

LE “RECOGIMIENTO”
Source franciscaine
de la spiritualité carmélitaine au Siècle d’Or

Bernard Forthomme, OFM

*En este mundo non se puede acabar
este negocio del recogimiento,
mas puédesse començar
(Francisco de Osuna)*

I. UN ESPRIT DE RÉFORME ET LA DÉCOUVERTE DE L’INTENSITÉ INTÉRIEURE

Lorsque la Reconquête de l’Espagne est achevée et la découverte du Nouveau Monde s’inaugure, un mouvement profond de réforme spirituelle est depuis longtemps en préparation. Les Ordres mendiants, et plus particulièrement les franciscains issus de l’Observance (comme les cardinaux Cisneros et Quiñones, Pierre d’Alcantara et les *recogidos* majeurs, François de Osuna, Bernardin Laredo, Barnabé de Palma), vont jouer un rôle essentiel dans la diffusion de cet esprit de renouveau, d’une fidélité plus forte aux Écritures hébraïques et grecques ou, du moins, à la *lectio divina* régulière, à la Règle primitive, à un office liturgique abrégé (pour faciliter la mission apostolique), mais encore à une spiritualité qui s’émancipe de la scolastique formaliste, comme à un sens renouvelé de l’expérience plus autonome, et spécialement de l’*oratio mentalis*. La péninsule ibérique s’ouvre alors à l’humanisme ou au mysticisme italiens et, plus généralement, aux forts courants de *réformes* issus d’Italie. Francisco de Osuna (ca 1492 - ca 1540), le premier penseur majeur du *recogimiento*, relève que son propre initiateur, «mi maestro espiritual», pratiquait déjà cette forme de vie spirituelle depuis plus de quarante ans: «más había de cuarenta años»¹. Ce qui situe l’origine du mouvement aux alentours de 1480.

¹ FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual* [Toledo, 1527], éd. S. López Santidrián, Madrid, 1998, XVII, 5 (cité désormais III ABC). Un des ouvrages les plus lus entre 1527 et 1555, mais dont la mise à l’*Index* anti-mystique du cardinal Fernando de Valdés, en 1559, marque le coup d’arrêt de son influence, avant une longue plongée dans un oubli profond. Il faudra attendre les travaux des historiens de la spiritualité du XXe s. pour percevoir à nouveau sa portée magistrale. Et d’abord dans le sillage du doctorat ecclésial très

Or on n'a pas assez souligné jusqu'ici que cette période coïncide avec la publication – dans l'Empire, à Cologne (*ca* 1466), mais surtout aux Pays-Bas bourguignons (et bientôt espagnols), à Louvain (répétée *ca* 1483 et 85), puis à Paris (1499) – d'un anonyme *Alphabetum divini amoris de elevatione mentis ad Deum*, attribué autrefois, et de manière très révélatrice, à celui qu'il cite explicitement, Jean Gerson (1363-1429), inspirateur majeur du *Tercer Abecedario*, et jouissant d'une postérité franciscaine précise, en sus de l'attribution à Bonaventure d'un *Alphabetum religiosorum* ou de sa publication conjointe avec un autre pseudo-Bonaventure, le *Parvum Alphabetum monachi in schola Dei* (Strasbourg, 1495), attribué aujourd'hui

tardif de Jean de la Croix (1926), affectant favorablement, bien entendu, le crédit de Thérèse d'Avila (même si son doctorat date seulement et symptomatiquement de 1970!). Le renouveau d'attention accordé à Osuna, Laredo et Barnabé de Palma est étroitement lié au témoignage de Thérèse d'Avila elle-même dans quelques passages fameux de son *Libro de la Vida*. Au ch. 23, Thérèse évoque la *Subida del monte Sión* de Laredo et la question du *no pensar nada* lié à l'oraison que le franciscain traite en son édition remaniée, sans nom d'auteur, en 1538, III, 27 (le nom apparaît seulement sur l'édition d'Alcalá en 1617!): *Qué cosa es no pensar nada en contemplación perfecta y de la autoridad y utilidad de mística teología* (Voir aussi III ABC traité XXI, 5, contre la réduction du *recogimiento* au *no pensar nada*: *te digo que este no pensar nada es pensarlo todo, pues que entonces pensamos sin discurso en aquel que todo lo es por eminencia*). Sans nous arrêter ici sur le vif témoignage personnel consacré à saint Pierre d'Alcantara, d'une nature différente (voir les chapitres 27 et 30 de la *Vida*; *Moradas* IV, 3), soulignons encore ce qui est écrit du livre d'Osuna. Thérèse précise: «ma joie fut grande en ouvrant ce livre (le *Tercer Abecedario*), et j'ai résolu d'apporter tous mes soins à suivre la méthode qu'il prescrivait. Comme le Seigneur m'avait déjà favorisée du don des larmes [cf. III ABC, traité X, *habla de las lágrimas del recogimiento*...] et que la lecture me plaisait, je commençai à me procurer des heures de solitude, à me confesser souvent et suivre cette voie de l'oraison de recueillement (cf. III ABC, traité XIII, 14, *La tercera manera de oración se dice mental o espiritual*...), en prenant mon livre pour guide» (*Vida*, ch. 4). Quant à la *Via Spiritus* (Séville, 1532), œuvre majeure de Barnabé de Palma (1469 - *ca* 1532), frère laïc d'ascendance sicilienne, elle reçoit d'abord un accueil favorable, notamment de son confrère Laredo, mais aussi à Anvers (1533/34), où elle est publiée à la demande d'un frère de Pierre d'Alcantara, puis à Salamanque en 1541. Cette *via remotiois* (distinguée de la *via voluntatis* d'Osuna par Jean d'Avila) déploie un schéma quaternaire – inspiré de S. Bernard et du Prologue du *Breviloquium* de Bonaventure citant Ephésiens 3,18 (cf. Job 11,5-8; Ben Sirac 1,3), mais que l'on trouve d'une autre manière, augustiniennne, chez Raimbaud de Liège, dans son *De Vita Canonica* (*ca* 1130), où il distingue le *Purgatorium*, le *Statorium*, l'*Appetitorium* et le *Contemplatorium*. Schéma quadriparti des états de l'esprit (un «conoscimiento cuadrado») qui passe dans la formule «cuadrada manera» utilisée par Thérèse dans la *Vida* ch. 22. Voir aussi les développements sur les faux ravissements (*Moradas* III, ch. 3, n. 11). Mais il faut attendre un article publié en 1952 dans une revue de philologie espagnole pour relancer définitivement l'intérêt pour l'auteur de la *Via Spiritus* (BAC, Madrid, 1998). Enfin, rappelons que certaines affirmations de Laredo et de Barnabé de Palma à propos de l'humanité du Christ mettent Thérèse dans l'embaras (*Vida*, ch. 22).

à Thomas von Kempen – ce qui inscrit bien la *méthode* spirituelle alphabétique dans le courant de la *devotio moderna*². Toutefois, malgré la référence à la *Theologia mystica* de Gerson, l'*Alphabetum divini amoris* accepte la thèse d'Hugues de Balma concernant l'*amor sine omni cogitatione* (ch. XIX), sans être toutefois aussi radical que le chartreux ni même que le mineur observant Hendrik Herp qui l'avait déjà atténué. Enfin, même si quinze voies sont proposées par l'*Alphabetum*, elles ne mettent pas en cause le schéma ternaire dionysien ni la démocratisation de la vie mystique, en tenant compte toutefois des aptitudes psychologiques plus ou moins favorables à l'expérience mystique mises en évidence par Gerson (dont il ne faut pas oublier le long séjour aux Pays-Bas méridionaux, à Bruges en particulier).

Quant à l'engagement effectif des tertiaires, exprimant la proximité des frères Mineurs et Prêcheurs auprès des laïcs, des femmes en particulier³, il

² Notons que dans l'édition de Paris (Guy Marchant, en partie pour J. Petit, 2.9.1499), nous trouvons déjà le bref *Aphabetum* publié avec les *Contemplationes* de saint Bernardin de Sienne (mort en 1444). Ce qui relie directement cette spiritualité alphabétique à l'Observance. La traduction française est également assumée dans cette lignée: *Alphabet du divin amour pour élever l'esprit vers Dieu*, traduit et augmenté par Barthélemy d'Astroy, Récollet, Liège, 1673. Voir notamment, pp. 118 ss., le chapitre 7: *De la voye compassive*. Ouvrage que l'on attribue aussi au chartreux autrichien Nikolaus Kempf (mort en 1497), auteur du *Tractatus de mystica theologia* (ca 1450; éd. crit. 1973), car il est inspiré notamment par Bonaventure et par Gerson. L'*Alphabetum* fut apprécié aussi bien chez les Bénédictins (l'*Exercitorium* de l'Abbé Cisneros le pille) que chez les Cisterciens. Notons que le philosophe Gilles Deleuze a repris récemment ce titre Abécédaire, pour désigner le film documentaire où il nous déroule pédagogiquement (mais sans scénario providentiel, ni metteur en scène théologique, sans hystérie théâtrale) ses pensées.

