

# L'union mystique est-elle paradigmatique pour la relation interpersonnelle ? Une réponse à partir d'Edith Stein<sup>1</sup>

Fr. Christof BETSCHART o.c.d.  
Rome

*Si la philosophie est servante de la théologie, il faut avouer que cette servante a été particulièrement enrichie par sa maîtresse. La notion philosophique de personne, par exemple, dérive directement de la réflexion trinitaire. En se faisant servante de la vie mystique se trouve-t-elle aussi enrichie ? Le fr. Christof Betschart o.c.d. répond à cette question en prenant l'exemple de la relation interpersonnelle.*

## Introduction

L'INTÉRÊT D'EDITH STEIN pour les vécus religieux précède sans doute de quelques années son baptême. Il va de soi que l'intérêt ne peut qu'être renforcé par sa fréquentation des figures mystiques carmélitaines. En tant que carmélite, quand elle reçoit l'occasion d'aborder la question en dialogue avec Thérèse d'Avila, le Pseudo-Denys ou Jean de la Croix, elle se comprend comme une phénoménologue qui met sa méthode au service de la description et de l'interprétation des vécus mystiques. Elle le fait loin des discussions polémiques des décennies précédentes depuis l'opposition entre Soudreau et Poulain au début du XX<sup>e</sup> siècle.

---

1. Il s'agit d'une conférence tenue à l'Université Pontificale du Chili dans le cadre d'un colloque du *Centro Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein* du 8 au 10 août 2018 sur « El fenómeno religioso ». La traduction espagnole sera publiée dans la revue *Steiniana*.

J'essaierai de montrer que l'analogie avec la relation entre personnes humaines peut aider à mieux comprendre l'expérience mystique dans la continuité et dans la nouveauté par rapport à la vie de foi. Nous allons le faire dans une perspective théologique, même si la contribution steinienne dans ce contexte est due à son approche phénoménologique. Dans la première partie, nous allons introduire l'analogie interpersonnelle chez Stein à la suite de Thérèse et Jean de la Croix, ainsi qu'à la suite de son travail philosophique sur le concept analogique de personne. La deuxième partie, plus théologique, cherchera à distinguer l'union avec Dieu par grâce de l'union mystique momentanée et permanente. La troisième partie aborde, à la lumière de l'analogie interpersonnelle, la distinction entre une relation par ouï-dire et une rencontre de personne à personne.

## L'expérience mystique en analogie avec la relation interpersonnelle

Avant d'entrer dans le monde carmélitain et celui d'Edith Stein, ouvrons notre recherche avec un regard sur la philosophie dialogique. En effet, celle-ci ne s'est pas seulement intéressée aux relations entre personnes humaines, mais également et d'une manière privilégiée à la relation entre le « Je » humain et le « Tu » divin, comme Silvano Zucal l'a montré dans son livre sur la prière dans la philosophie dialogique<sup>2</sup>. Des auteurs comme Rosenzweig, Levinas, Picard, Buber, Ebner et Guardini, mais aussi Simone Weil et María Zambrano, qui n'appartiennent pas à proprement parler au courant de la philosophie dialogique, ont traité du sujet de la prière. Le dénominateur commun des différents auteurs est de penser la prière en termes de relation asymétrique entre un « Je » humain et un « Tu » divin et comme événement de parole. En outre, toujours selon Zucal, cette relation n'est pas à considérer comme une quelconque réalisation du dialogue interpersonnel, mais comme son paradigme<sup>3</sup>. Il donne une place importante à

2. Cf. Silvano ZUCAL, *Pregbiera e filosofia dialogica*, Brescia, Morcelliana 2014.

3. *Ibid.*, p. 13.



Zambrano qui s'intéresse aux deux saints du Carmel, Teresa de Ávila et Juan de la Cruz, et montre que l'expérience mystique – dans la perspective chrétienne – conçoit l'union dans l'altérité<sup>4</sup>.

