :

*Esta primera manera de buscar a Dios en todo el corazón por íntimo recogimiento en que, con sumo silencio, demandamos la gracia del Señor, no se puede enteramente traer a noticia de los no ejercitados*⁵⁶.

Le Recueillement est donc en théorie une méthode spirituelle d'oraison solitaire et cachée, confinée dans l'espace privé. Or, si l'on en croit les témoignages inclus dans certains procès contre les *alumbrados*, il semblerait que, dans la pratique, le Recueillement n'ait pas toujours été pratiqué de façon secrète, ou du moins discrète. Et lorsque la sphère privée a été franchie, lorsque l'intimité spirituelle a débordé la limite du corps physique pour se montrer à autrui et s'afficher en public, en dehors de l'espace confiné de la cellule, durant un office ou tout autre évènement social, on comprend que le Recueillement ait pu provoquer des scandales. Certains témoins ayant déposé lors des procès des illuminés de Tolède soulignent en effet que le Recueillement s'accompagnait souvent, dans la pratique, de postures corporelles censées favoriser l'introspection spirituelle, le repli sur soi, la concentration. Ainsi, par exemple, le fait de d'agenouiller dans un coin, et de fermer les yeux pour mieux faire le vide autour de soi et entrer en soi. La déclaration du bachelier Olivares, témoin convoqué au procès de Francisco Ortiz, compagnon d'Osuna, en offre en bon exemple :

[...] *nos poníamos en esta oración mental, a la qual llaman recogimiento, que es no estar derramados los sentidos, sino procurar de desechar de sí todo pensamiento y poner el alma en quietud. Y esto para que viniese el alma a tal estado que ni se acordase de sí ni de dios; que aunque con el pensamiento no se acordase dél ... [estaba] el alma unyda con dios. Y para venir en esto, nos poníamos de rrodillas un rrato y después asentavámonos en un rincón çerrados*

⁵⁶ *IV Abc*, ch. 26, fol. 107v.

los ojos, y estábamos allí gran rrato. Y en esto yo algunas vezes abría los ojos porque los que passavan no se escandalizasen; y otras vezes no lo hazía, porque me lo mandó el de Ortiz, frayle que es de San Francisco. Y en esto nos pusieron fray Francisco de Osuna, habitante en la Sazedá, y fray Cristóval y el dicho fray Ortiz⁵⁷.

On imagine assez bien que de telles pratiques atypiques dans des lieux de culte aient pu attirer les soupçons ou susciter la critique. Certains frères franciscains soi-disant « recueillis » semblent même s'être particulièrement fait remarquer en raison d'épisodes bruyants de rapt et d'extases mystiques. Ce fut le cas du frère Juan de Olmillos, le gardien du couvent franciscain d'Escalona, célèbre pour ses scènes récurrentes de transports extatiques durant les offices⁵⁸, et que Francisco de Osuna aurait encensé au cours de ses sermons, si l'on en croit certains témoignages⁵⁹. Tout à l'encontre, Pedro Ruiz de Alcaraz n'a pas manqué de critiquer ouvertement ce personnage à de nombreuses reprises dans son procès⁶⁰ et, de façon plus générale, d'exprimer le soupçon que lui inspirait la voie « des Recueils » (il utilise le nom au pluriel avec une intention dénigrante). Cette fois-ci, c'est donc au tour des *dejados* de blâmer les excès de certains franciscains *recogidos* en matière de trances mystiques, et plus largement de délectations et de consolations spirituelles, qui ne seraient que des manifestations cachant un plaisir sensible ou un amour intéressé :

⁵⁷ *Procès contre Ortiz*, fol. 41v, in : Ángela SELKE, *op.cit.*, p. 232.

⁵⁸ Le scandale atteint un tel paroxysme que le chapitre de Tolède décida d'envoyer l'évêque auxiliaire Campo et le licencié Mejía en délégation spéciale pour étudier le cas de plus près. À cette occasion, Pedro Ruiz de Alcaraz fut interrogé. Cependant, aucune mesure répressive ne fut adoptée contre ces religieux, pour le moins « illuminés » : Juan de Olmillos, qui jouissait d'une réputation de quasi-sainteté, fut invité à dire la messe à l'intérieur du couvent pour plus de discrétion, et, bientôt transféré à Madrid, il finit par être élu rien de moins que Provincial de Castille au chapitre d'Escalona de 1528, charge qu'il occupa jusqu'à sa mort, survenue en 1529.

