

EDITH STEIN

Science de la Croix

précédé de

Voies de la connaissance de Dieu

Traduction critique de Cécile Rastoin

Introduction
de Cécile Rastoin et Christof Betschart

*Ouvrage traduit et publié
avec le soutien du Centre National du Livre*

2014

AD SOLEM

LES ÉDITIONS
DU CERF

ÉDITIONS
DU CARMEL

Édition originale:
Wege der Gotteserkenntnis, ESGA 17
Kreuzeswissenschaft, ESGA 18
© Herder Verlag 2003

© *Ad Solem - Les Éditions du Cerf - Éditions du Carmel*, 2014

Ad solem
37, rue Barbet de Jouy
75007 Paris

Les Éditions du Cerf
24, rue des Tanneries
753013 Paris

Les Éditions du Carmel
33, avenue Jean Rieux
31500 Toulouse

Imprimé en France

ISBN : 978-2-204-10329-9 (Cerf)
978-2-84713-227-4 (Carmel)

Introduction

Un regard phénoménologique sur la mystique de Denys et de Jean de la Croix

Cet ouvrage comprend deux œuvres à la confluence des intérêts existentiels, philosophiques et spirituels d'Edith Stein, l'une sur Denys l'Aréopagite, l'autre sur Jean de la Croix, et il convient d'abord de retracer brièvement comment elles s'insèrent dans son parcours de vie et quelle intention motive l'auteur.

Lorsqu'Edith Stein, jeune étudiante, commence à s'orienter vers le mystère de la personne humaine, elle rencontre la psychologie empirique de son époque mais elle est vite déçue : il lui manque des fondements. Sans perdre de vue son intérêt pour la personne humaine, dans son mystère intime comme dans sa dimension communautaire historique, Edith Stein se tourne alors vers la philosophie, et plus particulièrement vers la phénoménologie. À Göttingen, elle s'y plonge avec passion. Quand Husserl lui demande si elle a un sujet de thèse, elle répond immédiatement non sans aplomb : « l'empathie ». C'est dire que sa recherche phénoménologique est en quelque sorte subordonnée aux grands intérêts qui l'habitent au profond de son être. C'est une chercheuse de vérité qui devient phénoménologue.

Après son baptême, ses années de pédagogue et conférencière, puis son entrée au carmel de Cologne, Edith Stein devient Sœur Thérèse-Bénédict de la Croix. La phénoménologue est entrée au Carmel avec quelques cartons de livres, mais elle n'est pas venue pour y philosopher. Elle s'inscrit avec bonheur dans la vie quotidienne simple et exigeante d'une petite communauté de

moniales vouées à la prière silencieuse afin de « se tenir devant Dieu pour tous¹. » Les premières années, elle écrit des textes qui sont essentiellement des saynètes, des poésies, des vies de saints. Ses supérieurs lui demandent ensuite un retour à une activité philosophique en tant que telle, et l'exil en Hollande va accentuer cette évolution : la proximité des jésuites de Valkenburg, la visite de certains jeunes prêtres doctorants, l'invitation d'amis phénoménologues outre-atlantique, les encouragements de sa prieure hollandaise l'engagent à commencer à réexercer son talent philosophique « avant que [s]on cerveau ne soit complètement rouillé² » selon sa plaisante expression, mais en abordant des sujets qui ont trait à une quête religieuse, voire mystique.

C'est dans ce contexte qu'elle étudie les Pères de l'Église et certains auteurs spirituels parmi lesquels Denys l'Aréopagite. La montée de la persécution nazie contre les juifs, l'incertitude sur le sort des siens, le vif sentiment de l'urgence des temps et du combat contre l'Antéchrist sont la toile de fond de ces années 1940-1942 qu'elle passe au carmel d'Echt. Sans doute est-ce une des raisons qui incite sa prieure d'alors à lui demander de rédiger un ouvrage sur Jean de la Croix. Elle a perçu la grande valeur de la moniale allemande qui vient d'arriver et elle pense salutaire d'offrir une diversion à sa lucide angoisse sur le cours du monde. Plus que de diversion, il s'agit d'ailleurs d'essayer d'embrasser l'enjeu d'une manière plus large, pleinement mystique. Sœur Bénédicte se plonge dans ces études avec son caractère passionné et son professionnalisme d'universitaire : Denys l'Aréopagite, puis Jean de la Croix en 1941-1942. Denys est une des sources de Jean de la Croix *via* Thomas d'Aquin

1. Lettre à Fritz Kaufmann du 14 mai 1934, dans Edith STEIN, *Correspondance II* (1933-1942), introd. et trad. par Cécile Rastoin, Genève/Paris/Toulouse, Ad Solem/Cerf/Éditions du Carmel, 2012, p. 86 ; sigle : *Correspondance II*.

2. Lettre à Mère Johanna de la Croix *o.c.d.* du 17 novembre 1940, dans *Correspondance II*, pp. 571s.

et toute une école mystique chrétienne qui s'y réfère. Elle entame sa courte étude de Denys comme préliminaire et galop d'essai avant de chercher à présenter une synthèse de l'œuvre de Jean de la Croix, dont le quatrième centenaire de la naissance approche (1542-1942). Ce choix est à la fois audacieux et judicieux. Avec Denys, théologien majeur de l'Église d'Orient et d'Occident, elle cherche à étudier en phénoménologue les manières de connaître Dieu et de transcrire ces expériences de Dieu, y compris par les symboles. Avec Jean de la Croix, elle synthétise un des plus puissants mystiques de l'Église qui a exprimé par ses talents de poète et de théologien, dans une langue symbolique et précise, sa manière de connaître Dieu et de se laisser transformer par lui. Jean de la Croix, comme tout théologien de son temps, cite Denys et s'en inspire³. La *Science de la Croix* est pour Edith Stein le point culminant d'une quête existentielle, philosophique et mystique, ou, si l'on préfère, le point de confluence de toutes ses quêtes.

L'un étant le prélude de l'autre, il nous a semblé naturel de regrouper les deux textes dans le présent volume. Certaines notes de la *Science de la Croix* renverront ainsi à des concepts développés dans *Voies de la connaissance de Dieu*. Nous aurons cherché aussi à en harmoniser le plus possible la traduction.

La démarche d'Edith Stein s'inscrit dans une double ambition. Tout d'abord, dans le sillage de Rudolf Otto, mais bien différemment de lui, la phénoménologue veut montrer que l'expérience mystique, à défaut d'être incluse dans le rationnel, ne lui est pas étrangère, elle a quelque chose à lui dire. La mystique peut informer la philosophie. Quand en

3. Jean de la Croix cite Denys seulement quatre fois explicitement : 2 *Montée* 8,6 ; 2 *Nuit obscure* 5,3 ; *Cantique Spirituel* B 14,16 ; *Vive Flamme* B 3,49 (Voir Ysabel DE ANDIA, dans *Voies de la connaissance de Dieu*, p. 258). Voir aussi l'introduction écrite par Ysabel de Andia aux *Noms divins* à paraître dans la collection *Sources chrétiennes*.

1917, Rudolf Otto fait paraître son livre *Le Sacré*, l'impact est immédiat⁴. L'ouvrage est âprement débattu, discuté. Mis sous presse dix-huit fois en douze ans, il libère une réflexion sur le fait religieux, jusque-là opprimée par le scientisme, le psychologisme, le sociologisme, la critique libérale. Il refuse toute réduction à une « religion de la raison », pour reprendre le titre d'un ouvrage de Hermann Cohen. Rudolf Otto affirme que l'expérience religieuse est une expérience *sui generis*, le sacré est une expérience irréductible, à prendre en compte en tant que telle. Il veut étudier l'acte religieux par l'intérieur du phénomène lui-même. Cette démarche trouve écho chez les phénoménologues. Scheler d'ailleurs s'engagera dans cette voie, quoique d'une tout autre manière. C'est une réaction saine contre Kant et les néokantiens qui réduisaient le sacré à l'impératif moral, seul pur intelligible. Otto et Scheler veulent considérer le phénomène en lui-même, dans son mouvement et sa logique propres. Edith Stein, écoutant les invitations qui lui sont faites dans les années trente, se met à son tour à étudier le phénomène religieux en phénoménologue. Mais, là où Otto considérait le fait mystique dans des sources très diverses (indiennes, musulmanes et judéo-chrétiennes), Edith Stein le fait en moniale du Carmel, assumant pleinement son inscription dans une tradition particulière. Cela ne réduit en rien l'ambition universelle de ses analyses d'anthropologie spirituelle, mais cela délimite son terrain d'investigation. À travers la modestie affichée, Edith Stein nous livre ici des écrits à l'ambition immense : à côté de la connaissance naturelle, placer la foi et la mystique comme voies légitimes de connaissance, déployer ce qu'ainsi elles offrent de vérité à

4. Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Biederstein Verlag, Munich, 1917 (Nous disposons d'une nième réédition : Munich, C. H. Beck, 1971). Voir par exemple : Jacques GRAND'MAISON, *Le Monde et le Sacré*, Paris, Éditions Ouvrières, 1966, notamment le paragraphe sur Otto et ses successeurs.

tout homme, revisiter par là la spécificité de l'être humain : la formation progressive de la liberté humaine, la rencontre (éventuelle) entre liberté humaine et liberté divine.

Les deux textes ici présentés s'inscrivent dans la continuité de la recherche d'Edith Stein, inséparablement existentielle, philosophique et spirituelle. *Voies de la connaissance de Dieu* a clairement préparé et immédiatement précédé la plongée d'Edith Stein dans l'univers symbolique et mystique de Jean de la Croix que synthétise *La Science de la Croix*. Il n'en demeure pas moins que les deux textes sont très différents : le premier est un court essai, le second un grand opus. Le premier concerne un Grec mystérieux, du ^v^e siècle probablement, le second, un Castillan du Siècle d'Or, Père de la Réforme carmélitaine, dont la biographie nous est bien connue. Pour les deux, il est à noter qu'Edith Stein s'est totalement immergée dans leur œuvre au point de la traduire, s'est confrontée à toute la littérature secondaire les concernant, tout en gardant un regard de phénoménologue fascinée par les essences plus que par les énigmes historiques ou textuelles. Nous allons maintenant présenter plus précisément chacune de ces deux œuvres, son contexte et son contenu.

Voies de la connaissance de Dieu

Une rencontre mystérieuse avec Denys l'Aréopagite

Il n'est pas si aisé de savoir quand Edith Stein eut son premier contact avec Denys l'Aréopagite. Rudolf Otto ne le mentionne pas dans son livre sur le Sacré, mais il n'est pas impossible que son nom ait déjà été invoqué à cette époque dans les discussions sur les sommités mystiques universelles. Dès 1923, Edith Stein a rencontré certainement Denys à travers l'étude qu'en fait Alexandre Koyré dans son livre *L'idée de*

*Dieu dans la philosophie de saint Anselme*⁵. Si Alexandre Koyré conclut dans son chapitre consacré à Denys que ce dernier n'a probablement pas été lu par Anselme, il n'en fait pas moins un éloge vibrant et un excellent résumé : « Pour tout dire, c'est l'œuvre d'un Néoplatonicien chrétien voulant coordonner et unir par la contemplation mystique les données et les doctrines de la métaphysique plotinienne avec celles de la révélation chrétienne. Ses œuvres eurent une influence exceptionnelle sur la pensée chrétienne de l'Orient, une influence également des plus considérables sur la pensée scolastique et mystique de l'Occident⁶. »

Edith Stein croise ensuite le nom et la pensée de Denys lors de sa lecture de Thomas d'Aquin, qui le cite abondamment, quoique toujours de manière très succincte, comme cela se faisait de son temps. Albert le Grand, illustre professeur de Thomas, dont le tombeau repose à Cologne et où sa mémoire reste bien vivante, a fait tout un *Commentaire* de la théologie symbolique de Denys l'Aréopagite (cf. p. X).

Edith Stein a aussi certainement été sensibilisée à l'importance de Denys par Erich Przywara. Le P. Przywara le mentionne souvent dans ses œuvres, en lien avec la théologie négative et la tradition du Carmel⁷. Il l'avait étudié durant la première guerre mondiale avec Augustin et Denys est resté une source permanente majeure de sa pensée ; il l'associe à Jean de la

5. Voir Alexandre KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, Ernest Leroux, 1923 ; réédition : Paris, Vrin, 1984. Les citations sont tirées de la réédition de 1984. Le livre se trouve dans le fond Edith Stein aux archives de Cologne (N Koy 1).

6. *Ibid.*, chap. 5, p. 118.

7. Voir Ralf STOLINA, *Niemand hat Gott je gesehen*. Traktat über negative Theologie, Berlin/New York, de Gruyter, 2000, pp. 49-66. Voir dans l'œuvre de Przywara, *Analogia entis*, Munich, Kösel & Pustet, 1932 ; *Christentum gemäss Johannes*, Nürnberg, Glock & Lutz, 1954 ; sur le lien Denys-Jean de la Croix, *Was ist Gott?*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1947.

Croix⁸, il le met en vis-à-vis d'Augustin et de Thomas⁹. Przywara avait le jugement assez sûr pour connaître les compétences d'Edith Stein, son inclination pour le Carmel, son désir de se confronter aux grandes figures de la pensée chrétienne. Le P. Przywara avait fait connaître lui-même Augustin au public allemand, il a encouragé Edith Stein à traduire saint Thomas. Pourquoi ne lui aurait-il pas aussi conseillé de s'intéresser à Denys ?

Dans le *De veritate* de saint Thomas, Denys l'Aréopagite est cité non moins de 91 fois¹⁰. Mentionnons simplement l'article 12 de la question 12 sur la prophétie, qui traite des « voiles » dont s'enveloppe le rayon divin, à savoir des images ou « figures imaginaires » (*figurae imaginariae*), soit formées par l'être humain, soit données par Dieu, nécessaires à la parole prophétique (q. 12, a. 12, c). Dans son résumé de la question 12, Edith Stein ne cite pas explicitement Denys mais elle le rencontre donc effectivement à plusieurs reprises. Cette question 12 touche un sujet connexe à celui de *Voies de la connaissance de Dieu* et il faudrait d'ailleurs étudier en détail sa manière de traduire et de prendre position¹¹.

Dans *Puissance et Acte* (1931), Edith Stein cite une fois Denys, mais ce n'est pas rien car dans tout l'ouvrage, les citations d'auteurs (autres que Thomas) sont particulièrement rares, selon la manière de procéder phénoménologique qui ne repose

8. Voir Erich PRZYWARA, « Weg zu Gott (1923-1927) », dans *Religionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln, Johannes, 1962, pp. 68-84 surtout. Voir aussi « Gott (1926) », *ibid.*, pp. 254s. Dans *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, Munich/Berlin, Oldenbourg, 1926, p. 426 : il place Denys dans la liste des Pères qui initient une « *analogia entis* » (voir dans le fond Edith Stein N Przy 5).

9. Voir la préface de 1932 à l'*Analogia entis* (p. V ; nouvelle éd. : Einsiedeln, Johannes, 1962, p. 7). Dans l'*Analogia entis*, Denys est cité plusieurs fois explicitement comme un moment théologique rythmant la théologie avec Augustin et Thomas.