### Un regard carmélitain

Les deux mystiques du Carmel, Teresa et Juan, malgré la diversité de leur manière de rendre compte de la relation avec Dieu, partagent des éléments essentiels. D'un côté, ils tiennent que la relation avec Dieu est asymétrique, parce que Dieu est transcendant par rapport à notre réalité : il est éternel alors que nous vivons dans le temps, il est de nature divine alors que nous sommes de nature humaine. Mais d'un autre côté, tous les deux s'efforcent de trouver des symboles tirés de l'expérience humaine pour parler de la relation avec Dieu qui peut conduire jusqu'à l'union stable. Certains symboles pourraient faire penser à une forme de dissolution de la personne humaine en Dieu. Thérèse, par exemple, utilise le symbole de l'eau :

Ici, on dirait l'eau du ciel qui tombe dans une rivière ou une fontaine et se confond tellement avec elle, qu'on ne peut plus ni les diviser ni distinguer quelle est l'eau de la rivière et quelle est l'eau du ciel. Ou bien c'est un petit ruisseau qui se jette dans la mer et qu'il est impossible d'en séparer<sup>5</sup>. (7D 2,4)

Il est vrai que Thérèse ne pousse pas l'interprétation dans le sens d'une fusion entre Dieu et la personne humaine. En fait, elle utilise dans le même paragraphe un deuxième symbole, celui du cierge composé de deux éléments distincts, la mèche et la cire, alors qu'il brûle (7D 2,4). Chez Jean de la Croix, nous trouvons entre autres le symbole du feu qui consume le bois :

Il en va de même pour le bois que le feu a transformé en soi et qui se trouve uni au feu. Plus le feu s'active, plus il agit sur le bois et plus celui-ci s'embrase, devient incandescent, au point qu'on lui voit jeter des étincelles et des flammes<sup>6</sup>. (VFB, Prologue 3)

---

4. Cf. Silvano ZUCAL, *Pregiera e filosofia dialogica*, p. 111-162. L'auteur dédie le chapitre le plus long à cet auteur et met l'accent sur la compatibilité de l'expérience mystique avec une interprétation dialogique.

5. THÉRÈSE D'ÁVILA, *Œuvres complètes*, trad. Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, 2006, p. 1142.

6. JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, trad. Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, 1990, p. 1444.

Le but du symbole est justement de montrer que le bois, qui symbolise l'âme, se transforme sous l'action du feu, qui symbolise l'Esprit. Là encore, Jean de la Croix n'exploite pas le symbole dans le sens d'une fusion.

Outre ces symboles de l'eau et du feu, ceux que Thérèse et Jean privilégient sont tirés des relations entre personnes humaines et plus précisément : l'amitié et le mariage. On connaît le fameux passage dans lequel Thérèse caractérise la prière comme une relation d'amitié : « Selon moi, en effet, l'oraison mentale n'est pas autre chose qu'une amitié intime, un entretien fréquent, seul à seul, avec Celui dont nous nous savons aimés<sup>7</sup> » (V 8,5). L'avantage de ce symbole est qu'il concerne toutes les étapes de la vie spirituelle et correspond à une expérience humaine particulièrement importante, soit que l'on en soit gratifié, soit que l'on en ressente le manque ou les limites. Plus encore que l'amitié, Thérèse prend le mariage comme un symbole pour la relation avec Dieu : « Cette comparaison est grossière, je l'avoue, et cependant, pour rendre ma pensée, je n'en trouve pas de meilleure que le sacrement de mariage<sup>8</sup> » (5D 4,3). Ce passage est révélateur, parce qu'il montre que Thérèse est consciente qu'il s'agit d'une « comparaison » ou d'un symbole, que les symboles sont essentiellement limités, c'est-à-dire qu'ils servent surtout à mettre en lumière un aspect, et qu'il y a des symboles plus ou moins bien trouvés. Selon elle, le symbole du mariage est le meilleur possible. Il s'agit d'une affirmation de principe car, si les symboles tirés de la nature peuvent aider à comprendre certains aspects de l'union, la relation entre personnes humaines est de même type et s'approche pour cette raison le plus de la relation avec Dieu.

