

L'INTERPRÉTATION STRUCTURELLE ET RELATIONNELLE DE L'*IMAGO DEI*

Proposition d'articulation à partir d'Edith Stein et sa conception de l'individualité de la personne humaine

Christof Betschart

Vrin | « *Revue des sciences philosophiques et théologiques* »

2017/2 Tome 101 | pages 287 à 320

ISSN 0035-2209

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2017-2-page-287.htm>

Pour citer cet article :

Christof Betschart, « L'interprétation structurelle et relationnelle de l'*imago Dei*. Proposition d'articulation à partir d'Edith Stein et sa conception de l'individualité de la personne humaine », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2017/2 (Tome 101), p. 287-320.
DOI 10.3917/rspt.1012.0287

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'INTERPRÉTATION STRUCTURELLE ET RELATIONNELLE DE L'*IMAGO DEI*

PROPOSITION D'ARTICULATION À PARTIR D'EDITH STEIN
ET SA CONCEPTION DE L'INDIVIDUALITÉ
DE LA PERSONNE HUMAINE

par Christof BETSCHART, O.C.D.
Faculté Pontificale de Théologie *Teresianum*, Rome

I. REPÈRES DANS L'INTERPRÉTATION DE L'*IMAGO DEI*

L'affirmation du récit sacerdotal que l'homme¹ a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1, 26s.) est le point de départ d'une longue tradition interprétative qui a connu un certain nombre d'affrontements, comme le laisse entendre la mise en garde d'un père du désert, Sopatros :

Ne te mets pas à réfléchir à l'image de Dieu en l'homme. Ce n'est pas qu'il s'agisse là d'une hérésie, mais c'est (aller au-devant de) l'ignorance et de l'esprit de querelle [...], car aucune créature n'est en mesure d'y comprendre quelque chose².

1. « Homme » est ici à prendre au sens large de l'allemand *Mensch* qui désigne à la fois la femme et l'homme.

2. SOPATROS, *Apophthegmata patrum*, dans PG 65, 413 (*Sources chrétiennes* 474, p. 265), trad. de Hervé LEGRAND, « Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes ? Sondages dans les énoncés de quelques Pères grecs », *Nouvelle Revue théologique* 128 (2006/2), p. 214-239, ici p. 235 ; voir également Jean KIRCHMEYER, art. « Église grecque. L'image de Dieu. La ressemblance », *Dictionnaire de spiritualité*, t. VI (1967), col. 817-822, ici col. 818.

La même attitude craintive se trouve chez Épiphane de Salamine, avide d'orthodoxie jusqu'à préférer ne pas réfléchir sur la question de l'image à cause du danger de se fourvoyer dans la recherche :

Nous ne devons jamais vouloir déterminer ou constater en quelle partie de l'homme l'image de Dieu se situe, mais nous devons simplement confesser que l'image de Dieu se trouve en l'homme, pour ne pas rejeter la grâce de Dieu et nous retrouver incroyants³.

Ces deux témoins montrent de différentes manières le défi qu'est l'interprétation de l'image de Dieu. Le refus d'une réflexion montre indirectement l'importance de la question puisqu'il s'agit de la possibilité d'une relation entre Dieu et l'homme et ainsi d'une question qui intéresse de quelque manière toute la théologie. Gerhard Ebeling dit à ce sujet que la doctrine de l'*imago Dei* est

un point d'intersection de tous les thèmes centraux de la dogmatique : de la théologie trinitaire et de la christologie, de la protologie et de l'eschatologie comme aussi des doctrines du péché et de la grâce. Tous [les thèmes] pointent vers l'homme et concernent son appellation comme image de Dieu⁴.

Cette énumération d'Ebeling montre à la fois la largeur du thème (son interdisciplinarité intrathéologique) et son importance pour le débat théologique œcuménique.

Pour nous situer dans le conflit des interprétations millénaires, nous reprenons la classification courante qui distingue entre les interprétations structurelle (ou ontologique), relationnelle et fonctionnelle de l'image de Dieu en l'homme⁵. L'image « structurelle » de Dieu désigne une ou plusieurs capacités ou qualités de l'homme du point de vue de son être en sachant qu'il s'agit souvent de qualités que

3. ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion* 70, 2, 2 (PG 42, col. 341BC) cité dans H. LEGRAND, « Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes ? », art. cit., p. 235 ; voir également Stuart George HALL, « Patristic perplexities : Epiphanius, Irenaeus, and Augustine on the Image of God in Man », dans Otto Hermann PESCH, Jean-Marie VAN CANGH (éd.), *L'Homme, image de Dieu. Données bibliques, historiques et théologiques*, Bruxelles, Académie internationale des Sciences religieuses, 2006, p. 37-48, en particulier p. 37s.

4. Ma traduction de Gerhard EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, t. I, Mohr, Tübingen, 1979, en part. p. 334-414, ici p. 376, cité dans Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, vol. I, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 2011, p. 124s. Pröpper cite en introduction de son chapitre sur l'image un autre auteur, Hans Urs von Balthasar, qui désigne le questionnement comme un « champ de bataille » (p. 124).

5. Voir par exemple la récente introduction de Yves De Maeseneer et Helen De Cruz dans un numéro spécial de la revue *Zygon* sur la nature humaine comme *imago Dei* : Helen DE CRUZ et Yves DE MAESENEER, « The *imago Dei* : Evolutionary and Theological Perspectives », *Zygon* 49 (2014/1), p. 95-100, ici p. 95s.

les animaux n'ont pas ou qui sont moins développées en eux, par exemple la liberté ou la rationalité. L'image « relationnelle » — au sens fort du terme — ne signifie pas seulement que l'image de Dieu est en vue de la relation avec Dieu et entre humains, mais que l'image consisterait dans la relation avec Dieu ou les uns avec les autres. L'image « fonctionnelle » enfin met l'accent sur la mission ou fonction de l'homme de « dominer », c'est-à-dire selon la relecture évangélique de servir et donc de prendre soin de la création.

Il va de soi que chacune de ces conceptions intègre tout un éventail d'approches différentes comme il est particulièrement clair pour l'approche structurelle. Celle-ci, en effet, a été prépondérante au cours de l'histoire de l'Église jusqu'au début du XX^e siècle, alors que l'on peut constater aujourd'hui, surtout parmi les théologiens issus de la Réforme, un mouvement vers une interprétation relationnelle et fonctionnelle en tant qu'opposée à une interprétation structurelle⁶. Citons Douglas John Hall qui, en 1986, distingue et oppose une interprétation « substantialiste » et une interprétation « relationnelle » en précisant que seule cette dernière serait capable d'être articulée avec l'interprétation fonctionnelle dans une perspective écologique qui découvre le « *stewardship* » de l'homme vis-à-vis de la création⁷. Il pourrait sembler que les interprétations structurelle et relationnelle soient des alternatives exclusives au point que Hall découvre sa mission dans une interprétation de l'*imago Dei* qui ne prend pas en compte qui est l'homme :

Ce que nous devons tenter d'accomplir, au-dessus et au-delà de cette ligne de pensée de la Réforme, est de la dégager [c'est-à-dire la compréhension relationnelle] des restes de pensée substantialiste dans lesquels elle est encore, peut-être inévitablement, emmêlée. La compréhension relationnelle de l'*imago* n'a pas à être dérivée ou expliquée par l'examen de l'*anthrôpos* en vue de découvrir les qualités

6. Du point de vue de l'exégèse, Jónsson a montré comment l'interprétation biblique dépend aussi de son contexte historique et l'analyse des écrits de nombreux exégètes vétértestamentaires entre 1882 et 1982 l'a amené à conclure que nous avons assisté à un déplacement progressif d'une interprétation ontologique vers une interprétation relationnelle, puis fonctionnelle ; voir la thèse de Gunnlaugur A. JÓNSSON, *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, Lund, Almqvist & Wiksell International, 1988.

7. Douglas John HALL, *Être image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création*, trad. de l'anglais par Louis VAILLANCOURT avec la collaboration de Jean DESCLOS et Rolan GALIBOIS, Paris-Montréal, Cerf-Bellarmin (« Cogitatio fidei » 213), 1998 ; voir le chapitre III sur « Deux conceptions historiques de l'*imago Dei* », p. 147-184.

d'être inhérentes et exclusives à notre espèce en la mettant en comparaison et en contraste avec les autres créatures de Dieu⁸.

L'auteur le plus influent qui a poussé dans cette direction est sans doute Karl Barth et sa proposition d'interprétation relationnelle (l'image de Dieu serait à proprement parler la différence sexuelle⁹) qui, du point de vue exégétique, a certes été critiquée assez sévèrement¹⁰, mais qui, du point de vue systématique, a eu et a encore une grande influence. Son interprétation exclut explicitement des qualités humaines comme étant à l'image de Dieu pour identifier cette image dans la relationalité elle-même. Citons comme exemples les contributions récentes de LeRon Shults, Cortez et Henriksen¹¹. Pour valoriser une approche relationnelle, il faudrait critiquer, voire exclure une approche structurelle. Je prends position contre une telle tendance, car cette opposition me semble artificielle et basée sur une conception critiquable de ce qu'est une relation personnelle. Contrairement à cette opposition entre interprétation structurelle et interprétation relationnelle, il me semble nécessaire de voir combien les capacités et les qualités humaines associées à l'image de Dieu peuvent être considérées comme conditions de possibilité d'une relation personnelle. En effet, comment concevoir une relation personnelle sans liberté ou sans amour ou sans capacité de se comprendre ? Il n'est donc pas arbitraire que Dieu ait choisi de conclure une alliance avec les hommes plutôt qu'avec d'autres créatures.

8. D. J. HALL, *Être image de Dieu*, op. cit., p. 176.

9. Voir Karl BARTH, « L'œuvre de la création », dans *Dogmatique*. III La doctrine de la création, t. 1, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 193-220 ; original allemand : KD III/1. Le commentaire exégétique de Gn 1, 26-28 se trouve aux p. 204-220 où il propose de substituer l'*analogia entis* à une *analogia relationis* qui compare le rapport entre « je » et « tu » divin avec le rapport entre « je » et « tu » humain. Plus encore, selon Barth, « la différenciation sexuelle constitue la seule véritable différenciation d'homme à homme — de même que le rapport du "je" et du "tu" est aussi la seule vraie différenciation au sein de l'unique essence divine » (p. 209).

10. Voir G. A. JÓNSSON, *The Image of God*, op. cit., p. 72-76, où il mentionne en particulier Johann Jakob Stamm, collègue de Barth à Bâle, et sa critique de l'interprétation trinitaire du pluriel dans Gn 1, 26 et la relation je-tu comme image de Dieu.

11. Voir F. LERON SHULTS, « *Imago Dei* », dans *Reforming Theological Anthropology : after the Philosophical Turn to Relationality*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 217-242 ; cf. Marc CORTEZ, « *Imago Dei* », dans *Theological Anthropology : a Guide for the Perplexed*, Londres-New York, T&T Clark, 2010, p. 14-40 ; voir Jan-Olav HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, ed. it. a cura di Andrea AGUTI, Brescia, Queriniana (« Giornale di Teologia » 379), 2016, en particulier p. 322-347 (éd. anglaise Leuven, Peeters, 2011).

Je chercherai à argumenter que la perspective relationnelle est concomitante avec une perspective structurelle. La tâche n'est pas facile dans la mesure où l'interprétation structurelle est associée au dualisme corps-esprit, à une conception statique de la personne et par conséquent à la négligence de la dimension relationnelle et enfin à une approche non seulement anthropocentrique, mais anthropocratique en un sens négatif¹². Ces reproches me semblent dus pour une part à une présentation caricaturale de l'interprétation structurelle¹³ et, d'autre part, à l'intégration de la philosophie dialogique en forme d'argument d'autorité qui pousse vers une opposition entre les interprétations structurelle et relationnelle. On pense à Martin Buber et son œuvre très influente *Ich und Du*¹⁴, reprise notamment par Barth, puis sans doute par Emmanuel Levinas et sa critique de l'ontologie¹⁵.