³ Evoquons ici particulièrement María de Santo Domingo (tertiaire dominicaine soutenue par les franciscains, à commencer par le Cardinal Cisneros), Juana de la Cruz (tertiaire franciscaine conventuelle, morte en 1534, stigmatisée à laquelle A. Daza a consacré une biographie importante en 1610, vite expurgée, signe toutefois d'une dévotion qui ne s'est jamais démentie chez les Mineurs qui viennent de relancer sa cause en béatification), la clarisse María de Toledo, Francisca Hernández (sans être tertiaire, proche des franciscains, notamment de Francisco Ortiz, judéo-convers) et María Cazalla – mariée, sœur de l'évêque franciscain Juan de Cazalla, ancien chapelain de Cisneros, qui partageait ses vues sur une vie spirituelle plus intérieure et scripturaire (judéo-converse dénoncée par Francisca lors de son procès, mais sans doute en réplique à une première dénonciation par jalousie du fait de Cazalla). Enfin, évoquons Isabel de la Cruz (tertiaire franciscaine, judéo-converse), *la madre de los alumbados*, soutenue notamment par les frères Diego de Barradena et Antonio de Pastrana; «maestra» qui enseigne, selon un document, «la oración mental e los otros ejercicios espirituales tocantes a la unidad del afecto del amor de Dios». Elle enseigne sa voie unitive d'amour de Dieu et du prochain aux frères et aux clarisses de Guadalajara (en *Castilia Nova*). En 1522 déjà, avant même la nomination du Ministre Général Quiñones (promoteur des *Recolectorios*), la province franciscaine de Castille compte huit maisons de *recogimiento*. Il est certain que la création franciscaine volontariste de maisons

va exercer aussi un impact remarquable dans l'éveil d'un désir spirituel qui ne se satisfera pas plus de l'humanisme érasmien (son spiritualisme moralisant) ou du scripturalisme luthérien, que des institutions ecclésiales tridentines, même en tenant compte de l'interpénétration variable de ces divers mouvements. Car c'est l'expression tout ensemble traditionnelle et dogmatique de la foi, autant que certains modes de réforme qui s'éprouvent incapables d'étancher cette soif d'un renouveau spirituel. Elle se manifeste tantôt par l'aspect visionnaire et prophétique aux fins réformatrices et apostoliques – même s'il ne faut pas exagérer l'importance de cet aspect dans l'élan missionnaire franciscain vers le Nouveau Monde –, tantôt par un sens aigu du *recueillement* qui se démarque de l'espace strié ou quadrillé de la géographie des découvertes ou des conquêtes, pour l'espace lisse du recueillement, sans qu'il faille, ici encore, accentuer une telle bifurcation. Suivant le premier hagiographe de François d'Assise, demeuré laïc comme Jésus, nous trouvons déjà chez lui ce sens de la révélation personnelle, du rapport qui s'entend *direct* aux Écritures (sans gloses cléricales, scolastiques ou juridiques), de la composition de prières *personnelles*, du *retiro* (voir son *De religiosa habitatione in eremo*), de la vision prophétique et de l'ouverture eschatologique, en même temps que la prise de distance face au culte des martyrs, des saints, et donc aux pèlerinages notamment, dans la mesure où de telles pratiques leurrent sur l'urgence et la nécessité de *commen-*

où des voies nouvelles de la vie spirituelle sont explorées, partagées et discutées intensément, et dont la spiritualité se veut, en principe, accessible aux laïcs, aux femmes comme aux *conversos* (Osuna, dès le *Premier Abécédaire*, s'élève avec force contre le mythe de la *limpieza de sangre*! «Dieu n'a pas créé plusieurs Adams...»), une telle impulsion a favorisé certaines formes d'illuminismes, y compris hétérodoxes. Même si l'*alumbradisme* premier (à partir de 1512 au plus tôt) garde son propre accent néo-testamentaire sans être une simple variable “mystique”. Mais après enquête du provincial Andrés de Écija, Isabelle sera privée de l'habit du Tiers-Ordre. S'en suivra un procès et l'édit fameux de Tolède porté contre l'alumbradisme tolédan, le 23 septembre 1525 (*Edicto contra los alumbrados*, édité seulement en 1950). Isabelle de la Croix sera finalement condamnée à la prison perpétuelle le 6 août 1529. Le procès de son allié (Pedro de Alcaraz) laisse entendre qu'elle avait pris certaines distances par rapport à ses premiers initiateurs franciscains dans les voies intérieures. La pratique de l'oraison mentale et la référence aux évangiles est évidemment un signe de cette formation, même s'il s'agit avant tout, comme déjà pour François, d'un évangile liturgique accessible en langue vulgaire, et interprété de manière quelque peu différente des lectures reçues par les doctes, manière difficile à apprécier, les actes de son procès ayant été perdus; cf. J.E. LONGHURST, *La beata Isabel de la Cruz ante la Inquisición*, «Cuadernos de Historia de España» 25-26 (1957) 278-303 (292 pour le texte cité). Voir aussi A. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Madre y maestra, autora de doctrina. Isabel de la Cruz y el alumbradismo toledano del primer tercio del siglo XVI*, in C. SEGURA GRAÍO (éd.), *De leer a escribir I: La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, Madrid 1996, 99-122.

cer à se convertir *soi-même*. L'attitude même de François par rapport aux Écritures ne peut évidemment se réduire à une interprétation personnelle ou affective. Au contraire, François se conforme à la distinction ecclésiale de ce temps et dont témoigne Celano, entre les livres *aperta* et les *profunda*. François ne retient pour lui-même et sa prédication que les textes lyriques (psalmiques), exhortatifs ou susceptibles d'être entendus de cette manière, destinés à provoquer la conversion urgente; il ne franchit pas le domaine des clercs et donc le domaine dogmatique: il ne se réfère guère au corpus paulinien, tandis que le corpus johannique est surtout enrôlé dans les textes les plus parénétiqes à saveur expérimentale. Il s'en tient suivant la norme aux *aperta*, sans s'engager aux *profunda*. Or ce qui est particulièrement significatif dans la problématique du *recogimiento*, c'est le déplacement opéré dans ce rapport, et qui arrive d'une certaine manière à son accomplissement. Métamorphose déjà rendue possible depuis le déploiement de la spiritualité laïque, et théoriquement depuis Bonaventure et Gerson. Désormais, les *profunda* ne sont plus réservés aux exégètes et aux théologiens. Au contraire: les *arcana* sont désormais plutôt du ressort des laïcs et des illettrés, alors que les *aperta* relèveraient plutôt des théologiens. Certes, il ne s'agit plus ici simplement du clivage entre certaines variétés des livres bibliques plus ou moins «dogmatiques», mais entre deux rapports à l'expérience.

Toutefois, c'est la théologie scolastique elle-même qui contribue à libérer l'*expérience* du champ strictement philosophique, scripturaire et dogmatique. Elle-même se dégage de ce qui, dans la vie, ne peut être conceptualisé ni transmis de manière argumentée à tous. Au lieu d'y voir un divorce unilatéral – supposant une union harmonieuse qui n'a jamais existé, ni ne pouvait même être pensée –, il serait plus avisé d'y découvrir le dégagement fécond de deux formes d'universalité très différentes: l'une proprement conceptuelle et l'autre populaire, au sens d'une accessibilité aux *secrets* de Dieu qui, en principe, n'est plus réservée aux moines, aux ermites ni à l'homme (*vir*). Ce qui implique d'ailleurs une mutation de l'hagiographie. Au lieu de la *majestas sancti* antérieure (même les *Confessions* d'Augustin n'étaient pas lues comme elles le seront à la fin de la période médiévale!), François paraît précisément accessible et familier. L'exigence d'un accès direct et immédiat des secrets de Dieu se remarque également chez un des premiers chroniqueurs de la sainteté laïque, à la fin du XV^e siècle. Il retient volontiers des saints plus *contemporains* et de toutes les catégories sociales (cf. Fr. Marianus Florentinus, *De sanctis et beatis tertii ordinis*). Ce qui ne l'empêche justement pas de rédiger aussi la vie d'un théologien scolastique réputé pour sa difficulté d'accès (*Vita beati Iohannis Duns*

Scoti, ca 1480). Ces textes ne connaissent toutefois une édition qu'au vingtième siècle, ce qui pourrait être révélateur de résistances.

