

CARMEL

revue trimestrielle de spiritualité chrétienne

**Pour une lecture renouvelée
de Thérèse d'Avila**

Mars 2013

n° 147

Le numéro: 11 €

Abonnements: voir en dernière page

ISSN 0528-1539

Continuité et nouveauté dans la vie spirituelle

Quand Edith Stein interprète Thérèse d'Avila

UNE DES POSSIBILITÉS pour renouveler notre lecture de Thérèse d'Avila est de nous mettre à la suite d'un maître. C'est ce que nous voudrions proposer ici, prenant Edith Stein comme maîtresse pour nous éclairer sur un thème récurrent des écrits de la *Madre*, le lien entre continuité et nouveauté dans la vie spirituelle. Thérèse nous fait participer à maintes reprises aux découvertes qu'elle fait dans sa vie intérieure. Ces découvertes nous révèlent que la vie avec Dieu n'est pas réductible à quelque chose de déjà vu, mais qu'elle se renouvelle sans cesse. La nouveauté dans la vie intérieure est plus marquée quand Thérèse décrit le passage des *troisièmes* aux *quatrièmes demeures*. À partir des *quatrièmes*



demeures, Thérèse ne décrit plus ce dont nous sommes capables nous-mêmes avec le secours de Dieu, mais elle parle de ce que Dieu seul peut opérer en nous. L'oraison de quiétude est le premier degré de la contemplation infuse, donnée gratuitement par Dieu, sans qu'elle puisse être produite par la volonté humaine¹.

Une question d'interprétation surgit alors : Comment pouvons-nous rendre compte de cette nouveauté dans la vie intérieure ? Nous tenterons de montrer ici qu'une réponse à cette question devra éviter deux écueils : d'un côté, la nouveauté absolutisée où la contemplation infuse serait finalement déconnectée de la grâce baptismale. Et de l'autre côté, la nouveauté minimisée au sens où elle désignerait simplement une vie baptismale plus intense. Thérèse ne parle pas explicitement et théoriquement de ces deux écueils, mais elle cherche à articuler deux éléments qui font partie de la vie intérieure : notre effort ou *notre disposition* à recevoir les grâces de Dieu et *la gratuité des dons de Dieu* et notamment les grâces proprement mystiques. On pourrait dire en schématisant que l'excès qui minimise la nouveauté dans la vie spirituelle insiste unilatéralement sur l'effort humain, alors que l'excès qui absolutise la nouveauté insiste sur la gratuité divine au point d'oublier son lien avec la grâce baptismale. Il faut chercher à articuler à la fois la gratuité des dons de Dieu et la disposition humaine, mais comment ?

Ce questionnement a été abordé dans la théologie spirituelle par la distinction entre ce qu'on a appelé la contemplation acquise et la contemplation infuse². Dans la tradition carmélitaine, la doctrine de

1. Le Père Michel de Goedt insiste beaucoup sur la correspondance entre les trois premières et les trois dernières demeures chez sainte Thérèse. Les quatrième demeures seraient donc entre deux, une sorte de « hall d'entrée, même si elles marquent le début des oraisons surnaturelles au sens thérésien, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas nous procurer par nous-mêmes » (Michel DE GOEDT, *L'amitié divine*. À l'école de Thérèse d'Avila, Recherches carmélitaines 8, Toulouse, Éditions du Carmel, 2012, p. 157, cf. également pp. 121-122, 255-256 et 315-317). Tout en admettant la nouveauté encore plus radicale des cinquièmes demeures, nous nous intéressons ici précisément aux oraisons surnaturelles

que Thérèse décrit à partir des quatrième demeures.

2. Nous renvoyons à l'article sur l'école mystique thérésienne dans le *Dictionnaire de spiritualité*: Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, art. « Carmes (Spiritualité de l'ordre des). II. École mystique thérésienne (carmes déchaussés) », DS 2/1 (1953) col. 171-209. L'auteur affirme en conclusion que la « doctrine du "passage de la méditation à la contemplation" ou, pour nous servir de la terminologie courante, la doctrine de la contemplation active ou acquise, est tout à fait caractéristique de l'école thérésienne » (col. 206). L'exposé historique de cette doctrine se trouve aux col. 181-189.

la contemplation acquise rend compte du passage de la méditation à la contemplation infuse, mais cela ne signifie pas qu'il y aurait un droit à la contemplation infuse. Car la contemplation acquise reste du côté de ce que nous pouvons atteindre par notre travail avec le secours de la grâce, à savoir une oraison d'un simple regard amoureux. La question du lien entre ce qui est en notre pouvoir et la contemplation infuse reste donc entière. Ici, nous allons l'aborder avec Edith Stein, sainte Thérèse-Bénédictine de la Croix. Elle nous aidera à mieux comprendre la *continuité* dans la vie baptismale sans évacuer la *nouveauté* de l'expérience mystique. Nous allons le faire à partir de sa propre expérience pour ensuite thématiser son apport théorique dans la *Science de la Croix*. Ce travail nous permettra en conclusion de jeter une nouvelle lumière sur deux questions anciennes.

