

Revue Théologique des Bernardins

Edith Stein co-patronne de l'Europe

B
COLLÈGE DES
BERNARDINS

COMITÉ DE RÉDACTION: Jacques de LONGEAUX (Président de la Faculté Notre-Dame), Frédéric LOUZEAU (Directeur de la publication, Faculté Notre-Dame, Pôle de recherche du Collège des Bernardins), Olivier ARTUS (Institut Catholique de Paris, Commission Biblique Pontificale), Vincent GUIBERT (Faculté Notre-Dame), Alexis LEPROUX (Faculté Notre-Dame), Brice de MALHERBE (Faculté Notre-Dame, Pôle de recherche du Collège des Bernardins), Livio MELINA (Institut Jean-Paul II), Gemma SERRANO (Faculté Notre-Dame, Pôle de recherche du Collège des Bernardins), Émilie TARDIVEL (Institut Catholique de Paris), Florent URFELS (Faculté Notre-Dame), Philippe VALLIN (Faculté Théologique de Strasbourg, Commission Théologique Internationale), Guillaume GOULLY-FROSSARD (Webmaster), Aurélie Le BOULENGER (Secrétariat Faculté Notre-Dame).

Revue Théologique des Bernardins, 20 rue de Poissy - 75005 Paris, rtb@collegedesbernardins.fr
Tél.: 01 53 10 74 36.

Abonnement 2014-2015 auprès de Faculté Notre-Dame/École Cathédrale, 20 rue de Poissy - 75005 Paris (bulletin en fin de numéro).

Prix: 35 € pour la France, 45 € pour la CEE et 55 € pour l'international.

© Collège des Bernardins 2015
ISBN 978-2-249-62028-7

Sommaire

(mai-août 2015 – 14)

Éditorial

Frédéric LOUZEAU

Dossier « Edith Stein co-patronne de l'Europe »

Sophie BINGGELI

Réflexions d'Edith Stein sur la femme au regard de la théologie du genre

Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ

La militante passagère des droits de la femme, Edith Stein, tenta une approche explicite de l'essence phénoménologique de la femme, prenant comme point d'appui la corporéité. Sa pensée rencontre de façon féconde les débats actuels sur le genre, dans lesquels le sexe est réduit à une catégorie virtuelle ou déterminée. Pour elle, la question se concentre sur la dimension corporelle naturelle de l'être-femme. Il importe de clarifier la différence « essentielle » des sexes et de saisir le devenir particulier de la femme.

Mots-clés: Edith Stein, différence des sexes, théories du genre, féminisme, phénoménologie, anthropologie, vocation de la femme, empathie, création, rédemption.

Lien de chair

Antoine LÉVY, o.p.

En théologie catholique, quelle est la valeur de la parenté selon la chair entre les juifs et leur messie? L'intuition d'Edith Stein

remet en cause des réflexes intellectuels acquis au cours de longs siècles de chrétienté : comment le fait d'être choisi comme réceptacle charnel de Dieu, loin de marquer la fin du concours d'Israël à la proclamation et à l'incarnation du message de Dieu aux hommes, rend ce concours consubstantiel à l'être-juif ? Comment le choix de l'humanité charnelle juive comme réceptacle de la venue de Dieu dans le monde, loin de mettre un terme à la mission providentielle du peuple juif qui caractérise les temps bibliques, marque d'un sceau nouveau et indélébile l'alliance entre le peuple juif et son Dieu aux temps postbibliques ?

Mots-clés : Edith Stein, Pie XI, nazisme, antisémitisme, permanence du peuple juif, mission du peuple juif, anthropologie philosophique, anthropologie théologique.

Edith Stein, lectrice de Thérèse d'Avila : l'impact d'une rencontre

Christof BETSCHART, o.c.d.

Le bouleversement que produit dans la vie d'Edith Stein la lecture de la *Vie* de sainte Thérèse d'Avila est notoire. En partant de ce que l'on peut dire de l'événement lui-même, on essaiera d'abord de saisir quelque chose de l'affinité immédiate entre Thérèse et Edith. Comment se fait-il qu'une jeune juive philosophe de Prusse s'intéresse à une carmélite mystique du siècle d'or espagnol ? On tentera ensuite de montrer l'influence, souvent implicite, de cette rencontre pour l'anthropologie steinienne.

Mots-clés : Edith Stein, Thérèse d'Avila, lecture spirituelle, anthropologie philosophique, anthropologie théologique, connaissance de soi.

p. 67-90

Lettre apostolique en forme de "Motu proprio" pour la proclamation de sainte Brigitte de Suède, sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse-Bénédictine de la Croix co-patronnes de l'Europe

JEAN-PAUL II

Vie de la Faculté

La rencontre personnelle avec le Christ dans l'Église. *Jésus de Nazareth* dans la trilogie de J. Ratzinger - Benoît XVI Cardinal Gerhard MÜLLER

La trilogie de J. Ratzinger – Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*, est le fruit de toute une vie de recherche personnelle et méthodique du visage du Seigneur Jésus, dans la foi de l'Église, par un des plus grands théologiens de notre temps. Averti des débats exégétiques contemporains, J. Ratzinger déploie d'abord une herméneutique christologique fondamentale qui surmonte le dualisme épistémologique qui refuse à l'action divine de se manifester dans l'histoire. Par ailleurs, l'ouvrage de Benoît XVI traduit un immense effort pour unir les meilleurs résultats de l'exégèse moderne et la réflexion théologique ancrée dans la foi, effort qui se vérifie dans les principaux thèmes théologiques retenus par l'auteur.

Mots-clés : Jésus de l'histoire, Christ de la foi, exégèse, théologie, christologie, herméneutique, historicité, transcendance.

Réactions à la conférence du cardinal Gerhard Müller :

Un regard unifiant. L'acte de Tradition d'un théologien devenu pape

Denis DUPONT-FAUVILLE

« Jésus de Nazareth » : le rapport entre les traditions de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Olivier ARTUS

p. 91-103

p. 105-123

p. 131-134 p. 135-129

La fonction du dogme christologique dans *Jésus de Nazareth*

Michel FÉDOU, s.j.

Quelques remarques sur le chapitre "Résurrection" du « *Jésus de Nazareth* » de Joseph Ratzinger

Marc RASTOIN, s.j.

Variations

Evasio in unitatem.

Sacrements et dynamique filiale chez Hilaire de Poitiers

Denis DUPONT-FAUVILLE

Pour saint Hilaire de Poitiers la glorification continuelle qui s'observe dans le Fils est réellement donnée à vivre à chaque chrétien et à l'Église dans la réception des sacrements, en l'occurrence du baptême et de l'eucharistie. Selon le premier docteur de l'Église, un Christ perpétuellement dynamique entraîne l'Église et, à sa suite, l'humanité dans un incessant *profectus*, nous faisant "évader" dans l'unité divine.

Mots-clés: Christ, économie, unité, sacrements, baptême, eucharistie, évasion.

Un livre nouveau, une vie nouvelle.

Pour le Jubilé thérésien (1515-2015)

Nicolas DELAFON

"Un livre nouveau, une vie nouvelle": par ces deux qualifications, Thérèse de Jésus introduit une rupture au chapitre 23 de son *Libro de la Vida* après un long développement sur l'oraison. Avec quels fils est tissée l'étoffe de cette « vie nouvelle »? Au cœur d'un acte d'écriture déjà initié, en quoi *la Madre* commence-t-elle un « livre nouveau »? Au fond, quel livre est ce

livre sans titre qu'on appelle communément le *Livre de la Vie*? En vue d'une réponse, cet article cherche à revenir au récit thérésien. Dans une lecture attentive de l'écriture thérésienne, tout en restant au seuil du mystère, il se propose de dégager quelques éléments d'une vie dans l'Esprit qui prend consistance. Il manifeste par ailleurs comment cette rupture ouvre le lecteur au mystère d'une présence divine affermie dans l'oraison.

Mots-clés: Thérèse d'Avila, Saint Paul, présence de Dieu, vie, mort, oraison.

Recensions

p. 139-145 p. 135-138

p. 147-166

p. 167-180

p. 181-188

mystérieusement suspendue en vertu d'un lien charnel. Si chaque entité est incapable d'accorder sa pleine légitimité à l'autre, les deux entités sont inconsciemment et invisiblement les membres d'un même organisme spirituel, les ouvriers d'une même tâche en vue de la rédemption de l'humanité, en sorte que la fidélité de l'une soit amenée à compenser l'infidélité de l'autre et inversement au cours des temps, posant ainsi les jalons fondamentaux de l'histoire humaine. En fin de compte, les deux liens que nous avons évoqués, le spirituel et le charnel, sont les deux puissances par lesquelles le Christ ne cesse d'attirer les deux entités à lui-même, rendant leur rencontre inévitable. Si l'avenir du monde juif est lié à sa rencontre avec l'Église, je suis également convaincu que celui de l'Église est suspendu à l'issue de sa rencontre avec le monde juif. J'ose espérer, en pleine vertu d'espérance, que l'Église est de plus en plus consciente de cela. Et si, par quelque insondable décret divin, l'Europe et le monde venaient à nouveau à connaître la grande épreuve, j'ai confiance qu'elle préférera cette fois le *Kiddush-ha-Shem* au *Hillul-ha-Shem*.