Partageant la valorisation de la relationalité humaine avec ces auteurs, je vais me pencher sur ses présupposés. Pour ce faire, je choisis Edith Stein (1891-1942) — femme juive, agnostique, baptisée dans l'Église catholique le 1^{er} janvier 1922 — comme interlocutrice. Par rapport aux auteurs qui ont contribué au « *turn to relationality*¹⁶ », elle est restée plus proche d'Edmund Husserl et valorise avec lui la subjectivité comme condition de possibilité de la relation intersubjective. Étant donné qu'elle a commencé sa carrière philosophique avec une thèse sur l'empathie, on peut supposer que cette valorisation ne s'oppose pas à la dimension relationnelle, mais en est la conséquence. De fait, la recherche philosophique sur l'intersubjectivité la conduit à s'intéresser à ce qu'elle appelle

12. Voir à ce sujet l'article de Aku VISALA, « Imago Dei, Dualism, and Evolution : a Philosophical Defense of the Structural Image of God », *Zygon* 49 (2014/1), p. 101-120, où il répond à trois objections similaires.

13. Voir, à ce sujet le commentaire d'Otto Hermann Pesch au sujet d'une conférence d'André BIRMELÉ (« La compréhension de l'humain devant Dieu. Ontologie substantialiste ou ontologie relationnelle, un enjeu majeur du dialogue œcuménique », dans O. H. PESCH et J.-M. VAN CANGH [éd.], *L'homme, image de Dieu, op. cit.*, p. 189-205) qui se meut justement dans la ligne d'une opposition entre approches structurelle et relationnelle ou plutôt de la substitution de l'approche structurelle par une approche relationnelle : « The only question is whether the usual picture of the classical tradition, particularly in some protestant evaluations, might be a caricature, overlooking the not even hidden relational elements in the scholastic statements » (O. H. PESCH, « Conclusion. A Short Summary of the Reflections », dans O. H. PESCH et J.-M. VAN CANGH [éd.], *L'homme, image de Dieu, op. cit.*, p. 235-245, ici p. 241).

14. Voir Martin BUBER, « Ich und Du », dans *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984, p. 5-136.

15. Voir Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

16. Selon le leitmotiv du livre de F. LERON SHULTS, « The Philosophical Turn to Relationality », dans *Reforming Theological Anthropology, op. cit.*, p. 11-36.

l'*Aufbau*¹⁷ de la personne humaine au double sens impliqué dans le terme allemand, à savoir l'idée d'une structure (stable) et d'une construction (dynamique).

Dans ce qui suit, je proposerai dans un premier temps une investigation sur la conception steinienne de l'individualité personnelle, a priori et qualitative (II), avant de proposer une articulation entre l'interprétation structurelle et relationnelle inspirée d'Augustin qui découvre en toute image à la fois une ressemblance avec et une relation à l'original (III). Les deux aspects de la ressemblance (IV) et de la relation (V) seront ensuite approfondis en dialogue avec Stein. Il est à montrer que l'insistance steinienne sur l'individualité qualitative n'empêche pas, mais fonde la valorisation de la relationalité.

II. L'INDIVIDUALITÉ DE LA PERSONNE HUMAINE ET SON IMPORTANCE RELATIONNELLE

Une possibilité de mettre en valeur la relationalité est d'insister sur l'importance des circonstances d'une vie dans le devenir de la personne. Les influences sociales, culturelles, religieuses, familiales et en général les relations interpersonnelles sont déterminantes dans la vie d'une personne. Quand on s'intéresse à une personne, on s'intéresse peu à une structure et beaucoup à une histoire, à des rencontres et en général aux expériences faites au cours de la vie. Les circonstances et les différentes relations sont particulièrement importantes dans la mesure où elles font de la personne ce qu'elle est, cette personne unique et irremplaçable. À ce sujet, il est frappant de voir que deux auteurs aussi différents que Wolfhart Pannenberg et Eberhard Jüngel approchent la question de l'individualité d'une manière identique. Dans leur perspective, ce qui fait l'individualité d'une personne est précisément son histoire.

Ainsi, Pannenberg affirme en 1962 dans ses conférences anthropologiques bien connues, mais pas encore traduites en français :

17. Voir Edith STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, éd. par Maria Amata NEYER, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder (« Edith Stein Gesamtausgabe [sigle : ESGA] » 1), 2002, p. 328, puis le titre dans Edith STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, éd. par Beate BECKMANN, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder (« ESGA » 14), 2004 ; trad. fr. sous le titre *De la personne humaine. I – Cours d'anthropologie philosophique (Münster 1932-1933)*, trad. par Flurin M. SPESCHA avec la collaboration de Anne-Sophie GACHE et Grégory SOLARI, introd. de Beate BECKMANN-ZÖLLER, Genève-Paris-Toulouse, Ad Solem-Éditions du Cerf-Éditions du Carmel, 2012. Le choix de ne pas traduire le mot allemand *Aufbau* est significatif.

L'histoire, le chemin de vie à chaque fois différent est le *principium individuationis*. Par la corrélation unique des événements, des intentions et des actions dans le cours de la vie se dégage l'individualité d'un homme¹⁸.

Et il reprend cette même perspective dans sa grande anthropologie théologique une vingtaine d'années plus tard au début du chapitre final sur « L'homme et l'histoire » : « L'histoire est le *principium individuationis* et de la vie de l'individu et de celle des peuples et des cultures¹⁹. » Dans la même ligne, au moins dans cette problématique, Jüngel montre combien le Je humain est impliqué dans l'histoire au point de pouvoir dire : « Raconte-moi ton histoire et je te dirai qui tu es²⁰. » Dans le même contexte, en note de bas de page, Jüngel critique l'expression *individuum est ineffabile*, car dans la mesure où l'individu s'identifie avec son histoire on peut dire ou raconter l'individu²¹.

Si l'on considère avec Pannenberg et Jüngel l'histoire comme principe d'individuation, on se situe au niveau d'une évidence, car il est impossible de redoubler une histoire de manière parfaitement identique. Des jumeaux, par exemple, ne vivent pas parfaitement la même histoire, parce que l'un d'entre eux est né un peu plus tôt et que les deux n'occupent pas exactement le même espace et par conséquent leurs perceptions sont différentes. Et dans la mesure où leurs vécus sont différents, leur histoire est différente. Par contre, toujours dans l'exemple des jumeaux, on peut se demander si leur développement est uniquement la conséquence de leur histoire. Dans ce cas, les jumeaux ressembleraient au début de leur vie à une *tabula rasa* qui accueille de manière neutre les différentes impressions. Le sujet humain serait progressivement conditionné par son contexte et ne serait rien d'autre que le produit de ce qui lui arrive. On peut alors dire avec Pannenberg que ce ne sont pas seulement les événements (*Widerfahrnisse*) de la vie qui individualisent, mais également les intentions et les actions du

18. Ma traduction française de Wolfhart PANNENBERG, « Der Mensch als Geschichte », dans *Was ist der Mensch ? Die Anthropologie im Lichte der Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁸1995 (1962), p. 95-103, ici p. 97 : « Die Geschichte, der je verschiedene Lebensweg ist das principium individuationis. Durch den einmaligen Zusammenhang von Widerfahrnissen, Absichten und Handlungen in einem Lebensgang arbeitet sich die Individualität eines Menschen hervor. »

19. Ma traduction française de Wolfhart PANNENBERG, « Mensch und Geschichte », dans *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ²2011 (1983), p. 472-517, ici p. 472 : « Die Geschichte ist das *principium individuationis* sowohl im Leben des Individuums als auch in dem der Völker und Kulturen. »

20. Ma traduction française de Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, ⁸2010 (1977), p. 415.

21. Voi E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit., p. 415, note 13.

sujet. Quelle est alors la part du sujet dans l'élaboration de ses intentions et actions ? À quel point est-il conditionné, voire déterminé par son histoire ? Y a-t-il de la place pour l'idée d'une subjectivité qualifiée avant même de prendre en compte son interaction avec l'entourage ?

Nous allons aborder ces questions avec Edith Stein qui, dans ses recherches anthropologiques, a repris continuellement la question de l'individualité de la personne humaine au point qu'on peut parler d'une question centrale de son œuvre, présente du début à la fin de son parcours²². Cette centralité a été reconnue ces dernières années dans la littérature secondaire avec plusieurs thèses de doctorat surtout en philosophie. Quelquefois, l'accent est mis sur les sources médiévales, par exemple Thomas d'Aquin (Sarah Borden Sharkey²³, Rosa Errico²⁴) ou Duns Scot (Francesco Alfieri²⁵). De poids est l'apport de Bénédictine Bouillot surtout en ce qui concerne l'œuvre de jeunesse et les sources phénoménologiques de Stein²⁶. Pour ma part, je me situe dans la même recherche, mais avec une attention particulière à la dimension théologique de sa doctrine, c'est-à-dire principalement à la façon dont elle approfondit l'analogie entre personne divine et personne humaine²⁷.

Dans ce qui suit, nous allons nous fonder sur l'œuvre de jeunesse — plus précisément sa thèse sur l'empathie (*Einfühlung*) et son *Introduction à la philosophie* —, car les éléments principaux de sa

22. Ce qui suit dans ce paragraphe est repris librement de ma contribution encore à publier sous le titre « L'individualité de la personne humaine dans l'œuvre phénoménologique d'Edith Stein » dans l'ouvrage collectif préparé par Jean-François LAVIGNE et Emmanuel FALQUE à la suite du colloque « Edith Stein, philosophe » à l'Institut Catholique de Paris, au Collège des Bernardins et à l'École normale supérieure de Paris les 11 et 12 avril 2013.

23. Voir Sarah BORDEN SHARKEY, *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2010 ; et d'autres contributions.

24. Voir Rosa ERRICO, *Principio di individuazione e persona*, Roma, Aracne, 2011, et d'autres contributions.

25. Voir Francesco ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell'individualità*, Brescia, Morcelliana, 2014 ; trad. anglaise de George Metcalf : *The Presence of Duns Scotus in the Thought of Edith Stein: the Question of Individuality*, Cham, Springer (« Analecta Husserliana » 120), 2015, et d'autres contributions.

26. Voir Bénédictine BOUILLOT, *Le noyau de l'âme selon Edith Stein. De l'époque phénoménologique à la nuit obscure*, Paris, Hermann (« De Visu »), 2015, et d'autres contributions.

27. Voir Christof BETSCHART, *Unwiederholbares Gottessiegel. Personale Individualität nach Edith Stein*, Bâle, Reinhardt (« Studia Oecumenica Friburgensia » 58), 2013, et d'autres contributions.

conception y apparaissent déjà. Le traitement après le baptême contribuera surtout à situer sa pensée en rapport avec la philosophie scolastique, à thématiser les conditions spirituelles du dévoilement de l'individualité de la personne et — dans le cadre de sa philosophie chrétienne — à faire le lien avec la théologie. Pour le propos de la présente étude, nous ne pourrions pas entrer dans toute la complexité de la conception steinienne. Nous allons ainsi laisser de côté l'aspect formel ou numérique de l'individualité qu'Edith Stein découvre d'abord dans le moi pur, puis en faisant le lien avec le concept métaphysique du *Träger* (support). Notre focus sera l'aspect matériel ou qualitatif de l'individualité de la personne. À ce sujet, avec Pannenberg et Jüngel, Stein commence par prendre au sérieux l'histoire de la personne avec ses circonstances et influences, ainsi que leur impact sur le développement de la personne, comme on le voit dans le passage suivant :

Cet homme est ainsi fait parce qu'il a été exposé à telle et telle influence ; dans d'autres circonstances, il se serait développé autrement, sa « nature » a quelque chose d'empiriquement contingent, on peut se la figurer modifiée de bien des manières. Mais cette variabilité n'est pas sans limites, nous nous heurtons là à des bornes (PE 177 [122]²⁸).

