



HAL
open science

La rencontre entre Thérèse d'Avila et Francisco de Osuna autour du Recueillement: des "Abécédaires spirituels" au "Livre des Demeures"

Estelle Garbay-Velazquez

► To cite this version:

Estelle Garbay-Velazquez. La rencontre entre Thérèse d'Avila et Francisco de Osuna autour du Recueillement: des "Abécédaires spirituels" au "Livre des Demeures". Sainte Thérèse d'Avila - Colloque international pour le 5ème centenaire de sa naissance: "A la croisée des époques, une figure de la rencontre" -Regards sur 30 ans d'études thérésiennes et perspectives nouvelles, Studium Notre-Dame de Vie, Oct 2015, Sainte Garde (Saint-Didier), France. hal-01443477

HAL Id: hal-01443477

<https://hal-univ-bourgogne.archives-ouvertes.fr/hal-01443477>

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.

La rencontre entre Thérèse d'Avila et Francisco de Osuna autour du Recueillement : des *Abécédaires spirituels* au *Livre des Demeures*.

L'expérience spirituelle du recueillement est au cœur de la rencontre entre Thérèse d'Avila et Francisco de Osuna, deux des plus grands auteurs mystiques espagnols de langue castillane. Une rencontre spirituelle et purement livresque, car Thérèse et François ne se sont vraisemblablement jamais rencontrés de leur vivant. Lorsque Thérèse découvre en 1535 le *Troisième Abécédaire spirituel*, son auteur se trouve à Anvers. Cette rencontre marque cependant une étape décisive dans le cheminement spirituel de la Sainte d'Avila. Celle-ci raconte au chapitre IV de sa *Vie* les circonstances dans lesquelles cet ouvrage dont elle fera son livre de chevet arriva entre ses mains, et la révélation qu'il a signifiée pour elle dans la découverte du recueillement :

En cours de route, cet oncle dont j'ai dit qu'il se trouvait sur le chemin me donna un livre intitulé *Troisième Abécédaire*, qui vise à enseigner l'oraison de recueillement ; et j'avais beau avoir lu de bons livres au cours de cette première année [...], je ne savais comment pratiquer l'oraison, ni comment me recueillir ; aussi me fit-il grand plaisir et je décidai de suivre ce chemin de toutes mes forces. Et [...] je me mis à rechercher des moments de solitude, à me confesser fréquemment et à m'engager dans cette voie en ayant ce livre pour maître, car je n'en avais trouvé aucun, je veux dire de confesseur, qui me comprît.¹

En l'absence de maître de chair et d'os, l'ouvrage d'Osuna a donc joué le rôle de guide spirituel de la jeune Thérèse sur la voie du recueillement. Cette rencontre livresque aura porté ses fruits, et ce à un double titre : si Thérèse a rencontré le recueillement grâce à Osuna, de nos jours, c'est par les écrits thérésiens que, bien souvent, les lecteurs contemporains de sainte Thérèse rencontrent ou découvrent Osuna. Et c'est bel et bien la disciple qui a rendu célèbre le maître, longtemps tombé dans un relatif oubli, en dépit de l'important succès éditorial que connurent ses écrits au cours des deux premiers tiers du XVI^e siècle.

Francisco de Osuna, un des premiers théoriciens du Recueillement

De la vie du Franciscain andalou, on sait bien peu de choses. On ignore jusqu'à son nom de baptême et ses dates et lieux de naissance et de mort. Fidèle de Ros, dans sa monographie² sur Osuna, soulignait que les seuls éléments connus de sa biographie sont à glaner dans ses œuvres. L'on retiendra surtout de ce parcours énigmatique une vie consacrée au recueillement, à la prière, à la prédication, mais aussi et surtout à l'écriture. Et à côté de son imposante collection de quatre sermonnaires et un traité biblique en latin, la partie la plus significative de son œuvre en castillan est très certainement son grand *Abécédaire spirituel* en six tomes. Ces *Abécédaires* constituent de vastes traités spirituels en prose construits à partir de la glose de poèmes alphabétiques préexistants. Francisco de Osuna avait en effet rédigé des petits poèmes prières résumant efficacement le contenu de son enseignement spirituel, dont les principes étaient formulés dans des vers suivant un ordre alphabétique de façon à en favoriser la

¹ V 4,7, dans THERESE D'AVILA, JEAN DE LA CROIX, *Œuvres*, éd. Jean Canavaggio, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2012, pp. 19-20.