Jean de la Croix s'appuie encore plus souvent que Thérèse sur le symbolisme sponsal, mais l'amitié n'est pas oubliée non plus. Ainsi, la communication de Dieu est comparée à l'affection maternelle, fraternelle et amicale :

7. THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, p. 62.

8. THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, p. 1055.



Dans cette intime union, Dieu donne à l'âme des marques d'un amour tellement ineffable qu'il n'est pas de mère qui caresse son enfant avec une pareille tendresse. Il n'est pas d'amour fraternel, il n'est pas d'amitié, si vive soit-elle, qui puisse se comparer à un tel amour<sup>9</sup>. (CSB 27,1)

Ou, dans l'une des *Paroles de lumière et d'amour*, il compare Dieu ensemble à l'époux et à l'ami :

Choisis Dieu pour époux et ami, et entretiens avec lui une continuelle relation. Ainsi tu ne pécheras pas, tu apprendras à aimer, et les affaires dont tu seras obligé de t'occuper auront pour toi une heureuse issue<sup>10</sup>.

Cependant, le symbole sponsal est sans doute le plus central chez Jean de la Croix, étroitement lié au thème de l'union, présent au début des grandes œuvres et fil rouge du *Cantique spirituel* à la suite du modèle biblique du *Cantique des cantiques*.

## Un complément philosophique

Qu'est-ce qui fait des analogies de l'amitié et du mariage les meilleures pour s'approcher de la relation divino-humaine ? La réponse la plus simple est sans doute que les hommes sont des personnes comme les personnes divines. En effet, dans la tradition philosophique inspirée par la théologie chrétienne, le concept de personne s'applique de manière analogique à Dieu, aux anges et aux hommes. Boèce est sans doute l'auteur le plus influent à avoir thématisé cette analogie dans son livre sur la personne et les deux natures du Christ. Selon Boèce, on ne peut pas appeler « personnes » les objets inanimés, les plantes et les animaux, « [mais] nous disons de l'homme qu'il est personne, nous le disons de Dieu, nous le disons de l'ange<sup>11</sup> ».

Thomas d'Aquin reprendra la recherche boécienne notamment dans la fameuse question 29, article 3 de la *Prima pars* de la *Summa*

---

9. JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, p. 1364.

10. JEAN DE LA CROIX, *Paroles de lumière et d'amour*, n. 66, dans *Œuvres complètes*, p. 277.

11. « [A]t hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli » (BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, ch. 2, in *Theological Tractates*, éd. Hugh Fraser Stewart, Edward Kennard Rand, S. Jim Tester, Cambridge MA, Harvard University Press 1973, p. 82.84).

*theologiae* où il considère la personne comme ce qu'il y a de plus parfait dans la création<sup>12</sup>. Comme tous les noms disant une perfection créée, celui de personne s'applique de manière excellente à Dieu. Mais comment faut-il modifier la définition boécienne (*naturæ rationabilis individua substantia*) de la personne pour qu'elle puisse s'appliquer aux personnes divines ? Selon Thomas, la nature de Dieu n'est pas *rationabilis* au sens que Dieu aurait besoin de penser de manière discursive, mais il a une nature *intellectualis* connaissant *uno intuitu*. Quand il est question d'une substance, il ne faut pas entendre le suppôt d'accidents, mais le fait de subsister. Ainsi, on peut ramasser la définition boécienne de la personne à la subsistence dans une nature intellectuelle (*subsistens in intellectuali natura*). En ce qui concerne les personnes divines, la subsistence se distingue seulement par les relations réciproques des personnes divines entre elles, les relations sont elles-mêmes subsistantes.

Bien sûr, il s'agit d'une approche parmi d'autres, sans doute l'une des plus influentes et aussi des plus critiquées. Déjà un peu avant Thomas, Richard de Saint-Victor offre une définition plus « existentielle » de la personne divine comme « *divinæ naturæ incommunicabilis existentia*<sup>13</sup> ». L'adjectif « *divina* » peut être changé avec « *humana* » ou « *angelica* » et la définition ainsi modifiée s'appliquera alors à une personne humaine ou angélique. L'un des points intéressants chez Richard est sa compréhension du concept d'existence venant du verbe composé *ex-sistere* où *ex* indique la relation d'origine et *sistere* l'essence.