Ces bornes qu'évoque Stein à la fin de la citation sont le noyau de la personne qui — au moins selon la perspective de la thèse — a une fonction limitatrice dans l'interaction de l'homme avec son entourage. L'homme n'est pas seulement conditionné (ce qui ne veut pas dire déterminé) par les influences et les circonstances, mais il est également conditionné par sa propre structure individuelle. Pour le mettre en lumière, Stein recourt au procédé phénoménologique de la variation et réduction eidétiques :

Je peux me représenter [*mir ... denken*] César dans un village plutôt qu'à Rome, et transposé au vingtième siècle ; il est sûr que son individualité historiquement constante subirait alors bien des altérations, mais il est tout aussi sûr qu'il resterait César (PE 177 [123]).

La variation spatiotemporelle (Rome ou un village, le I^{er} siècle av. J.-C. ou le XX^e siècle) implique évidemment un changement considérable du point de vue de l'individualité historique, mais, selon

28. Edith STEIN, *Le Problème de l'empathie*, trad. par Michel DUPUIS et Jean-François LAVIGNE, Paris-Toulouse-Genève, Éditions du Cerf-Éditions du Carmel-Ad Solem, 2012, p. 177 (sigle : PE) ; éd. allemande : *Zum Problem der Einfühlung*, introd. par Maria Antonia SONDERMANN, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder (« ESGA » 5), 2008, p. 127s. (éd. 1917, p. 122).

Stein, ces changements ne touchent pas à ce qu'elle appelle « la structure de la personne²⁹ » (*die personale Struktur*) ou bien le « noyau de la personne³⁰ » (*Kern der Person*). En d'autres termes, l'histoire ne peut pas être considérée comme le seul principe d'individuation, mais il faut également prendre en compte la structure de la personne qui interagit avec son entourage. En effet, cette structure elle-même est *individuelle*. Il ne s'agit pas ici de variations dans la capacité sensitive (par exemple voir plus ou moins bien), dans l'intelligence (une rapidité de saisie plus ou moins grande) ou encore dans les différences de mémoire que l'on peut aujourd'hui expliquer à partir des connaissances génétiques et neuronales. Quand Stein s'intéresse à la structure individuelle de la personne, elle fait référence à sa manière de se situer dans le monde et plus précisément dans le monde des valeurs. Comment la personne « sent » (*fühlt*) les valeurs esthétiques, éthiques, personnelles ou religieuses et comment elle y répond personnellement³¹. En effet, le sentir des valeurs (*Wertfühlen*) est important parce qu'au « sentir » quelque chose (par exemple la beauté d'un paysage, c'est-à-dire une valeur esthétique) correspond le « sentiment » en tant qu'il révèle quelque chose dans la structure de la personne (PE 161 [110]). Et un peu plus loin, elle insiste sur le fait qu'il y a « des connexions d'essence entre la hiérarchie des valeurs, les degrés de profondeur des sentiments de valeur, et l'ordre, qui s'y révèle, des strates dont se compose la structure de la personne » (PE 165 [113]).

Cependant, la révélation de la personne à elle-même à travers sa relation avec le monde des valeurs n'est pas automatique. En interprétant Stein, on pourrait distinguer entre une vie authentique qui permet le déploiement (*Entfaltung*) de la personnalité depuis l'intérieur et une vie inauthentique qui impose le développement (*Entwicklung*) de l'extérieur, comme on peut le déduire du passage suivant :

[L]a personne psychophysique empirique peut être une réalisation plus ou moins parfaite de la personne spirituelle. Il est concevable que la vie d'un homme soit un processus de déploiement [*Entfaltungsprozeß*] parfait de sa personnalité ; mais il est aussi possible que le développement [*Entwicklung*] psychophysique ne permette pas un déploiement [*Entfaltung*] complet (PE 178s. [124]).

Selon Stein, le développement [*Entwicklung*] concret de la personne sous l'influence de toutes les circonstances extérieures ne correspond pas nécessairement et complètement au déploiement [*Entfaltung*] de sa

29. Voir PE 176 [122].

30. Voir PE 177 [123].

31. Voir B. BOUILLOT, *Le Noyau de l'âme selon Edith Stein*, op. cit., p. 103-124.

personnalité depuis le noyau de la personne. Si, dans le cas idéal, le développement concret de la personne correspond au déploiement de sa personnalité, on peut s'imaginer facilement des situations qui l'empêchent. Ceci est le cas quand on ne sent que par contagion, par exemple le désir de devenir médecin alors qu'en réalité il s'agit du désir des parents.

Il a été question d'une structure individuelle ou du noyau de la personne qui se déploie plus ou moins dans la vie de la personne. Il reste à préciser comment Edith Stein interprète ce noyau. À ce sujet, il est incontournable de prendre en compte la genèse de sa pensée. Dans la thèse, elle ne parle jamais de propriétés individuelles au sens restreint, c'est-à-dire des propriétés (*Eigenschaften*) qui ne sont partagées avec personne d'autre. Elle propose plutôt de parler d'une manière individuelle de participer à des propriétés générales. Ce qui rend cette structure individuelle, ou pour le dire avec Dilthey, ce qui en fait un « type individuel » est l'unification de ces différentes propriétés ou, pour le dire encore avec Dilthey, la « "participation" à des types plus généraux » (PE 184 [128])³². C'est l'unité de ces propriétés que Stein désigne comme caractère de la personne (PE 144s. [97s.]).

La nouveauté dans l'*Introduction à la philosophie* est que Stein n'insiste pas seulement sur l'unicité comme un paramétrage unique de différentes propriétés personnelles, mais elle admet un élément qualitatif irréductible de la personne :

Une telle individualité « conditionnée de l'extérieur » revient aussi au caractère. Et nous savons, de nos considérations antérieures, que les dispositions [*Anlagen*] des sens et de l'entendement font partie des conditions extérieures de son développement. Mais il [le caractère] a en outre une détermination « intérieure », que nous désignons comme « singularité personnelle » [*persönliche Eigenart*]. La disposition originelle du caractère se distingue avant toutes les autres dispositions de la personne du fait qu'elle est habitée par un moment ultime, indissoluble, qualitatif qui la pénètre, qui donne au caractère unité intérieure et qui fait sa distinction de tous les autres (ma trad. de EPh 134³³).

32. Voir Wilhelm DILTHEY, « Beiträge zum Studium der Individualität », dans *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Sitzung der philosophisch-historischen Classe vom 5. März – Mittheilung vom 25. April 1895, Berlin 13 (1896), p. 294-335 ; également dans *Gesammelte Schriften*, t. V, Stuttgart-Göttingen, Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 241-316.

33. Voir Edith STEIN, *Einführung in die Philosophie*, introd. et éd. par Claudia Mariéle WULF, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder (« ESGA » 8), 2004 (sigle : EPh) : « Eine solche "äusserlich bedingte" Individualität kommt auch dem Charakter zu. Und wir wissen aus früheren Betrachtungen, dass zu den äusseren Bedingungen seiner

À partir des circonstances extérieures et de la diversité des dispositions des sens et de l'entendement, Stein parle désormais d'une « singularité personnelle » (*persönliche Eigenart*) dans le sens d'« un moment ultime, indissoluble, qualitatif » qui donne unité et cohérence au caractère de la personne. Ce moment qualitatif n'est pas l'émergence des propriétés personnelles, mais il en est le fondement indissoluble qui en conditionne la cohérence. Ce moment ne modifie pas la structure personnelle en tant que telle, mais il est plutôt comme « un simple *Quale*, qui imprime son cachet dans le caractère tout entier et dans chaque vécu individuel (du domaine évidemment pour lequel le caractère est déterminant). Il façonne [*gestaltet*] la personne en une "personnalité homogène" » (ma trad. de EPh 132³⁴). Et en reprenant le vocabulaire du type déjà utilisé dans la thèse, elle introduit le point nouveau de sa conception de la manière suivante :

[L]e caractère d'une personne – bien que chacune se laisse classer sous un tel type [de caractère] – ne s'épuise pas à être la singularisation [*Vereinzelung*] d'un type, mais montre dans sa totalité comme dans des propriétés et des vécus singuliers une « note individuelle ». Il est à remarquer que l'« individualité » ou la « singularité personnelle » montre des degrés [dans son apparence extérieure³⁵] ; pas tous la manifestent dans la même mesure (ma trad. de EPh 132³⁶).

Entwicklung die sinnlichen und Verstandesanlagen mitgehören. Er hat aber ausserdem jene "innere" Bestimmtheit, die wir als "persönliche Eigenart" bezeichnen. Die ursprüngliche Anlage des Charakters zeichnet sich vor allen anderen Anlagen der Person dadurch aus, dass ihr ein letztes unauflösbares qualitatives Moment innewohnt, das sie ganz durchtränkt, das dem Charakter innere Einheit gibt und seine Unterschiedenheit von allen anderen ausmacht » (EPh 134).

34. « Die "persönliche Eigenart" ist ein einfaches Quale, das dem ganzen Charakter und jedem einzelnen Erlebnis (des Bereichs natürlich, für den der Charakter bestimmend ist) seinen Stempel aufprägt. Es gestaltet die Person zu einer "einheitlichen Persönlichkeit" » (EPh 132). Stein reprendra le terme *Quale* (comment) en particulier dans *Puissance et acte*, où il désignera toujours la singularité personnelle qui qualifie le *Quid* (quoi) de la personne constitué des facultés avec leurs dispositions respectives ; voir Edith STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, éd. par Hans Rainer SEPP, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder (« ESGA » 10), 2005 (sigle : PA), p. 122-147, particulièrement p. 122 et p. 146. Dans *Être fini et être éternel*, elle adoptera la terminologie grecque « ποῖον » (*Quale*) et « τί » (*Quid*), par exemple Edith STEIN, *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 (sigle : EFEE), p. 91s. et p. 496 ; éd. originale : *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, éd. par Andreas Uwe MÜLLER, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder (« ESGA » 11/12), 2006 (sigle : EES), p. 83s. et 420.

35. Il s'agit d'un ajout en écriture latine, peut-être de 1920.

36. « [D]er Charakter einer Person — obgleich sich jede unter einen solchen Typus bringen läßt — erschöpft sich nicht darin, Vereinzelung des Typus zu sein, sondern

La « note individuelle » (Eph 132s. 142s. 147. 176) ou — comme elle dit encore — la « note personnelle » (Eph 133. 213) n'est pas réductible à un type plus ou moins général, mais absolument individuel et par conséquent indicible. Dans la mesure où la personne individuelle n'est pas seulement à identifier avec son histoire ni seulement fondée sur ses dispositions, mais unifiée par une note individuelle, l'expression *individuum est ineffabile* s'applique bien aux individus qui sont des personnes, car nous n'avons pas de nom propre qui ferait plus qu'indiquer simplement l'individu³⁷. La note individuelle dont il est question n'est pas réservée à quelques personnes avec un caractère marqué que l'on pourrait appeler une « personnalité » (Eph 103), mais il s'agit d'une caractéristique de toute personne humaine indépendamment de sa manifestation concrète dans la vie.