Antoine LÉVY

Antoine LÉVY, ancien élève de l'E.N.S. (Saint Cloud), est entré dans l'Ordre dominicain en 1990. Professeur adjoint à la Faculté de théologie de l'Université de Helsinki (Finlande), il dirige également le Centre culturel « *Studium Catholicum* » dans la même ville. Il est membre de l'*Helsinki Consultation* fondé en 2010, à Helsinki, pour explorer théologiquement ce que signifie pour des juifs de reconnaître en Jésus le Messie d'Israël. A publié *Le créé et l'incrété. Maxime le confesseur et Thomas d'Aquin*, Vrin (2006).

Edith Stein, lectrice de Thérèse d'Avila: l'impact d'une rencontre

Christof BETSCHART, o.c.d.

L'impact de la *Vie* de Thérèse d'Avila sur Edith Stein est bien connu. Étant donné les époques, les cultures et les mentalités très différentes des deux femmes, il importe de questionner ce qui a pu favoriser leur rencontre. Pour ce faire, une première partie plus biographique abordera ce que la recherche steinienne peut dire aujourd'hui sur l'histoire de cette rencontre sans oublier ce qui a précédé et ce qui a suivi. Il en résulte que Thérèse répond à la fois aux questionnements existentiels et philosophiques d'Edith Stein, notamment en ce qui concerne une anthropologie intégrale qui prend en compte la réalité la plus intérieure de l'être humain. Une telle anthropologie accueille le témoignage des mystiques comme source possible de connaissance. Cette perspective est vérifiée dans la deuxième partie qui aborde le petit commentaire qu'Edith Stein a écrit sur les Demeures de Thérèse, appelées aussi *Château intérieur* ou *Château de l'âme*. Il s'agit du seul texte steinien sur Thérèse écrit en suivant une initiative personnelle et qui permet d'aborder la question de la connaissance de soi et le lien entre anthropologie et spiritualité.

1. L'histoire d'une rencontre par la lecture

La préparation : une femme avide de vérité

Il y a des personnes que l'on peut rencontrer à travers leurs écrits, particulièrement les écrits autobiographiques. Approchons-nous donc de la rencontre advenue entre Thérèse de Jésus et Edith Stein¹. Avant d'évoquer la fameuse nuit d'été 1921

1. Cf. GOLAY Didier-Marie, « Introduction », dans : STEIN Edith, *L'art d'éduquer. Regard sur Thérèse d'Avila*, Genève, Ad Solem, 1999, p. 9-42 ; Edith Stein, *Devant Dieu pour tous*, Paris, Cerf, 2009, p. 96-103 ;

à Bergzabern, je vais esquisser brièvement la quête d'Edith Stein dans les années précédentes. La déception rencontrée avec la psychologie expérimentale à Breslau ouvre à Edith Stein le chemin de la phénoménologie husserlienne. Arrivée à Göttingen, elle réussit notamment grâce à l'influence de Scheler à se défaire de ses préjugés rationalistes par rapport à la religion et à ne plus écarter *a priori* le vécu religieux parmi les phénomènes qui méritent l'attention du phénoménologue. Cette ouverture se concrétise à travers les personnes qu'elle fréquente et à travers ses lectures. Elle a dû ainsi entendre parler de Thérèse d'Avila par l'intermédiaire de Rudolf Otto dans son livre classique *Le sacré*, publié en 1917, puisque l'auteur cite Thérèse d'Avila².

On sait par ailleurs qu'Edith Stein s'intéressait à la philosophie de la religion suite à des discussions avec son ami philosophe Adolf Reinach, décédé sur le front en 1917. Celui-ci avait laissé quelques fragments de philosophie de la religion qu'Edith Stein a préparés pour la publication, elle-même retardée jusqu'en 1921³. De même, on peut supposer que lors de la fameuse « promenade en philosophie de la religion », le 8 juin 1918 avec Husserl et Heidegger, *Le sacré* de Rudolf Otto et les fragments d'Adolf Reinach étaient parmi les thèmes abordés. En outre, dans une lettre à Roman Ingarden, elle parle déjà en octobre 1918 de

son « christianisme positif » et de sa « renaissance » au sens le plus profond⁴. Dans ces mêmes années se situent également les rencontres avec Philomene Steiger qui lui parle du Carmel, notamment du prophète Élie⁵. La quête spirituelle d'Edith Stein qu'elle décrit par exemple comme un « repos en Dieu⁶ » est accompagnée de lectures spirituelles comme les *Exercices* de Saint Ignace ou bien l'*École du christianisme* de Kierkegaard. De même, on sait qu'Edith Stein a lu saint Augustin probablement dès 1917⁷; en tout cas elle connaissait bien les *Confessions* avant qu'elle ne lise la *Vie* de Thérèse, puisque Pauline Reinach, la sœur du défunt Adolf et future sœur bénédictine l'atteste dans la *Positio*: « en été 1921, Edith vint pour la dernière fois chez nous [Pauline et Anna Reinach à Göttingen]. Nous avons parlé beaucoup des *Confessions* de St. Augustin. Je lui demandai beaucoup des explications [sic]. Elle comprenait tout mieux que moi⁸. »

Ce sont également les Reinach, Pauline et Anna, qui proposent à Edith Stein de choisir un livre d'adieu. Dans la *Positio*, Pauline Reinach affirme qu'elle est « absolument certaine⁹ » qu'Edith Stein a choisi la *Vie* de sainte Thérèse écrite par elle-même. On peut supposer qu'il ne s'agit pas d'un choix hasardeux, mais qu'Edith Stein a lu ou entendu parler de Thérèse d'Avila au point de désirer la lire elle-même. Cela implique en même temps que bien des éléments de cette connaissance préalable nous

RASTOIN Cécile, *Edith Stein (1891-1942). Enquête sur la Source*, Paris, Cerf, 2007; DOBHAN Ulrich, « Thérèse d'Avila et Edith Stein », dans: *Edith Stein. Disciple et maîtresse de vie spirituelle*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2004, p. 23-62; voir également trois textes en allemand: DOBHAN Ulrich, « Edith Stein als Interpretin Teresas von Ávila », dans: René Kaufmann et Holger Ebel (éds), *Scientia et religio. Religionsphilosophische Orientierungen*, Dresden, Thelem, 2005, p. 217-245; NEYER Maria Amata, « Edith Stein und Teresa von Ávila. Versuch einer Dokumentation », *Christliche Innerlichkeit* 17/2-4 (1982), p. 183-197; FLOREK Zdzisław, « Edith Stein und Teresa von Ávila. Der Einfluss der hl. Teresa von Ávila auf Edith Stein in ihrer Suche nach der Wahrheit », *Itinera spiritualia* 1 (2008), p. 79-92; cf. également DURAN Jane, « Teresian Influence on the Work of Edith Stein », *American Journal of Theology and Philosophy* 32 (3/2011), p. 242-254.

2. Cf. OTTO Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 41920 (1917), p. 36, note de bas de page 2. Jean de la Croix est cité largement dans le même livre de philosophie de la religion (p. 127 avec extraits de la *Montée du Mont Carmel*).

3. Cf. REINACH Adolf, *Gesammelte Schriften*, éd. par ses élèves, Halle, Niemeyer, 1921. Les fragments sont intégrés dans l'introduction de Hedwig CONRAD-MARTIUS, « Einleitung », p. V-XXXVII.

4. Cf. STEIN Edith, *Correspondance I (1917-1933)*, trad. par Cécile Rastoin, Paris/Toulouse/Genève, Cerf/Carmel/Ad Solem, 2009, p. 183 (lettre du 10 octobre 1918 à Roman Ingarden).

5. Cf. BECKMANN Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 159s.

6. Cf. STEIN Edith, « Psychische Kausalität », in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Beate Beckmann-Zöller (éd.), ESGA 6, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder 2010, p. 3-109, ici p. 73. Il n'existe pas encore de traduction française.

7. Cf. STEIN Edith, *Correspondance I*, p. 82 (lettre du 20 février 1917 à Roman Ingarden): dans cette lettre, Edith Stein propose à Ingarden de lire ensemble Augustin lors de son retour en Allemagne.

8. SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, « Summarium: Depositiones testium », dans: *Positio super causae introductionis*, Rome, Guerra, 1983, p. 438s.

9. SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, « Summarium: Depositiones testium », p. 437.

échappent encore du point de vue biographique. En partant pour Bergzabern où elle rejoint le couple de philosophes Theodor et Hedwig Conrad-Martius, elle a sans doute déjà feuilleté le livre comme on peut facilement se l'imaginer pour une intellectuelle qui se nourrit abondamment de livres. Elle arrive à Bergzabern le 27 mai 1921 pour repartir en direction de Breslau le 3 août de la même année. Ces deux dates donnent par conséquent le *terminus a quo* et *ad quem* de la nuit d'été qu'Edith Stein passa à lire Thérèse.

La rencontre : lire Thérèse

Que s'est-il passé pendant cette nuit ? Edith Stein est restée discrète par rapport à l'événement, même si elle en a parlé à plusieurs personnes, comme le montre bien la *Positio* du procès de béatification. Citons de manière emblématique le témoignage d'une co-novice, sœur Margareta Drügemöller, de 19 ans sa cadette : une fois pendant la récréation, sœur Margareta demanda à sœur Bénédictine de lui dire comment elle était devenue catholique. Mais à ce moment-là, la cloche sonna la fin de la récréation ; Edith Stein lui aurait dit simplement : « une [autre] fois plus tard¹⁰ », ce qui montre bien sa disposition à partager son cheminement personnel. À bien d'autres occasions, elle a pu le faire d'une manière explicite.

Quelques années après son baptême, dans une lettre à Roman Ingarden, Edith Stein décrit sa conversion comme découverte d'un monde intérieur :

C'est un monde infini qui s'ouvre d'une manière absolument nouvelle, lorsque l'on commence à vivre vers l'intérieur et non vers l'extérieur¹¹.

Ce monde infini découvert à l'intérieur n'est rien d'autre que le château de l'âme décrit par sainte Thérèse citée par ailleurs dans

10. Cf. SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, « Summarium : Depositiones testium », p. 46.

11. STEIN Edith, *Correspondance I*, p. 358 (lettre du 8 novembre 1927 à Roman Ingarden).

la même lettre. Thérèse a été médiatrice dans la découverte de ce monde intérieur, comme elle est aussi médiatrice d'un double désir communiqué à la jeune philosophe : le désir de recevoir le baptême dans l'Église catholique¹², réalisé le 1^{er} janvier 1922, fête de la circoncision de Jésus, et le désir de devenir carmélite, réalisé seulement le 14 octobre 1933 – veille de la fête de Thérèse – dans le contexte tragique que nous connaissons. Cela ressort du texte qu'Edith Stein a écrit sur son entrée au Carmel. On n'y trouve pas la fameuse expression « C'est la vérité ! » qui relève, semble-t-il, du cru de sœur Renata Posselt, la première biographe de la sainte qui l'a connue pendant plusieurs années, mais qui s'est permise un certain nombre de libertés dans son texte. Indépendamment de l'historicité de l'expression, on peut au moins admettre qu'elle exprime bien la réalité vécue de la jeune femme en recherche de vérité qui, de son côté, s'exprime comme suit dans la relation « Comment je suis venue au carmel de Cologne » :

Le Carmel était mon but depuis près de douze ans [par rapport à 1933], depuis que la *vie* de notre mère sainte Thérèse m'était tombée entre les mains en l'été 1921 et avait mis fin à ma longue quête de la vraie foi¹³.

Selon le frère Ulrich Dobhan, l'expression « la vraie foi » permettait dans la terminologie de l'époque de distinguer les confessions catholique et protestante. Il s'agirait donc pour Edith Stein de l'option pour l'Église catholique¹⁴.

12. Cf. DOBHAN Ulrich, « Edith Stein als Interpretin Teresas von Ávila », dans : René KAUFMANN et Holger EBELT (éds), *Scientia et religio. Religionsphilosophische Orientierungen*, Dresden, Thelem, 2005, p. 217-245, ici p. 223s.

13. STEIN Edith, *Vie d'une famille juive*, trad. Cécile et Jacqueline Rastoin, Paris/Toulouse/Genève, Cerf/Éditions du Carmel/Ad Solem, 2008, p. 546 ; « Seit fast zwölf Jahren war der Karmel mein Ziel. Seit mir im Sommer 1921 das 'Leben' unserer hl. Mutter Teresa in die Hände gefallen war und meinem langen Suchen nach dem wahren Glauben ein Ende gemacht hatte. » (*Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, éd. par Maria Amata Neyer, ESGA 1, 2010 (2002), p. 350)

14. Cf. DOBHAN Ulrich, « Edith Stein als Interpretin Teresas von Ávila », p. 224.

Nous nous sommes déjà éloignés du moment même de la lecture. Essayons de deviner ce qui a pu toucher Edith Stein dans sa lecture de la *Vie* de Thérèse¹⁵ et sur ce qui a pu faire écho dans sa propre vie. Je note en particulier la véracité de Thérèse dans sa manière d'écrire et sa quête pour exprimer aussi bien que possible ce qu'elle a vécu, le tiraillement intérieur vécu par Thérèse pendant de longues années au monastère de l'Incarnation, sa capacité d'amitié y compris dans la relation avec Dieu qu'elle appelle justement un échange d'amitié (*Vie* 8,5), la description d'une expérience spirituelle à travers les quatre manières d'arroser le jardin et qui a sans doute fait écho à l'expérience d'Edith Stein (*Vie* 11-21). *Last not least* dans le dernier chapitre de la *Vie*, le Christ comme Vérité en personne a permis à Edith Stein de faire le pas décisif d'une vérité conceptuelle à une vérité en personne. Ce sont des hypothèses bien fondées dans la mesure où l'on peut montrer dans la vie des deux femmes des accents qui se rejoignent.

Outre ces hypothèses liées au contenu de l'œuvre de Thérèse, il vaut la peine de réfléchir sur la manière steinienne de comprendre la lecture. Les conséquences de la lecture montrent bien que la *Vie* de Thérèse a été pour Edith Stein à ce moment précis plus qu'un simple texte ou une lettre morte, mais qu'elle a donné lieu à une *rencontre* avec Thérèse et par elle avec le Christ en son Église. Cette rencontre est favorisée par ce que nous pourrions appeler une « lecture sapientielle¹⁶ ». Cette expression veut prévenir contre une hypertrophie de l'aspect purement cognitif (avoir quelques idées sur Thérèse) pour pouvoir relier la lecture et l'étude à la vie concrète. Évidemment, toute lecture implique

une dimension cognitive, la capacité de saisir ce qui est dit par l'auteur et pour cela il faut utiliser tous les outils herméneutiques à disposition. Mais dans une lecture sapientielle, le niveau cognitif n'est que la condition pour quelque chose de plus important encore. Je voudrais le faire comprendre par rapport à Edith Stein avec un témoignage du procès de béatification qui touche non pas à la lecture de Thérèse, mais des Écritures. En effet, Edith Stein faisait remarquer à un ami philosophe, Walter Warnach, que ce qui lui importait dans la Bible n'était pas d'abord la manière de l'interpréter, mais plutôt « le fait que la Sainte Écriture est la parole de Dieu adressée à elle [sœur Thérèse-Bénédicte] personnellement¹⁷ ». C'est l'un des points, et il y en a plusieurs, où Edith Stein prévient l'enseignement conciliaire, ici plus spécialement la constitution *Dei Verbum*¹⁸. Toute proportion gardée, il y a quelque chose de similaire dans la lecture de Thérèse par Edith Stein : ce n'est pas d'abord une lecture qui viserait à clarifier toutes les questions d'interprétation, mais une parole qui s'adresse à elle : *la lecture comme rencontre avec Thérèse et par elle avec le Christ et son Église*.

La lecture sapientielle ne s'arrête pas à ce que le livre exprime, mais elle va à la rencontre de celle qui s'exprime à travers le contenu : Thérèse elle-même se révèle dans ce qu'elle écrit dans la mesure où toute communication (et surtout toute autobiographie¹⁹) comporte comme facteur constitutif une part d'autorévélation²⁰. Pour que cette communication interpersonnelle puisse avoir lieu, Edith Stein a réfléchi dès sa thèse à une condition de

15. Cf. STEIN Edith, *Correspondance I*, p. 260 (lettre du 30 août 1921 à Ingarden) et p. 366 (lettre du 1^{er} janvier 1928 à Ingarden). Edith Stein a lu la *Vida* de sainte Thérèse dans la traduction allemande du Père Aloysius Alkofer, o.c.d., parue en 1919. Le livre est aujourd'hui conservé dans l'église paroissiale de Bad Bergzabern ; cf. NEYER Maria Amata, « Edith Stein und Teresa von Avila. Versuch einer Dokumentation », p. 186-188.