De différentes manières chez Thomas qui définit la personne divine comme relation subsistante et chez Richard qui inclut l'origine et donc la relation dans le concept de personne, nous trouvons une ouverture vers le débat pour savoir dans quelle mesure la relation définit

12. « La personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature : savoir, ce qui subsiste dans une nature raisonnable [*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*]. Or tout ce qui dit perfection doit être attribué à Dieu, car son essence contient en soi toute perfection. Il convient donc d'attribuer à Dieu ce nom de *Personne*. Non pas, il est vrai, de la même manière qu'on l'attribue aux créatures : ce sera sous un mode plus excellent » (THOMAS, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3, c., dans *La Trinité I*, éd. par Hyacinthe-François Dondaine, La Revue des jeunes, Paris, Cerf, 1997).

13. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, l. IV, ch. 22, éd. Jean Ribailier, coll. Textes philosophiques du Moyen Âge 6, Paris, Vrin, 1958, p. 187s.



la personne. Peut-on dire par exemple, de manière univoque, que la personne divine et la personne humaine sont relations subsistantes ? La question est très vaste et nous ne pouvons pas nous engager ici dans une réponse, si ce n'est pour indiquer qu'il est important de ne pas perdre de vue l'idée d'analogie dans le concept de personne, ce qui inclut à la fois ressemblance et dissemblance.

### **Le pont steinien**

Avec ces quelques éléments, nous nous sommes approchés de ce qu'Edith Stein essaiera de mettre en place dans la dernière de ses œuvres, la *Science de la Croix*. En tant que carmélite, elle est marquée par le langage amical et nuptial qu'elle reprend volontiers. Mais en tant que philosophe, elle s'est intéressée aux présupposés philosophiques d'un tel langage, comme on le voit dans *Être fini et être éternel* où elle propose de considérer l'analogie entre le fini et l'infini comme une analogie de la personne.

Dans le paragraphe sur les trois espèces d'union avec Dieu, à savoir l'union créationnelle, l'union par grâce et l'union mystique, Stein se situe dans la ligne de Thérèse de Jésus et de Jean de la Croix, en pensant l'union à la manière de la relation entre personnes humaines. À vrai dire, en ce qui concerne l'union créationnelle on ne peut pas encore parler d'une relation interpersonnelle au sens qualifié du terme, parce que la présence de Dieu en ses créatures n'est pas nécessairement connue par elles. Cela est vrai sans doute pour les créatures inanimées, mais également pour les plantes et pour les animaux. En ce qui concerne les hommes, la présence de Dieu dans ses créatures est connaissable, mais on se situe au niveau d'une connaissance objectivante de Dieu.

La dimension interpersonnelle, la relation d'une personne à une autre, n'est vraiment actualisée que dans l'union par grâce et dans l'union mystique. Voici ce que Stein propose pour distinguer ces deux unions :

Il en va en quelque sorte comme pour un homme dont on a déjà entendu grand bien ; il a déjà fait du bien à quelqu'un, distribué des dons ; c'est

pourquoi on a pour lui une inclination faite d'amour et de gratitude, avec un désir croissant de le connaître personnellement. Mais il n'a pas encore « fait des confidences » à son protégé : il ne lui a pas ménagé une entrevue et encore moins lui a-t-il dévoilé son intime ni « donné son cœur ».

On le voit, Stein ne se réfère pas d'abord aux relations qualifiées que sont l'amitié et le mariage, mais elle prend une relation d'abord virtuelle, puis la rencontre avec une personne qui nous veut du bien. Voilà notre point de départ pour envisager l'union mystique. Nous verrons ensuite comment cette analogie illumine l'union mystique.

## Le rapport entre vie chrétienne et union mystique

Jusqu'à présent nous avons considéré la relation à Dieu en un sens large faisant référence à la prière, puis à l'expérience et à l'union mystiques. Avant de pouvoir aborder la question de cette contribution, à savoir si l'union mystique est le paradigme de la relation interpersonnelle, il faut introduire quelques précisions.