10. Je me suis référée ici à l'index établi dans l'édition bilingue de l'abbaye du Barroux (2011) du *De veritate*.

11. Elle traduit par exemple *similitudo* par *Bild*.

pas sur les références et se concentre sur les essences. Augustin est cité huit fois, Descartes deux, Denys une. Dans ce même ouvrage *Puissance et acte*, cherchant à définir sa démarche et à situer la certitude du mystique qui a rencontré Dieu face à la certitude obscure de la foi, Edith Stein mentionne les trois voies de la connaissance, canevas qui sous-tend son essai sur Denys :

« Il y a une certitude d'être tenu par un Autre de manière absolue (des absoluten Gehaltenseins), une certitude de la présence de Dieu, qui dépasse la certitude de la foi et qui n'est plus aveugle : tout mystique sait en rendre compte. Mais cette inhabitation mystique de Dieu n'est pas inséparablement unie avec le simple fait d'être. S'il en était ainsi, il n'y aurait plus place pour la foi. On doit donc dire que la sphère de l'être absolu est à poser comme une deuxième sphère transcendante¹² ; à partir de la sphère immanente, un triple chemin y conduit : celui de la vision mystique, celui de la foi, celui du processus logique. Le premier est contraignant, mais il n'est pas un chemin fréquenté par tous ; le deuxième est ouvert à tout un chacun mais la volonté doit aider à parvenir au but ; le troisième est le chemin de la connaissance naturelle, où toute personne raisonnable peut s'engager ».

Edith Stein achève ce paragraphe par trois « pourquoi », qui ont la force d'une question existentielle : comment se fait-il que tous ne parviennent pas à connaître Dieu ?

« Pourquoi cela ne se produit-il pas, pourquoi non seulement le sourd et l'indifférent mais aussi la personne théoriquement intéressée restent-ils en arrêt devant le chemin ou en cours de route, pourquoi faut-il déjà employer tant d'énergie pour prouver sa praticabilité, c'est aussi insondable que le mystère d'un être extradivin ou ennemi de Dieu¹³. »

12. « Transcendant » est pris au sens phénoménologique de ce qui va au-delà de l'immanence de la conscience.

13. Edith STEIN, *Potenz und Akt [Puissance et Acte]*. Studien zu einer Philosophie des Seins, éd. par Hans Rainer Sepp, *Edith Stein Gesamtausgabe* 10, Fribourg/...

Nous verrons que cette interrogation sous-tend encore *Voies de la connaissance de Dieu*, écrit dix ans plus tard. Comment se fait-il que certains trouvent un chemin jusqu'à Dieu, et d'autres non? A quoi tient la rencontre entre liberté divine et liberté humaine? Comment expliquer l'évitement, l'indifférence, l'absence parfois de rencontre malgré le désir?

Dans *L'être fini et l'Être éternel* (écrit entre 1935 et 1937), Edith Stein se confronte à nouveau assez longuement à Denys l'Aréopagite, cette fois-ci sur la question des anges. Contrairement à ce que nous pourrions croire, il s'agit d'une question qui concerne au plus haut point les humains : les anges participent comme intermédiaires à la cascade de lumière qui va de Dieu aux créatures, pour ensuite remonter des créatures vers Dieu. Les hiérarchies céleste et ecclésiastique sont les maillons, ou plutôt les réceptacles débordant sur les échelons inférieurs à tour de rôle, de cette cascade de lumière divine. La lumineuse Parole divine descend pour féconder la création et retourner au Créateur après avoir accompli son œuvre. Nous verrons dans *Voies de la connaissance de Dieu* ce que cela signifie pour le discours symbolique, celui de Dieu et celui des hommes, qui doivent remonter ainsi vers l'intelligence de la Lumière supraluminescente (pour utiliser un superlatif cher à Denys).

Le mystère demeure : quand Edith Stein a-t-elle lu pour la première fois le corpus de l'Aréopagite? Une chose est certaine : elle l'a rencontré à plusieurs reprises dans sa lecture de saint Thomas puis de saint Jean de la Croix. Quand l'a-t-elle traduit en entier? Viki Ranff, dans l'introduction de l'édition allemande, propose 1937¹⁴. Une enquête menée aux archives Edith

... Bâle/Vienne, Herder, 2005, p. 17s. (trad. propre). Par la suite, nous utiliserons le sigle ESGA pour *Edith Stein Gesamtausgabe* (*Œuvres complètes d'Edith Stein*) Edith Stein aborde une idée similaire dans *L'être fini et l'Être éternel*, ch. 1, § 4 sur la « philosophie chrétienne » : il y a la connaissance rationnelle (philosophie), la foi, l'expérience mystique, et enfin la vision béatifique.

14. VIKI RANFF, « Einführung », dans Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, éd. par Beate Beckmann et Viki Ranff, ESGA 17, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2003, p. 84.

Stein du carmel de Cologne a permis de préciser la datation¹⁵. Sœur Bénédictine a traduit la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique* probablement déjà en 1936 sur un cahier d'écolier¹⁶ qui commence avec un extrait du commentaire d'Albert le Grand sur Denys et qu'elle cite dans *L'être fini et l'Être éternel*¹⁷. En effet, les feuilles portent au dos des extraits manuscrits de l'index du *De Veritate* publié en 1935 et qui pouvait servir de brouillon à partir de cette date. Par ailleurs, nous trouvons aux archives d'autres feuilles du même index au verso de textes rédigés en 1936¹⁸. Lors de sa retraite personnelle en avril 1937, sœur Bénédictine précise dans ses notes qu'elle est fascinée par ce que Denys appelle « théologie ». Elle écrit au 18 avril :

« Qu'est-ce que la théologie ? C'est le devoir qui m'occupera dès que je serai libre pour quelque chose de nouveau. Je crois que l'Aréopagite en est responsable. J'ai été tellement frappée de voir comment il utilise le mot "théologien". Il appelle ainsi les prophètes. Ne sont-ils pas les théologiens les plus originaires ? Ils parlent remplis de l'Esprit Saint et poussés par Dieu. L'Esprit Saint parle par eux. "Celui qui a parlé par les prophètes". La théologie la plus originaire est la Parole de Dieu (venant) de Dieu.

La pensée fondamentale de la Hiérarchie sera ici d'importance : l'illumination partant de Dieu qui pénètre tout le royaume des esprits créés pour les tourner vers Dieu, les pénétrer de la connaissance et de l'amour de Dieu, et ainsi les rendre semblables à Dieu. Les prophètes sont les premiers parmi les hommes à être

15. Christof Betschart, *o.c.d.*, y a travaillé fin août 2014.

16. Voir archives Edith Stein Ao6-23 (*Hiérarchie céleste*) et Ao6-24 (*Hiérarchie ecclésiastique*); sigle : AES.

17. Edith STEIN, *L'être fini et l'Être éternel*, trad. par G. Casella et F. A. Viallet, Louvain, Nauwelaerts, 1998, p. 382 ; éd. allemande *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2006, p. 327.

18. Voir AES Ao6-07. Il s'agit de sa recension sur la *Krisis* de Husserl publiée en 1936 et de ses notes sur *L'esprit de la philosophie médiévale* de Gilson utilisées pour *L'être fini et l'Être éternel*.

saisis par cette illumination. Leur “annonce” ou “parole” est la première théologie humaine. (Il faudra considérer sa relation au Logos.) Ensuite il faudra examiner le chemin qui conduit par étapes à ce qu’on nomme une “logie”¹⁹. »

Son programme de travail sur Denys est donc né dans la prière, à partir d’une forte expérience intérieure. Ce n’est que plus tard qu’elle va pouvoir le réaliser. En 1937, elle assumait en communauté les tâches d’infirmière et de portière de clôture (celle qui transmettait les messages et faisait l’intermédiaire entre les sœurs tourières et les sœurs de clôture), deux missions de confiance qui ne sont pas du tout repos et semblent exclure un long temps de travail intellectuel. Cela indique également que les œuvres restantes – *Noms divins*, *Théologie mystique* et *Lettres* – ont été traduites plus tard. Cela est confirmé par le fait que le même cahier comporte des prises de notes du numéro d’octobre 1938 des *Études carmélitaines*²⁰; il est donc probable que la traduction a été faite seulement au Carmel d’Echt, peut-être au moment où elle a repris son étude sur Denys.

Les années trente voient s’intensifier la controverse universitaire autour de Denys l’Aréopagite, de son identité et de la portée de son œuvre²¹. Edith Stein suit les principaux auteurs et les archives ont conservé des notes qui permettent de se faire une idée assez précise de ses lectures; la liste en est donnée ci-dessous. Nous pouvons suivre les études et lectures

19. Edith STEIN, *Le secret de la Croix*, Paris, Parole et Silence, 1998, pp. 42s. (trad. légèrement modifiée); éd. allemande *Geistliche Texte II*, éd. par Sophie Binggeli, ESGA 20, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2007, pp. 38s. Nous remercions Sophie Binggeli d’avoir attiré notre attention sur ce texte.

20. Voir AES Ao6-22: la traduction des *Noms divins* et de *Théologie mystique* se trouve aux pages 1-126, les prises de notes de différents articles aux pages 127-153, puis traduction des *Lettres* aux pages 154-183.

21. Edith Stein mentionne dans ses notes l’article d’Étienne STÉPHANOU, « Les derniers essais d’identification du Pseudo-Denys l’Aréopagite », *Échos d’Orient* 31 (1932) 446-469.

qu'elle mène grâce aux lettres échangées avec le P. Hirschmann, jésuite de Valkenburg, qui est à la fois son accompagnateur spirituel et son mentor en patristique à ce moment-là, ainsi qu'avec le P. Heinrich Keller et le P. Wilhelm Joist, de la même communauté jésuite.

Denys l'Aréopagite : un auteur mystérieux

Edith Stein écrit donc en tant que phénoménologue, même si elle a confié à Farber qu'elle n'envisageait plus d'écrire sur des sujets qui n'avaient rien à voir avec ce qui fait l'essentiel de sa vie : la recherche de Dieu. « Mes supérieurs me laissent entière liberté ; mais c'est évident que je ne peux écrire quelque chose qui n'aurait rien à voir avec notre vie²². »

Elle ne fait pas œuvre d'historienne et se désintéresse assez rapidement de l'imbricatio des controverses sur l'identité du fameux Denys, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a pas lu les auteurs allemands (Koch et Stiglmayr s.j.) ou français (les *Études dyonisiennes*) qui se sont penchés sur la question. Denys est en quelque sorte le Melchisedek de la théologie mystique : personnage important sans généalogie ni mention de sa naissance et de sa mort (Hb 7,3) ! L'énigme de Denys reste aujourd'hui entière. Ses écrits ont atteint l'Occident en 827 par un texte grec offert par l'empereur byzantin Michael II au roi carolingien Louis le Pieux, qui le remit à l'abbaye de Saint-Denis près de Paris. La traduction latine fut d'abord effectuée par l'abbé Hilduin qui se plut à confondre Denys l'auteur et Denys le saint évêque de Paris. La légende se développa ainsi d'un Denys envoyé par le pape pour évangéliser Lutèce et qui y aurait été martyrisé. Edith Stein fait explicitement référence aux travaux du P. Gabriel Thérý *o.p.* sur la traduction d'Hilduin et elle a exploité cette traduction.

22. Lettre à Marvin Farber du 4 avril 1941, dans *Correspondance II*, pp. 585s.

Quelques décennies plus tard, Charles le Chauve, empereur carolingien, demanda à Jean Scot Érigène d'en reprendre une traduction qu'il acheva en 862. L'influence de Denys se retrouve donc dans l'œuvre de Scot Érigène mais c'est surtout bien plus tard, au ^{xii}^e siècle, que cette influence devient de plus en plus marquante et ce fut encore à travers l'abbaye de Saint-Denys, particulièrement Jean Sarrazin et Suger (abbé de Saint-Denys de 1122 à 1151) qui explique l'architecture de son abbaye par les cascades de lumière qui s'originent en Dieu et se déversent, à travers tous les degrés de créatures, jusqu'aux plus basses.

« L'expression même de "hiérarchie" ne doit pas nous troubler.

Il ne s'agit pas d'installer dans le ciel une administration bureaucratique aussi statique, opaque et kafkaïenne que celles dont nous avons l'habitude ici-bas. C'est même tout le contraire. Par hiérarchie, Denys entend une cascade surabondante de lumière, grâce à laquelle les supérieurs purifient, illuminent et perfectionnent sans cesse les inférieurs pour que ceux-ci puissent à leur tour purifier, illuminer et perfectionner ceux qui se tiennent sous eux. L'idée maîtresse de cette pensée hiérarchique est que les médiations, loin de freiner la communication, l'intensifient au contraire et l'accélèrent²³. »

Voilà ce que proclament les vitraux colorés des cathédrales gothiques déversant leur lumière.

Les traditions bénédictines et cisterciennes se font alors le relais de la conception dionysienne, nouvelle en Occident, et Edith Stein ne manque pas du reste de citer les Victorins (Hugues de Saint-Victor entre autres). Saint Thomas cite abondamment Denys et saint Bonaventure le nomme « le prince des mystiques ». La *devotio moderna* s'appuie sur l'autorité de sa théologie négative, et l'on peut ainsi tracer son influence jusqu'à la mystique carmélitaine dont les porte-paroles sont

23. Dominique POIREL, « L'ange gothique. Le sens spirituel de l'architecture gothique », *Arts sacrés* n° 7, (2010), 68-77.

Thérèse d'Avila et Jean de la Croix²⁴. Edith Stein a lu les livres et articles du P. Przywara et du P. Alois Mager²⁵.

Si elle évoque les incertitudes sur son identité, Edith Stein ne s'y arrête pas car elle s'intéresse au « phénomène » Denys, ou plus exactement à ce qu'il a à nous dire sur le langage. Edith Stein connaît les controverses de son époque sur l'identité de Denys, peut-être sont-ce même celles-ci qui ont remis au goût du jour l'œuvre de Denys. Mais elle affirme tranquillement que son identité « réelle » ne la préoccupe guère : en fait elle le considère bien comme « Denys l'Aréopagite », non qu'elle croit l'auteur contemporain de Paul prêchant à l'Aréopage mais elle sait que l'auteur a voulu porter sur les fonds baptismaux la pensée grecque, plus précisément le néoplatonisme. En ce sens, « Denys l'Aréopagite » est le meilleur et le plus exact des noms de plume pour ce moine anonyme que la critique, depuis le P. Stiglmayr s.j. en 1895, situe à Antioche à la fin du v^e siècle. Dans un article controversé de 1928, le P. Stiglmayr identifie Denys et Sévère d'Antioche. Edith Stein a lu les articles du P. Stiglmayr et ses critiques. Entre 1918 et 1932, E. Stephanou a recensé soixante articles sur Denys, c'est dire combien la recherche sur lui est active, voire passionnée. Parmi ceux-ci, certains, publiés dans le numéro d'octobre 1938 des *Études carmélitaines*, avaient pour thème le lien entre les écrits dionysiens et saint Jean de la Croix. G. Théry o.p. cite une phrase de Denys qui a pu fasciner le jeune Jean alors qu'il songeait à la Chartreuse et devait en lire les auteurs aux accents dionysiens : « Renonçant à tout et de tout dégagé, tu t'élèveras à la splendeur supersubstantielle de la divine obscurité. »

24. Pour un exposé complet des traditions de lecture de Denys en Orient et en Occident, spécialement de son influence dans le Siècle d'Or espagnol, nous renvoyons à l'étude très documentée d'Ysabel de Andia présentée dans l'introduction aux *Noms divins*, particulièrement le chapitre V « Le corpus dionysien : scolies, traductions et commentaires » (à paraître aux éditions du Cerf dans la collection Sources chrétiennes).

25. Voir Alois MAGER, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, Tyrolia, 1934.

Toutes ces études ne pouvaient laisser indifférente Edith Stein, qui a pris des notes que l'on a retrouvées²⁶.