² FIDÈLE DE ROS, *Un maître de Sainte Thérèse. Le père François d'Osuna. Sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1936.

mémorisation. Ces poèmes, si l'on en croit Osuna³, étaient initialement destinés à un cercle restreint de disciples, et n'avaient pas vocation à être diffusés auprès d'un public de non initiés. Or, ces poèmes alphabétiques auraient circulé de main en main à l'insu de leur auteur, devenant ainsi l'objet d'interprétations erronées ou abusives, non conformes à l'esprit d'origine. C'est la raison pour laquelle celui-ci se serait vu contraint de gloser lui-même le contenu de ses vers, afin de lever toute ambiguïté possible, et d'en fixer une fois pour toute la droite interprétation. Cet éclaircissement doctrinal représentait un enjeu de taille, dans un contexte polémique tendu marqué par les débats et discussions autour de la spiritualité des *alumbrados* de Castille, partisans de la doctrine de « l'Abandon », condamnée par l'Inquisition de Tolède en 1525. Dès lors, il était indispensable que le théoricien du Recueillement se démarque très nettement d'une spiritualité populaire « illuminée » de certains points de vue proche du Recueillement , qui venait de basculer officiellement dans l'hérésie. Tel est le tableau mouvementé sur lequel s'inscrit la publication, en 1527, du *Troisième Abécédaire* (le premier des six).

Il convient de préciser que le projet initial du Franciscain consistait en un unique manuel d'édification spirituelle en trois tomes, correspondant chacun à l'une des trois voies traditionnelles pour parvenir à Dieu selon la mystique chrétienne, du Pseudo Denys Aréopagite à saint Bonaventure⁴: tandis que le *Premier Abécédaire spirituel* consacré à la passion du Sauveur, initie les débutants à la méditation voie illuminative , le *Deuxième Abécédaire* propose des exercices de dévotion et d'ascèse dans une perspective de purification intérieure voie purgative ; enfin, le *Troisième Abécédaire*, cime et aboutissement de son enseignement spirituel, se centre sur la voie spirituelle du « Recueillement » qui vise l'union et la transformation en Dieu voie unitive . Les trois autres tomes se sont rajoutés *a posteriori* à la série sans être au sens strict de véritables « abécédaires », mais adoptant le même titre pour des raisons évidentes de stratégie éditoriale. Le quatrième tome, encore intitulé *Loi d'amour*, est un traité sur l'amour divin et l'amour humain qui n'a d'abécédaire que le titre. Il y approfondit son enseignement du Recueillement, dont le contenu n'est autre que l'amour. Le *Cinquième Abécédaire* comporte quant à lui deux parties : un abécédaire consacré au thème franciscain de la pauvreté et un traité plus traditionnel condamnant le luxe et les richesses. Enfin, le sixième tome est un abécédaire proposant une méditation sur les plaies du Christ. Mais concentrons-nous sur les *Troisième* et *Quatrième Abécédaires*, qui concentrent l'enseignement osunien sur le Recueillement.

C'est au sixième traité de son *Troisième Abécédaire*, qui glose le vers F “Fréquente le recueillement pour t'exercer à sa pratique”, qu'Osuna expose le cœur de sa méthode spirituelle, le *Quatrième Abécédaire* venant compléter et préciser certains points (ch. 22 à 27 et ch. 48). Il s'agit d'une doctrine novatrice, mais qui n'en est pas moins “traditionnelle”. Le terme “*recogimiento*” provient d'après Melquíades Andrés Martín des maisons de récollection franciscaines, “*domus recollectionis*” en latin, sortes d'ermitages implantés en Espagne par la réforme de Pedro Villacreces vers 1366-1376, par la suite dotées en 1523, par le général Francisco Quiñones *o.f.m.*, de statuts spécifiques. De sorte que le recueillement constitue une pratique déjà plus que centenaire au sein des maisons franciscaines de la Péninsule ibérique, une pratique que le Franciscain andalou ne manque pas de fonder sur les Saintes Ecritures⁵, l'exégèse traditionnelle, et les Docteurs de l'Eglise.