16. Cette expression a été utilisée notamment dans le document du Chapitre général des Carmes à Fatima en 2009 qui engageait la famille du Carmel à se préparer au cinquième centenaire de la naissance de Thérèse en 2015 : *Para vos naci* [Pour Vous je suis née], n. 3.

17. SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, « Summarium : Depositiones testium », p. 132.

18. Cf. en particulier DV2 : « Il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté [...] grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit-Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine. »

19. Cf. DE GOEDT Michel, *L'Amitié divine à l'école de Thérèse d'Avila*, prés. par Didier-Marie Golay, Recherches carmélitaines, Toulouse, Éditions du Carmel, 2012, p. 279 : « Autobiographie il y a, mais autobiographie en creux » non pas avec Thérèse, mais avec Dieu pour personnage principal.

20. Cf. SCHULZ VON THUN Friedemann, *Miteinander reden*, vol. 1 : *Störungen und Klärungen, Allgemeine Psychologie der Kommunikation*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt 432006 (1981), p. 26s, p. 54-58, p. 99-128. Ce classique allemand présente un modèle de la communication qui comporte quatre dimensions constitutives de toute communication : contenu, autorévélation, relation et appel.

cette communication qu'elle nomme à la suite de Husserl et de Lipps *Einfühlung* ou empathie. Je vais essayer de l'évoquer brièvement. Fondamentalement, l'acte d'empathie me donne de connaître des sujets avec leur structure personnelle et leur vie ; elle me permet de faire la différence entre des objets et des sujets ou – pour le dire avec Robert Spaemann – la différence entre quelqu'un et quelque chose²¹. Mais l'empathie ne me donne pas une connaissance sans faille des personnes concernées : si je lis Thérèse, cela ne veut pas dire que je saisis automatiquement toute la richesse de sa personnalité ; je peux être induit en erreur à partir de mes propres vécus si je les projette sur elle. La capacité d'« empathiser²² » n'est pas une omniscience par rapport à d'autres personnes dans leur mystère. L'empathie donne certes un accès limité à la personnalité et à la vie des personnes, mais elle le fait en respectant l'altérité, puisque je sens dans l'autre personne son vécu qui n'est pas le mien. Je peux par exemple « empathiser » la joie de quelqu'un quand je suis moi-même triste. Du point de vue terminologique, Edith Stein en rend compte en distinguant l'originarité de l'acte d'empathie et la non-originarité de ce qui est empathisé²³.

Cependant, dans la situation concrète, ce qui est empathisé est spontanément mis en lien avec les vécus propres. Dans la lecture de Thérèse, il y a forcément des moments où l'on dit : en quoi cela me regarde ? Dans sa thèse, Edith Stein utilise à ce sujet un concept intéressant, à savoir celui de « représentation vide », c'est-à-dire la capacité d'« empathiser » ce que je n'ai pas moi-même vécu et ce qui ne fait même pas partie de ma structure

personnelle²⁴. Elle donne l'exemple d'un croyant dont l'attitude croyante est accessible pour elle uniquement par une représentation vide :

Je peux être moi-même incroyant, et pourtant comprendre qu'un autre sacrifie à sa foi tout ce qu'il possède de biens terrestres. Je vois qu'il agit ainsi, et je saisis empathiquement en lui, comme motif de sa conduite, une perception-de-valeur dont le corrélat ne m'est pas accessible, et je lui attribue une strate personnelle que moi je ne possède pas. C'est ainsi que j'acquies par empathie le type de l'*homo religiosus*, qui m'est essentiellement étranger, et je le comprends, quoique ce que je rencontre là pour la première fois, restera toujours non rempli²⁵.

La thèse est très forte : il peut y avoir des personnes à qui manquerait essentiellement, structurellement la dimension religieuse – ce qu'elle affirme pour elle-même. Plus tard, elle devra corriger sa vision et dire plutôt qu'elle n'a pas encore découvert cette dimension religieuse au moment où elle écrit sa thèse.

On peut utiliser le concept de représentation vide aussi dans un sens moins fort en ce qui concerne l'empathie de vécus que je n'ai pas fait moi-même. Si par exemple Thérèse nous décrit ce qu'elle vit dans un ravissement ou un vol d'esprit²⁶ et si je n'ai pas moi-même d'expérience comparable dans ma vie, il est tout de même possible d'« empathiser » ce vécu de Thérèse et sa relation avec Dieu, mais justement dans une représentation vide, sans écho direct à mon propre vécu. Et cette représentation vide à laquelle je parviens par empathie me renvoie à moi-même et peut le cas échéant me révéler une profondeur que je ne connaissais pas encore. Par empathie, nous n'apprenons pas seulement à connaître une autre personne, mais aussi nous-mêmes. Ce qui

21. Cf. SPAEMANN Robert, *Les personnes. Essais sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un »*, Paris, Cerf, 2009 ; éd. originale : *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen « etwas » und « jemand »*, Klett/Cotta, Stuttgart 1998 (1996).

22. Bien que le verbe « empathiser » n'est pas (encore) reconnu dans les dictionnaires français, ce néologisme a toute sa pertinence. En effet, le substantif « empathie » se réfère à un acte humain qui doit pouvoir être exprimé par un verbe. On préfère ici le verbe « empathiser » (plutôt que « empathir ») en suivant la traduction française de la thèse sur l'empathie (voir la note suivante pour la référence).

23. Cf. STEIN Edith, *Le problème de l'empathie*, trad. par Michel Dupuis et Jean-François Lavigne, Paris/Toulouse/Genève, Cerf/Carmel/Ad Solem, 2012, p. 29s. [éd. originale 1917, p. 9].

24. STEIN Edith, *Le problème de l'empathie*, p. 184s. [128s.]

25. STEIN Edith, *Le problème de l'empathie*, p. 185 [129].

26. Cf. THÉRÈSE D'AVILA, *Les Demeures*, VI, 4-5.

sommeille en nous, peut se réveiller en nous à travers l'empathie du vécu étranger et nous pouvons être enrichis par les vécus des autres.

Il va de soi qu'une connaissance par empathie peut avoir beaucoup de degrés. Il peut y avoir une rencontre au sens fort telle que Martin Buber le découvre dans *Je et Tu*, précisément dans ce qu'il appelle la relation qui relève du mot-principe (*Grundwort*) Je-Tu et qui fait s'évanouir le monde pendant un peu de temps pour faire place à la relation pure et simple au Tu²⁷. Peut-être quelque chose de semblable a eu lieu dans la rencontre d'Edith Stein avec Thérèse venant bouleverser sa vie dans la ligne de ce que dit encore Buber avec son style tranchant : « Toute vraie vie est rencontre²⁸. » Nous pouvons proposer des hypothèses sur les passages du texte de Thérèse qui ont pu frapper Edith Stein, sans que cela nous permette de pénétrer le mystère de cette rencontre de personne à personne où les essences individuelles des deux femmes se sont rejointes au-delà des conditionnements de l'histoire, de la culture et du caractère.

Les conséquences existentielles et intellectuelles

Étant donné le tempérament d'Edith Stein, on peut difficilement s'imaginer qu'elle ait lu la *Vida* de sainte Thérèse, qu'elle en ait été bouleversée intérieurement, qu'elle ait demandé le baptême dans l'Église catholique – elle choisit d'ailleurs le nom de Thérèse-Hedwige comme nom de baptême – et qu'ensuite la sainte disparaisse de sa vie jusqu'à son entrée au Carmel. Vu son parcours académique, il est normal qu'après un premier contact avec Thérèse par son autobiographie, elle continue sa lecture des autres œuvres. Cela ressort clairement du procès de béatification et plus particulièrement des témoignages de sa sœur Erna et de Gertrud Kuznitzky (Koebner). À la fin de l'été 1921, Edith Stein

rentra de Bergzabern à Breslau pour soutenir sa sœur Erna qui attendait son premier enfant, Susanne, née fin septembre 1921. Erna se souvient que sa sœur Edith lisait Thérèse d'Avila avant de repartir dans le Palatinat pour y rencontrer le Père Schwind, son futur accompagnateur spirituel. Étant donné qu'elle a connu le Père Schwind seulement vers la fin de l'année 1921, cette lecture de Thérèse d'Avila se situe nécessairement après celle de la *Vida*²⁹. De même, Gertrud Kuznitzky, amie d'Edith Stein depuis l'hiver 1918-1919, dit qu'elle lisait avec elle sainte Thérèse et le bréviaire romain, démarche qui indique également une date postérieure à la lecture de la *Vie*, même si cela n'exclut pas une connaissance de Thérèse d'avant la nuit d'été 1921³⁰. Gertrud est d'ailleurs toujours restée juive, mais elle a été intimement associée à la conversion d'Edith au point qu'elle peut dire dans une lettre du 22 juin 1962 à Sœur Margareta du Carmel de Cologne : « Elle a lu avec moi les écrits de sainte Thérèse et je pouvais voir, combien elle y était attirée avec tout

29. Cf. SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, « Summarium : Depositiones testium », p. 217. Erna ne pouvait pas savoir qu'Edith Stein ne connaissait pas encore à cette époque le Père Schwind, mais seulement le Père Breitling à Bergzabern. Celui-ci, conscient que la catéchumène le dépassait du point de vue intellectuel, a demandé au Père Schwind de la recevoir ; cf. FELDES Joachim, « 'Oh, diese Philosophin !' – Joseph Schwind als geistlicher Begleiter Edith Steins », *Edith Stein Jahrbuch* 13 (2007), p. 49-76, ici p. 50s.