Depuis l'émergence du foisonnement des mouvements évangéliques au XII^e siècle où s'enracinera la fraternité franciscaine de conversion, on a insisté à juste titre sur l'ouverture décisive de la plus haute vie spirituelle au monde laïc, et féminin en particulier. Mais l'ouverture se révèle plus complexe qu'il n'y paraît. Demeure souvent un clivage théorique (l'*union* voire l'*unicité* mystique suessentielle n'est pas confondue avec la *communion* universelle possible avec Dieu), mais également psychologique⁴ et pratique. La réforme spirituelle implique des *pratiques distinctives* du commun des fidèles, comme les retours pénitentiels fréquents sur sa vie, la recherche de temps et d'espaces pour la solitude, ou le renoncement général à la vie mondaine, allant parfois jusqu'à l'adoption d'une certaine coupe de cheveux ou le port d'un habit austère. L'adoption de telles pratiques peut être enracinée dans un sentiment de précarité, de *désillusionnement* (*desengaño*), renforcé par des expériences oniriques, commentant un événement révélateur de la vanité des choses, ou des aventures franchement visionnaires. La vision est surtout à entendre ici comme l'expérience *immédiate* des mystères de Dieu manifestés en Jésus-Christ, ainsi de l'incarnation, de la passion, de la résurrection ou de l'ascension. Ce ne sont plus des événements passés et lointains, seulement scripturaires, dogmatiques ou rituels (même si la liturgie a mieux préservé la singularité personnelle des mystères que la théorie trinitaire scolastique des "appropriations"). Ce que déploient certaines orientations de l'expérience visionnaire remarquables depuis la fin du XII^e siècle. Il ne s'agit plus simplement des visions de l'au-delà (enfer, paradis, purga-

⁴ Les différences d'aptitude *psychologique* à l'expérience mystique, voilà qui est théorisé par Gerson, voire vulgarisé, notamment par le capucin Simon de Bourg-en-Bresse dans *Les Saintes Elévations de l'âme à Dieu, par tous les degrés d'oraison*, Avignon 1657. Lorsqu'il traite du sixième degré d'oraison (sur huit), le même ouvrage invoque finalement Thérèse parmi les «Auteurs (qui) assurent que la volonté peut aimer Dieu sans connaissance» (p. 445): «Sainte Thérèse de notre temps [...] s'en explique. [...] Je ne pense ni au monde ni à Dieu. [...] Qui aimez-vous? D'abord je ne saurais dire si c'est Dieu [...] mais pour peu que j'entre en moi-même, je sais bien que c'est mon Dieu que j'aime» (p. 448 s.). Cet ouvrage est aussi un symptôme de l'autorité prise par les textes thérésiens et qui ne va que s'amplifier, jusque dans les textes de spiritualité franciscaine du XIX^e siècle, au point que Thérèse devient parfois une référence majeure (comme la symbolique Marie-Madeleine), éclipsant l'influence, du moins explicite, de François dont le corpus textuel est, à vrai dire, encore mal reconnu et peu approfondi, surtout concernant le discernement des expériences spirituelles. Nous trouvons un exemple frappant de cette tendance dans *Le Bonheur du céleste Amour*, par le P. Jean-Joseph de Céprie, Frère Mineur de l'Observance, Vanves 1892 (Le manuscrit consulté porte bien l'inscription finale: Brive, 10 juillet 1886; et donc peu d'années après le retour tardif des Frères Mineurs en France suite à la Révolution).

toire). La vie spirituelle inaugure une aventure, un événement qui vient et non simplement la mémoire du passé ou l'espoir d'un futur.

Les visions modernes s'accompagnent souvent d'un appareil allégorique ou discursif herméneutique (attribué aux personnages intuitionnés) qui vulgarise le discours théologique et lui donne une portée personnelle, pratique ou franchement réformatrice; orientation renforcée par la tendance à *provoquer* les visions (parfois richement sensorielles et baroques, plus marquées du côté franciscain que du côté carmélitain) grâce à la pratique même de l'oraison. La vision est devenue une forme explicite de la connaissance directe des personnes divines, avec une série mimétique de plus en plus *codée* de connotations comme les stigmates visibles ou intérieurs, les inflammations, les échanges de cœurs, ou l'union sponsale, sommet de l'extase affective, impliquant des éléments symboliques liés à la montée en puissance du pouvoir monarchique, mais aussi à des formes relevant des engagements conventuels (comme la procession, la vêtue, le couronnement)⁵. Tout cela, avant le reflux de la dimension politique et ecclésiale des visions au cours du XVIII^e siècle. Mais insistons encore sur le lien des visionnaires aux différents Ordres religieux, dans la mesure même où ils participent étroitement aux réformes du corps ecclésial, et où ils se jalouent. Les visions induisent un effet, sinon fondationnel, au moins de justifications et de stimulations des différentes réformes engagées et toujours menacées, y compris dans le monde conventuel (d'où la récurrence des visions touchant le fondateur de l'Ordre).

Ainsi la symbolique sponsale s'éclaire non seulement dans le sens exotique, mais encore scripturaire, juridique et réformateur. Le paradigme n'est pas uniquement le mariage royal ou princier mais le *mariage en lui-même* (par consentement mutuel) dont le modèle est celui des parents de Jésus. Ce qui exige aussi une modification du droit matrimonial sur le corps de l'épouse et une refiguration radicale de la personne du compagnon de la femme. Ce n'est pas un hasard si Thérèse d'Avila, excédant l'influence liturgique, consacre son mouvement de réforme par la fondation d'un premier monastère qui porte le nom de l'époux de Marie. Elle a lu Bernardino de Laredo et sa *Josephina* en appendice à la *Subida del Monte Sión*⁶. Opuscule

⁵ Le code est devenu tellement conscient à la fin du XVII^e s. que le capucin Agustín Zamora en constitue une sorte d'anthologie (*La Margarita preciosa del corazón humano...*, Madrid 1678), en utilisant notamment des écrits d'une cistercienne, d'une récollette augustine (mais tertiaire franciscaine avant son entrée au couvent, Isabel de Jesús) et d'une tertiaire du Carmel réformé, stigmatisée, Juana de Jesús María Rodríguez (bien que la biographie publiée en 1673 par le franciscain Francisco de Ameyugo fut interdite par l'Inquisition en 1679).

⁶ Voir la traduction commentée par le capucin Michel-Ange, faite sur le texte 1538:

dévotionnel qui reprend et transforme une tradition dévotionnelle déployée par les *Meditationes vitae Christi* pseudo-bonaventuriennes et surtout par l'Observance, grâce à Bernardin de Sienne (crédibilisant notamment l'*assomption* de Joseph), et plus spécialement encore par la *Josephina*, séquence poétique de Jean Gerson⁷. Lequel, soulignons-le d'entrée de jeu, se révèle précisément, avec saint Bernard et Richard, un inspirateur majeur du *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, notamment par sa *Theologia Mystica*⁸, revue jusqu'en 1423, mais plus encore par sa *Montagne de la*

«S'en suit le présent Traité des Mystères du très glorieux Saint Joseph publiée en 1535, par le frère Bernardin de Laredo, franciscain, à la suite de l'Ascension du mont Sion, livre de chevet de la grande sainte Thérèse...», trad. P. Michel-Ange, Toulouse 1925; relevons aussi l'essai de traduction par le même auteur de III ABC d'Osuna, 1527, interrompu au traité XI, dans les années 1923-1932.

⁷ JEAN GERSON, *Josephina*, édition critique par G. Roccati, Paris 2001. Et la frêle étude donnée par le franciscain japonais I. NOBORU MAEGAWA, *La doctrine de Jean Gerson sur saint Joseph* [Rome 1958], Montréal 1961. Expression de *Xiào*, la «piété filiale»? En tout cas, Gerson met plus en valeur la compréhension matthéenne de Joseph que l'approche lucanienne. Ce qui consonne avec son souci constant de la concordance ou de l'unité entre le Nouveau et l'Ancien Testament.