³ FRANCISCO DE OSUNA, *Primer Abecedario espiritual* (désormais cité *I Abc*), Madrid, Librería Editorial Cisneros, 2004, éd. de José Juan Morcillo Pérez, prologue, p. 126; et ROS, 1936, p. 68.

⁴ Voir le *De triplica via*.

⁵ Les prophètes Isaac (Gen 16,9) et Élie (Gen 24,63) font figure du recueillement (*III Abc*, traité IV, ch.4).

Toutefois, sous la plume d'Osuna, le recueillement devient le cœur d'une méthode spirituelle à part entière. Il en parle tantôt comme d'un « exercice spirituel » terme-clé de la spiritualité ignacienne, tantôt comme d'une certaine « manière de faire oraison », ou encore d'une « voie » qui conduit à l'union vers Dieu. Force est de constater un certain flottement terminologique autour du concept, qui renvoie tantôt à deux, tantôt à trois acceptions différentes⁶, désignant dans les faits des niveaux de cheminement spirituel bien distincts. Il y aurait un premier recueillement *a minima*, entendu dans le sens courant de paix et de quiétude de celui qui, à la façon des ermites, se tient éloigné du bruit et du commerce du monde et se retire dans des endroits déserts ou cachés pour mieux prier. Entendu *a maxima*, dans un sens pleinement spirituel, le recueillement n'est autre que l'union mystique de l'âme avec Dieu, par le biais de l'intériorité. Et entre ces deux acceptions, il en existe une troisième, qui désigne cette fois la méthode spirituelle que promeut Osuna, qui se fonde sur le premier recueillement, sans y être réductible, et qui tend et aspire au deuxième, sans prétendre offrir de garantie d'y parvenir.

Cette méthode suppose un effort continu d'introspection spirituelle : il s'agit de chercher Dieu en son « cœur » (*buscar a Dios en el corazón*), le recueillement étant fondamentalement une expérience d'amour, comme Osuna le rappelle sans cesse dans son *Quatrième Abécédaire*. Concrètement, cette méthode comporte elle-même deux temps ou deux niveaux bien distincts :

comme en ont l'expérience les fervents amoureux de Dieu, il y a deux manières [de recueillement], et toutes deux procèdent par complète négation, rejetant toute chose : la première façon, et la plus pratiquée, consiste à ce que l'homme rentre dans la profondeur de son cœur grâce à un recueillement complet ; et la seconde, qui est davantage l'œuvre de la main de Dieu que de celle de l'homme, se produit lorsque l'homme fervent s'élève au-dessus de son haut cœur vers Dieu seul, car il ne cherche ni les Anges, ni aucune créature, mais bien l'impensable Dieu, qui ne se laisse toucher que par l'amour.⁷

Autrement dit, il y aurait deux mouvements de recueillement dans l'âme : un premier mouvement horizontal, qui consisterait à rentrer en soi-même au plus profond de son cœur, puis un second mouvement vertical, par lequel l'âme tâche de « s'élever au-dessus d'elle-même » vers la divinité, avec le concours de la grâce divine. Le premier mouvement, qui suppose une attitude active de l'âme, implique une phase de négation principe traditionnel de la théologie négative de tout ce qui ne soit pas Dieu et son amour. Le Franciscain invite l'âme à débarrasser son cœur (*desembarazar el corazón*) et sa pensée de tout le créé. C'est à cette étape que prend sens le principe du « ne rien penser » (*no pensar nada*), suivant lequel l'âme essaie de faire le vide à l'intérieur de soi de toute pensée qui ne soit pas au sens strict pensée du divin, pour « faire le plein » de Dieu. Pour tenter de donner à penser ce premier mouvement d'introspection spirituelle active, le Franciscain a volontiers recours à des comparaisons tirées du bestiaire : l'homme recueilli est semblable au « hérisson, qui se replie tout entier sur lui-même et se retire en son for intérieur, sans tenir compte de ce qui se passe à l'extérieur »⁸, appuyant sa comparaison sur le Psaume 103,18. Ailleurs, il compare ce premier mouvement de recueillement à l'attitude de la tortue ou de l'escargot qui rentre dans sa coquille spiralée. Au chapitre 3 du traité IV du *Troisième Abécédaire*, il compare cette

⁶*Tercer abecedario espiritual*, dans *Místicos españoles II*, introduction et notes de Saturnino López Santidrián, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, 2005, traité IV, ch.3, p. 207 (désormais cité *III Abc*).