Comment Stein peut-elle poser cette note individuelle si elle ne se manifeste pas nécessairement ? Cette question nous fait revenir à la thèse et ce qui a été dit sur le développement de la personne qui n'est pas automatiquement un déploiement de sa personnalité. Ici il ne s'agit pas simplement de différentes propriétés générales, mais aussi d'une note individuelle qu'elle décrit plusieurs fois avec des métaphores en parlant d'une « coloration » (*Färbung*) des vécus (par exemple Eph 132s. 136s.) ou bien de vécus qui portent le « sceau » (*Stempel*) de la singularité personnelle (par exemple Eph 131-133. 140. 176). La métaphore fait comprendre que la note individuelle ne se donne pas en tant que telle, de manière isolée, mais seulement par la médiation des vécus qui manifestent plus ou moins cette note. Mais en même temps, cette note se manifeste seulement dans une vie que Stein appelle dans un autre texte de jeunesse « pleine d'âme » (*seelenvoll*³⁸), contrairement à un comportement « sans âme » (*seelenlos*³⁹).

Déjà dans la thèse, Stein a mis en évidence les vécus affectifs et volitifs dans leur double fonction de donner un objet (*ce que je sens, ce*

weist in seiner Gesamtheit wie in einzelnen Eigenschaften und Erlebnissen eine "individuelle Note" auf. Es ist zu bemerken, daß diese "Individualität" oder "persönliche Eigenart" [in ihrer äußeren Erscheinung] Grade aufweist, daß nicht alle sie im gleichen Maße zeigen. »

37. C'est seulement dans *Être fini et être éternel* qu'Edith Stein reprendra la question en allusion à l'Apocalypse où il est question d'un *nom nouveau* à recevoir (cf. Ap 2, 17). Et elle pose cette question rhétorique : « ce nom ne devait-il pas être un nom *propre* au sens plein du terme qui exprime l'essence la plus intérieure de celui qui le reçoit et lui révèle le mystère de son être caché en Dieu ? » (EFEE 499 ; EES 423).

38. Edith STEIN, « Individuum und Gemeinschaft », dans *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, éd. par Beate BECKMANN-ZÖLLER, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder (« ESGA » 6), 2010 (sigle : IG), p. 195.

39. Voir IG 192. 195-197.

que je veux) et en même temps de manifester les strates de la personne elle-même. Dans ce contexte, elle attribue à la capacité d'aimer une profondeur qui n'est pas accessible aux autres vécus :

[N]ous n'aimons pas une personne parce qu'elle fait le bien, sa valeur ne consiste pas dans le fait qu'elle fait le bien (même si peut-être cette valeur se fait jour à cette occasion), mais elle est elle-même pleine de valeur et c'est « pour elle-même » que nous l'aimons. Et cette capacité d'aimer qui s'exprime dans notre amour s'enracine à une autre profondeur que la capacité d'évaluer moralement qui s'éprouve dans l'évaluation de l'action (PE 166 [113s.]).

Pour la première fois chez Stein, on voit ébauchée la thèse selon laquelle la connaissance d'autrui peut se parfaire seulement dans l'amour, puisqu'il s'enracine au plus profond de la personne. Cette thèse est reprise dans l'*Introduction à la philosophie* en ce qui concerne la singularité personnelle que l'amour seul peut atteindre :

Si et comment j'aime quelqu'un est fondé sur la manière dont sa singularité [*Eigenart*] touche la mienne, et c'est quelque chose d'absolument unique comme cette singularité elle-même (ma trad. de EPh 136⁴⁰).

Et un peu plus loin dans son texte, elle évoque deux exemples de vécus qui actualisent toute la personnalité et qui font en même temps sentir la note individuelle : « Il y a des vécus — comme le don aimant ou l'extase religieuse — dans lesquels toutes les strates du Moi personnel sont “actualisées” » (ma trad. de EPh 176, texte avant la correction). Que ce soit le don aimant à une autre personne humaine — on peut penser à son amour pour Roman Ingarden⁴¹ — ou le vécu religieux qu'elle appelle ici une extase, dans les deux cas il s'agit d'une relation personnelle qui donne à connaître la personne aimée dans sa singularité et qui révèle la personne à elle-même.

La reprise de la réflexion steinienne dans son œuvre de jeunesse nous a fait entrer dans une approche différente de la question de l'individuation que celle citée au début de cette partie chez Pannenberg et Jüngel qui insistent sur l'individuation par l'histoire personnelle. Sans oublier l'importance de l'histoire dans le développement de la

40. « Ob und wie ich jemanden liebe, das beruht darauf, wie seine Eigenart die meine berührt, und es ist etwas so schlechthin Einzigartiges wie diese Eigenart selbst. » (EPh 136)

41. Stein appelle Ingarden dans une lettre du 24 décembre 1917 : « Mon chéri » (Edith STEIN, *Correspondance I* (1917-1933), intro., trad. et annotations par Cécile RASTOIN, Paris-Toulouse-Genève, Éditions du Cerf-Éditions du Carmel-Ad Solem, 2009, p. 111. Dans une version ultérieure, Stein va barrer « don aimant » (*liebende Hingabe*) du texte, probablement en raison de sa déception amoureuse.

personne, Stein accentue l'idée que ce développement peut être plus ou moins en concordance avec ce qu'elle appelle le déploiement de la personne et la manifestation de sa singularité personnelle dans ses vécus. La conception de la singularité personnelle (*persönliche Eigenart*) comme moment qualitatif indissoluble marque une différence essentielle parmi les hommes. On peut donc se demander si cette différence ne pourrait pas mettre en danger l'égalité entre humains. Cette question présuppose l'interprétation de la différence individuelle comme impliquant une hiérarchie des singularités personnelles. Cependant, les différences peuvent montrer, d'une part, que chaque personne humaine n'est pas simplement un exemplaire de l'espèce humaine, mais qu'elle a une valeur irremplaçable et, d'autre part, que ces différences sont la condition de possibilité d'une véritable altérité où celle-ci n'est pas le produit des événements, mais est fondée dans la personne elle-même.

Dans ce sens, Stein va plus loin que Barth, qui reconnaît comme seule différence fondamentale celle entre hommes et femmes. Il affirme dans la *Kirchliche Dogmatik* que seule la différence sexuelle mérite d'être appelée une différence fondamentale⁴². En fait, Stein — sans connaître la pensée barthienne — reconnaît la différence sexuelle en tant qu'essentielle et non pas seulement comme le résultat de la socialisation ou d'un choix. Mais Stein assume une autre différence fondamentale, celle entre individus en vertu de leur singularité qualitative, comme condition de possibilité d'un enrichissement mutuel non seulement historique, mais personnel.

Dans ce qui suit, nous allons nous demander comment la conception steinienne de l'individualité de la personne s'articule avec le thème de l'image et de la ressemblance de Dieu.

III. IMAGE ET RESSEMBLANCE, INTERPRÉTATION STRUCTURELLE ET RELATIONNELLE

Toute la partie précédente montre que la singularité *a priori* n'empêche pas de prendre au sérieux les relations interpersonnelles, mais qu'elle garantit au contraire une véritable altérité. Nous allons maintenant introduire ce discours dans le questionnement sur l'*imago Dei* et plus exactement dans la proposition d'articuler l'interprétation structurelle avec l'interprétation relationnelle. Dans l'histoire interprétative, un essai influent dans cette direction vient d'Irénée de Lyon avec sa distinction entre *image* et *ressemblance*. L'image naturelle est commune à tout être humain indépendamment de son agir bon ou

42. Voir K. BARTH, « L'œuvre de la création », *op. cit.*, p. 199s.

mauvais (interprétation structurelle), alors que la ressemblance est l'œuvre de l'Esprit : « Quand [...] l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme, restant en toute vérité psychique et charnel, sera imparfait, possédant bien l'image de Dieu dans l'ouvrage modelé, mais n'ayant pas reçu la ressemblance par le moyen de l'Esprit⁴³. » Même si la distinction n'est pas systématique dans son œuvre, elle a marqué l'histoire de l'interprétation⁴⁴. Il est vrai que du point de vue des termes hébreux utilisés (צֶלֶם/*selem* et דְּמוּת/*dē mūt*), cette interprétation n'est pas justifiée. En effet, les exégètes y découvrent ou bien une synonymie, ou bien un renforcement du premier par le deuxième terme, ou encore une atténuation du premier par le deuxième⁴⁵. Mais au-delà de la difficulté terminologique, Irénée vise avec sa distinction entre *image* et *ressemblance* une articulation entre les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Pour le montrer, il nous faut reprendre les textes bibliques les plus marquants. D'une manière synthétique, on peut suggérer que l'Ancien Testament propose non seulement une interprétation fonctionnelle (« dominer » sur les animaux selon Gn 1, 26.28), une interprétation relationnelle dans le sens de l'altérité sexuée (Gn 1, 27) ou bien dans le sens du dialogue personnel avec Dieu (Gn 1, 28 où Dieu s'adresse pour la première fois à sa créature), mais également structurelle. En effet, déjà le passage de Gn 5, 1-3 et surtout celui de Gn 9, 6 indiquent de manière complémentaire une telle interprétation structurelle de l'image, puisque la rupture du péché n'empêche pas l'auteur sacerdotal de réaffirmer que l'homme est à l'image de Dieu. Le prix de la vie humaine se montre à travers l'interdiction de verser son sang : « Qui verse le sang de l'homme, par l'homme aura son sang versé. Car à l'image de Dieu l'homme a été fait » (Gn 9, 6). L'interdiction de tuer un homme est motivée par le fait qu'il a été fait à l'image de Dieu, c'est-à-

43. Voir IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*. Livre V, éd. critique par Adelin ROUSSEAU *et al.*, t. II : texte et traduction, Paris, Éditions du Cerf (« Sources chrétiennes » 153), 1969, p. 77 (V, 6, 1). Voir également l'ouvrage de Jacques FANTINO, *L'Homme, image de Dieu, chez saint Irénée de Lyon*, Paris, Éditions du Cerf, 1986.

44. Voir Emil BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Zürich-Stuttgart, Zwingli, 41965 (1937), p. 495-497, en particulier sur Luther et Calvin.

45. Voir Jean L'HOUE, *Genèse 1-2,4a. Commentaire*, Leuven, Peeters (« Études bibliques. Nouvelle série » 71), 2016, p. 166-175. En ce qui concerne l'usage des deux termes, voir p. 174s., où L'Hour considère d'abord l'atténuation du premier par le deuxième terme et ensuite leur synonymie qu'il interprète « comme un renforcement, une insistance » (175). Voir également Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (« BKAT » I/1), 1974, p. 201-203.

dire qu'il est gratifié d'une dignité intrinsèque que le péché ne pouvait pas détruire (Gn 3)⁴⁶.

L'idée de l'homme à l'image de Dieu dans sa nature humaine concrète, marquée par le péché, est reprise dans quelques textes du Nouveau Testament (1 Co 11, 7⁴⁷, Jc 3, 9 et de manière indirecte dans Ac 17, 28 où Paul cite le poète Aratus). D'autres textes, en particulier dans le corpus paulinien, réfèrent l'image de Dieu directement au Christ (2 Co 4, 4 et Col 1, 15) : le Christ « est l'image de Dieu » (2 Co 4, 4) ou bien « l'image du Dieu invisible » (Col 1, 15). Par rapport à cette perfection de l'image en lui (voir aussi He 1, 3), l'homme devient progressivement à l'image de l'image : « nous sommes transformés en cette même image [du Seigneur] » (2 Co 3, 18). Ceux qui aiment Dieu sont « prédestinés à reproduire l'image de son Fils » (Rm 8, 29). Et encore, l'homme nouveau « s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur » (Col 3, 10). Dans tous ces textes, la transformation ou le renouvellement n'est pas accessible au seul effort humain, mais décrit comme une œuvre de la grâce en la personne humaine.