La genèse

Nous pouvons mieux suivre la genèse de l'essai sur Denys grâce à la correspondance d'Edith Stein. Tout d'abord la lettre de Fr. Sigisbald Janssen, o.p., du 2 juillet 1937 nous apprend qu'Edith Stein a demandé s'il existait de nouveaux ouvrages sur Denys l'Aréopagite, ce qui n'est pas le cas : nous savons ainsi qu'elle dispose déjà d'une bonne littérature secondaire sur Denys. La suite de la lettre montre qu'elle a demandé au dominicain de vérifier le texte grec sur l'édition de Migne (édition grecque et latine de 1857). Elle a disposé d'une autre version : celle grecque et latine de Balthasar Corderius de 1634 qui est à la base de l'édition de Migne. Après avoir vérifié, elle introduit la numérotation de paragraphes de Migne.

En février 1940, Marvin Farber lui écrit qu'elle est devenue membre fondateur de la *Société phénoménologique américaine* et qu'il serait heureux qu'elle puisse envoyer une contribution à la revue de la *Société*. Il ne précise pas le sujet et renouvelle sa proposition en mai 1940. Il est juste de dire aussi que sœur Bénédicte semble alors davantage préoccupé par la publication de *L'être fini et l'Être éternel*²⁷. Toujours est-il que, un peu plus tard, en 1941, son travail sur Denys revient au premier plan dans sa correspondance. Visiblement la bibliothèque jésuite de Valkenburg est mise à contribution pour fournir la littérature secondaire²⁸ et le P. Hirschmann fournit quelques pistes

26. Voir Viki RANFF, « Einführung », dans ESGA 17, pp. 80-82 sur la réception steinienne des études dionysiennes ; voir la liste ci-après en fin d'introduction.

27. Voir lettre à Marvin Farber du 4 novembre 1940, dans *Correspondance II*, pp. 568s.

28. Lettre du P. Heinrich Keller s.j. à sœur Thérèse-Bénédicte de la Croix du 23 mars 1941, dans *Correspondance II*, pp. 583s. (sur la Chrétienté byzantine de Hugo Ball) ; lettre du P. Wilhelm Joist s.j. sur les *Études dionysiennes* (Théry o.p.) du 5 avril 1941, dans *Correspondance II*, p. 586.

de recherche dans une lettre qui montre que sœur Thérèse-Bénédicte lit différents Pères de l'Église et cherche à lire sur le néoplatonisme²⁹. Une lettre de sœur Bénédicte, du 14 mai 1941, est adressée à sœur Agnella Stadtmüller, *o.p.* : « Je suis en train de travailler à un petit essai sur la *théologie symbolique* de l'Aréopagite. Cela se veut une contribution à une nouvelle revue de phénoménologie [fondée] en Amérique. Si je réussis à l'achever, ce sera peut-être aussi possible de lui faire traverser l'Atlantique³⁰. » Elle écrit non sans humour à sœur Maria de Dieu, une sœur de Cologne qu'elle connaît bien : « Je me promène dans mon nouveau domaine de recherche comme un petit enfant qui fait ses tout premiers pas³¹. » Le P. Hirschmann, dans une lettre du 1^{er} juin 1941, nous apprend que sœur Bénédicte lit Cassien, un article sur Grégoire de Nysse et un livre sur la phénoménologie de la religion. On peut déduire de la lettre que sœur Bénédicte a répondu aux objections du P. Hirschmann sur le caractère peu pneumatologique (selon lui) de Denys, marquant la différence avec Jean de la Croix.

À Mère Petra Brüning, supérieure ursuline à Dorsten, qui est sa confidente, sœur Bénédicte écrit :

« Je ne sais pas si je vous ai écrit que j'avais l'intention d'écrire d'abord un petit travail préparatoire dans mon nouveau domaine de recherche, comme contribution pour une revue *Philosophy and Phenomenological Research*, qui est publiée depuis l'an dernier par des élèves de Husserl à l'Université de Buffalo. Ce petit article ("Voies de la connaissance de Dieu. La 'théologie symbolique' de l'Aréopagite et ses présupposés") est actuellement en train d'être tapé par Ruth K.[antorowicz]. Je l'envoie d'abord à Valkenburg où il y a deux bons connaisseurs de Denys,

29. Lettre du P. Johannes Hirschmann à sœur Thérèse-Bénédicte de la Croix du 30 avril 1941, dans *Correspondance II*, pp. 588-594.

30. Lettre à sœur Agnella Stadtmüller du 3 mai 1941, dans *Correspondance II*, p. 596.

31. Lettre à sœur Maria de Dieu *o.c.d.* du 16 mai 1941, dans *Correspondance II*, p. 597.

pour avoir un jugement autorisé rigoureux avant d'oser le publier et poursuivre. Si le jugement était favorable, je vous en enverrais volontiers une copie comme cadeau pour votre fête³². »

À partir de juillet, sœur Bénédicta recherche le livre de Baruzi sur Jean de la Croix, probablement en vue de rédiger son grand ouvrage *Science de la Croix*³³. Le 15 août, le P. Hirschmann lui écrit qu'il va lui apporter le commentaire de saint Thomas sur les *Noms divins*, ouvrage de Denys l'Aréopagite, et le 21, il lui écrit pour lui faire quelques remarques sur *Voies de la connaissance de Dieu* pour mieux distinguer connaissance par la foi et connaissance expérimentale de Dieu, et cette dernière des expériences mystiques accidentelles, et il lui propose des pistes ultérieures de travail sur la phénoménologie de l'expérience religieuse. Le P. Hirschmann, s.j., après ces quelques échanges de courrier, a donné son « *nihil obstat* » au nom de l'évêque de Roermond le 11 septembre 1941³⁴. Elle a ensuite envoyé le manuscrit au professeur Marvin Farber, directeur de la revue *Philosophie et Recherche phénoménologique*, tout en doutant de la pertinence du sujet de son article pour la revue³⁵.

Une lettre, datée du 7 novembre 1941, annonce à sœur Agnella l'envoi du manuscrit aux USA : « Un petit travail est parti en septembre pour Buffalo, où paraît un *Ersatz* américain des *Annales* de Husserl. Est-il bien arrivé ? J'essaie maintenant de préparer quelque chose pour le quatrième centenaire de notre Père saint Jean [de la Croix], merci de prier à cette intention³⁶. »

Edith Stein a préféré écrire son texte en allemand mais elle connaît assez l'anglais pour pouvoir vérifier la traduction,

32. Lettre à Mère Petra Brüning du 13 juin 1941, dans *Correspondance II*, p. 610.

33. Lettre à Mère Johanna de la Croix o.c.d., 23 juillet 1941, dans *Correspondance II*, p. 614.

34. Voir *Correspondance II*, p. 622.

35. Lettre à Marvin Farber du 12 septembre 1941, dans *Correspondance II*, p. 623. Elle en parle aussi à son neveu Gerhard Stein dans sa lettre du 12 octobre 1941, dans *Correspondance II*, p. 626.

36. Lettre à sœur Agnella du 7 novembre 1941, dans *Correspondance II*, p. 632.

comme elle l'a fait aussi en français, par exemple pour l'édition de la rencontre de Juvisy. C'est Rudolph Allers, un de ses amis phénoménologues émigré aux États-Unis en 1938, qui traduit le texte. Mais le texte est trop religieux pour être pris dans la revue, Edith Stein elle-même d'ailleurs l'a pressenti. Finalement, cet article est publié en allemand seulement après guerre, en février 1946, dans la revue hollandaise *Tijdschrift voor Philosophie*³⁷, et paraîtra, en juillet 1946, dans la revue américaine *The Thomist*³⁸.

L'intention

Sœur Bénédicte prend comme point de départ ce que dit Denys sur la théologie symbolique. Vu que l'ouvrage homonyme n'a pas été retrouvé, ou n'a jamais été écrit, elle recherche dans ses autres œuvres ce qui peut avoir trait à la théologie symbolique. Cela lui permet de partir de la « théologie symbolique » biblique pour ensuite développer sa propre approche phénoménologique des différentes voies de la connaissance de Dieu. Comment les auteurs sacrés peuvent parler de Dieu en utilisant des symboles ? Sœur Bénédicte répond :

« Pour que quelqu'un puisse modeler une réalité pour en faire l'image d'une autre, il doit connaître cette autre, le *modèle originel*. À partir d'une connaissance de Dieu, le théologien (toujours au sens où l'Aréopagite emploie ce mot, au sens de celui qui annonce Dieu) doit former ses images de Dieu. Sur quoi cette connaissance de Dieu présupposée peut-elle reposer ? Comme sources possibles où puiser une connaissance de Dieu, on peut envisager une *connaissance naturelle* de Dieu, la *foi* comme la voie "*ordinaire*" de la connaissance surnaturelle de Dieu, et enfin

37. *Tijdschrift voor Philosophie* 8/1 (1946) 27-74.

38. Edith Stein, « On Ways to know God », *The Thomist* 9/IX, 3 (1946) 379-420, réédité dans Edith Stein, *On Ways to know God*, The Edith Stein Guild, New York, 1981 ; repris dans ESGA 17 (*Edith Stein Gesamtausgabe*), *Wege der Gotteserkenntnis. Studien zur Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, Herder, Freiburg, Herder, 2003.

une *expérience surnaturelle*³⁹ comme voie “extraordinaire” de la connaissance surnaturelle de Dieu⁴⁰ ».

Sœur Bénédicte annonce ainsi *Dei Verbum*, n. 12 : « Dieu, dans la Sainte Écriture, a parlé par des hommes à la manière des hommes ; *Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus [est]* ».

Sœur Bénédicte cherche à comprendre la création des symboles et les présupposés de cette « fabrication » symbolique. La question est sans doute la suivante : si l'expérience mystique fait bien partie des sources de la connaissance humaine, comment peut-elle être transmise aux non mystiques ? Et puisque Dieu se communique par le moyen des symboles dans sa Parole révélée par l'intermédiaire des auteurs sacrés et que les mystiques communiquent aussi leur expérience symboliquement, comment peut-on justifier cet usage, le comprendre, éprouver son efficacité et aussi expliquer ses limites ?

Edith Stein reste avant tout phénoménologue. Les filiations historiques ne sont pas pour elle essentielles, au sens strict. Elle cherche en Denys un interlocuteur et non un maître pour découvrir l'essence du symbole et la place de la théologie symbolique. La théologie symbolique est le premier degré de la théologie positive, qui cherche à énoncer des affirmations sur Dieu. La théologie négative, qui dit ce que Dieu n'est pas, est le premier échelon de la théologie mystique. Théologie positive et théologie négative sont comme les deux côtés d'une même échelle qui s'élève jusqu'au silence parlant de Dieu, jusqu'à sa ténèbre lumineuse. Les rapports entre théologie positive et théologie négative sont évoqués par sœur Bénédicte sans être particulièrement creusés. Ce qui l'intéresse, comme le titre l'énonce, est de bâtir sa propre analyse phénoménologique du symbole pour dire l'expérience de Dieu. Plus encore, elle cherche à comprendre comment certains parviennent à une

39. Sous ce nom est encore désignée une autre réalité.

40. Ci-dessous p. 35.

connaissance de Dieu, et d'autres non. D'une certaine manière, elle renoue ainsi avec la lancinante question de son essai de jeunesse, « Liberté et grâce » (1921), qu'elle avait rédigé au moment de son choix d'être baptisée dans l'Église catholique⁴¹.

Elle affirme explicitement par son titre qu'elle veut réfléchir sur les « présupposés » de la « théologie symbolique ». Ces présupposés sont la connaissance naturelle, la foi et l'expérience de Dieu, qu'elle cherche à interroger sous l'angle phénoménologique tout en tenant compte de saint Thomas, suivant la ligne philosophique qui lui est propre. C'est pourquoi elle ne s'appesantit pas sur le néoplatonisme chrétien de Denys. Elle suit son chemin personnel de pensée : si la théologie chrétienne a choisi d'unir sans confusion théologie positive et théologie négative, c'est au nom du Christ vrai Dieu et vrai homme, c'est lui le « symbole primordial » qui justifie tout oxymore, cher à la pensée dionysienne comme à la poésie sanjuaniste. Le Christ Jésus est le point de jonction de la double échelle : son incarnation offre au regard la divinité tout en la soustrayant à la vue. Il est la Parole que l'on entend dans le silence, le silence sonore.

Le contenu et les idées principales

Sœur Bénédictine cherche à comprendre la constitution des symboles. Dieu d'abord choisit des symboles pour dire l'Indicible, pour donner à voir la lumière insaisissable. Les prophètes, les auteurs inspirés, choisissent à leur tour des symboles, certains reçus, d'autres ciselés d'après leur expérience de Dieu.

41. Cet essai, fondamental pour l'évolution religieuse d'Edith Stein, a été publié en trad. fr. sous le titre « La structure ontique de la personne et sa problématique épistémologique », dans *De la personne*. Corps, âme, esprit, Prés. et trad. de l'allemand par Philibert Secretan, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, 1992, pp. 20-81. Dans la nouvelle édition allemande (ESGA 9), attendue pour 2014, l'essai portera le titre récemment établi de « Freiheit und Gnade [Liberté et grâce] ». Nous remercions Beate Beckmann, éditrice du volume, de ce renseignement.

C'est en quelque sorte, de Dieu vers les hommes, le mouvement descendant de la symbolisation. De Dieu aux différentes catégories d'anges, des anges aux différentes catégories d'hommes, des hommes jusqu'aux créatures inertes, la lumière se diffuse, la Parole se diffuse, en une cascade lumineuse, où chacun est réceptacle qui déborde sur l'échelon inférieur. Voilà les hiérarchies dionysiennes. Ce ne sont pas d'abord des échelons hiérarchiques au sens moderne, mais des médiateurs recevant et donnant, chacun selon son espèce propre. La meilleure image en est le trajet de la lumière se diffractant dans les vitraux pour venir ensuite illuminer la pierre des cathédrales. Les hiérarchies ne sont pas des ordres figés mais un dynamisme de transmission active de la lumière. Chacun reçoit selon son ordre et ses capacités, pour retransmettre selon ses capacités et sa liberté de créature. Les créatures inférieures reçoivent la lumière divine sans être capables de la rendre, alors que l'être humain, doué d'intelligence et de liberté, a une extraordinaire capacité à « rendre » la lumière tout en la modifiant. On pourrait aussi dire que cette lumière est la présence vivifiante de Dieu, dont chacun bénéficie et que chacun peut retransmettre selon ses capacités : anges, humains, animaux, créatures animées et inanimées.

Selon le schème néoplatonicien, au mouvement descendant correspond un mouvement ascendant, des créatures vers Dieu⁴². Pour l'être humain c'est la *cheiragogia*, où la Lumière prend l'homme par la main pour l'élever vers elle. Il y a une connaissance

42. Sœur Bénédicte cite l'Écclésiaste qu'Albert le Grand avait mis en exergue de Denys (Eccl 1, 7), « tout en donnant à ce reflux du fleuve vers sa source un sens hiérarchique au lieu de reconnaître le grand mouvement circulaire de la monè-prodos-epistrophè, le schème fondateur du néoplatonisme qui structure la pensée de Denys, qu'elle ne cite jamais. » (Ysabel DE ANDIA, « L'interprétation de la théologie symbolique de l'Aréopagite par Edith Stein », postface à *Voies de la connaissance de Dieu*, Genève, Ad Solem, 2003, p. 81, repris dans « L'interprétation de la "théologie symbolique" de l'Aréopagite par Edith Stein », dans *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Paris, Vrin, 2006, qui propose du reste un autre article très intéressant sur Denys et Jean de la Croix : « Saint Jean de la Croix et la théologie mystique de saint Denys l'Aréopagite ».)

naturelle de Dieu qui peut être acquise par la vue du monde, par la raison, par les œuvres de Dieu. Il y a aussi la connaissance que donne la foi : le croyant, sans en avoir fait l'expérience, croit à la vie éternelle, par exemple. C'est déjà plus fort que la simple croyance en la puissance de la vie que peut donner la vue du printemps, même si celle-ci peut en être l'amorce. Et à ce donné de la foi, l'expérience mystique donne une force de « remplissement » (*Erfüllung*), terme phénoménologique que sœur Bénédictine reprend souvent. Le mouvement ascendant est celui d'un « remplissement » de plus en plus grand de ce qui a été pressenti, cru puis expérimenté. Il y a un « toujours plus » du remplissement qui pointe vers la vision béatifique : présence du Créateur à ses créatures, inhabitation par la foi dans le cœur des croyants, présence mystique jusqu'à l'union totale des volontés, et jusqu'à la vision béatifique. Autrement dit, il y a un caractère de « remplissement » de la foi par rapport à la connaissance naturelle de Dieu, et de l'expérience mystique (c'est-à-dire du sentiment de présence divine qui en est le noyau) par rapport à la foi. De même que la capacité artistique visuelle est plus ou moins grande d'un individu à un autre de manière innée mais peut s'exercer (on parle en ce cas d'un « sens artistique »), de même il y a un sens religieux qui peut aller crescendo.