⁸ En fait, il faut insister sur le titre exact: *De theologia mystica* (*Sur la théologie mystique*) – sous-entendu, celle du pseudo-Denys, même si elle est comprise à partir du commentaire du victorin Thomas Gallus (qui influence Bonaventure touchant la docte ignorance ou l'*Itinerarium*) et de l'interprétation affective donnée par le chartreux Hugues de Balma (Pseudo-Bonaventure). Théologie scolastique *sur* une théologie désormais explicitement conçue comme différente. Gerson ne pense plus la théologie mystique, à la manière de l'*Itinerarium* de saint Bonaventure (modèle pourtant intimement suivi et admiré encore en 1426), comme un aboutissement suprême de la théologie symbolique, menant à la conversion des sens spirituels, puis à la théologie spéculative (des noms propres de Dieu, Être et Bien), ni comme simple *juxtaposition* de la théologie scolastique et mystique à la manière d'Hugues de Balma, mais comme application de la théologie scolastique à la théologie mystique comprise fortement comme expérimentale et plus proche des simples et des illettrés que des doctes. Voir JEAN GERSON, *Sur la théologie mystique (tractatus speculativus)*, traduite et présentée par M. Vial, Paris 2008 (édition bilingue). La tendance confirmée par Occam de voir surtout dans les Pères, et chez Augustin en particulier, des écrits relevant plutôt de l'ordre expérimental que de l'ordre critique, trouve ici un premier aboutissement, lequel pourra conduire jusqu'à l'exclusion de l'expérience spirituelle dans l'identification des sources de la théologie dans le *De logicis theologis* (Salamanca, 1563) par le dominicain Melchior Cano. On comprend mieux, dès lors, le scandale provoqué par Fénelon lorsqu'il s'efforcera de dépasser la marginalisation expérimentale ou dévotionnelle de la mystique (y compris sous sa forme carmélitaine thérésienne ou capucine perfectiste et canfeldienne) et de penser *théoriquement* l'expérience mystique excédant la pensée (*excessus mentis*) sous le terme technique du *pur amour*. En ce qui concerne les rapports de la *via moderna* nominaliste avec l'experimentalisme mystique, rapports si cruciaux chez Gerson notamment et chez ceux qu'il inspire dans un chiasme (des gens aussi différents que le grand scolastique Gabriel Biel, favorable à la voie simplifiée d'Occam mais reprenant

contemplation (1400), écrite directement en français pour ses sœurs demeurées au pays natal. Déjà les scolastiques, avant Gerson, avaient approfondi la pensée de la nature du mariage en réfléchissant sur l'union de Joseph et de Marie. Ce qui n'exclut évidemment pas l'aspect proprement visionnaire, mais déchiffré intérieurement (Joseph est le spécialiste de l'herméneutique des songes!) et mystique, car l'union à Joseph symbolise l'union immédiate au Père. Thérèse d'Avila notait déjà que, pour Jésus, la première figure de son Père céleste, c'est ce même Joseph avec qui il parlait familièrement (*vice-Pater* comme le disait déjà l'*Office des Carmes*, au début du XV^e s.), et auquel il ressemblait *physiquement* (déjà selon Gerson). Ce souci d'*union* – du même et de l'autre, de l'humain et du divin comme de l'Église et du Christ – résonne évidemment avec un éclat tout particulier dans le contexte du Concile de Constance (où intervient Gerson) et du grand schisme d'Occident. Toute la pensée du XV^e siècle occidental en sera obsédée jusqu'à la *coincidentia oppositorum* universelle de Nikolaus von Kues.

II. EL ANIMA RECOGIDA OU L'ESPRIT DE L'ESCARGOT: UN ESPRIT SPIRALÉ?

Esprit hélicoïdal qui part d'un point central et dont la courbe s'éloigne de plus en plus de ce point tout en revenant sans cesse vers ce point, mais à un autre degré. Le recueillement n'est-il pas aussi une circonvolution ascendante? Mais au regard du *recogido*, l'être spiralé se rapproche trop de notre corps et des enroulements du monde, de ses frises, de ses bijoux, étoffes et autres tatouages, voire des spirales propres aux rites liturgiques. La spirale n'est-elle pas aussi l'image hypnotique par excellence? Toutefois, ce côté hypnotique ou carrément onirogène est enrôlé dans la métaphore du recueillement sous les traits de l'escargot, du moins selon ce grand maître franciscain que fut Laredo, resté laïc et médecin, auteur d'écrits médicaux remarquables, même s'ils relèvent surtout de la tradition médiévale, en dehors de l'usage révélateur du castillan.

Il est certain, écrit-il, que *l'âme recueillie* et qui a réfléchi ses puissances facultaires (*potencias*) sur elle-même, garde une quiétude parfaite (*tiene perfecta quietud*) dans l'activité de sa contemplation. Dans cette quiétude (*en la cual quietud*), dans cette mystérieuse réclusion (*secreto encerramiento*), elle ne

plusieurs positions scotistes, et Francisco de Osuna, plutôt scotiste, mais sensible au retour nominaliste à la simplification), voir la synthèse critique donnée dans H.A. OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology, Gabriel Biel and late Medieval Nominalism*, Grands Rapids 2000 (1st ed. 1963), 323-360 (*Nominalistic Mysticism*), et particulièrement, le ch. X, 2: *Jean Gerson: Nominalist and Mystic*, 331-340.

regarde rien au-dehors et au-dedans (*nada mira en lo de fuera*), elle ne connaît rien que l'amour (*ni conosce... otra cosa sino amor*). Et personne, si ce n'est une âme pareille, ne voit ni ne comprend la manière dont elle agit... (*ni nadie ve ni entiende la manera de su obra si no es otra tal como ella*). Sachez qu'un escargot (*caracol*) sort de sa coquille et va là où il lui faut: il porte sa maison (*casa*) sur le dos et il fait sortir sa tête des espèces de petites cornes qui le dirigent où il va; si on le touche (*si le tocan*), si délicatement que ce soit (*por subtilmente que sea*), aussitôt elles se rétractent et rentrent dans la tête où elles deviennent invisibles; s'il sent un obstacle (*impedimento*), c'est tout son corps qui se replie, qui rentre en lui-même, et plus rien n'en apparaît dehors (*nada parece fuera*). [...] La maison de l'escargot (*la casa del caracol*) est comme notre corps, sa substance comme notre âme, ses petites cornes signifient les puissances de la volonté et de l'entendement; et lorsqu'il opère une totale réflexion, il figure votre recueillement (*vuestro recogimiento*) et dit que tout contemplatif doit porter sur son dos sa maison vidée de tout, afin que, par ses aspirations (*por aspiración*)⁹, il puisse s'élever tout entier, libre de tout obstacle (*impedimento*), pour s'unir à Dieu (*para se ayuntar a Dios*) d'un lien d'amour nu (*por vínculo de amor desnudo*). Lequel amour nu est offert à tous les hommes créés à son image par la clémence divine (BERNARDINO DE LAREDO, *Subida del Monte Sión*, III, ch. 22)¹⁰.

⁹ Remarquons ce *terminus technicus* qui rappelle la spiritualité des *oraisons aspiratives* intensifiée par la *devotio moderna* et l'observance néerlandaise – rappelons ici que le sort des Pays-Bas est lié à la couronne d'Espagne depuis 1496 –, notamment chez Hendrik Herp (1400-1477) et, singulièrement, dans la synthèse esquissée en un sermon collationné par les Chartreux de Cologne et intitulé : « Comment par brûlantes aspirations et autres moyens, on parvient à l'amour très parfait de Dieu », in *Théologie mystique, du latin revu et corrigé de l'autorité du saint Père Clément VII suivant le Décret du Concile de Trente* [Une version censurée de la *Theologia Mystica* publiée à Cologne en 1538, avait paru à Rome en 1586]. Traduite en français par M. Jean-Baptiste de Machault, sieur de la Mothe Romaincourt, Conseiller du Roy [Henry III, lors de sa nomination parlementaire en 1583], Paris 1617 (Collation I). Il serait prématuré d'y pressentir un alignement loyaliste autant qu'un repli de Ligueur ou de Réformé.

¹⁰ B. de Laredo ajoute aussitôt cette remarque capitale: «el cual (*amor desnudo*) la clemencia divina concede a todas las ánimas que a su semejanza crió, las cuales acallan, y recogien, y amortiguan sus potencias con aquesta reflexión, que enseña a traerlas y recogerlas y a mortificar su operación, y sin esto no es quieta contemplación» (III, 22, *in fine*). Ainsi Dieu offre un tel *amour nu* à tous les hommes qu'il a créés à son image, tout au moins ceux qui apaisent, recueillent et mortifient leurs facultés avec un tel *repliement* qui apprend à les attirer et à les recueillir, et à mortifier sa propre opération, sans quoi il n'existe pas de contemplation sereine. L'offre universelle du pur amour réclame non seulement une réception, mais un accueil qui prend forme de recueillement comme exercice ou méthode apprise, dont l'opération doit être elle-même soumise à un resserrement ou aux événements que Dieu envoie. Le chapitre suivant traite de l'amoureuse différence entre connaître Dieu par ses créatures et connaître les dites créatures possédées en Lui!; cf. *Subida del Monte Sión*, éd. Alegría Alonso González et alii, Madrid 2000, III, ch. 23.