L'expérience d'Edith Stein comme point de départ de sa réflexion

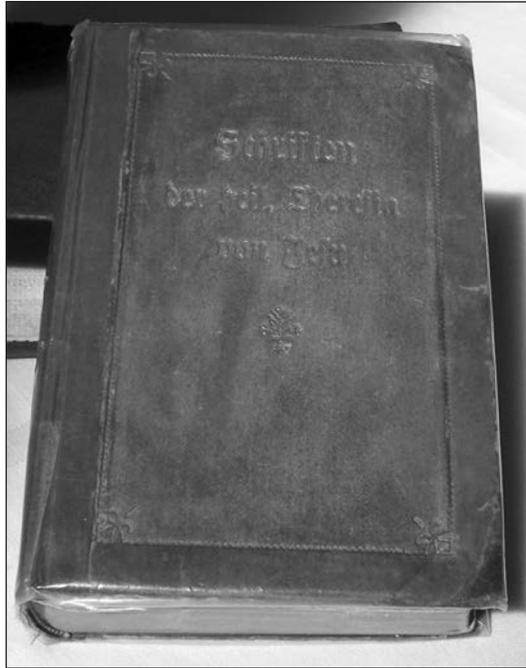
Dès ses écrits de jeunesse, Edith Stein s'est intéressée à la philosophie de la religion et plus particulièrement au vécu religieux (*religiöses Erlebnis*) qui désigne une expérience mystique telle que Thérèse d'Avila en parle à partir des *quatrièmes demeures*. Cet intérêt lui vient à la fois de son lien avec des croyants comme Adolf Reinach, dont elle a lu les fragments évoquant ses vécus religieux au front³, et de ses propres vécus. Ainsi parle-t-elle déjà en 1918 d'un état de repos en Dieu (PK 73⁴), dont elle précise qu'il lui a été accordé personnellement, ou bien comme Reinach d'un sentiment d'être à l'abri (*Geborgenheit*) où nous nous sentons « dans la main de Dieu » (EPh 171⁵). Ce constat est important, parce que certaines grâces,

3. Cf. Adolf REINACH, *Gesammelte Schriften*, éd. par ses disciples, Halle, Niemeyer, 1921, pp. XXVII-XXXVII : Il s'agit de l'introduction de Hedwig Conrad-Martius où elle intègre les fragments de Reinach. Edith Stein, pour sa part, a eu connaissance de ses fragments dès 1917.

4. Cf. Edith STEIN, « Psychische Kausalität », dans : *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, introd. et éd.

par Beate Beckmann-Zöller, *Edith Stein Gesamtausgabe* 6 (sigle : ESGA), Fribourg en Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, 2010, pp. 5-109, ici p. 73 ; sigle : PK. Ce texte n'est pas encore publié en langue française.

5. Cf. Edith STEIN, *Einführung in die Philosophie*, introd. et éd. par Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, Fribourg en Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, 2004, p. 171 ; sigle : EPh. Ce texte n'est pas encore publié en langue française.



© Cl. Perret du Cray

*Livre de la Vie de sainte Thérèse d'Avila,
traduction allemande de 1919 qu'Edith Stein a eu entre les mains
(église de Bad Bergzabern, Rhénanie-Palatinat, Allemagne)*

que nous pouvons appeler 'mystiques'⁶, lui sont données avant le baptême. Edith Stein est témoin de la gratuité de ces grâces. Elle n'a pas encore reçu le baptême, elle n'a pas encore une foi explicite et elle n'est pas consciente de la vie de la grâce en elle. Mais à partir de son expérience personnelle, elle comprend que l'expérience mystique n'est pas le résultat de sa disposition à la grâce de Dieu et qu'elle ne présuppose pas nécessairement une vie baptismale intense. Nous verrons en conclusion comment Edith Stein rendra compte de cette expérience du point de vue théorique.

6. «Mystique» est à entendre au sens de ce que Thérèse décrit à partir des *quatrième*s Demeures. Ce qu'Edith Stein décrit fait penser à l'oraison de quiétude.