Les grands symboles sont de Dieu car Dieu est le théologien primordial, le théologien par excellence. En ce sens ils sont reçus, mais on peut dire aussi que les mystiques ont une liberté créatrice et que leur expérience de Dieu leur donne de pouvoir forger des symboles. Les deux grands symboles sont le feu et la nuit. Dieu est un feu dévorant : symbole révélé à Moïse, qui dit l'éclat jusqu'à l'aveuglement, le réchauffement jusqu'à l'embrasement de ce qui est autre. Jean de la Croix utilisera avec bonheur le symbole de la vive flamme pour dire l'embrasement par l'Esprit Saint. Mais l'approche lumineuse de Dieu provoque l'arrivée de la nuit. Il est paradoxalement le jour si lumineux qu'il peut aveugler nos pauvres yeux : c'est pourquoi il est ténèbre pour nous. Le symbole cosmique de la nuit manifeste

la perte de repère, l'engloutissement de notre capacité visuelle, le basculement, angoissant parfois, dans un autre registre. La Bible, Denys puis Jean de la Croix utiliseront, dans un registre de plus en plus intériorisé et développé, le symbole cosmique de la nuit pour dire les effets de l'approche de Dieu. Un autre grand symbole apparaît en Jean de la Croix, que sœur Bénédictine développe peu dans *Voies de la connaissance de Dieu*, car il est peu présent dans les écrits de Denys, c'est le symbole de l'épouse. Dieu est l'Époux par excellence, celui qui cherche à s'unir l'humanité dans une union de volonté qui laisse subsister la différence des personnes.

L'interprétation de la théologie symbolique par sœur Bénédictine est clairement phénoménologique, elle ne cherche pas vraiment à replonger dans la vision néoplatonicienne de Denys, elle utilise en quelque sorte des éléments de Denys, de Thomas pour voir l'essence du symbole. Elle manie l'usage des différents symboles comme une variation pour s'assurer de l'essence du symbole, au sens phénoménologique. Elle envisage le symbole surtout à partir de sa genèse, donc de ce qui est donné dans la connaissance naturelle, dans la parole divine et l'expérience vécue. En cela, on peut supposer qu'elle a déjà en vue d'étudier la manière dont un mystique comme Jean de la Croix a façonné ses symboles.

La théologie symbolique est le degré premier de la théologie affirmative : on peut dire que Dieu est feu, avant d'affirmer que Dieu est Lumière superessentielle. Pour arriver à cette deuxième affirmation, la théologie symbolique a en quelque sorte besoin de la théologie négative : Dieu n'est pas feu, il est au delà de tout feu. La théologie négative écarte ainsi le voile du symbole pour en manifester le caractère partiel et aller au delà, jusqu'à ce que, échelon après échelon, dans l'audace de dire que Dieu n'est pas lumière mais ténèbre, l'échelle de la connaissance de Dieu mène le mystique vers un silence chargé de toute parole, dans une ténèbre lumineuse.

Edith Stein arrive à un accord fondamental avec ce que Koyré avait écrit en 1923 dans son ouvrage sur saint Anselme, quand il décrivait ainsi la vision théologique de l'Aréopagite :

« La théologie positive nous avait énuméré les plus hautes qualités sous lesquelles nous apparaît Dieu : la bonté, la beauté, l'être, la sagesse, etc... [...] Elles ne nous montrent pas Dieu dans son essence, bien qu'à travers quelque chose qui n'est pas lui, bien qu'indirectement, c'est lui qui nous apparaît. Nous avons raison tant que nous affirmons la bonté ; elle appartient vraiment et réellement – en quelque sorte – à Dieu. Nous ne tombons dans l'erreur que lorsque nous laissons ces concepts se figer, se fixer, se séparer, lorsque nous introduisons en Dieu une multiplicité et oublions qu'en lui tout est un, que sa beauté n'est autre que sa bonté ou son être. La théologie négative brise cette délimitation rigide, elle remet pour ainsi dire ces concepts en mouvement, ne laisse subsister que leurs moments vraiment positifs, et nous fait entrevoir et comprendre – autant que faire se peut – leur unité essentielle et foncière. Et c'est ainsi que l'esprit se débarrasse lui-même de toute multiplicité et s'élance dans les hauteurs de la perfection divine. [...] Pas plus que pour Plotin – que [Denys] suit fidèlement ici – l'esprit humain ne peut parvenir par ses propres forces à la contemplation mystique, à l'union avec Dieu. C'est Dieu même qui l'attire, ce sont [...] les anges qui le mènent à Dieu, lui transmettent la grâce et l'illumination divines, jusqu'à ce que l'âme se plonge dans les ténèbres lumineuses, et en écoutant le silence rempli de tonnerre, jouisse de la félicité suprême de l'union béatifique⁴³. »

Il y a évidemment bien d'autres symboles mais l'on peut dire que le feu et la nuit sont les deux grands symboles communs à Denys et à Jean de la Croix. Ce sont des symboles qui viennent de Dieu : toute parole sur Dieu a pour présupposé une parole de Dieu.

43. Alexandre KOYRÉ, *L'idée de Dieu selon saint Anselme*, chap. 5, p. 133.

Les manuscrits, les éditions et les traductions existantes

Nous disposons de différentes versions de *Voies de la connaissance de Dieu*. Aux archives de Cologne, il y a un manuscrit noté ci-après Hs I, auquel s'ajoutent des extraits qui en ont été retirés par Edith Stein elle-même et qui ont été appelés par la première édition steinienne Hs II⁴⁴. Les archives possèdent aussi deux versions dactylographiées Ts I et Ts II⁴⁵. Suite à la partie II (paragraphe 4c: expérience surnaturelle de Dieu), une nouvelle rédaction a été introduite et la numérotation des pages a été modifiée en fonction. Les corrections qu'Edith Stein elle-même a insérées dans Ts I ont été reportées dans la première édition du *Tijdschrift voor Philosophie* (février 1946).

Les fragments Hs II ont été traduits après le texte complet de Hs I. Hs II montre qu'Edith Stein avait développé la « connaissance naturelle » possible de Dieu, ainsi que la phénoménologie de l'incroyance, voire de l'athéisme (fragment Hs II, BI). Cela confirme que c'était une des questions importantes aux yeux de l'auteur. La signification des noms divins, sur laquelle Edith Stein avait aussi travaillé (Hs II, B II), n'a pas été du tout retenue par elle dans la version finale.

Il existe aussi une version encore antérieure⁴⁶ qui porte le titre de « Foi – connaissance expérimentale de Dieu – révélation – inspiration », de huit pages manuscrites écrites au crayon noir, qui a été globalement incorporée dans la version définitive; c'est pourquoi ce texte n'est pas donné ici, si ce n'est en note pour certaines formules éclairantes.

44. AES Ao6-20 ; voir Beate BECKMANN, « Einführung », dans Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis*, p. 6s.

45. Voir AES Ao6-21.

46. Pour l'instant, sans nouvelle référence dans les archives : voir P/A II, 6, 2.

Certaines remarques portées sur la version dactylographiée sont de la main du P. Johannes Hirschmann. Edith Stein en a effectivement tenu compte.

Une première traduction française de *Voies de la connaissance de Dieu* a été publiée par les éditions Ad Solem en 2003⁴⁷. Les erreurs de l'édition ESW XV avaient été corrigées grâce à l'aide du manuscrit dactylographié aimablement fourni par les archives Edith-Stein. L'édition allemande ESGA 17, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke* (Herder 2003) est parue juste après la traduction française précédemment mentionnée. Nous espérons donc que la présente édition bénéficie de tous les apports précédents. Elle reprend quelques notes originales de la première édition française quand elles sont toujours valables.

À propos du texte grec de Denys, notons qu'Edith Stein a utilisé la version de Balthasar Corderius (+ 1650), reprise ensuite dans l'édition de Migne⁴⁸ ; elle a procédé à une vérification soigneuse du texte grec, comme l'indique la lettre au P. Janssen ci-dessus mentionnée. Du temps d'Edith Stein, il n'y avait pas de traduction complète, même si Stiglmayr a traduit les deux hiérarchies en 1911 et les *Noms divins* avec deux lettres en 1933 dans la collection *Bibliothek der Kirchenväter*⁴⁹. Cela pouvait donc justifier le projet d'Edith Stein (ou d'E. Przywara) d'en faire une traduction. Edith Stein avait étudié le grec mais elle déclare

47. Edith STEIN, *Les voies de la connaissance de Dieu*. La théologie symbolique de Denys l'Aréopagite, trad. par Philibert Secretan, avec la collaboration scientifique de Cécile Rastoin, Préface de François-Marie Léthel, Postface d'Ysabel de Andia.

48. Voir DIONYSIUS AREOPAGITA, « Opera omnia quae exstant », éd. Balthasar Corderius, dans *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, III, Paris, Migne, 1857, col. 119-1122.

49. Voir DIONYSIUS AREOPAGITA, *Angebliche Schriften über die beiden Hierarchien*, trad. du grec par Josef Stiglmayr, BKV 1^{re} série, vol. 2, Kempten/Munich, Kösel/Pustet, 1911 ; *Angebliche Schriften über Göttliche Namen ; Angeblicher Brief an den Mönch Demophilus*, trad. du grec par Josef Stiglmayr, BKV 2^e série, vol. 2, Kempten/München, Kösel/Pustet, 1933.

elle-même être plus à l'aise en latin, ce qui explique que sa traduction allemande mentionne aussi parfois des termes latins entre parenthèses.

Pour notre propre approche de Denys l'Aréopagite, nous avons disposé du texte grec tel qu'il a été élaboré dans l'édition de Beate Regina Suchla (*Corpus dionysiacum*, éd. de Gruyter 1990-1991 en deux volumes). Nous avons aussi bénéficié des travaux d'Ysabel de Andia, notamment *Denys l'Aréopagite. Traditions et métamorphoses*, Vrin 2006, et de son introduction aux *Noms divins*, qui sera publiée dans la collection *Sources chrétiennes*, et que nous remercions l'auteur de nous avoir aimablement communiquée.

S'il est donc assez difficile de dater la première lecture de Denys par Edith Stein, il est important de noter qu'elle s'y est longuement confrontée, en collectant de nombreux articles et livres de littérature secondaire (en allemand et en français), en se plongeant dans la traduction intégrale du corpus dionysien. La concision de *Voies de la connaissance de Dieu* ne doit donc pas faire illusion : c'est la partie visible d'un énorme iceberg, le condensé d'une confrontation longue et profonde, voire laborieuse, avec le géant inconnu de la théologie mystique.

Science de la Croix

La rencontre avec Jean de la Croix

La *Science de la Croix*, écrite à la fin de la vie d'Edith Stein en 1941-1942, est le fruit de plusieurs décennies de fréquentation de l'œuvre sanjuaniste. En effet, Edith Stein a pu connaître Jean de la Croix dès avant sa conversion. Le fr. Ulrich Dobhan, *o.c.d.*, dans son introduction à l'édition allemande⁵⁰ de la *Kreuzeswissenschaft* et le fr. Stephen Payne, *o.c.d.*

50. Voir Ulrich DOBHAN, « Einleitung », dans Edith STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder 2003, pp. XI-XXX, ici pp. XI-XVIII.

dans un article⁵¹ précisent que la première mention explicite de Jean de la Croix se trouve dans une lettre du 20 novembre 1927 à son ami Roman Ingarden où elle l'invite à consulter les mystiques espagnols, Thérèse et Jean de la Croix, pour avancer dans la question de l'expérience religieuse⁵². Pour enfoncer le clou, elle répète la même chose le 1^{er} janvier 1928⁵³. Et après son entrée au Carmel le 27 novembre 1933, elle recommande de nouveau au même correspondant la lecture des œuvres de saint Jean de la Croix⁵⁴.

Au Carmel, Jean de la Croix accompagne sœur Thérèse-Bénédictine à tous les moments importants de sa formation : il est son formateur pendant la retraite de préparation à la prise d'habit⁵⁵ à travers la *Montée du Mont Carmel* et de nouveau un an plus tard avant ses premiers vœux avec la *Nuit obscure*⁵⁶. Cette préparation se reflète également dans les phrases qu'elle choisit pour ses images de prise d'habit et de profession perpétuelle. Le choix tombe sur un passage de la *Montée* pour la prise d'habit : « Pour arriver à être tout, veillez à n'être rien en toutes choses. » (1 *Montée* 13) Quatre ans plus tard pour ses vœux perpétuels, le 21 avril 1938, et la prise de voile le 1^{er} mai suivant, elle puise dans le *Cantique* : « Je n'ai plus d'autre œuvre que celle d'aimer » (*Cantique spirituel* B, strophe 28)⁵⁷. Sous la conduite et

51. Voir Steven PAYNE, « Edith Stein et Jean de la Croix », dans Ulrich DOBHAN, Steven PAYNE, Reinhard KÖRNER, *Edith Stein. Disciple et maîtresse de vie spirituelle*, Toulouse, Éditions du Carmel 2004, pp. 63-91.

52. Voir Edith STEIN, *Correspondance I (1917-1933)*, introd. et trad. par Cécile Rastoin, Genève/Paris/Toulouse, Ad Solem/Cerf/Éditions du Carmel, 2009, p. 362 ; sigle : *Correspondance I*.

53. Voir *Correspondance I*, p. 366.

54. Voir *Correspondance II*, pp. 46s.

55. Voir lettre à Mère Petra Brüning de l'octave de Pâques 1934, dans *Correspondance II*, p. 63.

56. Voir lettre à Paula Stolzenbach du 3 février 1935, dans *Correspondance II*, p. 139 et lettre à Mère Petra Brüning du 25 avril 1935, dans *Correspondance II*, p. 166.

57. Voir lettre à Emil Vierneisel du 6 mai 1938, dans *Correspondance II*, p. 386, note 1.

en compagnie de son maître spirituel, on pressent qu'elle a pu vivre le chemin que Jean de la Croix évoque dans ses œuvres.

Un autre point à retenir est le choix de son mystère religieux qui, selon elle, signifie une vocation personnelle à vivre dans le sens du mystère choisi, comme elle le disait à son amie l'ursuline Petra Brüning dans une lettre de 1934 quelques mois après le choix de son mystère : « Le sens le plus profond [de l'ajout au nom religieux] est pourtant que nous avons une vocation personnelle, celle de vivre dans l'approfondissement de mystères déterminés. Comme tous sont intimement reliés, on a donc en chacun la plénitude totale de Dieu⁵⁸. » Cela est sans doute vrai pour le mystère qu'elle a choisi : la Croix. Mais étant donné cette compréhension, elle va tenter de comprendre Jean de la Croix à partir du mystère qu'il a choisi seulement au moment de la fondation à Duruelo en 1568. Dans ce mystère partagé se manifeste une affinité vocationnelle entre les deux saints.