Irénée appelle « image » (εἰκών) tous les hommes et toutes les femmes selon l'interprétation des textes de la Genèse donnée ci-dessus et il réserve le terme « ressemblance » (ὁμοίωσις) au processus de transformation à partir des textes pauliens rappelés à l'instant. Il s'agit d'une interprétation structurelle, dans le sens où la personne *est* l'image de Dieu et que la personne *est* transformée par grâce. Mais elle est en vue d'une interprétation relationnelle, car la transformation par grâce est inséparablement liée à la communion avec Dieu. Le sens dynamique et relationnel dans le terme ὁμοίωσις (à la fois ressemblance et assimilation) n'est pas arbitraire, c'est-à-dire que le sens dynamique fait partie du champ sémantique du terme. Par contre, lors de la traduction en latin (*imago* et *similitudo*), le terme *similitudo* ne comporte plus le sens dynamique d'une assimilation au point que la

46. Un autre texte du canon catholique — considéré apocryphe du point de vue protestant — va dans le même sens : Sg 2, 23, qui fait un lien entre l'éternité de Dieu et l'homme comme image de cette éternité.

47. Il s'agit de l'unique texte qui réserve l'image à l'homme (de sexe masculin) alors que la femme est désignée simplement la gloire de l'homme. Il va de soi que l'interprétation contemporaine suit la ligne de la Genèse qui affirme explicitement que l'homme et la femme sont pareillement à l'image de Dieu, même si du point de vue historique on ne peut pas nier les affirmations de Pères qui ne reconnaissaient pas nécessairement les femmes comme étant à l'image de Dieu ; voir H. LEGRAND, « Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes ? », *art. cit.*, p. 214-239.

terminologie devient arbitraire⁴⁸. Même si Augustin reprend parfois la terminologie léguée par Irénée, il propose dans un texte important, mais moins connu que le *De Trinitate*, à la fois une adaptation à la langue latine et une réflexion philosophique sur le rapport entre image, ressemblance et égalité⁴⁹ :

Il faut distinguer l'image, l'égalité, la ressemblance. Car là où il y a image, il y a nécessairement ressemblance, pas nécessairement égalité ; là où il y a égalité, il y a nécessairement ressemblance, pas nécessairement image ; là où il y a ressemblance, il n'y a pas nécessairement image, ni nécessairement égalité⁵⁰.

La notion d'image implique la ressemblance (qui peut aller jusqu'à l'égalité), car dans le cas d'une dissemblance totale on ne parlerait plus d'image. Mais elle implique aussi une relation à un original que la copie reflète ou bien avec l'exemple donné par Augustin dans une question antérieure : le miroir reflète la présence divine⁵¹. Cette relation est exprimée de manière très suggestive en allemand avec les termes *Urbild* (proto-image) et *Abbild* (image-copie). Cette définition de l'image comme relation à une origine et ressemblance est reprise par Stein dans sa dernière œuvre, la *Science de la Croix* (1941-1942) : « l'image — comprise au sens de copie d'une image originale [*als Abbild verstanden*] — renvoie à celle-ci par une ressemblance interne⁵². » La proposition augustinienne et steinienne permet

48. Voir à ce sujet la remarque de Thomas d'Aquin qui reprend la terminologie irénéenne tout en admettant que la ressemblance n'est pas entendue au sens habituel : « Ce n'est pas d'après la notion commune de ressemblance que l'on fait une distinction entre "ressemblance" et "image" ; en ce sens, en effet, elle est incluse dans la notion même d'image [*i.e.* toute image présuppose une ressemblance] ; c'est en tant qu'il y a des ressemblances qui restent en deçà de la notion d'image ou encore en tant que certaines perfectionnent l'image. » (THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I^a, q. 93, a. 9 ad 1 cité d'après *Somme théologique. Les origines de l'homme* [Ia, q. 90-102], trad. par A. PATFOORT, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 135).

49. Voir en particulier l'article Robert A. MARKUS, « "Imago" and "Similitudo" in Augustine », *Revue des Études augustinienes* 10 (1964), p. 125-144 ; Isabelle BOCHET, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », *Archives de Philosophie* 72 (2009), p. 249-269 ; Olivier BOULNOIS, « L'image intelligible », *Archives de Philosophie* 72 (2009), p. 271-292.

50. AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 74, BA 10, p. 326-329 : « Imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt: quia ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas; ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago; ubi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas. »

51. I. BOCHET, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », art. cit., p. 258, citant AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 12, BA 10, p. 62-65.

52. Edith STEIN, *Science de la Croix précédé de Voies de la connaissance de Dieu*, trad. de Cécile RASTOIN, Paris-Toulouse, Ad Solem-Éditions du Cerf-Éditions du Carmel, 2014, p. 134 (sigle : SC) ; éd. originale : *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom*

d'articuler une interprétation structurelle et relationnelle de l'image, puisque les deux caractéristiques complémentaires de l'image correspondent aux deux interprétations. L'interprétation structurelle se base sur une ressemblance entre Dieu et la personne humaine, alors que l'interprétation relationnelle thématise de différentes manières la relation à Dieu dans son devenir. Dans les deux parties suivantes, nous allons d'abord évoquer la dimension structurelle, puis relationnelle de l'image de Dieu surtout en dialogue avec Edith Stein.

IV. L'IMPORTANCE DE L'INDIVIDUALITÉ DE LA PERSONNE HUMAINE POUR L'INTERPRÉTATION STRUCTURELLE DE L'IMAGO DEI

Dans son œuvre majeure *Être fini et être éternel*, écrite au Carmel de Cologne entre 1935 et 1937, Stein se meut d'abord dans la ligne d'une analogie entre le fini et l'infini (*analogia entis*), d'abord selon une modalité augustinienne (du je fini au je infini), puis selon une modalité aristotélico-thomiste (des créatures finies au Créateur infini). Elle revisite son propos à partir du sixième chapitre, puisqu'elle y repart, conformément à son projet d'une philosophie chrétienne, de la révélation biblique dans le livre de l'Exode : אֶהְיֶה רָאָא אֶהְיֶה (*ehyeh asher ehyeh*), je suis qui je suis (Ex 3, 14)⁵³. Stein interprète ce passage scripturaire, cité en hébreu dans l'autographe⁵⁴, dans la ligne augustinienne comme une révélation du nom de Dieu *Je suis*. Dieu se révèle comme « l'être en personne » ou l'être tri-personnel⁵⁵ et, à partir de cette révélation, le rapport entre Créateur et créature se conçoit comme une *analogia personae*⁵⁶. Tout le septième chapitre sur

Kreuz, éd. par Ulrich DOBHAN, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder (« ESGA » 18), 2004, p. 31 (sigle : KW) : « Das Bild — als Abbild verstanden — weist auf das Abgebildete durch eine innere Ähnlichkeit hin » (KW 31).

53. Voir EFEE 343 ; EES 293 : Stein mentionne comme autre traduction possible : je serai qui je serai ou bien je serai qui je suis. La difficulté de traduction est liée au fait que la forme utilisée du verbe הָיָה (être) peut être à l'accompli ou à l'inaccompli, et que le verbe lui-même a la double signification d'« être » et d'« être là pour ».

54. Voir l'autographe de l'œuvre aux Archives Edith Stein A02-26-Band-II-675 avec la citation écrite en hébreu ; l'édition critique reproduit seulement la transcription (EFEE 343, note 21 ; EES 293, note 21).

55. Voir EFEE 344. 355 ; EES 293. 303 ; « La recherche du sens de l'être nous a amenés jusqu'au premier Être : l'*Être en personne*, et même en trois personnes. » (EFEE 360 ; EES 307)

56. Même si Stein n'utilise pas l'expression *analogia personae*, l'idée est présente ; Voir Francesco Valerio TOMMASI, « Erich Przywara et Edith Stein : de l'analogie de l'être à une analogie de la personne », *Rev. Sc. ph. th.* 99 (2015), p. 267-279, en particulier p. 267s.

« L'image de la Trinité dans la création » (EFEE 355-464⁵⁷) thématise cette image non seulement dans la personne humaine, mais dans toutes les créatures et par conséquent aussi les animaux, les plantes et les objets inanimés. En effet, les deux critères de la définition augustinienne sont remplis par toutes les créatures : toutes ont Dieu pour origine et toutes montrent une certaine ressemblance structurelle avec lui. Fondamentalement, le *Je suis* divin se retrouve de manière analogique dans toute créature dans le rapport entre la forme vide (*je*) et sa plénitude (*suis*), entre ce qui porte et ce qui est porté. Mais seulement dans les personnes humaines et angéliques le porteur est un *je* personnel, puisqu'il porte une nature humaine ou angélique. Dans les autres créatures, il s'agit d'un porteur impersonnel (simplement subsistant) ou bien un *je* conscient, mais impersonnel comme c'est le cas de certains animaux. Nous traitons maintenant les deux aspects, d'abord la ressemblance, puis, dans la partie suivante, l'origine de la personne humaine.

La *ressemblance* entre Dieu et la personne humaine, tel que Stein la conçoit, est à situer dans la ligne de l'*analogia personae* à peine évoquée, dans la mesure où toute analogie implique une ressemblance et une dissemblance, et même, dans le cas de l'analogie entre Créateur et créature, une *maior dissimilitudo* selon la formule du IV^e Concile du Latran (DH 806). Certes, l'analogie du concept de personne remonte à Boèce, car il applique le concept à la fois à l'homme, à Dieu et aux anges⁵⁸. Mais la manière d'aborder l'analogie est originale chez Stein puisqu'elle articule une conception scolastique et une conception moderne de la personne humaine. Avant de continuer la réflexion, il faut aborder une objection majeure : étant donné que le concept de personne n'est pas un concept biblique, est-il légitime d'interpréter le texte biblique à la lumière de ce concept ? À l'arrière-fond, il y a la question de l'hellénisation de la foi biblique dans les premiers siècles de l'Église et donc plus fondamentalement la question de la possibilité même d'une inculturation de la foi en dehors du contexte sémitique. Le concept de personne — tel qu'il a été élaboré dans le contexte des débats trinitaires et christologiques — n'est pas un concept biblique, mais par sa signification holistique il se situe bien dans la ligne de l'anthropologie biblique. Ce que le récit sacerdotal de la création dit de l'homme tout entier en tant qu'*imago Dei* est dit avec l'analogie de la

57. « *Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung* » (EES 303-394).

58. Voir BOÈCE, *Liber de persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium* (chap. II), dans BOETHIUS, *The Theological Tractates*, LCL 74, p. 84, l. 37 : « At hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli. »

personne qui pose une similitude entre les personnes en tant que telles⁵⁹.

Nous ne pouvons pas suivre toutes les implications de l'analogie de la personne, par exemple dans quelle mesure on peut parler d'une analogie entre la liberté divine et la liberté humaine, entre l'amour divin et l'amour humain ou bien encore entre la connaissance divine et la connaissance humaine. Nous ne pouvons pas non plus suivre tout le raisonnement steinien avec plusieurs approches complémentaires de l'image de Dieu : l'image dans l'âme (en tant qu'elle est formatrice de toute la personne), dans la personne entière (corps, âme, esprit), dans la famille ou la communauté. Nous nous limitons plutôt à la question déjà posée de l'individualité de la personne humaine dans son rapport avec l'individualité divine.