Le recours à l'expérience spirituelle d'Edith Stein nous aide à mieux comprendre pourquoi la lecture de la *Vie* de Thérèse d'Avila a trouvé un sol fertile chez elle. Thérèse partage le témoignage de ses vécus religieux qui portent la marque de l'authenticité et qui ont laissé percevoir une affinité avec ce qu'Edith Stein elle-même a vécu plusieurs années avant d'être baptisée. Cette découverte l'encouragera en 1921 à Breslau à la rédaction d'un petit traité intitulé *Nature, liberté et grâce*⁷, dont elle dira dans une lettre à Roman Ingarden : « J'ai commencé maintenant à la maison un essai de philosophie religieuse. Je ne sais pas encore ce qu'il en sortira. Mais selon toute vraisemblance je travaillerai à l'avenir seulement dans ce domaine ⁸. » Son désir de se concentrer *uniquement* sur la philosophie religieuse ne s'est pas réalisé par la suite. Par contre, l'attitude fondamentale reste présente : une expérience personnelle appelle chez Edith Stein une confrontation théorique. Ne disait-elle pas à Roman Ingarden dans une lettre datée du 15 octobre 1921 : « Mes travaux ne sont que des précipités de ce qui m'a occupée dans la vie, car je suis ainsi faite qu'il me faut réfléchir ⁹ » ? Ces expériences auront façonné son être quand elle reprendra à la fin de sa vie cette même question du vécu religieux dans son travail sur la théologie symbolique du Pseudo-Denys intitulé *Les voies de la connaissance de Dieu* (sigle : VCD¹⁰) et dans sa *Science de la Croix* (sigle : SC¹¹). Dans ces deux textes, elle ne parlera plus de vécu religieux, mais d'une manière synonyme de l'expérience surnaturelle de Dieu (VCD 44), de l'union transformante et divinisante

7. Cf. Edith STEIN, « La structure ontique de la personne et sa problématique épistémologique », dans : *De la personne*, trad. par Philibert Secretan, Paris, Cerf, 1992, pp. 19-81. Ce texte a été publié avec un faux titre. Mariële Wulf a pu montrer que le titre véritable est bien : *Nature, liberté et grâce*.

8. Edith STEIN, *Correspondance I (1917-1933)*, introd., trad. et annotations par Cécile Rastoin, Genève/Paris/Toulouse, Ad Solem/Cerf/Éditions du Carmel, 2009, p. 261, lettre du 30.8.1921 à Roman Ingarden ; traduction légèrement modifiée.

9. Edith STEIN, *Correspondance I (1917-1933)*, p. 264.

10. Cf. Edith STEIN, *Les voies de la connaissance de Dieu*, trad. par Philibert Secretan, Genève, Ad Solem, 2003.

11. Cf. Edith STEIN, *La science de la Croix*. Passion d'amour de saint Jean de la Croix, trad. par Étienne de Sainte Marie, Louvain/Paris, Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, 1957 ; éd. allemande : *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, introd. et éd. par Ulrich Dobhan, Fribourg en Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, 2003 ; sigle : SC suivi de la page de la traduction française et, entre crochets, de la page de l'édition allemande. Pour les citations, j'ai pu profiter de la nouvelle traduction de Sœur Cécile Rastoin, prieure au carmel de Montmartre, qu'elle a généreusement mise à ma disposition et qui sera publiée dans les œuvres complètes.



(SC 186) et de la contemplation¹² (SC 203). Nous nous concentrons maintenant sur la *Science de la Croix*.

La continuité et la nouveauté dans les différents types de présence de Dieu en nous

Dans la *Science de la Croix*, Edith Stein commente l'œuvre de Jean de la Croix pour le quatrième centenaire de sa naissance en 1942. Il peut paraître bizarre de choisir cette œuvre pour renouveler notre lecture de Thérèse d'Avila. Mais nous verrons qu'Edith Stein y aborde non seulement la doctrine sanjuaniste, mais qu'elle a recours également à Thérèse parce que celle-ci l'aide à mieux comprendre comment nous pouvons *distinguer* et *unir* la vie dans la grâce et l'expérience mystique¹³. Edith Stein aborde cette question à partir de la distinction de trois types (*Arten*) d'union ou de présence de Dieu dans les créatures et plus particulièrement dans l'homme :

« [P]ar la première, Dieu habite par essence dans toutes les choses créées et les maintient dans l'être. Par la deuxième, il faut entendre l'inhabitation par grâce dans l'âme, par la troisième, l'union transformante, divinissante par le parfait amour. Entre le deuxième et troisième type, Jean voudrait, dans le passage mentionné [MC II, 5, 4], ne voir qu'une variation de degré. » (SC 186 [139])¹⁴