### La vie chrétienne, sainteté et mystique

La constitution dogmatique *Lumen gentium* du concile Vatican II aborde dans son cinquième chapitre « la vocation universelle à la sainteté dans l'Église ». Cette sainteté chrétienne est considérée dans une logique participative : la sainteté des personnes divines est communiquée à l'Église et à ses membres, appelés à vivre la charité parfaite (LG 40<sup>14</sup>) en étant conduits par l'Esprit, en obéissant à la voix du Père et en suivant le Christ (LG 41). Si la sainteté est une, elle se réalise selon les dons et les fonctions divers des membres de l'Église : « Tous les fidèles du Christ sont donc invités et tenus à chercher et à atteindre la sainteté et la perfection propres à leur état » (LG 42). En arrière-fond de ces affirmations conciliaires est le désir de dépasser une conception de la

---

14. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*, dans *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, textes français et latin, Paris, Centurion, 1967, p. 11-122.





vie ecclésiale dans laquelle la sainteté serait la visée de peu de personnes (les religieux et religieuses ainsi que les prêtres par exemple) alors que les autres se contenteraient d'une forme minimale dans une perspective à tendance légaliste. Même si cette vision n'a jamais été enseignée comme telle dans l'Église, elle a pu fortement marquer les consciences à certaines époques<sup>15</sup>.

*Lumen gentium* ne parle pas de mystique si ce n'est au sujet du corps mystique du Christ. Mais, d'une manière analogue à la sainteté, la mystique a été parfois considérée comme réservée à quelques rares élus. On comprend alors qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle des théologiens se sont opposés à la tendance de contraster deux voies différentes : une voie ordinaire du simple chrétien et une autre extraordinaire passant par les grâces mystiques<sup>16</sup>. Dans la famille carmélitaine, le Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus (Henri Grialou) s'est intéressé dans un chapitre de sa somme spirituelle *Je veux voir Dieu* à la question de l'« [a]ppel à la vie mystique et à la contemplation<sup>17</sup> » où il défend un appel général à la vie mystique et à la contemplation. Le Père Marie-Eugène définit la vie mystique comme « la vie spirituelle marquée par l'intervention habituelle de Dieu par les dons du Saint Esprit<sup>18</sup> ». La vie contemplative est plus restreinte par rapport à la vie mystique puisqu'elle suppose « l'intervention habituelle de Dieu par les dons contemplatifs de science, d'intelligence et de sagesse<sup>19</sup> » dans la prière. Ce qui me semble important est le fait que la vie mystique et contemplative est rapprochée de la sainteté. Ainsi, le but commun de la sainteté s'atteint par la voie de la vie mystique ou par la voie de la vie contemplative<sup>20</sup>. Plus que la

---

15. Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLÉ, « The Universal Call to Holiness », dans Matthew L. LAMB et Matthew LEVERING (éd.), *Vatican II Renewal Within Tradition*, Oxford – New York, OUP, 2008, version en ligne sur ProQuest.

16. Cf. Bernard MINVIELLE, *Qui est mystique ? Un demi-siècle de débats (1890-1940)*, Essai d'histoire, Paris, CLD, 2017.

17. Cf. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, « Appel à la vie mystique et à la contemplation », dans *Je veux voir Dieu*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2014, p. 548-562 [r° 419-432].

18. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, p. 549 [r° 420].

19. *Ibid.*

20. Cf. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, p. 549 [r° 420]. Par ailleurs, en d'autres endroits il est question de la sainteté : Cf. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, p. 549, 554 et 562 [r° 420, 424 et 432].

question de la mystique et de la contemplation en tant que telles, le but est de promouvoir une intensification de la vie chrétienne, comme on le voit bien dans la dernière phrase du chapitre : l'Amour « nous appelle tous à la source d'eau vive de son intimité, et sa volonté est que nous soyons saints<sup>21</sup> ! ».