Car s'il existe une analogie de la personne, la singularité qualitative de la personne humaine devrait avoir son original en Dieu⁶⁰. La singularité ou la note individuelle, dont il était question, est ainsi à considérer comme l'image ou le reflet de l'unicité de la nature divine. La particularité de cette approche est que l'image de Dieu n'est pas d'abord et seulement à situer en ce que nous avons en commun, mais dans ce que nous avons de propre et d'unique. La note individuelle n'est pas explicable à partir du patrimoine génétique ou des circonstances de la vie, mais à partir de l'esprit subjectif dans sa singularité. Cela ne signifie pas que seul l'esprit subjectif serait l'image de Dieu à l'exclusion du corps vivant. Au contraire, la personne en tant qu'incarnée est spirituelle et la note individuelle peut se manifester, par exemple, dans le sourire de la personne, dans ses yeux ou ses gestes.

Selon Stein, le fait que la singularité est irréductible à quelque chose de commun à tous les hommes, indique bien que la personne humaine n'a pas sa valeur en fonction de l'espèce humaine, mais en fonction de sa propriété individuelle.

59. L'interprétation philonienne, puis origénienne d'une double création qui voit dans Gn 1, 26s. la création de l'homme spirituel et dans Gn 2, 7 la création de l'homme corporel est l'expression d'une anthropologie dualiste et non pas de l'anthropologie biblique ; Voir le commentaire de Adalbert-Gauthier HAMMAN, *L'Homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris, Desclée, 1987, p. 107-111, sur le *De opificio mundi* de Philon d'Alexandrie.

60. La question de l'individualité en Dieu comporte le double aspect dont il était question au début, à savoir l'individualité numérique et l'individualité qualitative. L'individualité numérique est dite du *Träger*, c'est-à-dire de l'hypostase, alors que l'individualité qualitative est dite de la nature. Cette distinction permet notamment de différencier l'individualité des personnes divines qui se distinguent par leurs relations mutuelles et l'individualité qualitative de l'unique nature divine.

Ainsi l'âme individuelle [*einzelne Seele*] avec sa singularité *unique* n'est point éphémère ; elle n'est pas seulement destinée à manifester en elle-même la particularité de l'espèce pour une durée passagère et pendant cette durée à la *transmettre à des descendants* afin qu'elle soit sauvegardée au-delà de la vie individuelle : l'âme individuelle est destinée à une vie éternelle, ce qui permet de comprendre qu'elle doit reproduire l'image de Dieu *d'une manière tout à fait personnelle* (EFEE 499 trad. modifiée ⁶¹).

L'irréductibilité de la personne humaine à l'espèce humaine manifeste sa destinée et sa vocation dans une communion éternelle avec Dieu. La personne humaine n'est pas simplement un exemplaire humain, mais elle reflète de manière entièrement personnelle l'image de Dieu. Cette idée est déjà présente dans d'autres textes précédents, souvent à partir de la métaphore de la lumière, et plus précisément l'idée que chaque personne reflète par sa note individuelle un rayon de l'essence divine⁶². D'un côté, la métaphore du rayon respecte la distance entre le Créateur et sa créature comme le rayon n'est pas identique à la source de lumière tout en dépendant d'elle. Et d'un autre côté, la métaphore indique une affinité entre Dieu et la personne humaine qui fonde une relation unique et irremplaçable sur l'unicité des personnes en relation. Pour cela, Stein allègue deux passages de l'Écriture : d'abord le psaume où il est dit que Dieu « seul forme le cœur » (Ps 32 [33], 15) de chacun, et elle interprète que chaque cœur sort de la main de Dieu en portant un sceau particulier (EES 422). Elle cite ensuite un passage de l'Apocalypse où il est dit que le vainqueur recevra « un caillou blanc, un caillou portant gravé un nom nouveau que nul ne connaît, hormis celui qui le reçoit » (Ap 2, 17), et elle commente :

61. « So ist die einzelne Seele mit ihrer "einmaligen" Eigenart nicht ein Vergängliches, das nur bestimmt wäre, die Arteigentümlichkeit für eine vorübergehende Zeitdauer in sich auszuprägen und während dieser Zeitdauer an "Nachkommen" weiterzugeben, damit sie über das Einzelleben hinaus erhalten bleibe : sie ist zu ewigem Sein bestimmt, und das läßt es verständlich erscheinen, daß sie Gottes Bild auf eine "ganz persönliche Weise" wiedergeben soll » (EES 422).

62. Voir également Edith STEIN, « Soziale Bildungsarbeit », dans *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder (« ESGA » 16), 2001, p. 19 ; voir PA 262. L'image du rayon se trouve déjà dans sa traduction de Koyré en 1922 : Edith STEIN, *Übersetzung von Alexandre Koyré, Descartes und die Scholastik*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder (« ESGA » 25), 2005, p. 63, à partir de Thomas d'Aquin.

[C]e nom, ne devait-il pas être un nom *propre* au sens plein du terme qui exprime l'essence la plus intérieure de celui qui le reçoit et lui révèle le mystère de son être caché en Dieu ? (EFEE 499⁶³)

Si l'essence la plus intérieure de chaque personne reçoit de Dieu un nom propre et si celle-ci exprime l'image de Dieu d'une manière personnelle, il est d'autant plus important de se demander ce qui fait l'unité entre les personnes. Stein montre que l'individualité n'implique pas d'individualisme, parce que non seulement elle n'exclut pas la communauté, mais plus encore elle en est la condition en étant à la base d'une véritable complémentarité. Pour préciser cette compréhension, elle propose une relecture christologique de l'image de Dieu. Le Christ unit dans le mystère de sa personne la plénitude de la nature divine à la plénitude de la nature humaine. La plénitude humaine rend impossible d'attribuer à Jésus un caractère particulier, car celui-ci serait un appauvrissement ou encore une distorsion de sa plénitude⁶⁴. Au contraire, Jésus préfigure en lui la richesse et les différences individuelles de toute l'humanité :

Ainsi la plénitude de l'humanité se réalise d'une double manière : dans la personne du Christ et dans le genre humain ; dans la personne du Christ, elle est voilée durant sa vie terrestre, mais elle est non voilée et rayonnante dans la gloire du Ressuscité, assis à la droite du Père. Le chemin du genre humain part du Christ pour aboutir au Christ. Il a créé l'homme selon l'image qu'un jour il a voulu lui-même réaliser dans sa propre personne (EFEE 518s. trad. modifiée⁶⁵).

L'homme a été créé à l'image de celui qui allait s'incarner en assumant la plénitude de notre nature et en devenant ainsi notre prototype. Il est difficile de se représenter une telle plénitude humaine

63. « [S]ollte jener Name nicht ein Eigenname im vollen Sinn des Wortes sein, der das innerste Wesen des Empfängers ausspricht und ihm das in Gott verborgene Geheimnis seines Seins aufschließt ? » (EES 423)

64. Il y a ici en filigrane une critique de la *Leben-Jesu-Forschung*, parce que les auteurs connus comme Reimarus, Strauß ou Renan présentent le Jésus historique avec un caractère précis inspiré par les préoccupations personnelles des auteurs ; voir à ce sujet la critique pertinente chez Schweitzer qui se plaint du fait que les protagonistes de la recherche sur la vie de Jésus considèrent uniquement le point de vue humain et psychologique (Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Siebeck Mohr, 1913, p. 633).

65. « So wird die Fülle der Menschheit in doppelter Weise wirklich : in der Person Christi und im ganzen Menschengeschlecht ; in der Person Christi verhüllt während seines Erdenlebens, unverhüllt strahlend in der Herrlichkeit des Auferstandenen, thronend zur Rechten des Vaters. Der Weg des Menschengeschlechtes ist ein Weg aus Christus zu Christus. Er schuf den Menschen nach dem Bilde, das er selbst einst in eigener Person verwirklichen wollte » (EES 439 corrigé d'après le manuscrit : feuille 1090s.).

au point que Stein précise qu'elle reste voilée dans la vie terrestre du Christ. Il s'agit d'une considération fondamentale : aucune vie humaine limitée ne permet de réaliser toutes les potentialités et cela vaut de la même manière pour la vie terrestre du Christ. Stein défend par contre l'idée que ces potentialités se réalisent dans le passage à la vie éternelle, comme elle le précise en disant que la plénitude de l'humanité se dévoile dans la gloire du Ressuscité. Comment faut-il alors comprendre que toute l'humanité incarne ensemble la plénitude présente dans l'humanité du Christ ? Stein répond à cette question dans le cadre de sa conception de l'individualité personnelle et de la complémentarité qu'elle implique :

De sa plénitude [du Christ] nous avons tout reçu : non seulement *grâce pour grâce*, mais déjà notre nature afin que nous imitions, chacun dans sa singularité, l'archétype, de la même façon que chaque membre d'une unité de forme vivante concrétise à sa manière l'essence du tout et que tous les membres réunis construisent ce tout (EFEE 518 trad. modifiée ⁶⁶).

Le corps mystique et plus précisément le lien entre la tête et le corps ne sont pas seulement fondés sur la grâce du Christ, mais également sur la nature humaine partagée. Chaque personne humaine incarne l'humanité « à sa manière » ou selon sa différence individuelle et chacun contribue à l'édification du tout. Cette édification concerne de nouveau à la fois l'œuvre de la grâce dans l'Église et en même temps l'enrichissement mutuel des membres du point de vue de leur essence individuelle et non seulement par leurs histoires respectives :

Chaque homme singulier est créé pour être un membre de ce corps vivant : c'est pourquoi, déjà par nature, aucun n'est identique à l'autre (d'ailleurs de telles réflexions sur le corps mystique ont été introduites ici pour comprendre le sens de l'être singulier de l'homme), mais chacun est une modification de l'essence commune à tous, une unité de forme vivante propre [*eigene Gestalteinheit*] et en même temps une partie construisant une forme d'ensemble. Mais la nature de l'essence humaine est telle que chaque individu et le genre tout entier ne peuvent réaliser le but fixé par leur nature qu'au cours d'un déploiement [*Entfaltung*] temporel ; et ce déploiement est lié à la libre

66. « Aus seiner Fülle [des Menschen Christus] haben wir alle empfangen : nicht nur "Gnade um Gnade" [Jn 1,16] sondern schon unsere Natur, damit wir, jeder in seiner Eigenart, das Urbild in der Weise nachbilden sollen, wie jedes Glied einer lebendigen Gestalteinheit auf seine Weise das Wesen des Ganzen verkörpert und alle zusammen das Ganze aufbauen. » (EES 438s.)

coopération de chaque individu et l'action conjointe de tous (EFEE 520 trad. modifiée ⁶⁷).

Chaque personne est dans son individualité une modification de l'essence commune avec la double finalité de se déployer soi-même comme membre et ainsi de contribuer à l'édification du corps mystique lui-même. Il s'agit par conséquent d'un déploiement à la fois individuel et relationnel. L'altérité essentielle et insubstituable est conçue en vue de la communion dans l'humanité comprise comme corps mystique du Christ⁶⁸. *La différence structurelle est inséparable de l'enrichissement relationnel.*

Cependant, dans cette relecture christologique de la complémentarité des propriétés personnelles, le rapport d'image ou le rapport de l'*Urbild* à l'*Abbild* n'est plus le rapport entre Dieu et l'homme, mais plutôt le rapport entre la plénitude de l'humanité du Christ et notre propre humanité. Il faut pour cela expliciter ce que Stein laisse sans élaboration, à savoir que la nature humaine du Christ est plénière parce qu'elle est, dans la personne du Verbe, unie à la nature divine. Il faut ainsi reconnaître que l'incarnation ou l'humanisation du Verbe et corrélativement la divinisation de l'homme se fonde sur une ressemblance entre natures divine et humaine, car cette ressemblance est la condition de possibilité d'une relation personnelle. La nature humaine du Christ *ressemble* à la nature divine : les deux sont la nature de personnes, mais l'une est infinie, l'autre finie, l'une est créatrice, l'autre créée. Il s'agit bien d'une ressemblance sur fond d'une dissemblance encore plus marquée.