Les moralistes médiévaux ont affectionné particulièrement le bestiaire. Qu'il suffise ici d'évoquer le sermonnaire de S. Antoine de Padoue: le *hérisson* désigne pour lui l'excuse astucieuse du pécheur (ce qui fait écho aux *Moralia In Job XXXIII, 29,53*):

Le hérisson (*ericus*) est entièrement couvert d'épines et si quelqu'un cherche à l'attraper, il se cache tout entier en lui-même et devient comme une boule dans la main de celui qui le tient. [...] Le hérisson désigne le pécheur obstiné, couvert de tous côtés des épines de péchés. Si tu cherches à lui reprocher un péché commis, aussitôt il se ramasse et se cache à l'intérieur de lui-même, par ses excuses la faute qu'il a commise. [...] Il allègue comme excuse l'ignorance, la fatalité, la suggestion démoniaque, la faiblesse de la chair ou l'occasion donnée par le prochain. [...] Il nourrit ainsi ses pulsions... creuse un trou et les entretient sous l'ombre de ses excuses¹¹.

Nous avons ici un usage antithétique de l'image animale: au lieu d'être une figure du *recogimiento*, c'est au contraire celle de l'être qui refuse d'entrer au désert, qui refuse le retournement, qui se replie sur son passé au lieu de marcher vers la terre promise (pascalle) en se laissant vérifier par l'exode. C'est l'usage pervers de la métamorphose, une caricature de la *résurrection* (synonyme de *recogimiento*; III ABC VI, 3). Tant il est vrai qu'il est de la nature du symbolisme, animal en particulier, d'être ambivalent. C'est d'ailleurs indispensable pour bien marquer les passages: les paradoxes rhétoriques mais simultanément la plasticité théologale de la conversion ou de la perversion, comme celle de la marche vers la Bonne Nouvelle, ou de la régression vers une vie spirituelle anachronique. Cela implique une herméneutique comme le passage de l'Ancien au Nouveau Testament, comme entre l'hypocrisie des pharisiens et la ruse de la colombe, entre encore les deux natures du Christ ou ses deux voire ses trois volontés, comme entre une tristesse qui conduit à la mort et une tristesse qui mène à la vie (sans fausses consolations), entre une mort qui ne mène qu'à elle-même ou une mort qui est déjà un chemin de *résurrection spirituelle*. Le hérisson maraude dans la vigne mais en même temps nourrit ses enfants. Ainsi la tortue de Zénon: immobile à grands pas!

Ce n'est pas un hasard si Francesco del Cossa utilise l'*escargot* pour suggérer le mystère de l'*Annonciation*, la relation entre Dieu et l'homme, entre l'Ange et Marie. Détrempe peinte au moment même où va germer le *recogimiento*, vers 1470 (Dresde, *Gemäldegalerie*), et qui nous montre un ange qui ne voit pas Marie, ni celle-ci l'ange dans la position respective où

¹¹ SAINT ANTOINE DE PADOUE, *Premier dimanche de Carême II, 13*, in *Sermons des dimanches et fêtes*, I, Paris 2005, 113.

chacun se trouvent. Mais le fil d'argent entre les deux, c'est justement l'escargot que tout et tous semblent ignorer. Voilà qui réfrène la vitesse proverbiale du messager divin pour mieux accéder au cœur de l'humain. Toute la puissance divine, sa force irrésistible, toute sa parole fécondante semble contenue dans la fragilité têtue, silencieuse et lente, les antennes rétractiles d'un escargot! Quel contraste avec les ailes conquérantes et vibrantes du messager, la lumière de son intelligence et la force de son vouloir! Au lieu d'une enfilade d'arcades, au lieu d'une colonne habituelle qui séparent pour mieux unir le divin et l'humain, voici un animal insignifiant dont toutefois les spirales marquent le côté mystérieux des enroulements qui s'éloignent d'autant plus du centre que ces mêmes circonvolutions s'en rapprochent, tandis que l'intérieur, le secret gluant suggère pudiquement la vulve de la Vierge! Ce n'est pas seulement le *no pensar nada*, mais une sorte d'*il n'y a rien à voir* ni à saisir! Il fallait cette conversion du regard et du toucher, cette rétraction des antennes de la volonté et de l'intelligence, autant que des deux mains. La lenteur a été rapprochée de manière très suggestive du long débat entre Dieu et l'homme depuis la chute d'Adam et Eve, trouvant enfin un mode de conversation digne d'une nouvelle aventure qui dépasse, lentement mais sûrement, la geste ancienne.

Laredo utilise également, en les modifiant, des figures tirées du bestiaire médiéval, pour signifier le recueillement, comme *le hérisson ou la tortue* (*un erizo o una tortuga o un galápago*; *Subida* III, ch. 22); couple que l'on retrouve d'abord dispersé dans le *Troisième Abécédaire* d'Osuna, mais réuni chez Thérèse dans un chapitre consacré précisément à déterminer ce qu'est l'*oraison de recueillement*:

J'ai lu ce me semble que ce recueillement surnaturel ressemble à l'acte par lequel le hérisson ou la tortue (*como erizo o tortuga*) rentrent en eux-mêmes; celui qui a écrit cela devait sans doute en avoir l'intelligence. Toutefois, ne l'ignorons pas, ces animaux rentrent en eux-mêmes quand ils veulent, tandis que le recueillement surnaturel n'a pas lieu quand nous le voulons, mais seulement lorsqu'il plaît à Dieu de nous le donner.

Et elle ajoute, mais cette fois avec une pointe franchement critique, en appelant à saint Pierre d'Alcantara:

Si sa Majesté n'a pas encore commencé à nous enivrer de ses délices, je ne saurais comprendre comment on pourrait empêcher l'entendement de discourir. [...] Après avoir lu le livre [de Pierre d'Alcantara], nous trouvâmes qu'il disait la même chose que moi (*Moradas*, IV, 3)¹².

¹² Les travaux pionniers du capucin Fidèle de Ros indiquent d'autres parallèles doctrinaux et stylistiques entre Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Francisco de Osuna et Laredo,

III. L'ESPRIT FAUCON: CRITIQUE DE L'HUMANITÉ DU CHRIST COMME PROIE

Touchant la difficile et récurrente question de la nature des rapports entre l'humanité du Christ et le recueillement spirituel, la position de Francisco de Osuna se manifeste d'entrée de jeu, ainsi que nous allons le lire ensemble, d'une très grande force et d'une parfaite clarté. Mais on voit justement d'autant mieux pourquoi sa conception du *recogimiento* autorise aussi bien une attitude proche de celle adoptée par Thérèse d'Avila qu'une attitude comparable à celle de Laredo (lecteur de Hendrik Herp, et donc inspiré indirectement par Ruusbroek) ou à celle du rémotionisme de Barnabé de Palma, mais encore à l'abstraction des capucins perfectistes du Nord (mais formés aussi par des frères venant de la Marche d'Ancône), voire au volontarisme suressentiel de la *Règle de perfection* d'un Benoît de Canfield.

Ouvrons l'Abécédaire et écoutons attentivement ce long extrait:

Comme certaines choses de la mystique théologie (*mística teología*) mises en langage usuel (*en plática común*) ne s'expriment pas bien et sont mal reçues par l'entendement non exercé (*entendimiento no ejercitado*), nous noterons que la très sainte humanité du Christ notre Dieu et Seigneur n'empêche ni ne gêne en rien le recueillement (*no impide ni estorba el recogimiento*) pour pur et sublime qu'il soit, car si elle avait eu la propriété de le faire, elle l'eût fait en tout et toujours. [...] Mais puisque la Vierge Notre Dame n'a pas été empêchée par