La première mention de Jean de la Croix dans la lettre de 1927 laisse déjà percevoir une grande familiarité avec le saint espagnol. Il faut donc poser la question : quand est-ce qu'Edith Stein a connu Jean de la Croix ? Une première rencontre a pu avoir lieu par l'intermédiaire du livre *Le sacré* de Rudolf Otto, publié en 1917, apprécié par Husserl et certainement discuté parmi les phénoménologues dont Edith Stein. La fameuse promenade avec Husserl, Heidegger et Stein le 8 juin 1918 concernant la philosophie de la religion a sans doute permis des références au livre d'Otto et sa description du *mysterium fascinans* et du *mysterium tremendum*. Quand il s'agit du *mysterium tremendum* par rapport au Dieu transcendant, il cite à trois reprises la *Montée du Mont Carmel*⁵⁹.

58. Lettre du 14 décembre 1934, dans *Correspondance II*, p. 121.

59. Voir Rudolf OTTO, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1969, pp. 152s. ; éd. allemande : *Das Heilige*, 1920, p. 127.

Un article de Harm Klueting, publié en 2005, a renouvelé la question. Il défend la thèse qu'Edith Stein aurait *bien* connu Jean de la Croix dès avant sa conversion⁶⁰. Pour le soutenir, il s'appuie sur le fameux *secretum meum mihi* (mon secret à moi) qu'Edith Stein utilisait – selon le témoignage de Hedwig Conrad-Martius – pour marquer une certaine distance entre elle et son amie⁶¹. Selon certains biographes, John Österreicher et Hilda Graef en particulier⁶², ce *secretum meum mihi* serait une allusion au prophète Isaïe 24,16. Cependant, dans la traduction latine, le mot *secretum* n'a pas le sens de “secret” ou de “mystère”, mais plutôt de “solitude” et dans l'original hébreu le sens du mot (*rason*) est misère. Il est impensable qu'Edith Stein utilise cette expression dans le sens de: “Laisse-moi ma misère”. Pour cette raison, l'auteur propose qu'Edith Stein se réfère plutôt au *Cantique spirituel* de Jean de la Croix. Celui-ci cite le prophète Isaïe et le *secretum meum mihi* dans une interprétation très personnelle:

« Si élevées et si savoureuses sont les choses qui se passent entre elle et son Bien-Aimé dans l'intimité du mariage spirituel, qu'elle est incapable d'en rien dire et ne le désire même pas. C'est que ce sont de celles dont parlait Isaïe lorsqu'il disait: *Secretum meum mihi, secretum meum mihi* (Is 24,16) » (*Cantique Spirituel* A 32,1; voir également *Cantique Spirituel* A 13/14, 18)

Jean de la Croix utilise l'expression du *secretum* dans un double sens: *premièrement*, l'épouse ne veut pas dire son mystère. Ce sera l'interprétation standard par rapport à Edith

60. Voir Harm KLUETING, « “Secretum meum mihi”. Eine Anmerkung zu Edith Stein », *Edith Stein Jahrbuch* 11 (2005) 65-75.

61. Voir Hedwig CONRAD-MARTIUS, « Edith Stein », *Archives de philosophie* 22 (1959) 163-174, ici 163 et 169; éd. originale allemande dans *Hochland* 51 (1958/59) 38-46, ici 38 et 42.

62. Voir John M. OESTERREICHER, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, Paris, Cerf, 1955, p. 610, note 20 ; original anglais : *Walls are crumbling. Seven Jewish philosophers discover Christ*, New York, Devin-Adair, 1952, p. 353, note 21 ; Hilda GRAEF, *Leben unter dem Kreuz*. Eine Studie über Edith Stein, Frankfurt am Main, Knecht, 1954, p. 44, note 1.

Stein où l'expression signifierait quelque chose comme "laisse-moi tranquille". Cette interprétation présente trop Edith Stein comme une jeune femme timide et introvertie, alors que ses nombreuses amitiés et sa capacité de partager en profondeur sont bien attestées par ailleurs. Il y a *deuxièmement* le sens que, même si l'épouse voulait dire son mystère, elle ne le pourrait pas, parce qu'elle ne comprend pas ce qui se passe en elle dans cette union. Et cela correspond parfaitement à l'étape d'Edith Stein sous l'emprise de la grâce sans pouvoir encore mettre des mots sur la réalité nouvelle qu'elle est en train de vivre. Kluebing peut donc donner la conclusion suivante : « Le *secretum meum mihi* d'Edith Stein est une preuve de sa connaissance précise du *Cantique spirituel* en 1921⁶³. »

La genèse et l'achèvement

La familiarité d'Edith Stein avec Jean de la Croix n'a pas abouti à des publications avant son entrée au Carmel. Elle n'a pas ressenti le besoin de mettre par écrit ce qui l'a profondément marquée dans son cheminement spirituel. Mais l'influence sanjuaniste se perçoit dans ses écrits avant qu'elle soit carmélite, par exemple dans une conférence sur les fondements de l'éducation féminine en 1930⁶⁴ et une autre sur le mystère de Noël début 1931 où elle aborde le thème de la nuit et trahit sa familiarité avec le docteur de la nuit. Après son entrée au Carmel, on lui demande à Cologne un petit texte de 1934 qui s'intitulera « Amour de la Croix⁶⁵ » et à Echt un

63. Trad. de Harm KLUETING, « *Secretum meum mihi* », p. 75.

64. Voir Edith STEIN, « Les fondements de l'éducation féminine », dans *La femme*. Cours et conférences, trad. de Marie-Dominique Richard, Paris, Cerf/Éditions du Carmel/Ad Solem, 2008, pp. 87-113, ici p. 98 ; « éd. originale : « Grundlagen der Frauenbildung », dans *Die Frau*. Fragestellungen und Reflexionen, ESGA 13, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2000, pp. 30-45, ici p. 36.

65. Voir Edith STEIN, « L'expiation mystique, à l'occasion de la fête de notre Père saint Jean de la Croix », dans *Source cachée*. Œuvres spirituelles, Paris, Cerf, 1998, pp. 229-234 ; éd. originale : « Kreuzesliebe », dans ESGA 20, pp. 110-113...

travail sur Jean de la Croix qui deviendra la *Science de la Croix*. Par ailleurs, elle se réfère explicitement à Jean de la Croix dans d'autres écrits qu'on lui demande sur Thérèse⁶⁶ et sur l'histoire et l'esprit du Carmel⁶⁷.

Le 8 octobre 1941, même pas un mois après avoir envoyé les *Voies de la connaissance de Dieu* aux États Unis, sœur Bénédicte annonce à Mère Johanna Weersth au Carmel de Beek son nouveau projet :

« Merci de prier aussi un peu le Saint-Esprit et notre saint p[è]re Jean [de la Croix] pour ce que j'ai l'intention d'écrire maintenant. C'est en vue du quatre-centième anniversaire de la naissance de notre saint p[è]re Jean de la Croix [24 juin 1942] mais tout doit venir d'en-haut⁶⁸. »

Dans la même lettre, elle demande l'étude de Jean Baruzi⁶⁹ et la biographie de Bruno de Jésus-Marie⁷⁰ dont elle confirme

... L'éditeur français pense qu'Edith Stein elle-même aurait barré le titre « amour de la croix » pour lui substituer le titre « expiation mystique », alors que selon l'éditeur allemand une main étrangère a remplacé le titre.

66. Voir Edith STEIN, « Amour pour Amour, vie et œuvre de sainte Thérèse de Jésus [1934] », dans *Source cachée*, pp. 99-162 ; éd. originale : « Liebe um Liebe. Leben und Werk der heiligen Theresia von Jesus [1934] », dans *Geistliche Texte I*, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2000, pp. 60-114 ; « Un maître dans l'art d'éduquer et de former : Thérèse de Jésus [1935] », dans *L'art d'éduquer. Regard sur Thérèse d'Avila*, Genève, Ad Solem, 1999, pp. 43-99 ; éd. originale : « Eine Meisterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit : Teresia von Jesus [1935] », dans *Bildung und Entfaltung der Individualität*, ESGA 16, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2001, pp. 91-113.

67. Voir Edith STEIN, « L'histoire et l'esprit du Carmel », dans *Source cachée*, pp. 213-227 ; éd. originale : « Über Geschichte und Geist des Karmel [1935] », dans *Geistliche Texte I*, pp. 127-139.

68. Lettre du 8 octobre 1941, dans *Correspondance II*, p. 625.

69. Voir Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Félix Alcan 1924. De fait, Edith Stein recevra la deuxième édition de 1931. Une réédition de 1999 (Paris, Salvator) montre l'impact de cette étude.

70. Voir BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Desclée de Brouwer 1929.

la réception respectivement le 21 octobre⁷¹ et le 11 novembre 1941⁷². En outre, elle se procure la traduction allemande la plus récente⁷³ et les meilleures versions espagnoles⁷⁴. Elle a fait toutes les démarches pour obtenir les éditions et les études les plus importantes de son temps, même si le *status quaestionis* d'alors peut difficilement se comparer avec celui du début du 3^e millénaire⁷⁵. Etant donné la nécessité de relire les écrits du saint et les études sur sa vie et son œuvre, elle a pu commencer son travail de rédaction en novembre, peut-être autour de la fête de Jean de la Croix, qui se fêtait alors le 24 novembre. Le travail de rédaction est par conséquent d'environ huit mois pour toute l'œuvre (de fin novembre 1941 à juillet 1942). La grâce, l'intensité et les difficultés du travail se reflètent dans plusieurs lettres⁷⁶.

Citons surtout celle du 7 avril 1942 à son amie sœur Agnella Stadtmüller, puisqu'elle y parle explicitement du titre de l'œuvre: le P. Przywara « sera peut-être intéressé d'apprendre que je travaille à une "Science de la croix" en l'honneur de notre

71. Voir lettre à Mère Johanna de la Croix (Weersth), dans *Correspondance II*, p. 628. Le fait qu'Edith Stein avait déjà demandé ce livre dans sa lettre du 23 juillet 1941 pourrait montrer, qu'elle se préparait déjà à continuer son travail sur le Pseudo-Denys par un autre travail sur Jean de la Croix.

72. Voir lettre à Mère Johanna de la Croix (Weersth), dans *Correspondance II*, p. 632.

73. Voir JOHANNES VOM KREUZ, *Sämtliche Werke*, éd. par Aloysius ab Immaculata Conceptione (Alkofer) et Ambrosius a S. Theresia, 5 vol., Munich, Theatiner 1924-1929.

74. Voir *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*. Edición crítica, éd. de Gerardo de San Juan de la Cruz, 3 vol., Tolède, Viuda e Hijos de Juan Peláez 1912-1914; *Obras de San Juan de la Cruz*, éd. de Silverio de Santa Teresa, 4 vol., BMC 10-13, Burgos, Monte Carmelo, 1929 – 1931.

75. Même avis dans Ulrich DOBHAN, « Einleitung », p. XIX; PAYNE Steven, « Edith Stein et Jean de la Croix », pp. 80s.

76. Outre les lettres déjà citées du 8 et du 21 octobre, ainsi que du 11 novembre 1941, citons également les lettres du 7 novembre (*Correspondance II*, pp. 631s.) avec une demande de prière pour son travail, du 18 novembre 1941 (*Correspondance II*, pp. 634s.) où elle évoque la grâce d'être proche de Jean par ce travail, ainsi que deux lettres du 7 avril 1942 (*Correspondance II*, pp. 664s. et pp. 665s.) et une autre du 9 avril 1942 (*Correspondance II*, p. 667s.). Voir Ulrich DOBHAN, « Einleitung », p. XIX, note 44.

saint père Jean [de la Croix]⁷⁷ ». Elle revient sur son travail deux jours plus tard dans une autre lettre à son amie et sœur au Carmel, Maria Ernst :

« Je travaille très laborieusement. Le plan m'a toutefois été donné, c'est-à-dire qu'il se dévoile progressivement. Mais c'est toute seule que je dois casser les pierres, les tailler et les insérer. Épuisée par tout ce travail, j'ai eu souvent le sentiment que je ne pourrais pas faire la percée pour atteindre ce que je voulais saisir et dire. J'ai déjà songé que cela devrait en rester là. Mais je me sens maintenant de nouveau plus forte pour lui donner forme. Notre père saint J[ean de la Croix] m'a aussi donné des occasions de faire quelques développements sur la symbolique⁷⁸. »

Dans cette même lettre, elle annonce qu'elle souhaite envoyer le manuscrit au fr. Heribert Altendorfer, provincial des carmes en Allemagne, pour qu'il puisse s'en servir pour les frères et sœurs de la famille carmélitaine. Le 4 juillet 1942, le provincial écrit à la mère prieure d'Echt, Antonia Engelmann, qu'il a reçu le travail de sœur Bénédict⁷⁹. Il est probable qu'il s'agit de la *Science de la Croix*, qu'Edith Stein aurait voulu terminer pour le 24 juin 1942⁸⁰. Mais a-t-elle vraiment réussi à le faire ? Les sœurs d'Echt ont témoigné qu'elle aurait travaillé à la *Science de la Croix* jusqu'à son arrestation⁸¹. Pour cette raison, il se peut qu'elle ait

77. *Correspondance II*, p. 664. Le nom n'est pas nouveau sous la plume d'Edith Stein. Déjà dans un billet à sa prieure Antonia Engelmann, écrit probablement en octobre 1941, elle parle de l'apprentissage d'une « scientia crucis » (*Correspondance II*, p. 640) en se remettant à ses supérieurs en ce qui concerne la recherche d'un refuge à l'abri des nazis.

78. Lettre à sœur Maria de Deo (Ernst) du 9 avril 1942, dans *Correspondance II*, p. 667. Les différents plans de l'œuvre, conservés aux archives, rendent compte de sa recherche : voir AES A04-55, A04-56 et A04-58.

79. Voir lettre du 4 juillet 1942, dans *Correspondance II*, p. 686.

80. Voir lettre à Mère Johanna de la Croix (Weersth) du 8 octobre 1941, dans *Correspondance II*, p. 625.

81. Ce témoignage provient des sœurs d'Echt (voir Lucy GELBER, « Nachwort », dans Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce, Druten/Fribourg-Bâle-Vienne, De Maas & Waler/Herder*, 1983 (1950), pp. 281-297, ici p. 292).

envoyé seulement les deux premières parties en Allemagne. Ainsi, la troisième aurait été rédigée au cours du mois de juillet 1942.

Au moment de son arrestation le 2 août 1942, la *Science de la Croix* est-elle une œuvre terminée? La première tentative de réponse se trouve dans la première édition allemande publiée en 1950, où l'éditeur, Lucy Gelber, écrit dans la postface que l'œuvre serait inachevée⁸². Dans la suite de cette affirmation, Gelber précise qu'Edith Stein a bien terminé les trois parties prévues de son œuvre, mais qu'elle n'avait pas eu le temps de revoir la troisième partie et d'en rédiger la table des matières. Le point le plus important cependant est qu'elle n'aurait pas réussi à écrire la conclusion avant son arrestation. Au début des années 90, Sancho Fermín parle de la *Science de la Croix* comme achevée, même s'il reconnaît ce que disait Gelber au sujet des révisions et d'une éventuelle conclusion⁸³. En ce qui concerne la conclusion, nous sommes obligés de laisser la question ouverte. Par contre, nous savons à partir d'une recherche sur l'encre utilisée par Edith Stein que la fin de la dernière partie et la préface ont été écrites au même moment⁸⁴. L'écriture de la préface est habituellement ce que l'on fait en dernier et l'on

82. Voir GELBER Lucy, « Nachwort », pp. 282. 286-292. 297. Voir également la traduction partielle en français du Père Étienne de Sainte Marie (Edith STEIN, *La science de la Croix*. Passion d'amour de saint Jean de la Croix, Louvain/Paris, Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, 1957, p. XVIII).