⁷*Ley de amor*, 1530, ch. 26, f. 107r (désormais cité *IV Abc*).

⁸ *III Abc*, tr. IV, ch. 4, p. 210.

fois-ci le cœur de l'homme recueilli à un château dont il faut bien garder les portes, et qui devient un paradis terrestre où Dieu peut choisir d'y établir sa demeure⁹.

Quant au deuxième mouvement vertical, on ne sait pas bien jusqu'à quel point il est actif ou infus. Il appartient à l'homme de se recueillir dans la plus haute partie de son âme, dans l'espoir que Dieu vienne l'élever au-dessus d'elle-même, et l'attirer vers lui, par le biais de l'amour. Le Recueillement constitue donc une expérience mystique de transcendance, qui vise en ultime instance l'union avec le divin, à travers le pur amour de Dieu.

Thérèse d'Avila à l'école du Recueillement osunien

Le *Troisième Abécédaire* guide tout d'abord Thérèse à travers les méandres intérieurs de l'âme. L'apport fondamental du Recueillement est certainement l'idée que Dieu est à rechercher à l'intérieur de soi, à travers l'amour, sans qu'il soit nécessaire de se disperser au dehors dans une multitude de pratiques ascétiques et pieuses. Cette opposition entre intériorité et extériorité se retrouve fréquemment dans le vocabulaire thérésien. L'âme doit rentrer en elle-même, cultiver son intériorité, se nettoyer et se purifier, pour se préparer à recevoir le plus parfait des hôtes, Dieu. D'où la métaphore de l'âme comme château intérieur organisé en demeures, à partir de laquelle sainte Thérèse construit la fameuse allégorie développée tout au long du *Livre des Demeures*, et qu'elle emprunte au maître franciscain. Celui-ci avait effectivement intitulé le chapitre 3 du traité IV du *Troisième Abécédaire* : « Comment tu dois garder ton cœur à la manière d'un château ». Par contre, en ce qui concerne l'organisation intérieure du château de l'âme, sainte Thérèse distingue sept « demeures » (*moradas*), qui symbolisent sept étapes successives de progression spirituelle, alors que son maître, irréductible partisan des divisions tripartites, avait quant à lui, reprenant la division thomiste, organisé la vie spirituelle en trois étapes commençants, progressants et parfaits, subdivisées à leur tour en trois : il dénombre ainsi dans la *Loi d'amour*¹⁰ neuf degrés d'amour sur l'échelle de la charité qui conduit à Dieu. Il avait choisi de donner à penser ces neuf étapes grâce à une comparaison avec l'architecture du Temple de Salomon, divisé en neuf parties. Et dans cet itinéraire spirituel, l'expérience contemplative du recueillement est réservée aux plus parfaits, qui ont déjà atteint le huitième degré de charité.

Chez Thérèse d'Avila, ce qu'elle nomme « oraison de recueillement » est évoqué au chapitre 3 de la quatrième demeure, juste avant « l'oraison d'union » (demeure V). L'oraison de recueillement thérésienne reste dans l'ensemble fidèle à l'esprit de l'enseignement osunien. Il s'agit pour elle d'une étape d'oraison proprement surnaturelle, durant laquelle on cherche Dieu à « l'intérieur de soi » sans recourir à l'entendement ni à l'imagination¹¹, mais avec l'aide et le concours de Dieu. Ce qu'il convient de faire, d'après la Sainte, c'est se maintenir dans une « disposition à l'écoute, sans essayer de raisonner, mais en se tenant attentif, afin de voir ce que le Seigneur opère dans l'âme ». Ce qui la conduit à défendre audacieusement un principe spirituel à l'époque largement controversé le fameux « *no pensar nada* », en reprenant les mêmes arguments¹² que le Franciscain andalou avait énumérés dans ses deux plaidoyers du « ne rien penser »¹³.

⁹ *Ibid.*, tr. IV, ch. 3, p. 166.

¹⁰ *IV Abc*, ch. 48.

¹¹ THERESE D'AVILA, 4D 3,3, p. 566.