mais témoignent aussi des limites internes et externes de cette méthode comparatiste. Ainsi à propos d'Osuna et de Thérèse: «Les points de contacts entre les mystiques se résument en quelques lignes. Au point de vue doctrinal, la Carmélite a puisé chez le franciscain la théorie du *Recueillement*. Qu'on ne croie pas cependant à des emprunts textuels. [...] L'influence du Maître apparaît peut-être plus encore dans la doctrine des *Consolations spirituelles*»: *Le Père François Osuna*, Paris 1937, 623). Sur les rapports de la *Josephina* de Laredo avec la spiritualité thérésienne, voir F. DE ROS, *Un inspirateur de sainte Thérèse, le frère Bernardin de Laredo*, Paris 1948, 179ss. Touchant le point délicat des rapports entre la sainte humanité du Christ et les exigences de la pure contemplation, avec une approche des critiques émises par Thérèse, voir pp. 251 ss. Sur l'analyse comparatiste d'ensemble avec Thérèse d'Avila, voir le ch. XVIII, pp. 324 ss., et avec Jean de la Croix (au-delà du titre *Subida del Monte Sión!*), voir ch. XVIII, pp. 322 ss. La contraction, la brièveté et l'unicité lyrique, poétique et pédagogique (méthodique) favorables à la concentration, à son intensification, semblent cultivées particulièrement par les franciscains, suivant une technique déjà éprouvée. Point capital de recoupement avec la poétique de Jean de la Croix aussi bien au regard des différents *Abécédaires* (qui se donnent aussi comme des commentaires de distiques incisés préalablement écrits, que de la *Subida del Monte Sión*: voir notamment les 24 distiques de l'Amour divin dans le chapitre 40 de la troisième partie. Consultez aussi l'étude donnée par MARIANO QUIRÓS GARCIA (éditeur de Osuna, V ABC et VI ABC, Madrid 2002), *Los poemas abecedarios en lengua castellana de Fray Francisco de Osuna*, «Castilla» 22 (1997) 155-177. Sur les sources et influences de Barnabé de Palma, voir l'article de S. LÓPEZ SANTIDRIÁN, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, Paris 1984, 137-138.

le service de l'enfant Jésus dont la présence ne causait en elle nulle distraction qui dispersât sa mémoire (*alguna distracción que derramase su memoria*) en l'éloignant de cette attention très recueillie (*muy recogida atención*) qu'elle portait à Dieu seul, toujours au degré le plus parfait (*en perfecto grado*), plus que n'importe quel autre saint, il s'ensuit que la très sainte humanité du Seigneur n'empêche pas le profond recueillement de l'âme en Dieu seul (*el alto recogimiento de la ánima a sólo Dios*).

C'est en raison de notre imperfection que nous devons nous écarter de penser saintement les choses créées (*de nos apartar de los santos pensamientos de cosas criadas*) pour nous élever plus totalement vers Dieu. [...] Cette imperfection, le Christ notre Rédempteur ne l'a pas connue, et il ne l'a pas trouvée chez sa mère, et il est possible que quelques saints l'aient pour un temps (*algún tiempo*) dépassée (ce qui vise notamment l'extase paulinienne censée inspiratrice de l'extase dionysienne). La grâce divine a pu croître en eux au point de les séparer de l'usage des sens, si grande est l'influence (*influencia*)¹³ qui soulève l'âme et la fait sortir d'elle-même (*salir de sí*). Nous voyons cela en Adam (Gn 2,19) quand il donna un nom à chaque espèce, à chaque chose sans que dans cet acte il fût distrait (*sin distracción alguna*) de toute son attention actuelle à Dieu. Cependant, dit saint Bernard, quand Dieu voulut l'élever aux choses purement spirituelles (*puramente espirituales*), il le plongea dans une sorte de sommeil (*una manera de sueño*), arrachant son âme à tout le sensible par une opération sublime... [Songeons ici à l'exercice spirituel que provoque le sommeil onirique dans le théâtre ultérieur de Calderón]. Dans le ciel, il n'y aura pas de privation des sens ni de ravissement (*arrobamientos*), et même ici-bas beaucoup de personnes très proches de Dieu ne les éprouvent pas; chez les saints chaque chose agit à sa convenance sans que l'une gêne l'autre et sans amoindrissement des forces¹⁴. Ainsi fit le Christ au jardin des Oliviers, sa divine volonté (*divina voluntad*) lui ordonnait de mourir, la volonté de son âme

¹³ Terme qu'il faut entendre encore avec sa forte connotation astrologique: force qui soulève les astres et pas seulement les marées. Ce qui consonne ici avec le texte de Genèse évoqué, mais où la force attractive astrale est précisément attribuée au langage humain et plus seulement au *fiat lux*. Le langage provoque l'extase des choses nommées, sans la négativité hégélienne. Le langage soulève les choses désignées, les fait ainsi sortir d'elles-mêmes sans les nier, même dialectiquement. Cette force extatique était attribuée à l'esprit même qui animait Adam suivant Tertullien (il est vrai dans une anthropologie favorable au prophétisme montaniste).

¹⁴ Remarque essentielle pour critiquer les phénomènes spirituels sensibles comme les expériences extatiques: traces moins d'élection que symptômes d'une disjonction persistante entre humanité et liberté, bref, plutôt d'une *poquedad* que d'une largesse spirituelle. Néanmoins, le contexte indique la différence notable qui demeure entre ce type de critique et la mise en cause du miracle mystique à la Bossuet, suivant Fénelon et Madame Guyon. Le problème ici n'est pas tant celui d'un clivage entre une conception théologique (qui rejette l'expérience dans le miracle, à la marge de la théologie) et une conception mystique (qui peine à conjoindre christologie, éthique des vertus cardinales et expérience stable, comme on le voit dans le *Gnostique*), mais entre deux modes d'expérience: l'expérience comme contingence et l'expérience comme liberté plus grande.

rationnelle (*voluntad del ánima racional*) obéissait et la volonté sensuelle de la chair (*voluntad sensual de la carne*) repoussait la mort sans empêcher les deux premières volontés d'agir pleinement...

Il s'ensuit que ni la sainte humanité du Christ ni rien dans la création n'empêche la contemplation pour profonde qu'elle soit (*por alta que sea*). Si nous disons que les choses visibles l'empêchent, c'est que notre étroitesse (*poquedad*) ne peut tout contenir ensemble (*no puede juntamente a todos*); le défaut (*defecto*) est en nous, non dans la création... Le monde matériel n'aide pas seulement les hommes mais aussi les anges... Ainsi tous nous montons et descendons chacun à sa manière (*todos subimos y abajamos cada uno en su manera*)... Si les choses créées sont l'échelle pour que les sages montent vers Dieu, bien mieux sera la sainte humanité du Christ qui est la voie, la vérité et la vie... De cela témoigne saint Thomas qui fut guéri des plaies de son âme en touchant les plaies du Christ... (Mais) les apôtres étaient retenus par l'amour de la sainte humanité et il fallait qu'elle leur fût retirée pour qu'ils puissent s'envoler vers de plus grandes choses dans le désir de l'Esprit-Saint. Ce n'est pas l'humanité du Christ formée (*humanidad formada*) par l'Esprit-Saint qui pouvait empêcher la venue de ce même Esprit-Saint, car ils pouvaient bien tenir dans le monde ceux qui ont tenu dans l'étroitesse du sein (*pequeño vientre*) de la Vierge, où l'Esprit vint former cette sainte humanité.

Mais on dit que c'est l'imperfection des apôtres qui l'empêchait alors, c'est pourquoi le Seigneur ne leur a pas dit absolument qu'il fallait qu'il partît, mais qu'il le fallait en raison de leurs personnes qui n'étaient pas encore capable de jouir simultanément et entièrement de l'Esprit et de l'humanité (*no tenían capacidad para gozar de todo junto enteramente*). C'est ainsi qu'il fut bénéfique aux apôtres de cesser pour un certain temps (*dejar algún tiempo*)¹⁵ de contempler l'humanité de notre Seigneur pour qu'ils puissent s'occuper plus librement (*más libremente*) et exclusivement (*por entero*) de contempler Dieu¹⁶

¹⁵ *Dejar algún tiempo*: le *dejamiento* affecte ici l'humanité du Christ, mais pour un simple laps de temps, en vue de retrouvailles plus impétueuses. En outre, demeure cette *mémoire latente* dont parle explicitement Laredo: *mémoire silencieuse (tácita memoria)*, plus littéralement (*Subida del Monte Sión*, 1535, III, 6). Fénelon parlera du *Christ profond*, mais sans évoquer ensuite le *return*, la reprise du désir intensifié de son humanité après la phase de *withdrawal* quasi schizophrénique – double mouvement qui trouve pourtant un relief magnifique chez Jean de la Croix. Or la mémoire tacite éclaire la possibilité psychologique et mystérieuse de ces retrouvailles. Car l'oubli temporaire ou la *mémoire tacite*, c'est bien le sommeil profond dans lequel est plongé Adam, figure de l'homme mystique, au sens où il facilite la rencontre avec l'autre comme autre et comme apparenté (chair de sa chair). Sauf qu'en l'occurrence, le *recogido*, à la différence d'Adam qui parle seul face à sa compagne, laisse ici parler Dieu seul, celui en qui nous allons retrouver tout, mais autrement, ce dont nous avons été séparé un laps de temps.