Ce résumé d'Edith Stein est proposé à partir de la *Montée du Mont Carmel* où Jean de la Croix dit que les personnes peuvent être en état de grâce à des degrés variés. Il donne ainsi l'impression qu'il s'agit seulement d'une différence de degré entre la présence par grâce et l'union transformante (MC II, 5, 4¹⁵). Cette réponse ne satisfait point Edith Stein, car une distinction seulement graduelle ne rend pas vraiment compte de la nouveauté de l'union transformante dans la vie du

12. Il s'agit de la contemplation infuse.

13. Nous parlons de l'expérience mystique en un sens précis, correspondant à ce qui est décrit par Thérèse d'Avila à partir des *quatrième demeure* (cf. note 5). Cela n'exclue pas qu'on puisse parler d'une vie mystique en un sens plus large qui n'inclut pas nécessairement une expérience mystique propre dite.

14. D'une manière analogue, Edith Stein distingue dans *Les voies de la connaissance de Dieu* trois voies pour connaître Dieu : connaître Dieu par la raison naturelle, par la foi et par expérience.

15. Cf. Jean de la Croix, *La montée du Mont Carmel*, prés. et trad. par Françoise Aptel, Mariannick Caniou et Marie-Agnès Haussièrre, Paris, Cerf, 2010, p. 112 ; l. II, ch. 5, 4 ; sigle : MC.

croyant. Par ailleurs, elle trouve d'autres passages où Jean de la Croix distingue plus clairement l'union transformante de la présence par grâce, notamment dans la strophe onzième de la deuxième version du *Cantique spirituel*. Dieu est présent de trois manières dans l'âme : par essence, par grâce et par influence spirituelle (CSB 11, 3¹⁶). Jean de la Croix dit de la présence de Dieu dans l'âme par influence spirituelle qu'elle « était si intense que l'âme croyait sentir alors la présence voilée d'un être immense ; par là, Dieu laissait entrevoir sa divine beauté dans une demi-clarté. » (CSB 11, 4) Il a soin de préciser que cette entrevue n'est pas à confondre avec la vision béatifique, car, selon le témoignage biblique, Dieu s'adresse à Moïse en disant : « tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre » (Ex 33, 20). Et pourtant, cette présence de Dieu par influence spirituelle ou dans l'union transformante s'approche de la vision de Dieu, puisqu'il laisse entrevoir sa divine beauté dans une demi-clarté.

Edith Stein interprète Thérèse d'Avila

Pour éclairer le lien qui existe entre la présence par grâce et l'union transformante, Edith Stein recourt dans la *Science de la Croix* à Thérèse qui insiste dans le *Château intérieur* sur une distinction entre ce que nous pouvons faire par nous-mêmes avec le secours de la grâce (dans les trois premières demeures) et ce que Dieu seul peut opérer en nous (dans les quatre demeures restantes). Cette distinction, si nous la prenons au sérieux, montre que la présence de Dieu par grâce comprend beaucoup de degrés que Thérèse décrit partiellement dans les trois premières demeures. Ce qu'elle relate à partir des *quatrièmes demeures* ne sont pas les degrés supérieurs de la vie de grâce, mais une réalité nouvelle dont Dieu seul est l'initiateur et qui comporte, elle aussi, beaucoup de degrés que Thérèse décrit¹⁷. Edith

16. Cf. Jean de la Croix, *Cantique spirituel B*, prés. et trad. par Françoise Aptel, Marie-Agnès Haussièrre, Jean-Pierre Thibaut, Paris, Cerf, 1995 ; sigle : CSB ; « La primera [manera de presencia] es esencial [...].

La segunda presencia es por gracia [...]. La tercera es por afección espiritual » (Juan de la Cruz, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1994¹⁴, pp. 775s.).

17. Cf. Note de bas de page 1 à la page 80.



Stein reprend ce que Thérèse nous dit de l'oraison d'union dans les *cinquièmes demeures*:

Elle [Thérèse] met ses filles en demeure de s'appliquer de toutes leurs forces à parvenir au plus haut degré de la vie de grâce, que l'on peut atteindre en collaborant fidèlement à la grâce : l'unification totale de la volonté humaine avec la volonté divine par une pratique parfaite de l'amour de Dieu et du prochain. Mais de manière tout aussi déterminée, elle déclare absurde de se mettre en peine d'obtenir cette union que Dieu seul peut donner. On ne parviendra jamais par ses propres efforts, même s'ils sont soutenus par la grâce, à déceler la présence de Dieu et l'union [*Einssein*] avec lui comme une réalité vivante. Le travail de la volonté soutenu par la grâce ne produira jamais l'effet prodigieux qui se réalise durant le court laps de temps d'une union : transmuier l'âme de telle sorte qu'elle ne se reconnaît qu'à peine, transformer la chenille en papillon. (SC 192s. [143])