83. Voir Francisco Javier SANCHO FERMÍN, « Dentro del sanjuanismo moderno. La Ciencia de la Cruz de Edith Stein », *Teresianum* 44 (1993) 323-352, ici 342; voir également la reprise dans son travail de thèse: *Edith Stein. Modelo y maestra de espiritualidad en la Escuela del Carmelo Teresiano*, Burgos, Monte Carmelo, 1997, pp. 265-270; les recherches de Sancho Fermín sont reprises par Dobhan (« Einleitung », p. XXVII) dans son introduction à la nouvelle édition allemande en 2003.

84. Il s'agit du manuscrit conservé à Cologne : AES Ao4-63; voir Lucy GELBER, « Nachwort », p. 291; Francisco Javier SANCHO FERMÍN, Julien URKIZA, « Introducción », dans Edith STEIN, *Obras completas V. Escritos espirituales* (En el Carmelo Teresiano : 1933-1942), Vitoria/Madrid/Burgos, El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo, 2004, pp. 185-199, ici p. 195.

peut ainsi supposer qu'elle ne voyait pas la nécessité d'écrire une conclusion. En effet, elle a atteint son but : montrer la science de la croix dans l'œuvre et la vie de Jean⁸⁵.

L'intention

L'écriture de la *Science de la Croix* est motivée en premier lieu par le 4^e centenaire de la naissance de Jean de la Croix que la famille carmélitaine allait célébrer en 1942. À l'occasion de ce jubilé, Mère Antonia Engelmann, peut-être sollicitée par le vicaire provincial Avertanus Hennekens⁸⁶, demande à sœur Bénédicte de rédiger une étude pour commémorer l'événement. Étant donné cette intention, l'on peut comprendre qu'il ne s'agit pas d'une étude scientifique au sens de *L'être fini et l'Être éternel*. On le voit clairement dans son utilisation de Baruzi dont elle dit dans la préface qu'elle a beaucoup reçu de son étude tout en soulignant qu'elle ne peut pas entrer en discussion critique avec lui⁸⁷. En outre, en 1941-1942, elle ne pouvait plus songer à publier un livre, mais l'on envisageait une diffusion *ad intra* de son travail⁸⁸. Dans cette perspective, on comprend pourquoi

85. Il faut tenir présent à l'esprit qu'Edith Stein voulait terminer son travail pour le 4^e centenaire et qu'il serait donc imaginable qu'elle aurait voulu écrire une conclusion, mais qu'elle ne voulait plus retarder la mise à disposition du texte pour ses sœurs et frères.

86. En décembre 1940, le provincial Cornelius Leunissen a dû fuir aux États-Unis, parce qu'il s'est présenté en novembre 1940 – contrairement aux exigences nazies – à la place des sœurs Stein pour la vérification du passeport à Maastricht. Le Père Avertanus Hennekens le remplaçait jusqu'en avril 1942, avant d'être lui-même provincial jusqu'en 1948. Dans la lettre du 13 octobre 1941 (*Correspondance II*, p. 627), Edith Stein évoque le fait que le (vicaire) provincial voulait lui procurer le livre de Baruzi. On peut par conséquent supposer qu'il était au courant de son travail et que peut-être il l'aurait lui-même sollicité.

87. Voir ci-dessous pp. 97s.

88. Cette diffusion interne pouvait être assez importante vu l'extension du Carmel en Allemagne et aux Pays-Bas : deux provinces de frères Carmes en Allemagne et une semi-province hollandaise, douze monastères de sœurs en Allemagne et onze aux Pays-Bas. En outre, un Ordre séculier vivant et plusieurs confraternités (voir Francisco Javier SANCHEZ FERMÍN, « El Carmelo teresiano en Alemania », dans *Edith Stein*, pp. 37-51).

elle a envoyé le manuscrit au provincial allemand Heribert Altendorfer. En outre, elle précise dans la lettre déjà citée à sœur Maria qu'il s'agit d'un exemplaire *allemand*⁸⁹ ce qui donne à entendre qu'il y avait déjà ou qu'elle pensait à une traduction hollandaise⁹⁰ en vue de diffuser l'œuvre aux Pays-Bas.

Le fait de s'adresser aux frères et sœurs du Carmel a des conséquences pratiques: elle souhaite avant tout offrir une nourriture spirituelle à ses lecteurs. Ainsi, elle les conduit aux écrits du saint qu'elle n'hésite pas à citer abondamment. Elle propose un parcours général en thématisant à la fois la vie et l'œuvre de Jean de la Croix. Dans la première partie et à la fin de la troisième, elle aborde sa biographie, surtout le début et la fin de la vie. Dans la deuxième elle offre une analyse des quatre œuvres majeures du saint (*Montée du Mont Carmel*, *Nuit obscure*, *Cantique spirituel* et *Vive flamme d'amour*) et au début de la troisième partie un aperçu des *Lettres*, des *Paroles de lumière et d'amour* et de quelques *Poésies*.

L'intention d'Edith Stein éclairer l'utilisation de la biographie dans un sens plus hagiographique (dans le cadre de ce qui se proposait alors) et l'utilisation de longues citations pour conduire à la lecture des textes du saint lui-même. Il faut ajouter en outre le temps limité dont elle dispose pour la rédaction. De tout cela pourrait naître l'impression qu'il s'agirait d'un simple abrégé de Jean de la Croix rédigé par l'une de ses filles. Il nous faut pour cette raison insister plus particulièrement sur les touches personnelles et originales d'Edith Stein.

89. Voir lettre du 9 avril 1942, dans *Correspondance II*, pp. 667s.

90. Tout de même, nous n'en avons aucune trace. Gelber fait remarquer que le manuscrit principal et la plupart des autres manuscrits ont été sauvés par le provincial Avertanus Hennekens en 1944 sous les combles du monastère de Herkenbosch, détruit en 1944 par une attaque aérienne (Lucy GELBER, « Nachwort », pp. 182s.). Cela signifie qu'il y a eu des manuscrits perdus, parmi lesquels pourrait figurer une version (partielle) de la *Science de la Croix* en hollandais.

Idées clés

Au lieu de donner un résumé du contenu de l'œuvre, concentrons-nous sur quatre points originaux qui émergent à la lecture du texte.

a) L'essence de la vie et de l'œuvre de Jean de la Croix

Nous envisagerons d'abord le fait qu'Edith Stein entreprend la tentative d'une lecture de Jean de la Croix à travers le mystère de la croix. Puisqu'il a choisi ce mystère comme sien au début de la réforme à Duruelo en 1568, on peut présumer qu'il revêt une importance particulière dans son itinéraire. Cette approche ne peut pas tout dire de Jean de la Croix, mais elle a la prétention de le présenter dans « l'unité de son être » (ci-dessous p. 97). Le travail steinien propose une vision unifiée du saint et ne cède pas à la tentation d'une accumulation d'éléments biographiques et doctrinaux sans ordre. Les trois parties sont donc unifiées par le mystère de la croix : dans la *première*, les rencontres ou les voies par lesquelles Jean a fait sa connaissance ; dans la longue *deuxième* partie, l'effet de ces rencontres dans ses quatre grands traités et puis dans la *troisième*, leur effet dans sa vie surtout à sa fin. On le perçoit : cette manière de voir la vie de Jean à partir d'une rencontre avec la croix fait écho à l'expérience steinienne selon le témoignage que le Père jésuite Johannes Hirschmann a recueilli à Echt, peut-être au moment où elle était en train d'écrire la *Science de la Croix* : « Ce fut ma première rencontre avec la croix et avec la force divine qu'elle donne à ceux qui la portent. [...] Ce fut l'instant où [...] le Christ étincela : le Christ dans le mystère de sa croix⁹¹ ». Cette expérience personnelle

91. Voir *Source cachée*, p. 19. « Es war dies meine erste Begegnung mit dem Kreuz und der göttlichen Kraft, die es seinen Trägern mitteilt. [...] Es war der Augenblick, in dem [...] Christus aufstrahlte : Christus im Geheimnis des Kreuzes » (Teresia Renata POSSELT, *Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin*, Nürnberg Glock & Lutz 1954, p. 68 ; voir archives de Cologne Gi 7/Hi).

des deux est au cœur de ce qu'Edith Stein appelle la *Science de la Croix*, à savoir non pas une théorie, mais une vérité vécue :

« Quand nous disons “science de la croix”, “science” n’est pas à comprendre au sens habituel du terme : elle n’est pas une simple théorie, elle n’est pas un pur rapport entre des propositions (réellement ou supposées) vraies, elle n’est pas une construction idéale conduite par étapes en suivant des lois. Elle est une vérité bien perçue – une théologie de la croix –, mais une vérité vivante, réelle et efficiente : semblable à une semence, elle s’enfonce dans l’âme, y prend racine et se déploie, elle donne à l’âme une empreinte particulière et marque ses faits et gestes de sorte que ceux-ci la rayonnent et la laissent voir. On parle en ce sens d’une “science des saints” et nous parlons donc de science de la croix. » (ci-dessous pp. 99s)

Dans la première partie de la citation, elle expose sa propre compréhension philosophique de la science à la suite de Husserl, avant d’élargir dans la deuxième partie son sens : la science de la croix comprend un aspect théorique d’une réflexion théologique sur la croix, mais cette théorie ressemble à une semence qui prend racine dans l’âme et se déploie dans toute la vie en lui conférant une marque particulière.

b) Une vision doloriste de la croix ?

Tout de même, voir la croix partout dans la vie de Jean peut donner lieu à un malentendu. Ne s’agirait-il pas d’une vision morbide de sa vie et de son œuvre qui seraient réduites à l’aspect douloureux de sa quête de Dieu ? Ce serait alors une vision qui ne rendrait pas compte de son amour de la création, son attention fraternelle et la primauté de l’amour qui se reflète dans son vocabulaire⁹². Il est frappant de voir que notre auteure

92. Voir à ce sujet les remarques terminologiques d’Ulrich Dobhan dans l’introduction à l’édition allemande : « *Einführung* », p. XXIV : « amour » et d’autres mots relatés apparaissent environ 2 500 fois, alors que le mot « croix » est assez rare avec 41 occurrences. Il faudrait alors plutôt parler d’une science de l’amour (2 *Nuit obscure* 17,6). Il nous reste à indiquer que la *science de la Croix*...

est parfaitement consciente du fait que Jean de la Croix, dans ses œuvres, ne parle pas souvent explicitement de la croix, mais beaucoup plus de la nuit et de l'amour. Comment est-il alors possible qu'Edith Stein semble se rétrécir sur un aspect finalement secondaire de l'œuvre sanjuaniste ?

La perception d'un tel rétrécissement dans la *Science de la Croix* est sans doute une réaction spontanée face à un christianisme doloriste, mais elle oublie deux aspects fondamentaux de l'approche steinienne. Le *premier* est qu'elle a une vision très large du mystère de la croix comme cela apparaît clairement dans son intuition à propos du mystère religieux : un mystère nous donne accès à tous les autres mystères, car ils sont inséparablement liés entre eux⁹³. La croix n'est pas à considérer en tant que mystère isolé de la foi chrétienne, mais dans le *nexus mysteriorum*. Cette interaction voire interpénétration des mystères se précise particulièrement autour du lien intime entre la croix et la résurrection. Déjà dans la première partie, Edith Stein évoque la croix comme chemin vers la vie éternelle : « La croix et la nuit sont le chemin qui mène à la lumière céleste : telle est la bonne nouvelle de la croix. » (ci-dessous p. 127)

Ce lien se manifeste plus intimement encore dans la longue deuxième partie intitulée *L'enseignement de la croix* (ci-dessous pp. 130-416). Cet enseignement de la croix englobe tous les aspects de la nuit sanjuaniste, à savoir la nuit des sens, la nuit de l'esprit et l'aurore en tant que dernière partie de la nuit qui ouvre sur le jour de la vie éternelle. Edith Stein utilise des titres suggestifs à cet égard : la longue partie sur la nuit de l'esprit (ci-dessous pp. 156-309) est présentée sous le titre *Esprit et foi, mort et résurrection* et le commentaire de la *Vive flamme d'Amour* et du *Cantique spirituel* sous le titre *La gloire de la résurrection* (ci-dessous pp. 310-416). Edith Stein présente la théologie de la croix comme

... selon Edith Stein est précisément une *science de l'amour*.

93. Voir lettre à Mère Petra Brüning du 14 décembre 1934, dans *Correspondance II*, p. 121.

une expérience de mort et de résurrection, c'est-à-dire comme une expérience pascal. Dans une grande affinité avec l'évangile de Jean, l'enseignement de la croix n'est pas simplement en lien avec la résurrection, mais il englobe la résurrection. La croix chez Edith Stein signifie le mystère pascal dans sa totalité : passion, mort et résurrection⁹⁴. Quand Edith Stein évoque la Croix, elle ne peut pas faire abstraction de la résurrection et de sa propre expérience fondatrice d'une croix déjà illuminée par la victoire sur le mal et sur la mort.

Venons-en au *deuxième* aspect qui nous permettra de lire la *Science de la Croix* avec Edith Stein. Dans sa perspective, la passion et la mort du Christ ne sont pas centrées sur la souffrance extérieure et intérieure, mais essentiellement sur la liberté et l'amour du Christ qui s'y manifeste au plus haut point. Interpréter l'itinéraire spirituel à la lumière de la croix signifie par conséquent y percevoir un chemin de liberté et d'amour ou plus précisément un chemin de libération et d'apprentissage de l'amour vrai. La souffrance n'est ni l'essence ni le but de ce chemin, mais elle en est le corollaire étant donné notre condition blessée par le péché. Cette clé de lecture de la vie spirituelle culmine avec l'enseignement steinien sur la croix comme lieu de l'union mystique, précisément parce que l'union mystique entre Dieu et l'homme ne peut se concevoir que dans la liberté et dans l'amour. Voici la conclusion qu'Edith Stein propose à la fin de son paragraphe sur le symbole de l'épouse et la croix :

« L'union sponsale de l'âme avec Dieu est ainsi le but pour lequel elle a été créée, union acquise par la croix, accomplie sur la croix et scellée par la croix éternellement. » (ci-dessousp. 416)

94. Voir Christof BETSCHART, « Théologie de la Croix et destinée de la personne humaine d'après Edith Stein », dans Marie-Jean de Gennes (dir.), *Edith Stein. Une femme pour l'Europe*, Actes du Colloque tenu à Toulouse les 4 et 5 mars 2005, Paris/Genève/Toulouse, Cerf/Ad Solem/Carmel, 2009, pp. 327-371, ici pp. 344-346. 371.