¹⁶ Relevons cette affirmation conjointe du dévouement total et de la plus grande liberté, car c'est un trait majeur de la spiritualité franciscaine. Pour se dévouer plus totalement au seul Très-Haut, Tout-Puissant et Bon Seigneur, je dois être plus libre, pouvoir commencer le retournement de ma vie. Ce qui rompt avec la formule propre à l'appartenance ontologique: plus je suis dévoué à l'être comme être, et plus je suis libre! Ici, je ne suis pas condamné

[...] On retire sa proie à l'épervier pour qu'il ne s'alourdisse pas et de peur qu'il cesse de voler plus haut... Ce traité n'exhorte pas ceux qui n'ont pas dompté leur cœur et dont le naturel est de chasser tout ce qu'ils voient voler, comme l'épervier que l'on porte sur la main, les yeux découverts et qui veut tout poursuivre [un peu comme le pluvier de Platon dans le *Gorgias*], si bien qu'on doit les lui couvrir pour lui apprendre à ne chasser que la proie qui lui convient avec plus d'impétuosité et de désir (*con más ímpetu y deseo*) quand on la lui montre... Heureux celui qui s'avise de garder son cœur pour la chasse spirituelle dont Dieu est la proie (*la presa*)¹⁷.

Nous retrouvons ici le motif ancien de la *Venatio sapientiae* en usage très vif chez Tauler et chez Nikolaus von Kues qui lui consacre d'ailleurs un traité. Le vol de l'épervier ayant fait l'objet d'un autre traité fameux: le précis et savant ouvrage de vénerie rédigé par l'empereur Frédéric II, *De arte venandi cum avibus*, très vite traduit en français pour les deux premiers livres (*L'Art de la chace des oisiaus*, fin XIII^e; facsimile d'un manuscrit BNF, 2000). La charge royale de Grand Fauconnier de France fut créée en 1406. La vénerie métaphorique sert aussi à dénoncer les illusions et la naïveté des chiens de chasse spirituels, ainsi dans une vulgate très ascéticiste de la *Theologia Mystica* de Herp: «Les chiens de chasse au printemps prennent souvent le change... au lieu de suivre la piste du gibier, ils passent et repassent plusieurs fois aux mêmes endroits, pensant que c'est la proie qu'ils sentent, mais ce n'est que l'odeur d'une fleur»¹⁸.

Mais l'image de l'âme rapace permet surtout à Osuna de tenter la synthèse entre l'image de la lenteur recluse et celle de la rapidité propre à l'envol spirituel, suivant les deux régimes de vitesse propre au *Recogimiento*. En effet, l'image de l'âme recueillie comme escargot, tortue ou hérisson, configurant le retrait des créatures et même de l'humanité du Christ, ne contredit plus l'image de l'envol de l'épervier, évoquant le désir de l'esprit vers les choses purement spirituelles et Dieu seul. Car pour exciter et perfectionner le désir du spirituel rapace, il faut l'aveugler, le tenir d'abord serré et privé de petits vols délicieux comme sur le poignet du fauconnier.

La métaphore du ver à soie (*gusano de seda*) exploitée par Thérèse pour évoquer notamment le *transitus* du Christ (*Moradas* V-VII), marque autre-

à être libre pas plus que je le serais à autrui! C'est sans doute notre «poquedad» qui fait que nous peinons à joindre immédiatement l'humanité et la liberté spirituelle! Non une défaillance de l'humanité comme telle ni de la liberté.

¹⁷ FRANCISCO DE OSUNA, III ABC, extraits du *Prologue* et du *Traité* IV, ch. I (trad. modifiée, M. DARBORD, in *Le recueillement mystique*, Paris 1992).

¹⁸ *Les Chemins abrégés de la perfection en ces deux mots, Renoncer et Accepter. Titre de la Théologie Mystique d'Arphius avec quelques additions*, Lille 1691, 69 (en page de garde: «à l'usage de Sr Marie-Lucie Béranger, pauvre Clarisse, Colettine de Cambray»).

ment ce passage de la lenteur du ver à la vitesse rapide du vol papillonnaire. Cela accentue encore le motif de l'unité de la croissance – car il ne s'agit plus de deux animaux différents – sans rien perdre du choc de la métamorphose, un peu à la façon dont Paul nous explique la résurrection en évoquant la disproportion entre la déformation de la semence mise en terre et la forme glorieuse de la plante déployée. Toutefois, le clivage plus appuyé chez Osuna vient de ce que l'image du gastéropode désigne surtout la phase de l'escargot ou du *no pensar nada*, avant de passer à la lutte contre la diaspora (le peuple dispersé de nos connaissances, de nos prières et de nos vertus) *ad unitatem*. L'escargot, la tortue ou le hérisson sont aussi des figures de la *persévérance* qui est essentielle au regard du *recogimiento* (voir tout le traité final de III ABC), car il insiste plus sur la croissance et sur l'unité constante que sur l'immutabilité essentielle et les degrés de l'oraison mentale. Certes, il y a plusieurs demeures, mais dans l'unique maison du Père. En outre, même si la métaphore du château de la Foi (traité VI) est utilisée explicitement par Osuna, on remarquera une différence d'accentuation franciscaine: la coquille de l'escargot ou la carapace de la tortue ou les milliers de piquants érectiles du hérisson ne sont pas de blancs alcazars! C'est plus familier qu'un château et même que le ver à soie exotique. Et le hérisson lui-même est moins belliqueux qu'un castel!

IV. LA PERSÉVÉRANCE ET LES CONSOLATIONS

Certes, Bonaventure avait déjà insisté, dans son *De triplici Via* sur le fait qu'il s'agit bien d'une seule Voie triple. Mais cette orientation prend toujours le risque de s'égarer dans l'idéologie des trois voies. D'autant plus que la voie mystique se trouve, chez Bonaventure, comme un accomplissement de la voie symbolique et de la voie conceptuelle en théologie. Même si Osuna marque la triple voie comme moment de restitution (connaissance de soi comme je suis connu de Dieu), d'illumination (impliquant la conversion des sens comme le rapport à l'humanité du Christ, la *sequela Christi*) et d'union (impliquant la séparation provisoire avec l'humanité, phase de résurrection et d'ascension, où l'image du vol prime celle de la marche), il met bien l'accent sur la *persévérance*, l'unicité de la voie allant de la vraie connaissance de soi, au recueillement et au dépassement de soi-même (III ABC, traité 23)¹⁹.

¹⁹ Sur la question du Christ lent et du Christ rapide, du Christ marchant et du Christ volant, voir III ABC, traité XVII, 5. Le rapport à l'humanité du Christ ne se cantonne pas

Certes, Barnabé de Palma exploite après Paul, Bernard et Bonaventure, le schème *quaternaire* aussi bien pour désigner le Quadriparti du mystère divin (non de l'être heideggérien) critiquant la contemplation par le seul chas d'une aiguille, que pour établir les quatre dimensions de la vie spirituelle de manière systématique dans sa *Via Spiritus* I: l'état corporel (trois chapitres), à la fois corporel et spirituel (dix chapitres), puis purement spirituel (vingt chapitres) et surnaturel (un chapitre). Mais ce *recogimiento en cuadro manera* qui renvoie également à l'architecture surréaliste d'Ezéchiel – ce qui rappelle la résistance signifiée par l'escargot à la perspective géométrique et à la rigidité architecturale dans l'*Annonciation* de Francesco del Cossa – ne met pas en cause le fait que chaque mode est étroitement conjoint et uni aux autres, et que la maîtrise initiale des tendances à la convoitise comme la conformation à l'humilité, à la pauvreté et à l'obéissance du Christ, ne peuvent être oubliées. En outre, il est rappelé d'entrée de jeu que Dieu peut unir à lui qui il veut quand il veut, sans même qu'il passe par les autres modes intermédiaires (*Via Spiritus* I, ch. 3).

Relevons toutefois encore à quel point le souci plus général et spéculatif de l'*unité* consonne avec l'aspiration spirituelle à la simplicité et politique à la paix, et à la *persévérance* pour faire croître cette sereine simplicité. Le XV^e siècle, est le siècle du Grand Schisme, et l'insistance sur l'Unité autant que sur la paix et la simplicité y est récurrente et à plusieurs niveaux. Au plan exploratoire (des grands voyages chinois de Zheng He à ceux de Colomb) conciliaire (Constance, Bâle), philosophique et mystique. Ainsi le nominalisme avait déjà tenté de trouver une voie unifiante contre le dualisme du thomisme et du scotisme, même s'il n'a réussi finalement qu'à créer une école nouvelle comme on le voit à Salamanque ou à Alcalá. Rappelons enfin, que naguère le cardinal Nikolaus von Kues (1401-1464) avait tenté, de son côté, de penser la paix et l'unification du fini et de l'infini, des natures et des volontés du Christ, de l'Église visible et invisible, des sacrements (*res et signum*), mais aussi des sciences et des choses, par la *coincidentia oppositorum*.