30. Cf. SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, « Summarium : Depositiones testium », p. 247. Didier-Marie Golay cite en outre une lettre de Gertrud Koebner (alors Kuznitzky) qui laisserait entendre que la lecture de Thérèse d'Avila aurait commencé déjà en 1919 ; cf. GOLAY Didier-Marie, *Devant Dieu pour tous. Vie et message de Edith Stein*, Paris, Cerf, 2009, p. 98. Cette lettre date du 13 juin 1962, plus de 40 ans après les événements. En outre, Gertrud Koebner a envoyé une deuxième lettre datée du 22 juin 1962 où elle ne précise plus le temps de la lecture de sainte Thérèse. Ce sera la même chose dans le procès de béatification. Je reprends l'interprétation très précise que donne Sœur Maria Amata Neyer dans son article sur Edith Stein et Thérèse d'Avila. Les deux femmes, Edith Stein et Gertrud Kuznitzky (plus tard Koebner), se sont certes connues à la fin de l'année 1918 à Breslau, mais étant donné qu'Edith Stein n'était que peu présente à Breslau en 1919, leur amitié a commencé surtout en 1920, ce qui explique la mention de Gertrud Koebner qui situe la lecture de sainte Thérèse « approximativement dans la deuxième année de notre amitié », ce qui correspond donc à l'année 1921 ; cf. NEYER Maria Amata, « Edith Stein und Teresa von Avila. Versuch einer Dokumentation », p. 190-193. Une autre raison décisive est que Gertrud Koebner mentionne dans sa lettre le désir d'Edith Stein de se convertir au catholicisme. On sait d'après les témoignages concordant des Pères jésuites Nota et Hirschmann qu'Edith Stein s'était déjà tournée vers le christianisme en 1918, mais vers la confession catholique seulement à la suite de la lecture de sainte Thérèse.

27. Cf. BUBER Martin, *Je et Tu*, trad. par Geneviève Bianquis, Paris, Aubier, 2012 ; « Ich und Du », dans : *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984, p. 5-136.

28. « Alles wirkliche Leben ist Begegnung » (BUBER Martin, « Ich und Du », p. 15).

son être et qu'elle y trouvait son véritable chez-soi³¹. » Les premières traces de cette lecture commune de Thérèse se perçoivent dans les œuvres d'Edith Stein dès 1921, notamment dans son essai *Liberté et grâce*³², probablement pas prévu pour la publication³³. Elle évoque notamment la question de la médiation (peut-être l'un des points importants qui l'a conduite à l'Église catholique avec son insistance sur la médiation sacramentelle et l'idée d'une participation à la rédemption du Christ) et puis tout à la fin du texte une allusion au « chemin de la perfection³⁴ ». Ce serait un travail à part entière de découvrir dans ce texte toutes les allusions aux écrits thérésiens, pas seulement à la Vie.

La lecture de Thérèse immédiatement après la conversion s'est poursuivie dans les années vingt au point qu'Edith Stein atteint une certaine familiarité avec les écrits de Thérèse et de Jean de la Croix. Ainsi elle affirme dans une lettre à Roman Ingarden à propos de l'expérience religieuse :

Là où l'expérience personnelle fait défaut, on doit s'en tenir aux témoignages des *homines religiosi*. Et ils ne manquent pas. Selon ma perception [*Empfinden*], les plus impressionnants sont les mystiques espagnols, Thérèse [de Jésus] et Jean de la Croix³⁵.

31. Cité d'après NEYER Maria Amata, « Edith Stein und Teresa von Avila. Versuch einer Dokumentation », p. 192.

32. Publié en français avec le titre désormais erroné : STEIN Edith, « La structure ontique de la personne et sa problématique épistémologique », in *De la personne*. Corps, âme, esprit, trad. par Philibert Secretan, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, 1992, p. 20-81 ; nouvelle éd. allemande : « *Freiheit und Gnade* » und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (1917 bis 1937), ESGA 9, Fribourg en Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, 2014. Cf. aussi une publication collective récente en français qui s'attache particulièrement à *Liberté et grâce* : BETSCHAT Christof (éd.), *La liberté chez Edith Stein*, Recherches carmélitaines, Toulouse, Éditions du Carmel, 2014.

33. Cf. BECKMANN Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, p. 164.

34. STEIN Edith, « La structure ontique de la personne et sa problématique épistémologique [Liberté et grâce] », p. 81.

35. STEIN Edith, *Correspondance I*, p. 362 (lettre du 20 novembre 1927 à Roman Ingarden) ; trad. modifiée.

Elle renchérit un peu plus tard écrivant au même ami :

Je ne peux que vous conseiller ce que je vous ai déjà écrit une fois, de vous en tenir aux écrits des grands saints et mystiques, vous avez là la meilleure source de documentation : la vie de sainte Thérèse par elle-même (je ne recommanderais pas de commencer par le 'château de l'âme', quoique ce soit son chef-d'œuvre mystique), les écrits de saint Jean de la Croix³⁶.

Une donnée particulièrement significative est le fait qu'Edith Stein écrit sur Thérèse d'Avila seulement après son entrée au Carmel, parce qu'on le lui demande dès son postulat. Elle nous a ainsi laissé trois textes sur Thérèse, quelques recensions sur la littérature secondaire thérésienne³⁷ et la nouvelle traduction en allemand commencée en 1933³⁸, ainsi que deux autres articles sur « L'histoire et l'esprit du Carmel³⁹ » et sur « La prière de l'Église⁴⁰ ». Le premier des trois textes dédiés uniquement à Thérèse s'intitule « Amour pour Amour, vie et œuvre de sainte Thérèse de Jésus⁴¹ ». Ce texte datant de 1934 a été conçu comme une petite biographie imprimée en plusieurs éditions avec en tout 20 000 exemplaires. Il se situe dans le sillage des présentations thérésiennes d'alors et s'inspire d'un certain type d'hagiographie, tout en mettant en relief l'idéal de la vie intérieure et de l'oraison. Le deuxième texte sur Thérèse de Jésus comme

36. STEIN Edith, *Correspondance I*, p. 366 (lettre du 1^{er} janvier 1928 à Roman Ingarden). Elle réitère son conseil une dernière fois après son entrée au Carmel de Cologne : « Si vous aviez le désir de découvrir un peu l'esprit du Carmel, vous devriez prendre les écrits des deux grands saints de notre Ordre, Thérèse de Jésus et Jean de la Croix. » (STEIN Edith, *Correspondance II* (1933-1942), trad. par Cécile Rastoin, Paris/Toulouse/Genève, Cerf/Carmel/Ad Solem, 2012, p. 46s., lettre du 27 novembre 1933 à Roman Ingarden)

37. Cf. STEIN Edith, « Quelques livres nouveaux sur Sainte Thérèse de Jésus [1937], dans : *L'art d'éduquer*. Regard sur Thérèse d'Avila, Genève, Ad Solem, 1999, p. 101-109.

38. Cf. STEIN Edith, « Les œuvres complètes de Sainte Thérèse [1938] », dans : *L'art d'éduquer*, p. 110s.

39. Cf. STEIN Edith, « L'histoire et l'esprit du Carmel [1935] », dans : *Source cachée*. Œuvres spirituelles, Genève/Paris, Ad Solem/Cerf, 2011 (1998), p. 213-227.

40. Cf. STEIN Edith, « La prière de l'Eglise [1936] », dans : *Source cachée*, p. 49-74.

41. Cf. STEIN Edith, « Amour pour Amour, vie et œuvre de sainte Thérèse de Jésus [1934] », dans : *Source cachée*, p. 99-162.

« Maîtresse dans l'art d'éduquer et de former⁴² » date de 1935. Il s'agit d'un article pour un ouvrage collectif avec un point de départ biographique qui sert à mettre en relief la dimension éducative dans l'œuvre réformatrice et fondatrice de Thérèse d'Avila. Il y a enfin un troisième texte qui date de 1936-1937, son commentaire du château de l'âme⁴³ qu'elle a conçu comme annexe à son œuvre majeure *Être fini et être éternel*. Ce dernier texte servira de source pour la suite.