¹² *Ibid.*, 5 et 6, pp. 567-568.

¹³ *III Abc*, tr. 21, ch. 5 et *IV Abc*, ch. 26, ff. 107v-108v.

L'influence du Franciscain sur la réformatrice du Carmel est palpable à bien d'autres niveaux encore. La Sainte, tout comme l'auteur de la *Loi d'amour*, fait de « l'amour désintéressé » une condition nécessaire au cheminement spirituel vers l'amour de Dieu¹⁴. Et elle a recours à des métaphores chères au franciscain, comme celle des métaux précieux, lorsqu'elle essaie de décrire des réalités ineffables, comme la « sagesse divine », qu'elle compare à « de l'or si pur ». Chez Osuna, l'or pur était une métaphore du pur amour divin. Mais si l'expérience de recueillement osunien vise le pur amour, il n'en délaisse pas pour autant les œuvres de charité. Et au fil des pages de la *Loi d'amour*¹⁵, il n'a de cesse de répéter que l'amour de Dieu est indissociable de l'amour du prochain, ce dernier venant tout à la fois fortifier et prouver l'authenticité de l'amour de Dieu, source de toute charité. Sainte Thérèse ne dit pas autre chose au chapitre 3 des cinquièmes demeures (8).

Toutefois, la Sainte n'hésite pas à prendre quelques distances par rapport à son maître. Ainsi par exemple, lorsqu'elle évoque l'oraison de recueillement au chapitre 3 des quatrièmes demeures, elle se montre circonspecte face à certaines comparaisons tirées du bestiaire osunien :

Il me semble avoir lu que c'est comme un hérisson ou une tortue qui rentrent en eux-mêmes, et celui qui a écrit cela sans doute le comprenait-il bien. Mais ces animaux-là rentrent quand ils le veulent, alors que pour nous, ce n'est pas délibérément, mais si Dieu veut bien nous faire cette faveur.

C'est bien vis-à-vis de la vision osunienne du recueillement que sainte Thérèse prend ici ses distances, mettant semblerait-il davantage l'accent sur le rôle joué par la grâce divine dans l'expérience contemplative. Elle s'éloigne aussi des formulations de son premier maître lorsqu'elle essaie d'expliquer aux religieuses en quoi consiste le recueillement :

On entend dire que l'âme « rentre en elle-même », et, d'autres fois, qu'elle « monte au-dessus d'elle-même ». Avec un tel langage, pour ma part, je ne saurais rien expliquer.

Elle sera donc amenée à chercher d'autres images et métaphores celle du Roi invitant l'âme à pénétrer dans la demeure intérieure de son château, ou encore celle du ver à soie se métamorphosant en papillon blanc, plus aptes à exprimer sa propre conception du recueillement.

Quand la disciple remet en question l'enseignement du maître

Mais les différences entre la disciple et son maître ne se limitent pas à la préférence pour telle ou telle métaphore. En réalité, le choix des images traduit une nuance dans la pensée spirituelle qui n'est pas anodine. Au chapitre 22 de sa *Vie*, elle avait déjà souligné le caractère problématique du principe du Recueillement consistant à vouloir s'élever au-dessus de soi avant que Dieu ne décide d'élever l'âme à lui, ce qui révélerait un certain manque d'humilité. Elle fustige ouvertement la présomption de certains spirituels en comparant leur âme à un crapaud qui aspirerait à voler de ses propres ailes :

Quelle idée de croire que, quand il le voudra, le crapaud pourra voler par lui-même ! Or je pense qu'il est encore plus difficile et plus laborieux à notre esprit de s'élever, si Dieu ne l'élève [...].

¹⁴ THERESE D'AVILA, 4D 2,9, p. 564.

¹⁵ *IV Abc*, ch. 33 et 34.