⁵⁹ *Procès contre Alcaraz*, fol. 196r : «XXXI- Yten, si saben e [reconocen] que fray Francisco de Osuna, pedricador de la orden de San Francisco, tenya y tiene odio y enemistad [espiritual] con el dicho Pedro Ruyz de Alcaraz [...] si el dicho Pedro Ruyz estava mal con [los que sus?] milagros del dicho guardián, y el dicho fray Francisco los loava y alababa en sus sermones y fuera dellos, y por [fazer] mal y daño al dicho Pedro Ruyz de Alcaraz diría como dixo el contrario de la verdad». Les mots entre crochets correspondent à des passages de difficile transcription.

⁶⁰ *Procès contre Alcaraz*, fol. 7v et 10r.

Al deziocho capítulo(s), yo he hablado a algunas personas experimentadas en la vida y exerçijos espirituales con intención a los avisar de los peligros que ay [c.] en las propiedades espirituales que el ombre tiene, y por fin destas algunos ver que seguían los recogimientos, y con el conoçimiento de su propiedad avisarlos, y dezir a las tales personas que por tal fin seguir los recogimientos ques camyno sospechoso, siguiéndolo por estas tales consolaciones y devoçiones [...]»⁶¹.

Francisco de Osuna, de son côté, prend dans la *Loi d'amour* la défense des spirituels enflammés, quoique de façon mesurée, et sans jamais citer de nom. C'est par exemple le cas au chapitre 23, lorsqu'il pose la question de savoir si les « fervents amoureux de Dieu » peuvent pécher par excès dans l'expression de leur amour. Il condamne tout d'abord l'excès et la démesure, comme une « mite » (*una polilla*) dont les plus parfaits ne sont pas à l'abri. Cependant, les « amoureux fervents » ne pèchent en aucun cas par excès de sentiment d'amour pour Dieu — on n'aime jamais trop Dieu, qui mérite d'être aimé infiniment — ; si excès il y a, c'est donc au niveau de l'extériorisation de l'amour qu'ils ressentent intérieurement, manquant parfois de mesure et de discrétion :

El ánima dentro en sí nunca excede en amar a su Dios, mas como no pueda tener este amor encubierto, si es grande, muchas veces excede en lo comunicar a los miembros y sentidos exteriores»⁶².

C'est pourquoi Osuna se montre plutôt indulgent et compréhensif envers ceux qui manifestent publiquement des transports mystiques excessifs, arguant volontiers de la nature expansive de l'amour, qui ne se laisse pas aisément brider :

porque yo conozco personas que han llegado casi a punto de muerte por no poder reprimir este amor, que con ímpetu grande hierve y

⁶¹ *Procès contre Alcaraz*, fol. 32v.

⁶² *IV Abc*, ch. 23, fol. 96v.

*bulle en las entrañas, en tal manera que ni aun con mucho miramiento ni aviso puede ser templado, mas acaece henchir tanto el pecho que viene a echar sangre por la boca; y se hacen otros excesos en el hombre muy amador que lo llegan a par de muerte*⁶³.

N'est-ce pas là d'une certaine façon une justification du comportement exalté de certains spirituels habités par l'amour de Dieu ? Voilà encore un point de désaccord avec les *dejados*, qui semblent avoir regardé avec beaucoup de circonspection les épisodes d'extases scandaleux de certains *recogidos*, comme toute manifestation extérieure d'ordre surnaturel au demeurant.

On voit que le sentiment amoureux, intime et intense, lorsqu'il sort du cadre strictement intime et privé, et s'affiche au grand jour, ne va pas sans heurter les bienséances et apparaît comme une forme d'impudeur : les frontières de l'expression légitime de l'intimité spirituelle font là encore débat. Il est par conséquent crucial, pour le Franciscain andalou qui souhaite homologuer sa doctrine, de poser clairement le cadre de l'expérience mystique du Recueillement, qui tend naturellement à s'affranchir de toute barrière normative ; et, outre les limites spatiales, il aborde la question des limites temporelles de la contemplation.

La question du temps consacré à l'expérience contemplative face au temps de la vie active et de ses multiples obligations est un point crucial sur lequel Osuna adopte une position nuancée. L'enjeu est de taille au regard de l'Institution ecclésiastique et de la société, car l'expérience intime du pur amour de Dieu excluant toute autre activité, il semble nécessaire de baliser et de délimiter l'espace temporel de la contemplation, durant laquelle l'amoureux fervent de Dieu échappe à ses occupations diverses et se trouve pour ainsi dire soustrait aux codes qui régulent la vie en société, tout absorbé qu'il est par le pur amour. Quel temps le spirituel recueilli peut-il par conséquent consacrer exclusivement à l'amour de Dieu, sans dédaigner par ailleurs ses obligations courantes ? Francisco de Osuna examine dans le