2. Le commentaire des Demeures

Le commentaire qui s'intitule « Le château de l'âme » (*Die Seelenburg*) est le seul texte qu'Edith Stein a écrit de sa propre initiative. Il se situe dans le cadre du travail sur *L'Être fini et l'être éternel* que le provincial carme Theodor Rauch lui avait demandé dès sa première profession en 1935⁴⁴. Dans le septième chapitre de cette œuvre, Edith Stein s'intéresse à l'âme humaine en référence à l'image du château chez Thérèse. Au lieu de faire un excursus sur le livre majeur de Thérèse, elle se propose de faire une annexe avec une synthèse et une prise de position personnelle⁴⁵. Cette annexe a été écrite probablement tout à la fin de l'œuvre, vers fin 1936 ou début 1937⁴⁶.

42. Cf. STEIN Edith, « Un maître dans l'art d'éduquer et de former : Thérèse de Jésus [1935] », dans : *L'art d'éduquer*, p. 43-99.

43. Cf. STEIN Edith, « Le château de l'âme [1936-1937] » (trad. de Cécile Rastoin), dans : Éric de Rus, *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein*, Paris, Cerf, 2006, p. 263-296.

44. Cf. STEIN Edith, *Être fini et être éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être*, trad. de G. Casella et F. A. Viallet, Louvain/Paris, Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, 1972 ; éd. allemande : *Endliches und ewiges Sein. Aufstieg zum Sinn des Seins*, éd. Andreas Uwe Müller, ESGA 11/12, Fribourg en Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, 2006.

45. Cf. STEIN Edith, « Le château de l'âme », p. 263-296 ; éd. allemande : « Die Seelenburg », dans : *Endliches und ewiges Sein*, p. 501-525.

46. Cf. MÜLLER Andreas Uwe, « Einführung », dans : *Endliches und ewiges Sein*, p. XIII-XXXIV, ici p. XXs. ; cf. aussi NEYER Maria Amata, « Edith Steins Werk 'Endliches und ewiges Sein'. Eine Dokumentation », *Edith Stein Jahrbuch* 1 (1995), p. 311-343 ici, p. 325s. Cela est prouvé notamment par la lettre du 10 octobre 1936 à Hedwig Conrad-Martius (cf. *Correspondance II*, p. 296) dans laquelle elle demande le livre d'Alexander Pfänder sur l'âme humaine qu'elle cite explicitement dans cette annexe (cf. STEIN Edith, « Le château de l'âme », p. 291-293 [522s.]).

Le point de départ de la réflexion est de rendre compte de l'intention différente à l'œuvre chez Thérèse et chez elle-même. Edith Stein écrit avec une intention *théorique* ; elle se pose la question anthropologique « qu'est-ce que l'âme humaine dans sa structure et dans son devenir? », alors que l'intention chez Thérèse est plutôt *religieuse-pratique* : elle relate les expériences de la vie spirituelle d'abord en vue d'aider ses filles sur le chemin de perfection. Ainsi elle dira que la porte d'entrée du château est la prière et la considération (*oración y consideración*⁴⁷) en vue du but déclaré de rejoindre et de s'unir au Dieu présent au centre de l'âme. Par conséquent, l'intériorité n'est jamais considérée pour elle-même, mais uniquement dans sa dimension relationnelle : la relation entre Dieu et nous. Edith Stein pose la question si l'âme humaine a uniquement un sens religieux qui concerne la relation avec Dieu. Elle reconnaît la dimension religieuse de l'âme humaine et elle en rend compte dans plusieurs écrits, notamment dans les *Voies de la connaissance de Dieu* et la *Science de la Croix*. Mais malgré la primauté de la question de la relation avec Dieu, celle-ci n'épuise pas la question de l'âme humaine. Il revient au philosophe et au théologien de continuer la recherche. L'âme humaine est aussi la réalité qui nous permet d'être en relation avec le monde, les personnes et nous-mêmes. Je propose trois points à approfondir : le lien entre l'intériorité et le rapport au monde, la connaissance de soi et finalement le lien réciproque entre anthropologie et spiritualité.

L'intériorité et le juste rapport au monde

Selon notre auteure, le *centre de l'âme* est le lieu à partir duquel la relation aux personnes et au monde est possible en vérité, dans la connaissance et dans l'amour. C'est seulement à partir du centre de l'âme que le monde peut être appréhendé sans déformations, ce qui « signifie [...] la conquête progressive d'une attitude plus pure et plus adéquate face au monde⁴⁸ ». Par conséquent, un certain retrait du monde peut être le moyen non pas

47. THÉRÈSE D'AVILA, *Les Demeures*, I, 1, 7.

48. STEIN Edith, *Le château de l'âme*, p. 288 [éd. allemande p. 520].

pour se retirer définitivement, mais pour parvenir à une attitude plus juste : « La fin montre bien qu'est finalement rendue à l'âme toute sa puissance d'agir naturelle, pour qu'elle puisse œuvrer au service du Seigneur⁴⁹. » Nous pensons spontanément à Thérèse dans son œuvre de fondatrice ! Et nous pouvons penser tout autant à Edith Stein elle-même conformément à ce qu'elle relate dans un passage important de sa correspondance avec sœur Callista, dominicaine de Spire, en 1928 :

À l'époque qui précéda immédiatement ma conversion, et durant toute une période ensuite, j'ai pensé que vivre la religion signifiait faire abstraction de tout ce qui est terrestre pour ne vivre qu'en pensant aux choses de Dieu. Mais j'ai progressivement compris qu'il nous est demandé autre chose en ce monde et que, même dans la vie la plus contemplative, on n'a pas le droit de couper la relation avec le monde ; je crois même que plus on est attiré profondément en Dieu et plus il faut aussi, en ce sens, "sortir de soi", c'est-à-dire aller vers le monde pour y porter la vie divine⁵⁰.

On le voit, Edith Stein ne conçoit pas d'opposition entre vie avec Dieu et vie dans le monde. Mais le chemin est long pour pouvoir arriver à une relation ajustée. Nous sommes peut-être tentés de dire que le retrait du monde au moment de et après sa conversion était une erreur. Je pense plutôt que l'abstraction momentanée de tout ce qui est terrestre faisait partie de son cheminement et lui a permis d'arriver à un regard plus profond et plus juste sur le monde, un regard qui participe à la connaissance et à l'amour de Dieu pour le monde. En 1928, il s'agissait pour elle de sortir de son lieu de retraite à Spire pour donner des conférences en Allemagne, en Autriche, en Suisse et en France. Mais il me semble qu'elle aurait pu continuer à dire la même

49. STEIN Edith, *Le château de l'âme*, p. 288s. [520]. Cela correspond bien à l'insistance du pape François sur l'importance d'aller vers les périphéries avec une identité chrétienne propre : sortir de soi sans perdre son intériorité.

50. STEIN Edith, *Correspondance I*, p. 370 (lettre du 12 février 1928 à sœur Callista Kopf).

chose en tant que carmélite : il ne s'agissait pas pour elle de sortir physiquement de son Carmel (si ce n'est très rarement), mais elle accomplissait dans son Carmel la mission de porter la vie divine dans le monde par sa correspondance et par sa prière.

La connaissance de soi en forme autobiographique

La connaissance de soi est présupposée du point de vue phénoménologique pour toute anthropologie et psychologie. Dans son questionnement⁵¹ Edith Stein commence par admettre qu'il peut y avoir une connaissance de soi indépendamment de la prière par l'image que d'autres personnes ont de nous, par le regard sur soi lors de la puberté, par la psychologie scientifique proche des sciences expérimentales ou de la philosophie. Ces moyens d'une connaissance naturelle de soi donnent une connaissance nécessairement limitée de la personne, alors que seule la prière et d'une manière plus spécifique l'expérience mystique peuvent faire accéder à une connaissance de soi depuis le centre le plus intérieur et manifester le lien constitutif entre connaissance de soi et connaissance de Dieu.

a. Connaissance de soi par les autres et à l'âge de la puberté

Reprenons maintenant le parcours d'Edith Stein un peu plus en détail. Elle évoque rapidement les deux premiers moyens : la connaissance de soi que j'acquiers en acceptant ce que d'autres personnes disent de moi⁵². Cette connaissance est soumise à des illusions, parce que l'image des autres ne correspond pas nécessairement à la réalité. Il est ensuite question du passage de l'enfance à l'adolescence. Il s'agit de la puberté, une réalité qu'Edith Stein connaissait non seulement de sa propre vie, mais aussi de