Edith Stein propose dans ce passage une interprétation des *cinquièmes demeures*. Thérèse y distingue clairement l'oraison d'union que Dieu seul peut accorder (ch. 1-2) de l'union à laquelle nous pouvons arriver par notre désir et notre effort de faire la volonté de Dieu (ch. 3). Dans le chapitre troisième, Thérèse évoque cette dernière union en indiquant déjà dans le titre qu'il s'agit d'une « *autre manière*¹⁸ d'union, que l'âme peut acquérir avec la grâce de Dieu » (5D 5, titre¹⁹). L'effort de faire la volonté de Dieu, toujours soutenu par la grâce, dispose à recevoir la grâce de l'union, mais celle-ci n'est pas le résultat automatique de notre effort, car elle serait alors une récompense et non plus un don gratuit de la part de Dieu. Thérèse comprend par son expérience personnelle que l'oraison d'union l'introduit dans une relation nouvelle avec le Seigneur où la personne se reconnaît à peine elle-même comme il est clairement manifesté

18. Nous soulignons.

19. Nous utilisons la traduction suivante avec quelques modifications: Thérèse d'Avila, *Oeuvres complètes*, trad. par Mère Marie du Saint-Sacrement, éd. établie, révisée et annotée par les Carmélites de

Clamart et Bernard Sesé, Paris, Cerf, 1995, p. 1048; « [O]tra manera de unión que puede alcanzar el alma con el favor de Dios » (Teresa de Jesús, *Obras completas*, transcrito, introd. et annoté par Efrén de la Madre de Dios y Orger Steggink, Madrid, BAC, 2006⁹, p. 516).

par l'allégorie de la chenille et du papillon²⁰. Mais quel est alors le lien avec la vie dans la grâce ? Elle nous renseigne en nous livrant une découverte personnelle au moment où elle a été favorisée de l'oraison d'union :

Je connais une personne [Thérèse elle-même] qui ignorait que Dieu est dans tous les êtres par présence, par puissance et par essence. Après une faveur de ce genre [oraison d'union] qu'elle reçut de lui, elle en demeura si convaincue, qu'ayant demandé à l'un de ces demi-docteurs dont j'ai parlé de quelle manière Dieu était en nous, lui, qui n'en savait pas plus qu'elle avant cette révélation, eut beau l'assurer que Dieu n'était en nous que par la grâce, elle ne put le croire, tant elle était sûre du contraire. Ensuite, elle en interrogea d'autres qui lui dirent ce qu'il en était, ce qui la consola beaucoup. (5D 1, 10²¹)

Au moment de l'oraison d'union, Thérèse fait l'expérience de la présence de Dieu en toutes choses, y compris dans les choses matérielles. Elle en donne une interprétation théologique, puisqu'elle choisit les mots mêmes que Thomas d'Aquin utilise pour dire que Dieu est en toutes choses par présence, par puissance et par essence²². Thérèse laisse éclairer son expérience par les théologiens qui savaient la même chose par leurs études. Elle a expérimenté le lien qu'il y a entre le *fondement* et le *sommet* de la vie spirituelle : le même Dieu est présent en nous. Edith Stein s'est appuyée sur cette découverte thérésienne pour approfondir le lien entre l'inhabitation par grâce et l'expérience mystique.

C'est le même Dieu unique en trois Personnes qui est présent en ces trois modes, et son être immuable est le même en ces trois modes. Pourtant l'inhabitation est différente parce que ce en quoi habite l'unique

20. La gratuité de la grâce d'union proprement dite indique d'ailleurs une limite importante de l'allégorie de la chenille et du papillon (5D 2). Car la chenille devient ordinairement un papillon et cela correspond à sa nature; au fond, elle a tout en elle pour devenir un papillon. Mais en ce qui nous concerne, nous n'avons pas tout en nous pour recevoir la grâce d'union. Nous pouvons nous y disposer, mais la grâce d'union reste gratuite.

21. Thérèse relate la même expérience déjà dans son autobiographie: *Vida* 18, 15.

22. « Dieu est en tout par sa puissance, parce que tout lui est soumis [gouvernement divin]; il est en tout par sa présence, parce que tout est à découvert et comme à nu devant ses yeux [providence]; il est en tout par son essence, parce qu'il est présent à tout comme cause universelle de l'être [créateur] » (THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* Ia, q. 8, a. 3c.).



divinité inchangée est à chaque fois d'un type différent: c'est ce qui modifie l'inhabitation même. (SC 197 [147])

Voilà la clé pour notre question: Dieu ne change pas dans sa présence, il est toujours le même, mais l'homme change dans sa relation avec lui. L'inhabitation par la grâce et l'union mystique renvoient toujours à ce qu'on appelle la présence d'immensité de Dieu en nous et en toutes choses. En même temps, l'inhabitation et l'union n'ajoutent pas une nouvelle présence de Dieu. Il y a une seule présence de Dieu selon l'une des trois modalités mentionnées²³.