V. L'IMAGE RELATIONNELLE DE DIEU DANS LA PERSONNE

Avec le rapport entre la personne créatrice ou plus précisément la Trinité créatrice et l'homme comme personne créée, nous passons de la ressemblance à la question de l'origine. En effet, la création n'est pas

67. « Jeder einzelne Mensch ist dazu erschaffen, ein Glied dieses Leibes zu sein : darum ist schon von Natur aus keiner dem andern gleich — um den Sinn des menschlichen Einzelseins zu verstehen, wurde ja diese Betrachtung über den mystischen Leib angestellt —, sondern jeder eine Abwandlung des allen gemeinsamen Wesens, eine eigene Gestaltseinheit und zugleich aufbauender Teil einer Gesamtgestalt. Aber es liegt im Wesen des Menschen, daß jeder einzelne und das ganze Geschlecht das, wozu es seiner Natur nach bestimmt ist, erst in einer zeitlichen Entfaltung werden muß, und daß diese Entfaltung an das freie Mitwirken jedes einzelnen und das Zusammenwirken aller gebunden ist » (EES 440).

68. Le corps mystique du Christ implique la nature, la liberté et la grâce. Toute personne humaine est membre du corps mystique en vertu de sa nature humaine, mais il se peut qu'une personne ne soit pas un membre vivant par la liberté et la grâce.

simplement à situer au commencement de l'univers, mais comme une relation permanente entre le Créateur et sa créature⁶⁹. Cette relation de création peut être comprise de différentes manières, présente de façon paradigmatique chez Thomas d'Aquin et Bonaventure⁷⁰, et que nous ne pouvons pas approfondir dans ce contexte. Il nous importe d'abord d'insister, à partir du récit sacerdotal, sur l'altérité du Créateur par rapport à la créature exprimée avec le verbe hébreu בָּרָא (*barah*) qui a uniquement Dieu pour sujet et qui, par conséquent, ne devrait pas être traduit par « créer », car ce verbe français s'applique aussi à l'homme, par exemple dans l'expression « créer une œuvre d'art ». En d'autres termes, le terme hébreu technique de la création établit l'altérité et la dépendance de la créature par rapport à son origine créatrice. La distinction entre Créateur et créature est fondamentale et indépassable, y compris dans la vie éternelle. Ni l'Incarnation du Verbe ni la divinisation de l'homme n'abolissent la distinction et la relation entre Créateur et créature.

Selon Stein, la relation de création implique une ressemblance entre le Créateur originant et la créature originée, une ressemblance parfois très éloignée du *Je suis divin*. Cette ressemblance est particulièrement mise en évidence en ce qui concerne l'homme auquel le récit sacerdotal réserve le titre d'image. Cette spécificité de la créature consiste dans la possibilité d'une relation « personnelle » avec son origine créatrice. À ce sujet, Romano Guardini précise dans *Le Monde et la personne* :

Les choses deviennent par commandement de Dieu ; la personne par son appel. Mais celui-ci signifie que Dieu l'appelle à être son Tu – plus précisément qu'il se destine lui-même à être Tu pour l'homme⁷¹.

La distinction entre la création par commandement et la création par appel reprend le texte sacerdotal, car en Gn 1, 28 Dieu s'adresse pour la première fois à sa créature humaine en la bénissant et en lui

69. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* I^a, q. 45, a. 3, ad 1 : « creatio active significata [c'est-à-dire créer] significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam » et ad 2 : « creatio passive accepta [c'est-à-dire être créé] est in creatura, et est creatura ».

70. Voir Gilles EMERY, « La relation de création », *Nova et Vetera* 88 (2013/1), p. 9-43, en particulier p. 27-30 (pour Thomas et sa conception de la relation de création comme *accident propre*), p. 30-34 (pour Bonaventure et sa conception de la relation *essentielle* de création) et p. 37-41 (pour Duns Scot et sa conception de la relation *transcendantale* de création).

71. Ma traduction de Romano GUARDINI, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg, Werkbund, 1952 (1939), p. 145 : « Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl ; die Person aus seinem Anruf. Dieser aber bedeutet, dass Gott sie zu seinem Du beruft — richtiger, dass er sich selbst dem Menschen zum Du bestimmt. »

confiant sa mission dans la création. Par conséquent, on peut lire l'image de Dieu dans cette perspective dialogique selon laquelle Dieu et l'homme sont *Tu* l'un pour l'autre. Si, dans le récit sacerdotal, Dieu appelle l'homme, il n'est pas encore question de sa réponse. Il faut tout de même assumer une *capacité* de réponse, car il serait insensé d'appeler une créature incapable de répondre. Ainsi, Dieu appelle la créature seulement en tant qu'elle est capable de lui répondre. La réalisation de cette capacité responsive ouvre à l'histoire d'alliance entre Dieu et l'homme, comme le dit Thomas Pröpper :

Évidemment la *réalité* d'une relation personnelle envers Dieu dépend de ce que Dieu la rend possible. Cela à son tour implique (et confirme) que l'homme doit être adressable [*ansprechbar*] pour Dieu, qu'il peut lui répondre et est responsable. Ainsi la pensée de l'image de Dieu [*Gottebenbildlichkeit*] s'ouvre à la pensée de l'histoire (et de l'alliance) entre Dieu et les hommes, elle en est même la condition, car elle qualifie l'homme en tant que *partenaire possible de Dieu* : le *vis-à-vis libre de Dieu sur la terre*. Et justement en cela, me semble-t-il, devrait se situer le *noyau de ce que signifie l'image de Dieu* [*Gottebenbildlichkeitsaussage*]⁷².

Être créé à l'image de Dieu signifie être *capable* de dialogue avec Dieu et cette capacité trouve son sens dans la réalisation de l'alliance avec lui. Cependant la libre réponse de l'homme est soumise elle-même à des conditions historiques, en particulier le fait du péché et la libération par le Christ, au point que Pröpper commence par dire que la réalisation de la possibilité d'une relation personnelle dépend de Dieu. L'idée du partenariat ou de l'alliance indique la nécessité d'une relecture dynamique, voire eschatologique, de l'image dans la ligne paulinienne et irénéenne. Mais une interprétation eschatologique ne se substitue pas à une interprétation structurelle et relationnelle⁷³. En

72. Ma traduction de Th. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, t. I, *op. cit.*, p. 179 : « Allerdings hängt die Wirklichkeit einer personalen Relation zu Gott davon ab, daß Gott selbst sie eröffnet. Dies wiederum impliziert (und bekräftigt), daß der Mensch für Gott ansprechbar sein muß, ihm antworten kann und verantwortlich ist. Also öffnet sich der Gedanke der Gottebenbildlichkeit für den Gedanken der Geschichte (und des Bundes) zwischen Gott und den Menschen, ja er ist Voraussetzung dieses Gedankens, da er den Menschen zum möglichen Partner Gottes qualifiziert: zum freien Gegenüber Gottes auf der Erde. Und eben darin, meine ich, dürfte wohl der *Kern der Gottebenbildlichkeitsaussage* liegen. »

73. À ce sujet, nous sommes d'accord avec l'analyse de LeRon Shults : « An eschatological interpretation does not exclude the other interpretations but may incorporate and integrate them » (F. LERON SHULTS, *Reforming Theological Anthropology*, *op. cit.*, p. 237). Si LeRon Shults cherche à articuler entre une image par création et une image en devenir, il ne fait pas la même chose en ce qui concerne le rapport entre une interprétation structurelle et une interprétation relationnelle. Selon

effet, une relation personnelle a son histoire qui est à penser non pas en termes de substitution progressive, mais plutôt comme une intégration ou un enrichissement progressifs.

En introduisant la contribution steinienne, il nous faut partir de la constatation qu'elle ne pose pas la question de la relation avec Dieu directement en lien avec l'image de Dieu. Tout de même, dans sa dernière œuvre *Science de la Croix*, elle aborde la relation avec Dieu en termes d'union, en distinguant, à la suite de Jean de la Croix, trois types, à savoir l'union essentielle (que nous venons d'appeler relation de création), l'union par grâce et l'union par transformation d'amour⁷⁴. Cette tripartition revient à trois reprises chez le carme espagnol⁷⁵ et il s'en sert pour montrer la progressive union par amour avec le Dieu Trinité présent dans la personne humaine. Cette progression se fonde, à la fois chez Jean de la Croix comme aussi chez Thérèse de Jésus⁷⁶, sur l'union essentielle et non pas sur l'union par grâce. Il n'est donc pas possible de juxtaposer les trois types d'union, mais il faut plutôt les considérer comme un enrichissement ou, pour utiliser le terme phénoménologique, un « remplissement » (*Erfüllung*) de la relation comme simple fait d'être reliée comme créature à l'origine créatrice. Voici comment Stein en rend compte :

C'est le même Dieu, un en trois Personnes, qui est présent dans ces trois modes [d'habitation], et son être immuable est le même en ces trois modes. Pourtant l'inhabitation est différente parce que le lieu où habite l'unique divinité inchangée est à chaque fois d'une autre espèce : c'est ce qui modifie l'inhabitation même (SC 197⁷⁷).

lui, le « *turn to relationality* » imposerait la substitution de l'interprétation structurelle par une interprétation décidément relationnelle. Il est désormais clair que nous ne suivons pas cette thèse.

74. Voir « Les différents types d'union à Dieu », dans SC 286-303 [KW 139-151].

75. Voir *Montée du Mont Carmel* 2,5,3s. ; *Cantique spirituel* B 11,3 ; *Vives Flammes d'Amour* B 4,14. Nous utilisons les éditions suivantes : JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, éd. José Vicente RODRÍGUEZ, Federico RUIZ SALVADOR, Madrid, EDE, 2009 ; trad. fr. par GRÉGOIRE DE SAINT JOSEPH, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1947.

76. Voir en particulier *Vie* 18,15, *Demeures* 5,1,10s. Dans les deux passages indiqués, l'oraison d'union fait découvrir à Thérèse « que Dieu est en toutes choses par présence, par puissance et par essence » (*Demeures* 5, 1, 10). Nous utilisons les éditions suivantes : TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, éd. Tomás ÁLVAREZ, Burgos, Monte Carmelo, 2014 ; trad. fr. par GRÉGOIRE DE SAINT JOSEPH, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1949.

77. « Es ist derselbe Eine Gott in drei Personen, der in allen drei Weisen gegenwärtig ist, und sein unwandelbares Sein ist in allen drei Weisen dasselbe. Und doch ist das Innewohnen verschieden, weil das, worin die eine und selbe unveränderte Gottheit wohnt, jedesmal anders geartet ist: dadurch wird das Innewohnen selbst abgewandelt » (KW 147).

Dieu ne change pas dans sa relation avec la personne humaine ou, pour le dire avec un terme biblique, il est fidèle à sa création et à son alliance. Mais la relation se modifie dans la mesure où la personne change — ou plutôt est changée — par rapport à Dieu. En effet, la relation de création avec la personne n'est pas identique à la relation de création dans les autres créatures, car en tant qu'appel personnel et individuel elle est essentiellement orientée à une réponse personnelle et individuelle. La réponse personnelle exige une transformation de la personne humaine dans le sens d'une assimilation à Dieu par amour, comme condition d'une relation personnelle avec lui. Déjà dans *Être fini et être éternel*, Stein a pu approfondir sa compréhension de l'amour transformant. L'amour ne se limite pas à un mouvement vers la personne aimée, mais il implique dans sa perfection le don de soi :

L'amour, en tant qu'adhésion [*Jasagen*] à un bien, est également possible en tant qu'amour de soi d'un je. Mais l'amour est davantage qu'une telle adhésion, qu'une telle *appréciation de la valeur* [*Wertschätzung*]. Il est un don de soi à un tu, et dans sa perfection — sur la base du don de soi mutuel — un être un (EFEE 351 trad. modifiée ⁷⁸).