51. STEIN Edith, *Le château de l'âme*, p. 289-296 [520-525].

52. Relation avec d'autres personnes (cf. la thèse sur l'empathie) : la connaissance non seulement de l'extérieur d'une personne, mais de ses vécus et de la personne elle-même en ce qu'elle a de stable. La connaissance de l'autre personne contribue à la connaissance de soi-même et donc à une entrée en soi-même (cf. *Le problème de l'empathie*, p. 186 [130]) ; nous connaître comme objet (*Le problème de l'empathie*, p. 111s. [70s.]) et nous connaître nous-mêmes à partir des similitudes et des différences des autres (aide pour l'évaluation de soi ; *Le problème de l'empathie*, p. 186 [130]).

son rôle d'éducatrice et de conférencière, puisqu'elle en parle notamment dans une émission à la radio bavarroise en 1932⁵³. Le jeune ou la jeune se découvre comme énigme ce qui motive une quête de l'identité personnelle. Mais cette quête est souvent accompagnée d'une hypertrophie du soi au point d'être une nouvelle source d'illusions.

b. La psychologie expérimentale et phénoménologique

Edith Stein s'arrête ensuite plus longuement à ce qu'elle appelle « l'exploration scientifique du monde intérieur⁵⁴ ». Elle commence par évoquer la psychologie moderne qui s'est construite indépendamment des « considérations religieuses et théologiques sur l'âme : le résultat fut au XIX^e [siècle] une "psychologie sans âme"⁵⁵ ». Le *mainstream* de la psychologie d'alors se modelait sur les sciences naturelles et acceptait comme scientifique seulement ce qui se laisse mesurer. Dans ce cadre, le concept d'âme est habituellement évacué parce que considéré non scientifique, d'où l'expression « psychologie sans âme ». Aujourd'hui, ce courant expérimental se retrouve dans la neuropsychologie dans la mesure où elle réduit toute la vie intérieure aux activités cérébrales, ce qui évidemment ne remet pas en question l'apport des neurosciences en tant que telles. Edith Stein parle à ce sujet d'un château en ruines, parce que la vie intérieure de la personne n'est pas prise en compte et les murs (l'image pour le corps) sont en ruines, parce que le corps humain n'est pas simplement un corps matériel, mais un corps vivant animé de l'intérieur. Je peux dire ce qui se passe dans mon cerveau quand je suis joyeux ou déprimé, mais c'est autre chose d'être joyeux ou d'être déprimé, de le vivre consciemment.

53. Cf. STEIN Edith, « Mütterliche Erziehungskunst », dans : *Die Frau*, éd. par Sophie Binggeli, ESGA 13, Fribourg en Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, p. 124s.

54. STEIN Edith, *Le château de l'âme*, p. 289 [521].

55. STEIN Edith, *Le château de l'âme*, p. 290 trad. modifiée [521]. L'expression vient de LANGE Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserloh/Leipzig, J. Baedeker, 1887 (éd. originale : 1873 et 1875), p. 685. La possibilité d'une telle psychologie a été critiquée par l'une des sources d'Edith Stein, à savoir LIPPS Theodor, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1909, p. 62-64.

À cause des lacunes de la psychologie expérimentale, Edith Stein se tourne vers la psychologie proche des sciences humaines. Elle nomme à ce propos Dilthey, Brentano et Husserl, ainsi que leurs élèves. Il s'agit de philosophes qui s'intéressent à l'âme humaine, à la vie intérieure et aux vécus. C'est la psychologie qu'elle a connue et appréciée, mais sans s'y attarder ; elle insiste sur le fait qu'on découvre des influences religieuses chez tous ces auteurs : chez Dilthey la théologie protestante, Brentano était prêtre catholique, Husserl disciple de Brentano et chez les disciples de Husserl, Edith Stein fait remarquer « un fort mouvement vers l'Église⁵⁶ ». Elle constate quelque chose de similaire dans le cas d'Alexander Pfänder⁵⁷, un phénoménologue de Munich qui venait de publier en 1933 un essai sur l'âme humaine. Pfänder insiste sur l'essence de l'âme comme fondement de toute la vie psychique, mais en attribuant cette recherche à la seule connaissance naturelle. La réponse d'Edith Stein ne se fait pas attendre : « L'auteur ne semble pas percevoir combien il est redevable à l'enseignement de foi et à la vie de foi de connaître ce qu'il prétend être le résultat de sa connaissance naturelle⁵⁸. » La thèse d'Edith Stein est qu'une psychologie qui s'intéresse à l'âme humaine et à la vie intérieure a nécessairement une dimension religieuse : l'âme pour Edith Stein n'est pas seulement un concept métaphysique, mais tout autant religieux⁵⁹.

c. La connaissance de soi par les mystiques

Si toute la vie actuelle – pensées, vœux, sentiments, sensations, etc. – reconduisent ultimement à cette profondeur,

56. STEIN Edith, *Le château de l'âme*, p. 291 [522] ; cf. SPIEGELBERG Herbert, « Note : Phenomenology and Conversion », dans : *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. 1, The Hague, Nijhoff, 1965, p. 172s. : Spiegelberg a enlevé cette note dans les éditions suivantes ; cf. VIDAL Jacques, « Phénoménologie et conversions », *Archives de Philosophie* 35 (1972), p. 209-243.

57. Cf. PFÄNDER Alexander, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, Halle, Niemeyer, 1933.

58. STEIN Edith, *Le château de l'âme*, p. 292s. [523].

59. Cf. à ce sujet déjà STEIN Edith, *Einführung in die Philosophie*, éd. par Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, Fribourg en Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, 2004, p. 145.

comment pouvons-nous la connaître ? De fait, cette profondeur nous est habituellement inaccessible du point de vue de la conscience actuelle. Seuls les grands spirituels ont découvert à travers leur expérience de Dieu l'essence de leur âme. Dans cette perspective, sainte Thérèse et saint Augustin sont « maîtres de la connaissance de soi⁶⁰ ». La connaissance naturelle de soi est accomplie par une connaissance surnaturelle de soi. Par conséquent, il ne s'agit pas de refuser la psychologie (d'autant qu'elle a fait des progrès), mais d'en montrer les limites. Cela a des conséquences pour l'anthropologie et la psychologie, puisqu'Edith Stein postule ici que du point de vue théorique les mystiques sont les meilleurs guides, précisément parce qu'ils connaissent leur âme jusque dans sa profondeur, son essence.

[Le] centre le plus intérieur et le plus propre [de l'âme], son essence, d'où jaillissent ses puissances et le jeu changeant de sa vie, n'est pas seulement une inconnue X que nous admettons pour expliquer les faits spirituels expérimentables mais quelque chose qui peut nous apparaître et se faire sentir, tout en restant toujours plein de mystère⁶¹.

Le centre le plus intérieur ne peut pas s'exprimer en mots humains, mais il peut se faire sentir⁶². Il *peut*, car cela n'est pas automatique, comme l'entrée dans les demeures les plus intérieures n'est pas automatique, mais un don gratuit de Dieu (tout en admettant la disposition humaine). C'est le *paradoxe* de l'anthropologie et de la psychologie proposées ici : elles se fondent sur quelque chose qui échappe à notre prise, qui dans une certaine mesure n'est accessible qu'au mystique ou bien indirectement à la personne qui, dans la foi, accueille le témoignage des mystiques. Il ne s'agit donc plus d'une anthropologie et d'une psychologie pures, mais d'une anthropologie et d'une psychologie

60. STEIN Edith, *Le château de l'âme*, p. 293 [524].

61. STEIN Edith, *Le château de l'âme*, p. 294 [524].

62. L'âme sent beaucoup de choses qu'elle ne peut pas exprimer ; cf. par exemple THÉRÈSE d'AVILA, *Les Demeures*, VII, 2, 1.

chrétiennes qui se fondent sur l'essence de l'âme, de la présence du Dieu Trinité en nous, sans que nous en ayons nécessairement l'expérience.

d. La dimension autobiographique du commentaire du château de l'âme

Les différents types de connaissance de soi que je viens d'énumérer avec Edith Stein ne suivent pas un ordre logique, mais plutôt un ordre biographique : *Edith Stein retrace son propre chemin*. Elle ne va pas dire comme Thérèse « je connais une personne qui... », mais elle fait la même chose d'une manière plus discrète. Chez Thérèse, on le comprend tout de suite ; chez Edith Stein, il nous faut regarder de près pour discerner ses confidences, et alors on en trouve beaucoup. Suivons rapidement ce chemin : comme pour tout enfant, la connaissance de soi chez Edith Stein est d'abord médiatisée par ce que l'on dit d'elle dans sa famille, de ses dons et de ses défauts. Mais à l'âge de la puberté, elle commence à se découvrir elle-même, à se prendre en main comme on le voit très bien dans sa décision d'arrêter l'école et de rejoindre sa sœur Else pendant un an. En même temps, la connaissance de soi est défaillante parce que liée à une hypertrophie du soi. Dans la *Vie d'une famille juive*, elle ne craint pas de dévoiler et de stigmatiser son esprit de supériorité et sa confiance quasi totale en ses capacités personnelles. Il y a ensuite la découverte de la psychologie de type expérimental à l'université de Breslau en 1911, la *psychologie sans âme* qui ne rend pas compte de la vie intérieure, qui est matérialiste et qui sera une grande déception pour elle. Suit la découverte de la psychologie des philosophes comme Dilthey, Brentano, Husserl, Pfänder et d'autres phénoménologues qui prennent en compte la vie intérieure, ce qui correspond donc aux années d'études à Göttingen à partir de 1913. On pourrait lire la thèse d'Edith Stein sur l'empathie comme l'expression d'une psychologie phénoménologique, car l'analyse des actes d'empathie la conduit à la question de la constitution de la personne humaine dans sa réalité psychophysique et spirituelle. Il y a ensuite sa lecture d'Augustin à partir de 1917 et de Thérèse comme nous venons de le voir.