Pour nous faire comprendre la différence entre l'inhabitation par la grâce et l'union mystique, Edith Stein se sert d'une comparaison (SC 199s. [148]): la connaissance que nous pouvons avoir d'une personne humaine. L'inhabitation par grâce représente la connaissance indirecte d'une personne, par exemple si nous entendons parler de ses qualités et si nous bénéficions de ses bienfaits sans la connaître personnellement. L'union mystique représente l'approfondissement de cette connaissance dans une rencontre avec la personne elle-même. Comme toute analogie appliquée à Dieu, celle-ci reste limitée et si nous l'absolutisons, nous rabaissons Dieu à la finitude du monde créé. En même temps, c'est peut-être la meilleure comparaison que nous puissions trouver: Thérèse n'insistait-elle pas dès les *premières demeures* sur le lien entre la connaissance de Dieu et la connaissance de soi-même (par exemple 1D 2, 9-10)? C'est aussi un thème de prédilection chez Edith Stein, à savoir que la personne humaine est un mystère au même titre que Dieu est un mystère, parce que le mystère humain a son origine en Dieu. En effet, notre connaissance d'une personne humaine dans cette vie reste limitée comme notre connaissance de Dieu. Il reste un voile qui nous empêche de connaître une personne comme Dieu la

23. Cf. SC 197, note de bas de page 143 [147, note de bas de page 301].

connaît, de même que l'expérience mystique ne déchire pas le voile et ne permet pas de voir Dieu tel qu'il est.

Essayons d'appliquer cette comparaison à la différence entre l'inhabitation par grâce et l'expérience mystique. L'inhabitation par grâce élève nos facultés spirituelles et nous établit ainsi dans la vie théologale de foi, d'espérance et de charité. Les actes de la vie théologale sont posés à l'aide de nos facultés spirituelles. Mais il est également possible que Dieu nous fasse pénétrer consciemment au plus intime de notre âme pour se faire sentir spirituellement à nous. Ce niveau de profondeur est inatteignable par nos propres forces. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'une connaissance naturelle de nous-mêmes sera toujours limitée, car Dieu seul peut nous dévoiler notre fond le plus intime (SC 202 [150]). Seulement dans cette profondeur de l'âme, dans son essence, il est possible de parler d'union mystique avec Dieu au sens d'un don réciproque de personne à personne. Nous ne nous situons plus au niveau des facultés, mais au niveau de l'essence de l'âme. Il s'agit du passage des *troisièmes* aux *quatrièmes demeures* : une ou plusieurs facultés sont dans la quiétude, parce que la jouissance rejaillit d'une profondeur nouvelle, encore inconnue.

Évaluation

Avec Thérèse d'Avila et Edith Stein, nous avons essayé de montrer que l'inhabitation par grâce et l'union mystique reposent sur la même présence de Dieu en nous, mais qui se laisse expérimenter de différentes manières. La vie de grâce implique la vie théologale au niveau des facultés spirituelles, alors que dans l'union mystique, il s'agit d'un toucher spirituel dans l'essence de l'âme. La pénétration dans cette profondeur de l'âme et le toucher spirituel de Dieu sont