⁶³ *Ibid.*

Quatrième Abécédaire la question théologique de l'amour continu. L'enjeu est ici, encore une fois, la réfutation des théories de l'Abandon, qui sembleraient avoir postulé un abandon radical et permanent à l'amour de Dieu, délaissant de ce fait les diverses occupations et obligations de tout un chacun. Osuna pose le problème de la façon suivante : Dieu, par essence infiniment bon et aimant, ne mérite-t-il pas d'être aimé en retour par l'homme d'un amour absolu et ininterrompu, en tout temps, et en tous lieux ? Certes, cela est incontestable, et le Franciscain n'a de cesse d'encourager son lecteur tout au long de la *Loi d'amour* à aimer Dieu le plus intensément et le plus fréquemment possible, à travers les multiples occupations de la vie quotidienne, de façon à accomplir le suprême commandement divin qui exige d'aimer Dieu « de tout son cœur, de toute son âme, et de toute sa mémoire » (Deutéronome, 6, 5). Cependant, il établit une distinction entre le commun des mortels (« *el pueblo común* ») et les plus parfaits (« *los fervientes amadores* ») :

*Hablando del pueblo común has de saber que, aunque el Señor nos mandó que lo amásemos «de todo corazón y ánima y memoria», no nos manda que ocupemos todo el tiempo en esto, ni nos manda que lo estemos siempre amando*⁶⁴.

Car il est matériellement et mentalement impossible à l'homme d'aimer Dieu de façon continue, sans interruption, son attention devant nécessairement se porter sur d'autres considérations. Cependant, les spirituels qui visent la perfection aspirent à prolonger le plus possible le temps où l'attention se porte effectivement sur le pur amour :

*Y los varones fervientes se trabajan por sentir y conocer en sí este amor, y continuarlo más y más verdadera y entrañablemente que otra cosa ninguna [...]*⁶⁵.

Francisco de Osuna, pour résoudre le problème de l'exigence d'amour absolu et continu que semble induire le commandement suprême, a recours à

⁶⁴ *IV Abc*, ch. 21, fol. 85r-v.

⁶⁵ *IV Abc*, ch. 22, fol. 93r.

une subtile distinction théologique entre amour « actuel » et « virtuel ». Au chapitre 51, lorsqu'il traite de l'amour dans l'état de béatitude, il affirme que l'amour pour Dieu ne peut être parfait et durable que dans l'au-delà. L'acte d'amour parfaitement continu est par conséquent impossible ici-bas, même chez les plus parfaits. Malgré tout, si ces derniers ne peuvent ni ne doivent prétendre aimer continûment Dieu de façon « actuelle », ils s'efforcent de garder « virtuellement » la ferme intention de l'aimer en tout temps, et de ne pas interrompre le désir d'amour de Dieu, qui peut quant à lui être constant :

[...] *cesa el acto del amor de Dios, aunque no el hábito ni el deseo de lo tornar a amar con el reposo primero, sin cesar [...]*⁶⁶.

*Nuestro pacífico Salomón manda que hagamos para nosotros una paz en Jerusalén, que es la paz del recogimiento, de la cual nunca debería hombre salir. A nosotros pertenece hacer esta casa en paz, que es como aparejar morada al Señor, y luego se sigue su venida [...]*⁶⁷.

L'exercice du Recueillement est si saint et profitable à l'âme, que celle-ci ne devrait jamais s'en écarter ni l'interrompre. Mais cela étant matériellement impossible, du fait de la nature humaine et des obligations courantes, le spirituel est contraint d'interrompre son vol, de redescendre de la montagne de la contemplation, et de revenir à la vie active. On ne possède jamais l'amour de Dieu une fois pour toute, et l'aventure mystique est nécessairement ponctuelle. Ainsi, le Recueillement osunien est une expérience limitée dans le temps. L'auteur du *Troisième Abécédaire spirituel* établissait en 1527 une distinction entre un recueillement « général » et un recueillement « spécial ». Le premier, consistant en une disposition générale de l'homme qui maintient son cœur en état de paix, de discipline et de veille intérieure, tourné vers Dieu, est un état qui doit se poursuivre sans discontinuer et qui est compatible avec les activités diverses et variées. Par

⁶⁶ *Ibid.*, fol. 90v.