L'union est acquise, c'est-à-dire rendue possible par la croix du Christ qui s'est donné pour nous afin de surmonter la séparation entre les hommes et Dieu (ci-dessous pp. 397s)⁹⁵. La liberté et l'amour avec lesquels le Christ nous a sauvés une fois pour toutes se réalise dans la vie des hommes comme une participation à sa croix: le don de soi libre et par amour du Christ devient notre don de nous-mêmes. Le don de soi mutuel marque pour toujours, ce sont les stigmates de l'amour réciproque.

c) Le caractère symbolique de la nuit et de la croix

Nous avons déjà indiqué qu'Edith Stein réinterprète la nuit chez Jean de la Croix à la lumière de la croix du Christ. Pour ce faire, Edith Stein se base sur ses réflexions sur le symbole dans son étude sur le Pseudo-Denys⁹⁶. Dans le paragraphe sur la croix et la nuit (pp. 134-139), Edith Stein propose une investigation du caractère symbolique de la nuit et de la croix. Voilà le point de départ avec un concept large du symbole qui permet d'embrasser la nuit et la croix :

« Il [le symbole] est parfois pris en un sens très large de sorte qu'on y comprend tout ce qui tombe sous les sens et désigne une réalité intellectuelle [etwas Geistiges], ou tout ce que l'on connaît par l'expérience naturelle et qui renvoie vers quelque chose d'inconnu, voire même dont on ne saurait faire l'expérience par la connaissance naturelle. » (p.134)

La croix et la nuit en tant que symboles dans ce sens large indiquent une réalité spirituelle. Cependant la croix et la nuit ne sont pas symboles au même titre. Dans le lien symbolique entre une réalité visible et invisible, Edith Stein distingue le signe (*Zeichen*) et l'image (*Bild*). Le signe au sens conventionnel,

95. Edith Stein ajoute comme condition encore plus fondamentale de l'union mystique l'Incarnation du Verbe qui dans l'union hypostatique des natures divine et humaine est la source et le modèle de toute union avec Dieu (pp. 399s).

96. Voir ci-dessus pp. XX-XXIV.

par exemple le panneau “passage interdit” que nous pouvons voir dans la rue, n’a pas de lien intérieur avec ce qu’il signifie. Il faut connaître la convention pour pouvoir comprendre ce que le signe signifie. En ce qui concerne l’image, il y a une similitude entre l’image (*Abbild*) et son original (*Urbild*) : à partir de l’image, on peut plus ou moins bien remonter à l’original. À partir de ces deux types de symboles qu’Edith Stein appelle “signe” et “image”, elle va essayer de préciser dans quel sens la nuit et la croix sont des symboles.

D’un côté, la croix ne peut pas être appelée une image, car il n’y a pas de lien intérieur entre la croix et ce qu’elle signifie : l’objet matériel – une croix de bois par exemple – n’exprime pas en tant que tel l’amour, le don de soi et le salut. Mais il ne s’agit pas non plus d’un simple signe conventionnel choisi d’une manière arbitraire pour désigner le salut dans la religion chrétienne. La croix a reçu sa signification et son efficacité par l’histoire, celle de Jésus crucifié il y a bientôt 2000 ans. Désormais, elle signifie d’une manière efficace le salut en Jésus à partir de cette histoire. Edith Stein utilise, pour désigner ce genre de signe, le terme *Wahrzeichen* (signe emblématique) : ce terme indique une origine historique avec le mot allemand *wahren* (conserver).

De l’autre côté, la nuit est quelque chose de naturel, mais elle n’est pas un objet à proprement parler, ni une image dans la mesure où l’on entend par une image une forme visible. La nuit est invisible, sans forme et pourtant nous pouvons la percevoir, parce qu’elle est encore plus près de nous que les objets extérieurs. En même temps, la nuit naturelle agit sur nous : elle nous prive de l’activité de nos sens, elle ralentit nos mouvements, elle nous isole : elle est comme un avant-goût de la mort. La nuit naturelle a par conséquent un aspect terrifiant, mais elle est aussi la nuit féérique qui plonge tout dans la douce lumière de la lune. Elle fait taire le bruit et la tension de la journée, elle donne calme et paix. Tout cela, à la fois l’aspect

terrifiant et doux, nous le retrouvons au niveau spirituel. Tout cela est présent quand Jean de la Croix évoque la nuit intérieure. La doctrine sanjuaniste est pleine de cette richesse humaine et poétique de la nuit. Mais quel est maintenant le lien entre la nuit cosmique et la nuit mystique ? Il y a d'abord une différence fondamentale : la nuit cosmique nous assaille de l'extérieur, alors que la nuit mystique naît à l'intérieur. Mais il y a aussi une réalité commune, à savoir que la nuit cosmique et la nuit spirituelle sont informes et elles touchent à tout ce que nous sommes : être dans la nuit à l'extérieur ou à l'intérieur se répercute sur toute la vie avec tous ses aspects. La nuit n'est pas une image à cause de son informité et de son caractère englobant, mais il y a pourtant une similitude entre la nuit cosmique et la nuit intérieure. Edith Stein propose de parler d'une expression cosmique. La nuit est ici une expression symbolique. Nous pouvons maintenant reprendre avec Edith Stein les éléments qui lui permettent de distinguer la croix et la nuit.

« Nous sommes désormais en mesure de résumer la différence dans les caractères symboliques de la "croix" et de la "nuit" : la croix est un signe emblématique [*Wahrzeichen*] de tout ce qui est en lien causal et historique avec la croix du Christ. La nuit est l'expression cosmique nécessaire de la vision mystique du monde qui est celle de saint Jean de la Croix. Le poids prépondérant accordé au symbole de la nuit est un signe que, dans les écrits du saint Docteur de l'Église, ce n'est pas tant le théologien mais le poète et le mystique qui prend la parole, même si le théologien a surveillé consciencieusement les pensées et leur expression. » (p. 139)

La dernière phrase indique que la place prépondérante de la nuit est due au fait que Jean est d'abord poète et mystique. L'apport d'Edith Stein sera donc de faire le lien entre la nuit sanjuaniste et la croix ; elle se considère elle-même plutôt comme théologienne, mais dans le sens où la théologie est une science non pas seulement théorique, mais tout autant expérimentale : une science de la croix.

d) Les notes steiniennes personnelles :
l'anthropologie steinienne comme fondement de la
spiritualité sanjuaniste

Pour chercher les passages les plus originaux dans l'œuvre d'Edith Stein, il faut se pencher sur la cinquantaine de pages plus philosophiques où Edith Stein confronte l'anthropologie sanjuaniste sous-jacente avec sa propre anthropologie. Après avoir écouté les témoignages sur sa vie et après avoir assimilé le contenu de ses œuvres, elle tente « d'y déceler une signification, et dans ces tentatives, s'exprimera ce que l'auteur [Edith Stein] croit, dans l'effort de toute sa vie, avoir saisi des lois de l'être et de la vie spirituels. Ceci vaut surtout pour les développements qui concernent l'*esprit*, la *foi* et la *contemplation*, qui sont disséminés à différents passages [pp. 218-230 ; 303-309], et particulièrement dans la section *L'âme dans le royaume de l'esprit et des esprits* [pp. 268-309]. Ce qui est dit là du *Je*, de la *liberté* et de la *personne* [pp. 277-286], ne provient pas des écrits de notre père saint Jean de la Croix. » (p. 97)

Il faudrait une étude à part pour approfondir la fondation anthropologique de la spiritualité de Jean de la Croix⁹⁷. En tout cas, les passages nommés par Edith Stein lui permettent de faire le lien entre les écrits sanjuanistes et sa propre recherche anthropologique de plusieurs décennies. La connaissance des œuvres antérieures est donc présumée pour suivre adéquatement la pensée steinienne. Reprenons quatre points qui présupposent une telle connaissance et qui se concentrent autour de la relation entre Dieu et la personne humaine, c'est-à-dire l'âme selon la terminologie de Jean de la Croix qu'Edith

97. Voir par exemple Herbert HECKER, *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*, Würzburg, Echter, 1995. Hecker analyse les passages originaux d'Edith Stein (pp. 218-230 ; 268-309) et les interprète sur le fond de ses sources (Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, le Pseudo-Denys et Thomas d'Aquin).

Stein s'approprie: 1. Le rapport entre l'âme humaine et Dieu (pp. 270-275) s'inspire clairement de son premier travail sur *Le problème de l'empathie* publié en 1917⁹⁸, même si elle n'utilise plus une seule fois le mot *Einfühlung* (empathie)⁹⁹. Elle commence sa recherche avec le rapport entre personnes humaines pour ensuite avancer vers la question du rapport avec Dieu et les esprits créés. Sa conception de la subjectivité comme *Je pur* lui permet de concevoir la relation avec Dieu comme une relation intersubjective qui conçoit l'unité à partir de l'altérité irréductible des sujets, ce qui rend impossible toute forme de mystique fusionnelle. 2. Le rapport entre le Je et l'âme (pp. 277-282) se situe à la suite de son cours sur la personne humaine donné à Münster¹⁰⁰. Il s'agit en filigrane d'une tentative d'articulation entre la philosophie scolastique avec le concept de l'âme et la philosophie moderne avec le concept du Je (conscient): le Je pur devient un Je personnel en habitant dans son corps et dans son âme. 3. La question de la liberté

98. Voir Edith STEIN, *Le problème de l'empathie*, Paris/Paris/Toulouse, Ad Solem/Cerf/Éditions du Carmel, 2012, pp. 23-32 (description de l'empathie). 39-43 (empathie et unipathie). 58-70 (confrontation avec Scheler) ; original allemand : *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2008, pp. 14-20. 27-29. 42-51.

99. On peut avancer plusieurs arguments pour ce fait: 1. Les actes d'empathie, tels qu'Edith Stein les conçoit dans sa thèse, sont tellement fondamentaux que sans eux il ne serait même pas possible de distinguer un objet d'un sujet, par exemple une statue de cire d'une personne vivante; 2. Selon sa thèse, les actes d'empathie concernent uniquement l'aspect cognitif des relations intersubjectives. Mais la relation avec Dieu ne peut pas être réduite à l'aspect cognitif comme il ressort très clairement des écrits de Jean de la Croix qui se veulent comme guide vers l'union d'amour; 3. On ne trouve plus le mot *Einfühlung*, mais on trouve clairement la réalité (pp. 271s). En outre, le verbe *fühlen* (présent dans *empfinden*) est utilisé par Edith Stein pour exprimer ce qui distingue l'expérience de Dieu de l'expérience de foi (pp. 286-299s).

100. Voir Edith STEIN, *De la personne humaine. I – Cours d'anthropologie philosophique* (Münster 1932-1933), Paris/Paris/Toulouse, Ad Solem/Cerf/Éditions du Carmel, 2012, p. 148-163 ; original allemand : *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2004, pp. 83-92.

(pp. 280-286) a été présente dès ses contributions aux annales de Husserl et dans son écrit de philosophie religieuse sur *Liberté et grâce*, mais aussi dans son commentaire du *Château intérieur* de Thérèse¹⁰¹. La question se concentre dans sa dernière œuvre autour de la liberté paradoxale comme condition du don total de soi dans l'union mystique¹⁰². 4. En dernier lieu, la question de la présence de Dieu en l'homme (pp. 286-303) s'inspire des trois *Voies de la connaissance de Dieu* (ci-dessous pp. 34-56). Il s'agit de montrer comment la présence de Dieu déclinée en présence d'immensité, inhabitation par la foi et union mystique consiste en une actualisation toujours plus personnelle de la relation au Dieu qui nous attend.

D'une manière très condensée, Edith Stein nous livre ce qu'elle « croit, dans l'effort de toute sa vie, avoir saisi des lois de l'être et de la vie spirituels » (p. 97 ; 3). Cette saisie d'Edith Stein – avec le peu de temps qu'elle avait à disposition et étant donné l'intention directrice de son étude – ne peut et ne veut pas proposer une articulation entièrement élaborée entre vie spirituelle et anthropologie, mais elle donne des intuitions et des jalons précieux pour une réflexion à continuer dans ce domaine. Le caractère parfois allusif à la relation entre anthropologie et spiritualité invite à ne pas considérer l'œuvre steinienne comme un aboutissement, mais comme une tâche à poursuivre.

101. Voir Edith STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2010, pp. 35-53, 64-100, 159-163 ; « Liberté et grâce » sous le titre « La structure ontique de la personne et sa problématique épistémologique », pp. 19-81 ; « Le Château de l'âme », trad. Cécile Rastoin, dans Éric de Rus, *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein*, Paris, Cerf, 2006, pp. 263-296, surtout pp. 294s. ; original allemand : « Die Seelenburg », dans ESGA 11/12, pp. 501-525, ici pp. 524s.

102. Voir à ce sujet l'université d'été sur la liberté selon Edith Stein en juillet 2013 : Christof BETSCHART (dir.), *La liberté chez Edith Stein*, Coll. Recherches carmélitaines, Toulouse, Éditions du Carmel, 2014.

Les manuscrits, les éditions et les traductions existantes

Les archives Edith Stein au carmel de Cologne possèdent un manuscrit entier et largement retravaillé de la *Science de la Croix*¹⁰³. Un autre manuscrit avec un texte partiel plus ancien s'y trouve également¹⁰⁴. Les archives conservent en outre plusieurs versions dactylographiées partielles ou entières¹⁰⁵. Par ailleurs, nous avons accès aux prises de notes de sœur Bénédictine notamment en ce qui concerne plusieurs œuvres sanjuanistes¹⁰⁶ et la littérature secondaire¹⁰⁷.

La première édition allemande posthume de la *Science de la Croix* est parue en 1950 sous la direction du P. Romaeus Leuven, *o.c.d.*, et de Lucy Gelber en tant que premier volume des *Edith Steins Werke* (*Œuvres d'Edith Stein*) allant jusqu'à une 3^e édition en 1983. À partir de 2000, la *Edith Stein Gesamtausgabe* (*Œuvres complètes d'Edith Stein*) a pris la relève avec une nouvelle édition en 2003 par le P. Ulrich Dobhan, *o.c.d.*, déjà en 4^e édition en 2013.

L'œuvre est parue en traduction française aux éditions Nauwelaerts en 1957, en se basant sur l'édition allemande ESW I de 1950. Le traducteur en est le P. Étienne de Sainte-Marie, un carme qui sait bien retranscrire les propos spirituels

103. Voir AES A04-63 (464 p.).

104. Voir AES A04-58 (39 fol.).

105. Voir AES A04-62 (version complète de 339 pp. avec des corrections de la part d'Edith Stein sur les premières feuilles); voir également trois autres versions partielles: AES A04-59 (47 pp. avec quelques corrections); A04-60 (92 pp.); A04-61 (71 pp.).

106. Voir AES A08-155 sur la *Montée du Mont Carmel* (16 pp.); AES A08-156 sur la *Vive flamme d'amour* (7 pp.); AES A08-158 et 159 sur le *Cantique spirituel* (en tout 16 pp.).

107. Voir AES A08-139 sur Baruzi (154 fol.); A08-140 et A04-57 sur deux ouvrages de Bruno de Jésus-Marie (en tout 51 pp. et 4 fiches); A08-148 sur l'ouvrage intitulé *Nel secondo centenario...* à l'occasion du deuxième centenaire de la canonisation de Jean (22 pp.); voir la bibliographie pour les références précises.

de sainte Thérèse-Bénédict de la Croix comme de saint Jean de la Croix. Lui-même déclare en préambule comme « note du traducteur » : « Comme les textes ayant trait à la philosophie sont relativement courts, et que l'ouvrage s'adresse au grand public, nous avons cherché à le présenter dans une langue qui puisse être saisie par les lecteurs qui ne sont pas initiés à la terminologie scientifique et philosophique. » La langue choisie est en effet élégante et précise, pour ce qui est de la spiritualité carmélitaine.

La présente traduction cherche à rendre la richesse de l'approche steinienne : en traduisant Jean de la Croix en allemand, Edith Stein tente avec audace de le faire avec une langue qui soit aussi moderne et phénoménologique. Et les mots qu'elle a choisis pour traduire le mystique castillan se retrouvent sous sa plume dans le paragraphe de commentaire dans la précision de sa démarche de phénoménologue. Nous avons essayé de rendre ce dialogue entre le castillan mystique et la phénoménologue allemande. Nous avons donc retraduit Jean de la Croix à partir de la traduction d'Edith Stein. Mesurant la difficulté de l'entreprise, nous offrons à la fin de l'ouvrage un index qui rendra les choix plus transparents et permettra d'y revenir.