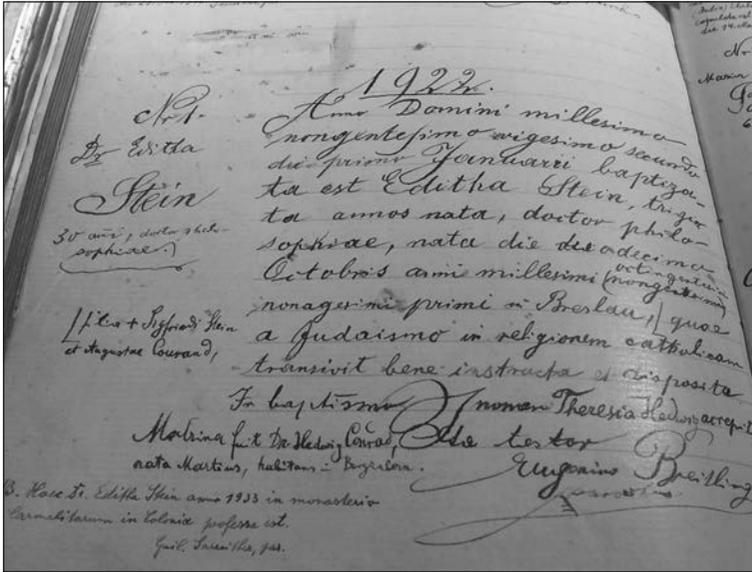


un don gratuit de sa part. Ce que nous venons de dire nous permet de distinguer la *continuité* et la *nouveauté* dans la vie spirituelle: la continuité en ce qui concerne la présence de Dieu et la nouveauté en ce qui concerne la prise de conscience de cette présence au niveau des facultés ou de l'essence de l'âme. Dans le prolongement de cet éclairage, nous allons aborder deux questions en conclusion.

Une expérience mystique sans la foi ?

La première question concerne l'expérience mystique de personnes non encore baptisées. En effet, ce que nous venons de décrire à la suite de Thérèse et d'Edith Stein peut nous aider à mieux comprendre pourquoi il peut y avoir des expériences mystiques chez des personnes qui n'ont pas de vie théologique dans le sens chrétien. Si l'expérience mystique était un degré supérieur de la vie de grâce, il faudrait conclure que l'expérience mystique présuppose nécessairement la vie théologique. Dans cette manière de voir, on ne pourrait pas comprendre qu'il y a des expériences mystiques chez des incroyants. Mais Edith Stein elle-même nous est témoin que l'on peut être touché au plus intime avant d'avoir la foi. Elle l'affirme d'une manière générale, alors qu'en arrière-fond, il y a sa propre expérience :

[L]e simple toucher au plus intime ne présuppose pas nécessairement l'inhabitation par la grâce. Chez quelqu'un de complètement incroyant, il peut être donné en cadeau pour éveiller à la foi ou préparer à recevoir la grâce sanctifiante. [...] Au contraire, l'union comme don mutuel ne peut advenir sans la foi et l'amour, c'est-à-dire sans la grâce sanctifiante. [...] Ces possibilités confirment que l'union de grâce et l'union mystique sont fondamentalement différentes, ainsi que les modes correspondants d'inhabitation. Il s'agit de deux voies différentes, avec chacune ses gradations. Mais il n'est pas exclu que la vie de grâce puisse préparer le chemin à l'union mystique. (SC 201s. [149s.])



Registre baptismal avec mention du baptême d'Edith Stein le 1^{er} janvier 1922
(église de Bad Bergzabern, Rhénanie-Palatinat, Allemagne)

Edith Stein insiste sur la distinction essentielle, et pas seulement graduelle, entre inhabitation par grâce et expérience mystique, parce qu'elle est présupposée pour rendre compte de l'expérience mystique sans la foi préalable. À la base des deux types d'union, il y a la présence d'immensité de Dieu en nous qui peut être conscientisée par la vie théologale ou bien par l'expérience mystique. Ces deux voies, dont parle Edith Stein, ne sont pas juxtaposées sans lien entre elles. D'un côté, la vie de grâce prépare le chemin à l'union mystique, même s'il n'y a pas d'automatisme comme nous l'avons souligné. De l'autre côté, les grâces mystiques, que le Seigneur accorde, ont pour but d'éveiller à la foi et de préparer à recevoir la grâce



sanctifiante. C'est l'expérience d'Edith Stein elle-même, chez qui le baptême (1^{er} janvier 1922) suit de quelques années ses premières expériences d'ordre mystique (peut-être en 1917 déjà). Mais ces grâces mystiques reçues sont sporadiques et elles ne s'appuient pas sur une vie théologale. Ainsi, avant son baptême, Edith a fait l'expérience d'une force qui ne venait pas d'elle et qui la renouvelait du tout au tout, mais ces expériences mystiques ne sont pas encore pour elle une relation de personne à personne, elles n'impliquent pas le don de soi mutuel. Pour cette raison elle souligne que l'union stable présuppose nécessairement la vie dans la foi et l'amour qui rend possible ce don mutuel.

Élitisme ?

Posons maintenant la question si l'insistance sur la nouveauté dans l'union mystique par rapport à la vie de grâce ne conduit pas à un élitisme malsain qui instituerait une nette séparation entre la foule des baptisés et quelques rares élus appelés à de grandes choses. Pour répondre à cette préoccupation, il est important de souligner que ce qui précède n'est pas une théorie, mais un état de fait : les grâces mystiques impliquent une pénétration consciente au plus profond de l'âme où Dieu est présent et, à l'exception de l'oraison de quiétude, elles sont données rarement. Si nous cherchons les raisons à cela, nous pouvons les trouver du côté de l'homme et du côté de Dieu. Du côté de l'homme, il y a la possibilité d'empêcher l'œuvre de Dieu et en général le manque de s'y disposer. Mais il faut voir en premier lieu les raisons du côté de Dieu qui ne conduit pas toutes les personnes par le même chemin. On peut s'en plaindre et dire : si Dieu a accordé des grâces mystiques à Thérèse, pourquoi ne ferait-il pas la même chose pour nous ? Cette attitude reflète une compréhension égalitariste

de la vie spirituelle qui exigerait de Dieu qu'il agisse avec toutes les personnes de la même manière.