Au-delà de ce manque d'humilité qu'il semble difficile d'imputer au franciscain, lui qui avait fait dans ses *Abécédaires* de l'humilité le fondement de toute expérience contemplative ce qui est en jeu derrière le rejet de la formule, c'est une conception du rôle de la grâce dans la vie spirituelle sensiblement différente. Sainte Thérèse semble ici pointer du doigt une faille dans la doctrine mystique du maître du Recueillement, qui pourrait bien se situer au niveau de l'articulation entre les concepts de contemplation active et contemplation infuse. Rappelons qu'il y avait chez Osuna deux niveaux de recueillement bien distincts : un premier recueillement actif, par lequel le contemplatif rentre 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 déjà citée « davantage l'œuvre de la main de Dieu que de celle de l'homme » : celle-ci semble *a priori* caractériser un recueillement « infus », sans que l'initiative humaine en soit pour autant bannie, d'autant plus que le sujet du verbe « s'élever » est bien « l'homme fervent » : il semble que l'on ait affaire à un recueillement « mixte », mi-acquis, mi-infus, la confusion demeurant entre les deux espèces de contemplation.

On observe la même confusion au niveau des concepts d'amour infus et d'amour actif ou « acquis » dans le *Quatrième Abécédaire*. Au chapitre 20, par exemple, Osuna soutient, en s'appuyant sur l'autorité de Gabriel Biel, 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 d'amour divin de l'acte d'amour humain, ce qui semble aller à l'encontre du principe de gratuité de la grâce divine, si cher à Thérèse d'Avila. C'est comme si l'homme pouvait, par sa préparation active au recueillement et notamment par son amour actif, s'assurer d'atteindre les plus hautes cimes de la contemplation infuse.

De façon générale, Francisco de Osuna enseigne au contemplatif à mettre en pratique, dès l'étape du premier recueillement « actif », des principes qui conduisent à des états qui sont traditionnellement réservés aux plus hauts degrés de la contemplation infuse aux 3 ou 4 dernières demeures thérésiennes. C'est notamment le cas du précepte du « *no pensar nada* » : la suspension des facultés intellectuelles, qui est le plus souvent un effet de l'union transformante de l'âme avec le divin, devient chez Osuna un exercice préparatoire à la contemplation, qui est censé favoriser la rencontre avec Dieu. Or, comme le remarque Emmanuel Renault, dans l'optique de l'oraison thérésienne, comme dans la mystique chrétienne en général,

le recueillement ne peut être réalisé comme une chose en soi, une opération de vide de l'esprit et des sens qui permettrait ultérieurement de faire le plein de Dieu. Il est plutôt l'effet, le résultat d'un effort d'attention à Dieu, qui absorbe les forces de l'âme au point d'évacuer de sa conscience tout ce qui n'est pas Lui. En somme, l'abstraction du monde n'est que l'envers de l'attention à Dieu.¹⁶

Le recueillement osunien tendrait par conséquent à inverser le processus de la contemplation, en faisant passer dans la sphère de la contemplation active ce qui, en principe, appartient exclusivement à la contemplation infuse. Sainte Thérèse, au contraire, limite l'expérience de la contemplation infuse à une grâce très exceptionnelle accordée à l'homme indépendamment de son concours.

Elle va même plus loin dans la remise en question certains principes du Franciscain andalou, quoique sans jamais le nommer expressément. Lorsqu'elle

¹⁶ Emmanuel RENAULT, *L'oraison thérésienne*, Éditions du Carmel, 2010, p. 32.

dénonce chez certains auteurs spirituels le fait d'écarter la considération de l'humanité du Christ de la plus haute expérience contemplative, celui-ci semble directement visé :

Certains livres sur l'oraison expliquent que l'âme ne peut d'elle-même atteindre à cet état, puisque c'est une œuvre toute surnaturelle que le Seigneur accomplit en elle, mais elle peut néanmoins y aider en haussant son esprit au-dessus de toutes les choses créées et en l'élevant avec humilité [...]. Et ils les avertissent instamment d'éloigner d'eux toute imagination corporelle et de s'élever à la contemplation de la divinité ; car, disent-ils, même s'il s'agit de l'humanité du Christ, ceux qui sont très avancés en sont gênés et cela les empêche d'atteindre à la contemplation plus parfaite¹⁷.

D'après Fidèle de Ros, ce serait moins aux écrits d'Osuna que renverrait la Sainte, qu'à ceux d'un autre théoricien du Recueillement, le franciscain Bernardino de Laredo (auteur de la *Subida del monte Sión*). Car il est vrai qu'à aucun endroit de son œuvre Osuna ne fait mention de l'humanité du Christ comme quelque chose d'« embarrassant » qui pourrait entraver l'union à Dieu.