Pour les poésies de Jean de la Croix, Edith Stein proposait la version originale en vis-à-vis de sa traduction allemande. Elle avait un sens littéraire certain et une solide culture classique qui explique la qualité de son style. Notre traduction n'a pas la même ambition, mais nous avons souhaité rendre accessible aussi bien la poésie sanjuaniste que celle de la carmélite allemande. D'où le rendu des poèmes en quatre colonnes : le castillan, sa traduction, la traduction allemande d'Edith Stein et sa traduction en français. Nous espérons ainsi donner quelques modestes outils pour goûter le travail réalisé par sœur Bénédict.

Sœur Cécile de Jésus-Alliance
Frère Christof de la Miséricorde

Bibliographie des livres et articles utilisés par Edith Stein

AES: *Archives Edith Stein* au carmel de Cologne.

Œuvres

DIONYSIUS AREOPAGITA, « Opera omnia quae exstant », éd. Balthasar Corderius, dans *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, III, Paris, Migne, 1857, col. 119-1122.

DIONYSIUS AREOPAGITA, *Opera*, 2 vol., éd. Balthasar Corderius, Anvers, Plantin/Moretus, 1634.

Études

BALL Hugo, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*, Munich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1923 (sur Denys l'Aréopagite : pp. 63-247 ; AES Ao8-16, cahier P/C II 1, pp. 53-64 et pp. 152-211).

FEDER Alfred, « Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius *De Divinis Nominibus*. Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas », *Scholastik* 1 (1926) 320-351 (AES Ao8-10, cahier P/C I 3, 2, pp. 79-90).

HIPLER Franz, *Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften*, Regensburg, Georg Joseph Manz, 1861 (AES Ao8-17, cahier P/C II 1, pp. 65-83).

KOCH Hugo, *Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, Franz Kirchheim, 1900 (AES Ao8-19, cahier P/C II 1, pp. 93-152).

KOCH Hugo, *Der pseudoepigraphische Charakter der dionysischen Schriften*, *Theologische Quartalschrift* 77 (1895) 353-420 (AES Ao8-18, cahier P/C II 1, pp. 83-93).

LINHARDT Robert, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*, Munich, Verlag Natur und Kultur, 1924 (AES Ao6-22, cahier P/C I 1, pp. 128-135).

LOUIS DE LA TRINITÉ, « L'obscur nuit du feu d'amour », *Études carmélitaines* 23 (2/1938) 7-32 (AES Ao6-22, cahier P/C I 1, p. 153).

MAGER Alois, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, Tyrolia, 1934 (AES Ao8-13, cahier P/C I 3, 2, pp. 110-160 et AES Ao8-15, cahier P/C II 1, pp. 1-52).

PUECH Henri-Charles, « La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique », *Études carmélitaines* 23 (2/1938) 33-53 (AES Ao6-22, cahier P/C I 1, pp. 147-151).

STEPHANOU Étienne, « Compte rendu sur trois travaux de Mgr Athenagoras », *Échos d'Orient* 33 (1934) 125-127 (AES Ao8-12, cahier P/C I 3, 2, pp. 108-109).

STEPHANOU Étienne, « Les derniers essais d'identification du pseudo-Denys l'Aréopagite », *Échos d'Orient* 33 (1932) 446-469 (AES Ao8-11, cahier P/C I 3, 2, pp. 91-108). L'article de Stephanou se réfère notamment aux articles suivants: LEBON Joseph, « Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche », *Revue d'histoire ecclésiastique* 26 (1930) 880-915 et STIGLMAYR Josef, « Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien », *Scholastik* 7 (1932) 52-67.

STIGLMAYR Josef, art. « Dionysius Areopagita », *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1931) col. 334-336 (AES Ao6-22, cahier P/C I 1, p. 127)

STIGLMAYR Josef, « Ascese und Mystik des sogenannten Dionysius Areopagita », in : *Scholastik* 2 (1927) pp. 161-207 (AES Ao8-09, cahier P/C I 3, 2, pp. 46-75).

STIGLMAYR Josef, « Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel », *Historisches Jahrbuch* 16 (1895) 253-273 et 721-748 (AES Ao8-20, 12 pp.).

STIGLMAYR Josef, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649*. Ein zweiter Beitrag zur Dionysius-Frage. IV. Jahresbericht der Stella matutina zu Feldkirch, Feldkirch 1895 (AES Ao8-o8, cahier P/C I 3, 2, pp. 1-45).

THÉRY Gabriel, « Denys au Moyen Âge: l'Aube de la "Nuit obscure" », *Études carmélitaines* 23 (2/1938) 68-74 (AES Ao6-22, cahier P/C I 1, p. 152).

THÉRY Gabriel, *Études dionysiennes*, vol. 1: Hilduin, traducteur de Denys, vol. 2: Édition de sa traduction, Paris, Vrin, 1932 et 1937 (AES Ao8-21, cahier P/C II 1, 35 pp. sur le premier vol., 4 pp. sur le deuxième).

Jean de la Croix

Œuvres

JUAN DE LA CRUZ, *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*, éd. critique de Gerardo de San Juan de la Cruz, 3 vol., Tolède, Viuda e Hijos de Juan Peláez, 1912-1914.

JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas de San Juan de la Cruz*, éd. par Silverio de Santa Teresa, 4 vol., BMC 10-13, Burgos, Monte Carmelo, 1929-1931.

JOHANNES VOM KREUZ, *Sämtliche Werke*, éd. par Aloysius ab Immaculata Conceptione [Alkofer] et Ambrosius a S. Theresia, 5 vol., Munich, Theatiner, 1924-1929 (les 5 vol. sont dans le fond Edith Stein: N Joh 1-5).

Études

AURELIUS AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium Tractatus*, dans PL 35, col. 1379-1976 (BA 71-74).

—, *De Trinitate libri XV*, dans PL 42, col. 819-1098 (BA 15-16; AES Ao8-o4, 83 pp.)

BARUZI Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 2^e1931 (1924); nouvelle édition: Paris, Salvator, 1999 (AES Ao8-139, 154 fol.).

BROUWER Johan, *De achtergrond der Spaansche mystiek*, Zutphen, Thieme, 1935 (AES Ao966, 1 p. sur le lien avec l'Aréopagite).

BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Plon, 2^e1932, 1929 (AES Ao8-140 et Ao4-57, en tout 51 pp.)

–, *Vie d'Amour de Saint Jean de la Croix*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936 (AES Ao8-140, 4 fiches).

Institutio primorum monachorum, Salamanque 1599; trad. fr. des ch. I-IX citée par Edith Stein dans *La Voix de Notre Dame du Mont Carmel* 2 (1933) 12-17. 48-51. 71-77. 105-110. 134-137. 172-176 (trad. nouvelle: *L'institution des premiers moines*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2013; texte latin (1^{er} livre, ch. II – IX), éd. par G. Wessels, *Pars ascetica regulae Joannis* 44, *Analecta OCarm* 3 (1914–1916) 346-380).

JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, *Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1641 (nouvelle éd. par J. V. Rodríguez, 2 vol., Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993).

LEBRETON Jules, « La nuit obscure d'après saint Jean de la Croix », *Revue d'ascétique et de mystique* 9 (1928) 3-24 (souhait de lecture selon AES Ao9-87).

MARIE-CLAIRE DE JÉSUS, *Saint Jean de la Croix intime*. Étude sur le cœur de saint Jean de la Croix, Malines, Couvent des Carmélites déchaussées, 1923 (souhait de lecture selon AES Ao9-87).

Nel secondo centenario della canonizzazione di Giovanni della Croce, Padre del Carmelo riformato, dottore della Chiesa universale, Milan, Lega Eucaristica, 1927 (AES Ao8-148, 22 p.); ce livre contient les contributions suivantes : GRÉGOIRE DE SAINTE THÉRÈSE, « *Sanctus Ioannes a Cruce, director animarum* » ; GABRIEL DE SAINTE MARIE-MADELEINE, « La synthèse mystique de S. Jean de la Croix » ; ILARIO DI S. AGATHA, « La dottrina di S. Giovanni della Croce e la Sacra Scrittura » ; ADEODATO DI S. GIUSEPPE, « La piccola Maestra di spirito e il suo dottore ».

PASCAL DU S. SACREMENT, art. « Saint Jean de la Croix », *Dictionnaire de théologie catholique* 8 (1924) col. 767-787 (souhait de lecture selon AES Ao9-87).

SILVERIO DE SANTA TERESA, « Introducción al “cántico espiritual” », dans JUAN DE LA CRUZ, *Obras de San Juan de la Cruz*, vol. 3, pp. VII-LXIV (AES Ao8-16o, 22 pp.).

STEIN Edith, *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, 2 vol., Breslau, Borgmeyer, 1931-1932 (ESGA 23-24 ; éd. critique léonine, vol. 22, Rome 1972).

THERESIA VON JESUS, *Sämtliche Schriften*, éd. et trad. par Aloysius ab Immaculata Conceptione (Alkofer), 8 vol., Munich/Kempten, Kösel & Pustet, 1931-1941 (les 8 vol. sont dans le fond Edith Stein : N Ter 1-5.3).

VERSCHAEVE Cyriel, *Schoonheid en Christendom*, Brügge, Zeemeeuw, 1938.

Table des Matières

Introduction	I
<i>Sr. Cécile Rastoin, o.c.d. et Fr. Christof Betschart, o.c.d.</i>	
INTRODUCTION : un regard phénoménologique sur la mystique de Denys et de Jean de la Croix	I
VOIES DE LA CONNAISSANCE DE DIEU	V
Une rencontre mystérieuse avec Denys l'Aréopagite	V
Denys l'Aréopagite : un auteur mystérieux	XII
La genèse	XV
L'intention	XVIII
Le contenu et les idées principales	XX
Les manuscrits, les éditions et les traductions existantes	XXV
SCIENCE DE LA CROIX	XXVII
La rencontre avec Jean de la Croix	XXVII
La genèse et l'achèvement	XXXI
L'intention	XXXVI
Idées clés	XXXVIII
a) L'essence de la vie et de l'œuvre de Jean de la Croix	XXXVIII
b) Une vision doloriste de la croix ?	XXXIX
c) Le caractère symbolique de la nuit et de la croix	XLII
d) Les notes steiniennes personnelles : l'anthropologie steinienne comme fondement de la spiritualité sanjuaniste	XLV
Les manuscrits, les éditions et les traductions existantes	XLVIII
BIBLIOGRAPHIE DES LIVRES ET ARTICLES UTILISÉS PAR EDITH STEIN	L

Voies de la connaissance de Dieu La “théologie symbolique” de l’Aréopagite et ses présupposés	1
PRÉFACE	3
<i>Fr. François-Marie Léthel, o.c.d.</i>	
I. CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES	11
I.1 Les écrits attribués à l’Aréopagite	11
I.2 L’organisation de l’être et de la connaissance chez l’Aréopagite	15
I.3 Les degrés de la “théologie”	17
II. THÉOLOGIE SYMBOLIQUE	23
II.1.Ce que les écrits de l’Aréopagite nous disent sur la “ théologie symbolique”	23
II.2 Le sens immédiat et le sens indirect des noms symboliques	29
II.3 Le symbole comme image	32
II.4 Le rapport d’image et ses présupposés chez celui qui l’énonce et celui qui le comprend	34
4.a Connaissance naturelle de Dieu	35
4.b Foi	41
4.c Expérience surnaturelle de Dieu	43
4.c.1 Révélation, inspiration et expérience surnaturelle de Dieu	43
4.c.2 Expérience personnelle de Dieu et expérience avec médiation	47
4.c.3 Expérience surnaturelle de Dieu, foi et connaissance naturelle de Dieu	50
4.c.4 Signification de l’expérience surnaturelle pour la théologie symbolique	51
II.5 La théologie symbolique: un voile qui soustrait au regard	56
II.6 Les degrés de l’occultation et du dévoilement	60

TABLE DES MATIÈRES

Épilogue: la théologie symbolique et les autres théologies	62
Fragments de manuscrits	65
Fragment Hs II, A	67
Fragment Hs II, B, I	73
Fragment Hs II, B, II	87
 Science de la Croix	 93
Avant-propos	97
Introduction :	
Sens et fondements de la <i>Science de la Croix</i>	99
 I. LE MESSAGE DE LA CROIX	 105
1. Rencontres précoces de la croix	105
2. Le message de l'Écriture sainte	106
3. Le sacrifice de la messe	115
4. Visions de la croix	116
5. Le message de la croix	120
6. Le contenu du message de la croix	127
 II. L'ENSEIGNEMENT DE LA CROIX	 130
Introduction : Jean de la Croix écrivain	130
1. Croix et nuit (nuit des sens)	134
§1. Différence dans le caractère symbolique :	
« signe emblématique » et « expression cosmique »	134
§2 Le chant de la nuit obscure	140
§3 La nuit obscure des sens	140
a. Introduction au sens de la « nuit »	144
b. Entrer activement dans la nuit: suivre le Crucifié	146
c. La nuit passive, ou être crucifié	149
2. Esprit et foi, mort et résurrection (nuit de l'esprit)	156
Introduction : développement des questions	156
§1. Dépouillement des puissances spirituelles	
dans la nuit active	157

a. La nuit de la foi, chemin qui mène à l'union	157
b. Dépouillement des puissances spirituelles : chemin de croix et mort en croix	162
c. Rien de créé n'est moyen adapté à l'union. Aucune connaissance naturelle ou surnaturelle n'est suffisante.	165
d. Dépouillement de la mémoire	184
e. Purification de la volonté	195
§2 Illumination mutuelle de l'esprit et de la foi	218
a. Rétrospective et perspective	218
b. Activité naturelle de l'esprit. L'âme, ses « parties » et ses puissances	221
c. Élévation surnaturelle de l'esprit. Foi et vie de foi.	224
d. Les communications extraordinaires de la grâce et le détachement à l'égard de celles-ci	229
§3 Mort et résurrection	231
a. Nuit passive de l'esprit	231
α) <i>Foi, contemplation obscure, dépouillement</i>	231
β) <i>Embrassement dans l'amour et transformation</i>	244
γ) <i>L'échelle secrète</i>	254
δ) <i>L'habit tricolore de l'âme</i>	260
ε) <i>Dans l'obscurité et protégée – en un calme profond</i>	263
b. L'âme dans le royaume de l'esprit et des esprits	268
α) <i>Constitution de l'âme ; Esprit de Dieu et esprits créés</i>	268
β) <i>Relations de l'âme avec Dieu et avec les esprits créés</i>	270
γ) <i>Le centre de l'âme et les pensées du cœur</i>	275
δ) <i>L'âme, le moi et la liberté</i>	277
ε) <i>Les différents types d'union à Dieu</i>	286
ς) <i>Foi et contemplation. Mort et résurrection.</i>	303
3. La gloire de la résurrection	310
§1. Dans les flammes de l'amour divin	310
a. Au seuil de la vie éternelle	312
b. Unie avec la Trinité	321
c. Dans le rayonnement de la gloire divine	331

TABLE DES MATIÈRES

d. La vie d'amour cachée	343
e. Spécificité de la <i>Vive flamme d'amour</i> par rapport aux écrits antérieurs	348
§2. Le chant d'épousailles qu'entonne l'âme	351
a. Le <i>Cantique spirituel</i> et le rapport qu'il entretient avec les autres écrits	351
b. Le fil conducteur d'après la présentation du saint	374
c. L'image dominante et sa signification pour le contenu du cantique	379
d. Le symbole sponsal et les images particulières	380
e. Symbole de l'épouse et croix (mariage mystique, création, incarnation et rédemption)	397
III.	417
INDEX	467
Index Allemand/Français	469
Index Français/Allemand	475
Index des noms pour la <i>Science de la Croix</i>	485