C'est une manière de faire hommage à ces deux grands maîtres de la vie intérieure pour tout ce qu'elle a reçu d'eux *aussi* en vue de son travail anthropologique.

L'anthropologie à la lumière de la mystique

Je propose une première approche du rapport entre anthropologie et mystique ou pour le dire d'une manière plus générale entre anthropologie et spiritualité. Nous avons déjà vu qu'Edith Stein a découvert chez Thérèse et chez elle-même des intentions différentes (théoriques et religieuse-pratique). Il ne s'agit pas d'opposer ces intentions directrices, mais d'en montrer la complémentarité. *D'un côté*, l'anthropologie a besoin de la spiritualité ou plutôt du témoignage des mystiques :

[Il] est impossible de donner une image juste de l'âme (ne serait-ce que provisoire et inachevée) sans aborder ce qui fait sa vie la plus intérieure. Le fondement expérimental sur lequel nous pouvons nous appuyer pour le faire est constitué des témoignages des grands mystiques de la vie de prière⁶³.

La thèse d'Edith Stein peut être résumée comme suit : pas d'anthropologie intégrale sans vie intérieure et sans mystique. Ou pour le dire par rapport à l'œuvre steinienne : la rencontre avec Thérèse a été décisive non seulement du point de vue existentiel, mais aussi du point de vue intellectuel pour alimenter son questionnement sur la personne humaine. La lecture de Thérèse comble une ouverture et une attente formulée pour la première fois dans une lettre à Ingarden de février 1917 : « c'est impossible de conclure un enseignement sur la personne sans aborder la question de Dieu, et c'est impossible de comprendre ce qu'est l'histoire. Je n'y vois naturellement pas encore clair du tout. [...] Ce sont les questions qui m'intéressent⁶⁴. » Il n'est pas nécessaire d'avoir soi-même une expérience mystique, mais il faut au moins

63. STEIN Edith, *Le château de l'âme*, p. 264 [501].

64. STEIN Edith, *Correspondance I*, p. 82 (lettre du 20 février 1917 à Roman Ingarden).

prendre en compte le témoignage des mystiques, par exemple celui de Thérèse, en tant que source pour la réflexion anthropologique.

Mais il y a aussi *de l'autre côté* le mouvement inverse :

Il n'était pas possible pour la sainte de rendre intelligibles les processus se déroulant *à l'intérieur* de l'être humain sans s'expliquer d'abord sur ce qu'était cet intérieur à proprement parler⁶⁵.

Rendre compte de la relation avec Dieu dans la vie spirituelle nécessite une certaine vision de l'être humain qui peut rester parfois implicite, mais qui dans le cas de Thérèse est explicitée notamment par les images ou allégories qu'elle utilise pour parler de l'intériorité : l'image du château et de ses habitants est une métaphore anthropologique qui a conduit chez Edith Stein à une réflexion approfondie du rapport entre l'âme et le « je » conscient, ce qui correspond en même temps à la création d'un pont entre philosophie scolastique et philosophie moderne. Ce serait un autre thème très vaste de montrer tous les développements anthropologiques dont Thérèse est d'une certaine manière l'initiatrice.

Conclusion : l'impact d'une rencontre

En parlant de l'impact d'une rencontre, je suis conscient d'utiliser une association quelque peu violente. Je l'utilise parce que la rencontre avec Thérèse a fait effondrer ou exploser la dernière résistance d'Edith Stein au Dieu qui fait grâce et qui cherchait à se frayer un chemin dans la vie de la jeune femme. Cet impact, nous le découvrons surtout à travers les conséquences existentielles et intellectuelles de la rencontre avec Thérèse. Du *point de vue intellectuel*, mon but a été de signifier que la rencontre

65. STEIN Edith, *Le château de l'âme*, p. 265 [502].

avec Thérèse a eu des répercussions dans son anthropologie, notamment en ce qui concerne le lien entre l'âme et la conscience ainsi que sa conception de la liberté humaine en lien avec l'union mystique⁶⁶. On le perçoit, cette question mériterait des développements beaucoup plus poussés en prolongeant les réflexions steiniennes. Du *point de vue existentiel*, Thérèse a été médiatrice pour qu'Edith découvre que le vécu religieux ne s'identifie pas avec le ressourcement qui viendrait d'une force anonyme, mais qu'il s'agit d'une relation *personnelle* d'abord avec le Christ, puis par sa médiation avec son Père et leur commun Esprit. La découverte que cette *relation* pouvait orienter sa quête de vérité nous manifeste que son désir de la vie religieuse au Carmel est dans la droite ligne – et non pas en rupture – avec ses études philosophiques. Ce n'est pas un hasard si elle écrit la célèbre phrase : « Qui cherche la vérité, cherche Dieu, qu'il le sache clairement ou non⁶⁷ » précisément à la suite de la mort de Husserl. La philosophie comme quête de vérité rejoint la vie religieuse comme quête de Dieu.

Christof BETSCHART o.c.d.

Frère Christof BETSCHART est prêtre de la Province des carmes déchaux d'Avignon-Aquitaine. Enseignant à l'Institut saint Jean de la Croix (Toulouse), il est professeur invité à la Faculté pontificale de théologie *Teresianum* à Rome. Auteur d'une thèse sur Edith Stein : « *Unwiederholbares Gottessiegel* ». *Zum Verständnis der personalen Individualität in Edith Steins philosophisch-theologischem Horizont*, Freiburg, 2012. A dirigé le collectif : *La liberté chez Edith Stein*, Toulouse, 2014.

66. J'ajoute une autre question abordée dans le commentaire steinien, à savoir celle de la distinction entre l'âme et l'esprit, c'est-à-dire implicitement la question de la bipartition ou tripartition anthropologique. On connaît la position steinienne qui distingue entre une bipartition du point de vue de l'ontologie matérielle (matière-esprit) et une tripartition du point de vue de l'ontologie formelle (formation corporelle, de l'âme au sens de l'intériorité et de l'esprit dans son mouvement de sortie de soi).

67. STEIN Edith, *Correspondance II*, p. 380 trad. mod. (lettre du 23 mars 1938 à sœur Adelgundis Jaegerschmid).

Lettre apostolique en forme de “*Motu proprio*” pour la proclamation de sainte Brigitte de Suède, sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse-Bénédict de la Croix co-patronnes de l'Europe JEAN-PAUL II en perpétuelle mémoire

1. L'espoir de construire un monde plus juste et plus digne de l'homme, aiguisé par l'attente du troisième millénaire désormais à nos portes, ne peut faire abstraction de la conscience que les efforts humains seraient vains s'ils n'étaient accompagnés par la grâce divine : « Si le Seigneur ne bâtit la maison, les bâtisseurs travaillent en vain » (*Ps* 127 [126],1). C'est une vérité dont doivent tenir compte également ceux qui, aujourd'hui, se posent la question de donner à l'Europe de nouvelles bases qui aident le vieux continent à puiser dans les richesses de son histoire, écartant les tristes aspects de l'héritage du passé pour répondre, avec une originalité enracinée dans les meilleures traditions, aux besoins du monde qui change.

Il n'y a pas de doute que, dans l'histoire complexe de l'Europe, le christianisme représente un élément central et caractéristique, renforcé par le solide fondement de l'héritage classique et des contributions multiples apportées par divers mouvements ethniques et culturels qui se sont succédé au cours des siècles. La foi chrétienne a façonné la culture du continent et a été mêlée de façon inextricable à son histoire, au point que celle-ci serait incompréhensible sans référence aux événements qui ont caractérisé d'abord la grande période de l'évangélisation, puis les longs siècles au cours desquels le christianisme, malgré la douloureuse division entre l'Orient et l'Occident, s'est affirmé comme la religion des Européens eux-mêmes. Dans la période moderne et contemporaine aussi, lorsque l'unité religieuse s'est progressivement fractionnée tant à cause de nouvelles divisions