Toujours est-il que la question de la *persévérance* n'est pas ici un simple thème stoïcisant ou ascétique habituel. Ce n'est pas un hasard si cette question vient en conclusion de *La Montagne de la contemplation* (1400) de Jean Gerson comme à la fin du troisième Abécédaire d'Osuna qui

à une évocation rituelle et précautionneuse dans le *Prologue* ou à une simple phase préliminaire. Tout le traité XVII noue intimement le *recogimiento* et la passion du Christ suivant Job, les Psaumes, les Évangiles et une lecture de l'épître aux Ephésiens, chapitre troisième. On ne se sépare un temps de l'humanité du Christ que pour la retrouver plus intensément à partir de la vie spirituelle totalement recueillie.

s'inspire de Gerson et en cite d'ailleurs une longue page intégralement, lue soit directement sur l'original français, soit plutôt en traduction latine – le *De Monte contemplationis*, ayant été publié à Cologne dès avant 1470 et à Bâle en 1489²⁰.

L'insistance sur la persévérance dénote le modèle prégnant de la *croissance* spirituelle contre celui, plus essentialiste et élitiste, de l'immutabilité ou de la stabilité gnostique. Elle est intimement liée à une critique de la multiplicité des voies spirituelles objectives – les démarches singulières étant au contraire mises en un relief jamais égalé jusque là, même s'il n'y a pas de passages autobiographiques, à part quelques rares allusions. Mais le terrain est ainsi préparé autant à l'articulation autobiographique de l'expérience spirituelle qu'à la lyrique et analytique discrétion sanjuaniste.

Cette question de la persévérance est, enfin, explicitement liée chez Gerson comme chez Osuna (III ABC traité XII)²¹ à la juste appréhension des *consolations spirituelles*. Elles sont loin d'être récusées, et cela ne sera pas oublié par Thérèse. Mais si elles ne se présentent pas, c'est là que la persévérance outrepassa les consolations comme l'ennui de leur absence. Ainsi à propos de la personne recueillie:

Quand elle se sentira pleine d'ennui [au sens encore de souffrance irritée], elle dira à soi qu'encore attende demi-heure ou une heure... attendant l'aumône de grâce... Et si par aventure en son département elle trouve qu'elle est éconduite... lors se doit humblement retourner à Dieu... et die (*sic*): Sire, vos consolations soient à vous et à moi confusion, comme justice est, si de votre miséricorde ne vient (GERSON, *La Montagne de la contemplation*, XLII).

²⁰ Cf. JEAN GERSON, *La Montagne de la contemplation*, XLII: *Contre ceux qui n'ont persévérance*; d'après les manuscrits français de la BNF antérieurs à 1448, édition P. PASCAL in *Initiation à la vie mystique*, Paris 1943. Et la longue citation littérale par Osuna in III ABC, Traité XXIII: *habla de la perseverancia*.

²¹ Osuna y défend avec un ton enflammé et même violent la légitimité des consolations spirituelles, mais attendues, reçues et éprouvées ou déçues, dans un esprit de *mendicité mystique*. Il récusé que cela trahisse que l'on n'aime pas Dieu pour lui-même et que cela cache encore de l'amour-propre. Ecarter les consolations spirituelles, c'est une ruse perverse pour nous écarter du *recogimiento* lui-même ! A moins dit-il finement, que ce ne soit une autre forme de consolation dont se dotent ces théoriciens du pur amour : leur critique des consolations essaie de remédier à la tristesse de s'éprouver l'âme sèche ou morte de faim, ce sur quoi débouche inévitablement leur propre critique. Inutile alors de se référer à la souffrance du Christ, car aucun homme n'en a la force, d'autant plus que lui-même s'est plaint à Dieu par un psaume fameux. Quant aux apôtres, ils n'osèrent sortir, affronter leur champ de mission, avant d'avoir reçu l'Esprit consolateur ! (III ABC XII, 3). C'est pourquoi ce capital Traité XII se termine par le chapitre VII affirmant *combien il est de loin meilleur d'avoir une consolation spirituelle que d'en manquer!*

V. LE RECUEILLEMENT DE DIEU

Cette persévérance spirituelle sera mise en œuvre différemment par Barnabé de Palma, Thérèse et Ignace, ou encore par le mineur Diego de Estrella (1524-1578; *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*) et par l'éclectique frère Juan de los Ángeles²², grand styliste comme Luis de León, qui recommenceront à leur manière le *recogimiento*, tout en illustrant ainsi avec force la remarque finale d'Osuna: «Dans ce monde, on ne peut achever le labeur du recueillement, mais on peut le commencer» (III ABC, *Traité final*). Avec Osuna et ses frères franciscains, le *recogimiento* n'a certes pas été achevé, mais bel et bien commencé! L'achèvement, c'est le *recogimiento* de Dieu, donnant lieu à une assimilation originale de l'affirmation évangélique suivant laquelle Jésus n'a point où poser la tête, à la différence des renards: «Là Dieu se recueille en l'âme comme en sa propre maison (*allí se recoge Dios en el alma como a casa propia*) et comme s'il n'avait pas de ciel où demeurer – *y como si no tuviese cielos en que morar*» (*Traité VI*, 4). Désormais, Dieu n'est plus au ciel, mais sur la terre, elle-même très bouleversée; le ciel n'est plus le terrier de Dieu, et sa terre, c'est l'unité du recueillement!

*
* *

Après avoir esquissé le contexte réformateur – et en particulier la spiritualité alphabétique de la *devotio moderna* (serait-ce en contrepoint) – où va s'affirmer le mouvement du *recogimiento* (avec ses maisons de récollection et ses maîtres), cette étude s'attache à montrer de manière documentée quelques articulations de la découverte de l'intensité intérieure (*homo interior*), préalable à une évangélisation, une mission *durable* au cœur du monde présent et à venir (*homo novus*). Ce qui justifie les consolations lorsqu'elles viennent. Le *recogimiento* qui est parfois donné comme synonyme de *résurrection* par Osuna, est également une fine approche de la double vitesse du désir, lente (celle de l'escargot) et fulgurante (celle du faucon). Sans cette découverte de *l'intensité du vouloir libre*, la narration de la vie spirituelle par Thérèse d'Avila, comme sa contraction poétique par Jean de la Croix, n'auraient pas été possibles de cette manière.

²² Parmi l'œuvre abondante de ce frère mineur, voir notamment *Triunfos del amor de Dios* (Medina del Campo 1590) et sa version abrégée *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma en que se descubren las grandezas y triunfos del Amor y se enseña el camino excelentísimo de los afectos* (Madrid 1600). Cf. la nouvelle traduction anglaise: *The Loving Struggle Between God and the Soul...*, trad. E. Gómez-Posthill, Saint Austin 2000.

Sommario – Dopo aver delineato il contesto riformatore – e in particolare la spiritualità alfabetica della devotio moderna – nella quale si va affermando il movimento di recogimiento (con le sue case di ricollezione e i suoi maestri), lo studio s’impegna a mostrare in maniera documentata alcune articolazioni della scoperta dell’intensità interiore (*homo interior*), premessa di un’evangelizzazione, una missione duratura in seno al mondo presente e avvenire (*homo novus*). Ciò giustifica le consolazioni quando arrivano. Il recogimiento che talvolta è inteso quale sinonimo di resurrezione da Osuna, è parimenti un fine approccio alla duplice velocità del desiderio, lenta (quella della lumaca) e folgorante (quella del falco). Senza questa scoperta dell’intensità del libero volere, la narrazione della vita spirituale fatta da Teresa d’Avila, come la sua contrazione poetica operata da Giovanni della Croce, non sarebbero state possibili.

Summary – After having sketched the context of the Reformation – and as a counterpoint, the rudiments of the spirituality of devotio moderna – in which the recogimiento movement (with its houses of recollection and masters) would assert itself, this study attempts to offer documented evidence of some clear expressions of the discovery of interior intensity (*homo interior*) that preceded an evangelization that was an enduring mission in the heart of the world, present and future (*homo novus*). This would account for consolations should they come. The recogimiento, which is sometimes used synonymously for resurrection throughout Osuna, is also a refined approach to desire’s twofold speed: crawl (snail) and flashing (falcon). Without this discovery of the intensity of free will, the manner in which Teresa of Avila presents the spiritual life as well as its shortened poetic expression by John of the Cross would not have been possible.