En arrière-fond de cette citation se trouve une conception que Stein a développée dans son œuvre de jeunesse. Déjà dans l'*Introduction à la philosophie*, l'amour personnel ne vise pas simplement une ou des qualités d'une personne, mais la personne en tant que telle dans son individualité. L'amour d'une personne est au plus haut point révélateur de son individualité. Ou, *a contrario*, il est impossible de connaître une personne haïe dans son individualité, justement parce que l'amour donne accès à la personne dans sa valeur propre. Marquée par la rencontre avec les auteurs carmélitains, Stein insiste sur le nécessaire prolongement de l'amour dans le don de soi, car seulement celui-ci permet un oui total à l'autre dans sa valeur inaliénable.

Le don vise le devenir un [*Einswerden*], il ne s'achève que grâce à l'accueil venant de la personne aimée. Ainsi l'amour exige, pour son achèvement, le don réciproque des personnes. Seul l'amour peut être totale adhésion parce qu'une personne ne s'ouvre à l'autre que dans le don (EFEE 449 trad. modifiée ⁷⁹).

78. « Liebe als Jasagen zu einem Gut ist auch als Selbstliebe eines Ich möglich. Aber Liebe ist mehr als solches Jasagen, als „Wertschätzung“. Sie ist Selbsthingabe an ein Du und in ihrer Vollendung — auf Grund wechselseitiger Selbsthingabe — Einssein » (EES 299).

79. « Die Hingabe zie[ll]t auf Einswerden, sie kommt erst zur Vollendung durch Annahme von seiten der geliebten Person. So fordert die Liebe zu ihrer Vollendung die

Le passage cité concerne l'amour mutuel des personnes divines en tant que prototype de tout amour humain. Dans la *Science de la Croix*, Stein précise que l'amour divin se manifeste dans la vie du Christ et plus particulièrement dans le mystère de la Croix. S'il est question de l'union transformante avec la Trinité, celle-ci passe par l'union avec le Christ sur la croix : la *sequela Christi* signifie se laisser former à l'image de celui qui porte sa croix et qui se laisse crucifier par amour⁸⁰.

[Q]ui entre, en s'y plongeant avec amour, dans les dispositions du Sauveur en croix, dans l'amour jusqu'au plus extrême don de soi, sera uni par là même à la volonté divine ; c'est en effet la volonté rédemptrice du Père qui s'est réalisée dans l'amour et le don rédempteurs de Jésus ; et l'on devient un avec l'être divin qui est amour se donnant soi-même : dans le don mutuel des personnes divines dans la vie intratrinitaire comme dans l'agir à l'extérieur (SC 284⁸¹).

Beaucoup plus que la seule souffrance, la croix manifeste la liberté paradoxale et l'amour du Christ dans le don complet de lui-même. La liberté et l'amour dans leur forme la plus parfaite du don de soi sont justement les conditions d'une union interpersonnelle et complète. La croix du Christ donne accès à cet amour transformant dans l'union à l'amour des personnes divines entre elles et dans leur agir dans la création et dans la rédemption.

De manière implicite, nous retrouvons le *leitmotiv* de l'individualité de la personne, car l'amour pour une personne vise celle-ci dans sa note individuelle. Il est vrai que l'amour cherche l'union et cherche à dépasser toute forme de dissemblance : l'amant est transformé dans l'aimé, comme Stein le souligne avec Jean de la Croix et Thérèse. Mais cette assimilation à l'aimé et la participation à la nature divine ne sont pas à entendre en un sens fusionnel qui détruirait la personnalité humaine. Au contraire, l'amour révèle la différence ultime, non seulement l'altérité d'une pure subjectivité, mais la note individuelle qui se révèle dans l'amour de la personne. L'amour unitif n'est pas fusionnel, mais interpersonnel, c'est-à-dire qu'il présuppose l'altérité des personnes.

Wechselhingabe der Personen. Und nur so kann die Liebe auch volles Jasagen sein, weil eine Person sich der andern nur in der Hingabe erschließt » (EES 382).

80. Voir SC 103 [8].

81. « D. h. wer in liebender Versenkung eingeht in die Gesinnung des Heilands am Kreuz, in die Liebe bis zur äußersten Hingabe seiner selbst, der wird eben damit geeint mit dem göttlichen Willen; denn es ist der Erlösungswille des Vaters, der sich in der Erlöserliebe und -hingabe Jesu erfüllt ; und man wird eins mit dem göttlichen Sein, das sich selbst hingebende Liebe ist : in der wechselseitigen Hingabe der göttlichen Personen im innertrinitarischen Leben wie im Wirken nach außen » (KW 237).

Ce qui vient d'être dit peut être relié à l'interprétation relationnelle de l'image de Dieu. Stein, dans sa reprise des auteurs carmélitains, insiste sur l'approfondissement d'une relation interpersonnelle avec une visée unitive et ultimement eschatologique. Le propos de Stein à la suite des auteurs carmélitains est de fonder la relation interpersonnelle avec Dieu sur une interprétation structurelle de l'image de Dieu. L'assimilation à Dieu par amour et l'union avec lui se fondent sur la relation originaire de création. Cette relation n'est pas seulement un état de fait, mais une vocation de communion qui s'actualise par l'histoire du salut et qui, par conséquent, peut s'actualiser dans la vie des personnes avec leur libre coopération. L'interprétation relationnelle de l'image est à la fois stable et dynamique : en tant que relation de création, elle est stable ou permanente puisque Dieu maintient dans l'existence ses créatures. Elle est aussi dynamique, puisque cette relation s'approfondit dans l'histoire d'un amour croissant jusque dans l'union transformante.

VI. CONCLUSION

Dans le parcours effectué, il a été argumenté pour une articulation entre une interprétation structurelle et une interprétation relationnelle de l'*imago Dei* à partir de la recherche d'Edith Stein sur la personne humaine dans son individualité. La découverte d'une individualité qualitative *a priori* de la personne ne s'oppose pas à la relation, mais la rend possible dans le sens d'un véritable enrichissement interpersonnel. En conclusion, j'aimerais synthétiser les résultats de la recherche en deux points.

Le premier résultat touche à la complémentarité entre une interprétation structurelle et une interprétation relationnelle de l'*imago Dei*. À partir d'Augustin et de Stein, j'ai proposé de considérer dans chaque image, d'un côté, un aspect structurel ou ontologique qui se fonde sur une ressemblance entre l'image et ce qui est représenté et, de l'autre côté, un aspect relationnel qui se fonde sur la relation à la proto-image (*Urbild*) représentée. Au début, influencé par les critiques faites à l'interprétation structurelle, il me semblait que la ressemblance implique un point de vue *stable*, voire *statique*, alors que la relation serait orientée à un approfondissement et un accomplissement *dynamique*. La complémentarité consisterait alors à joindre une ressemblance stable à une relation dynamique. Mais le résultat de la recherche est différent : *l'aspect structurel et l'aspect relationnel ont à la fois une signification stable et dynamique*. La ressemblance n'est pas seulement un fait stable (la personne humaine *est* image de Dieu), mais il s'agit par vocation d'une ressemblance croissante ou plus

exactement d'une assimilation de l'homme à Dieu (la personne *devient* toujours plus image de Dieu). Cette articulation entre stabilité et dynamisme correspond bien au projet philosophique de Stein évoqué au début de cette étude, à savoir que l'*Aufbau* de la personne signifie à la fois une structure stable et une construction dynamique. De manière peut-être plus surprenante, la concomitance entre stabilité et dynamisme s'est vérifiée en ce qui concerne la relation à Dieu : celle-ci n'est pas seulement à considérer du point de vue dynamique, comme cela va de soi dans toute relation interpersonnelle, mais également du point de vue stable, dans la relation de création où la personne n'est pas nécessairement engagée et dont elle n'est peut-être même pas consciente. De manière analogue, même si cela n'a pas été approfondi, on pourrait montrer que l'interprétation fonctionnelle est animée par la même articulation entre une mission de service confiée de manière stable et une réalisation progressive (ou parfois régressive) à la lumière du Christ serviteur. Si les interprétations structurelle, relationnelle et fonctionnelle sont marquées par la même complémentarité entre stabilité et dynamisme, il est évident qu'elles impliquent toutes une dimension téléologique ou eschatologique.

Le deuxième résultat concerne l'individualité de la personne humaine entendue avec Stein dans un sens qualitatif et comme une condition de possibilité d'une complémentarité qui n'est pas seulement un enrichissement par d'autres vécus, mais un enrichissement interpersonnel dans un sens plus fondamental, ontologique. L'élément important est que l'individualité personnelle ne se découvre pas de manière isolée, mais seulement dans une relation d'amour. En arrière-fond, on retrouve la nécessaire interdépendance entre une interprétation structurelle et une interprétation relationnelle de l'*imago Dei*. Dans ce sens, le « *turn to relationality* » est en même temps un « *re-turn to ontology* ». Plutôt que de réduire l'ontologie à la relationalité, il me semble possible et nécessaire de concevoir la relationalité et l'ontologie, la relation et les sujets en relation à la fois comme structure et comme construction. L'accentuation steinienne de l'individualité qualitative empêche de réduire la personne humaine à être un exemplaire de l'espèce humaine et invite à concevoir cette individualité comme condition de croissance communautaire, voire du corps ecclésial du Christ.

RÉSUMÉ. — L'interprétation structurelle et relationnelle de l'*imago Dei*. Proposition d'articulation à partir d'Edith Stein et sa conception de l'individualité de la personne humaine. Par Christof BETSCHART, O.C.D.

Pour mettre en honneur la dimension relationnelle et dialogique de la personne humaine, beaucoup d'exégètes et de théologiens, surtout depuis Karl Barth, refusent une interprétation structurelle de l'imago Dei. Ma contribution propose plutôt de montrer qu'une interprétation relationnelle de l'image doit être articulée avec une interprétation structurelle et que toutes les deux sont marquées par une tension téléologique. Edith Stein concrétise cette thèse dans sa réflexion sur l'individualité de la personne humaine qui, dans sa perspective, est condition d'un enrichissement mutuel qui ne concerne pas seulement la diversité des vécus, mais l'enrichissement par les personnes elles-mêmes. La thèse de Stein pourrait être énoncée de la manière suivante : pour valoriser une approche relationnelle et communionnelle, il faut en même temps valoriser une approche ontologique et structurelle de la personne humaine, plus particulièrement en ce qui concerne son individualité qualitative.

MOTS-CLEFS : *anthropologie théologique – communion de personnes – Edith Stein – individualité personnelle – imago Dei – ontologie relationnelle.*

ABSTRACT. — *Structural and Relational Interpretation of the imago Dei: A proposal of Articulation from Edith Stein and Her Conception of the Human Person's Individuality.* By Christof BETSCHART, O.C.D.

To appreciate the relational and dialogical dimensions of the human person, many exegetes and theologians, especially after Karl Barth, have refused a structural interpretation of the imago Dei. My contribution proposes rather to show that a relational interpretation of the image must be articulated with a structural one and that both are marked by a teleological tension. Edith Stein concretises this thesis in her reflections on the individuality of the human person which, in her perspective, is a condition for the possibility of mutual enrichment, concerning not only the diversity of lived experiences, but also enrichment by other persons themselves. Stein's thesis could be enunciated as follows: to valorise a relational and communal approach, one must valorise at the same time an ontological and structural approach to the human person, particularly with respect to qualitative individuality.

KEYWORDS : *communion of persons – Edith Stein – imago Dei – personal individuality – relational ontology – theological anthropology.*