En outre, on ne saurait accuser Osuna d'un quelconque mépris pour la considération du Sauveur, lui qui a choisi de consacrer deux de ses *Abécédaires* (I et VI) à sa passion. Incontournable étape de la progression spirituelle, la considération de l'humanité du Christ est en revanche absente de la plus haute expérience mystique osunienne : l'ultime degré du Recueillement est contemplation de la « divinité » de Dieu, sans qu'il ne soit fait mention du Christ. C'est là encore une différence avec la contemplation thérésienne, qui est, quant à elle, christocentrée, comme l'a bien montré Frère Marie-Laurent de la Résurrection¹⁸. Il suffit pour s'en persuader de relire le chapitre 22 de la *Vie*. Chez Thérèse, l'humanité du Christ est la principale « porte » de la contemplation¹⁹, le « cocon » merveilleux dans lequel le ver à soie se transforme en papillon, seul capable d'atteindre les plus hauts sommets de l'amour divin. Autrement dit, c'est grâce à l'humanité de Dieu, qui a pris forme humaine par amour pour notre condition, qu'il devient possible de s'unir au divin dans son amour.

Il est temps de conclure. Nous avons tâché de montrer que la disciple d'Avila, après avoir fait ses tout premiers pas sur le chemin spirituel du recueillement en suivant les préceptes des *Abécédaires*, n'a pas hésité à prendre ses distances par rapport au maître, voire à remettre en question certains de ses principes. Les différences entre la spiritualité thérésienne et la spiritualité osunienne sont indéniables. Cependant, il convient d'y apporter quelques nuances. Bien souvent, il s'agit de différences au niveau du vocabulaire et des images, des préférences lexicales ou des métaphores, qui révèlent des sensibilités distinctes. Tandis que sur le fond, la différence serait davantage de degré que de nature. Ainsi par exemple, Thérèse et Francisco de Osuna disent quasiment les mêmes choses, mais en faisant référence à des niveaux de progression spirituelle différents (il en va ainsi de la confusion entre les niveaux de contemplation active et infuse chez Osuna). Enfin, on ne saurait faire abstraction de la différence d'époque et de contexte : Thérèse rédige le *Livre des Demeures* près de 40 ans après la publication du *Troisième Abécédaire*, une fois que la crise de l'illuminisme passée. Sainte Thérèse a bénéficié par conséquent d'un certain recul que n'avait pas le Franciscain, ce qui a pu lui permettre de préciser sereinement sa pensée, et d'intégrer les exigences nouvelles d'une orthodoxie consolidée.

¹⁷ V 22,1, p. 138.

¹⁸ Fr. Marie-Laurent DE LA RESURRECTION, *o.c.d.*, « Du recueillement osunien au recueillement thérésien », *Carmel*, n° 135, mars 2010, pp. 60-75.

¹⁹ Sainte Thérèse admet cependant que la présence de l'humanité du Christ puisse être momentanément suspendue par la puissance divine (*Ibid.*, p. 142).

Avec ses *Abécédaires spirituels*, Francisco de Osuna a vraisemblablement ouvert la voie du recueillement, offrant à tout un chacun le B-A-BA de cette méthode d'oraison, en pleine période d'ébullition spirituelle. Mais le manque de précision de sa doctrine révèle une spiritualité encore en cours de définition, une expérience contemplative qui procède souvent par intuitions, et qui n'est pas encore arrivée à maturation. Sainte Thérèse aura ensuite tout loisir à préciser et à perfectionner cette oraison de recueillement ébauchée par le Franciscain, au point de devenir une étape fondamentale dans l'expérience contemplative qui conduit à l'oraison d'union, clef de voute de l'édifice spirituel.

Au-delà donc de leurs différences, l'on peut affirmer que l'esprit de recueillement et d'introspection qui anime ces auteurs mystiques, leur profond désir de parvenir à l'oraison d'union dans l'amour de Dieu et du prochain, est identique. Thérèse et Osuna s'accordent sur l'essentiel :

pour progresser sur ce chemin et monter aux demeures que nous souhaitons atteindre, l'essentiel n'est pas de penser beaucoup, mais d'aimer beaucoup.²⁰

Estelle Garbay-Velázquez
Université de Bourgogne Franche-Comté

²⁰ 4D 1, 7.