⁶⁷ *Ibid.*, ch. 27, fol. 111v.

contre, le recueillement « spécial », qui consiste à se recueillir secrètement en son cœur pour prier Dieu en silence et implique de faire abstraction de tout, est incompatible avec toute autre occupation. Et l'espace qu'Osuna prévoit de consacrer initialement à cette expérience contemplative dans une journée est de deux heures, voire plus si l'on en a la possibilité :

*En este recogimiento especial te has de retraer en el corazón y apartarte de todas las cosas criadas por espacio de dos horas: la una antes del medio día, y la otra después en el tiempo más sosegado que hallares; y si tienes lugar de te retraer en secreto a orar por más espacio, tanto mejor; mas si aun no puedes tener dos horas de recogimiento especial, sea, a lo menos, una, bien aprovechada [...]*⁶⁸.

« Une heure de recueillement », c'est la consigne que le maître spirituel du Recueillement aurait donnée à ses disciples, à en croire les témoignages inclus dans les procès⁶⁹. Cependant, dans le *Quatrième Abécédaire spirituel*, le Franciscain revoit ses exigences à la baisse, et restreint l'expérience mystique du Recueillement à « une demi-heure » tout au plus :

*Bien se dice el recogimiento « visión de paz » y no « posesión », porque solamente podemos sobir a él y no podemos permanecer mucho en él; porque apenas se tiene media hora de silencio en el cielo de nuestro corazón imperfecto [...]*⁷⁰.

Il faut certainement y voir une nouvelle concession du maître du Recueillement à une orthodoxie de plus en plus restrictive et suspicieuse à l'égard de toute velléité mystique, en contexte de forte pression inquisitoriale et de scandales liés au phénomène de l'illuminisme.

⁶⁸ *III Abc*, traité 15, ch. 2, p. 400.

⁶⁹ Dans le *Procès contre Ortiz*, le curé de Pastrana, Gabriel Sánchez, prétend avoir été initié à la méthode du Recueillement par Francisco de Osuna lui-même, qui lui aurait recommandé « que procurase tener cada día, si tuviese lugar para ello, un ora de recogimiento, antes que entrase a dezir mysa, pensando en el principio en lo que avía de rescibir e en la pasyón de Nro. Redemptor [...]. Y en este recogimiento me acuerdo que me habló fray Francisco Ortiz e me dixo lo mesmo que el dicho fray Francisco de Osuna » (*Procès contre Ortiz*, f. XVIII v, cité par A. SELKE, p. 248-249).

⁷⁰ *IV Abc*, ch. 27, fol. 111r-v.

En guise de conclusion

À travers ce rapide aperçu des questions polémiques qui parsèment les pages du *Quatrième Abécédaire spirituel*, nous avons vu que Francisco de Osuna se livre à une constante entreprise de réajustement doctrinal, pris entre deux feux : d'un côté, réfuter les théories de l'Abandon, en corriger les excès, et de l'autre, prouver l'orthodoxie de sa propre méthode spirituelle et en fixer le contenu doctrinal, qui semblait un temps compromis par la condamnation des *alumbrados* de Tolède. Ceci l'oblige à redéfinir les contours de l'expérience mystique du Recueillement, et à trouver un équilibre harmonieux entre dévotion intérieure et extérieure, vie active et vie contemplative, contemplation acquise et infuse. Malgré tout, le Franciscain ne cède pas sur ce qui fait la substantifique moelle de son enseignement, le but ultime et le cœur du Recueillement, l'expérience intime du pur amour de Dieu⁷¹, auquel le spirituel doit réserver une place irréductible :

*Aprende, ánima mía, a amar algún pequeño espacio siquiera a tu Dios sin hacer por entonces otra cosa alguna*⁷².

Les frontières de l'intimité spirituelle font débat, et la préservation pour le croyant de cet espace de liberté et de rencontre amoureuse avec le divin est tout l'enjeu de la *Loi d'amour*, une œuvre théologique et spirituelle à caractère polémique.

⁷¹ Il s'agit d'un thème hautement polémique, sans attendre la controverse du pur amour du XVII^e siècle pour laquelle nous renvoyons à Michel TERESTCHENKO, « La querelle sur le pur amour au XVII^e siècle entre Fénelon et Bossuet », *Revue du MAUSS*, 2008/2, n°32, p. 173-184). Nous ne développerons pas ici la question du pur amour chez Osuna, déjà traitée dans un précédent article : E. GARBAY-VELÁZQUEZ, « La quête du pur amour à travers la *Loi d'amour* ou *Quatrième Abécédaire spirituel* de Francisco de Osuna (1530) », *Revue de l'histoire des religions*, tome 230 – fascicule 4, oct-déc. 2013, p. 583-608. Voir également l'incontournable ouvrage de Jacques LE BRUN, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Éditions du Seuil, 2002.

⁷² *IV Abc*, ch. 48, fol. 192v.