Mais la réalité est autre: il y a des différences entre les chemins, par lesquels le Seigneur nous conduit, sans impliquer un élitisme. Car *premièrement*, les grâces mystiques ne sont pas l'essentiel de la vie spirituelle. Le fondement de la vie spirituelle est la présence de Dieu en nous, une présence qui devient inhabitation par l'accueil de la grâce et qui rend possible la vie théologale. Et *deuxièmement*, les grâces mystiques ne font pas la sainteté. Celle-ci ne consiste pas à avoir des grâces que Dieu ne donne pas. Elle consiste plutôt à choisir pleinement le chemin par lequel le Seigneur nous conduit et par lequel il nous fait participer de différentes manières à sa propre sainteté.

En même temps, nous ne pouvons pas nier que l'expérience mystique apporte un plus à la vie spirituelle. La comparaison avec la connaissance d'une personne l'indique: les grâces mystiques permettent une connaissance personnelle plus profonde de Dieu par rapport à la vie de foi, de charité et d'espérance. Nous avons à découvrir peu à peu ce que nous avons déjà reçu. L'union mystique fait connaître et aimer intimement ce qui est déjà donné par l'inhabitation. Mais malgré le prix de l'union mystique, celle-ci n'est pas le but ultime. Elle est plutôt un chemin vers le but, à savoir la vie éternelle dans la vision et la jouissance de Dieu pour chacun selon sa pleine capacité. Dieu nous conduit par des chemins différents à la vie éternelle. « Les décisions de Dieu sont insondables, ses chemins sont impénétrables » (Rm 11, 33). Les différences dans nos cheminements ne nous permettent pas de désigner un groupe de personnes comme une élite, mais nous invitent plutôt à rendre grâce pour la gratuité des dons de Dieu, pour la vie toujours nouvelle en sa présence.



À la suite de Thérèse, Edith Stein nous aide à mieux comprendre la sagesse de nous laisser conduire par les voies du Seigneur que le Seigneur choisit pour notre bien. Ne disait-elle pas à l'une de ses amies à propos de sa mission de conférencière: « Au fond, je n'ai à dire qu'une simple petite vérité: comment on peut commencer à vivre en tenant la main du Seigneur. »²⁴

Christof Betschart, *o.c.d.*
Toulouse

Pour aller plus loin

L'article précédent propose seulement un point très limité où Edith Stein peut nous aider à mieux comprendre Thérèse. Pour continuer le travail, nous vous proposons ici la référence des trois textes qu'Edith Stein a consacré à Thérèse d'Avila.

1. Edith STEIN, « Amour pour Amour. Vie et œuvre de sainte Thérèse de Jésus », dans: *Source cachée*, trad. de Jacqueline et Cécile Rastoin, introd. de Didier-Marie Golay, Genève/Paris, Ad Solem/Cerf, 1998, pp. 99-162.

Edith Stein a écrit cette biographie de sainte Thérèse de Jésus au carmel de Cologne en 1934, alors qu'elle était encore postulante. Elle fut publiée en 1934, après sa prise d'habit, sous son nom religieux.

2. Edith STEIN, *L'art d'éduquer*. Regard sur Thérèse d'Avila, trad. de Elisabeth Hass et Grégory Solari, introd. de Didier-Marie Golay, Genève, Ad Solem, 1999.

24. Edith STEIN, *Correspondance I (1917-1933)*, p. 512 (lettre du 28 avril 1931 à sœur Adelgundis Jaegerschmid).

Le titre de l'article d'Edith Stein, publié en 1935 est « Une maîtresse dans l'art d'éduquer et de former : Thérèse de Jésus ». Elle y aborde Thérèse de Jésus du point de vue de son travail pédagogique.

3. Edith STEIN, « Le château de l'âme », dans: Éric DE RUS, *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein*, Paris, Cerf, 2006, pp. 263-296.

Ce texte contient un commentaire des *Demeures* de Thérèse ainsi qu'une évaluation philosophique et psychologique. Elle l'a écrit en tant qu'appendice à son œuvre majeure *Être fini et être éternel* en 1936-1937.