## Le regard steinien en dialogue

Edith Stein est tout à fait dans la ligne d'une vie chrétienne à prendre au sérieux et les témoignages, notamment dans sa correspondance, sont multiples. Ainsi dit-elle à Elly Dursy, son élève à Spire et future carmélite : « La volonté de Dieu est notre sanctification. Si nous ne devenons pas saints, nous devons à Dieu ce pour quoi Il nous a créés. Et cela n'est certainement pas indifférent. Tout dépend d'atteindre la clarté en ce qui concerne la volonté de Dieu pour nous<sup>22</sup> ». Mais, dans sa perspective, la sainteté n'est pas identifiée à la vie mystique. À propos d'une question de la dominicaine Callista Kopf demandant si la vie avec grâces mystiques est réservée à peu de personnes, elle répond :

Votre frère [dominicain] Garrigou-Lagrange, avec toute sa vigueur, a cherché à montrer (et beaucoup l'ont suivi) qu'elle [la vie avec grâces mystiques] n'est que le déploiement des trois vertus théologales et que tous les chrétiens y sont appelés, c'est-à-dire à l'essentiel qu'est l'union avec Dieu<sup>23</sup>.

Il va de soi que si l'on comprend la vie mystique comme étant le déploiement de la foi, de l'espérance et de la charité ou comme vie guidée par l'Esprit Saint à travers ses dons, alors la vie mystique est à identifier avec le déploiement de la vie chrétienne. La dynamique serait alors similaire à celle du Concile, à savoir que tous les chrétiens dans leurs conditions respectives sont appelés au déploiement de ce qui est

21. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, p. 562 [r° 432].

22. Trad. mod. d'Edith STEIN, *fragment de lettre à Elisabeth Dursy*, dans *Correspondance II (1933-1942)*, trad. par Cécile Rastoin, Genève – Paris – Toulouse, Ad Solem – Cerf – Éd. du Carmel 2009, p. 546 (ESGA 3, 430; Cf. également ESGA 16,81 sur la formation de la jeunesse dans la lumière de la foi catholique).

23. Trad. mod. d'Edith STEIN, *Lettre du 20 octobre 1938 à Sœur Callista Kopf*, o.p., dans *Correspondance II*, p. 414 (ESGA 3, 310).



déjà donné au baptême (ce que Garrigou-Lagrange nomme l'organisme spirituel<sup>24</sup>).

La perspective de Stein est différente : je ne dis pas opposée, mais différente voire probablement complémentaire. Il ne s'agit pas de nier la progression de la vie spirituelle chrétienne et de valoriser tous les acquis déjà considérés. Mais elle s'intéresse au vécu de la personne. Son approche est phénoménologique comme d'ailleurs celle des saints du Carmel. Elle le suggère dans la suite de sa réponse à Sœur Callista en disant que Thérèse et Jean de la Croix ne sont pas complètement du même avis<sup>25</sup>. Elle ne précise pas sa réponse dans la lettre, mais elle y a réfléchi déjà dans son texte sur le *Château de l'âme* et le fera encore dans ses deux textes sur le Pseudo-Denys et sur Jean de la Croix.

### L'union mystique dans la perspective steinienne

Avant de parler de manière plus précise de l'union mystique, il faut préciser que, dans la ligne de ce qui précède, Edith Stein estime que l'union avec Dieu est le but de tous les chrétiens dès cette vie. Dans sa lettre à Sœur Callista, elle dit que « le décisif est l'union de volonté avec Dieu, c'est-à-dire la conformité avec la volonté divine<sup>26</sup> ». L'allusion concerne les modalités qui conduisent à l'union avec Dieu et que Thérèse décrit dans les cinquièmes demeures reprises par Stein dans son commentaire du *Château intérieur* :

Il y a donc visiblement deux voies pour parvenir à l'union à Dieu et, par là, à la perfection de l'amour : une lente ascension par ses propres efforts, assurément avec l'aide de Dieu, et une manière d'être porté tout en

---

24. Cf. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure prélude de celle du ciel*, 2 vol., *Traité de théologie ascétique et mystique*, Paris, Cerf, 1938. La présentation des trois voies (la voie purificatrice des commençants dans le vol. 1 : p. 363-638, la voie illuminative des progressants dans le vol. 2 : p. 1-462, la voie unitive des parfaits dans le vol. 2 : p. 463-743) se base sur la présentation de la vie intérieure où l'organisme spirituel prend une place importante (vol. 1 : p. 61-125). La question de « L'appel à la contemplation » est traitée dans le deuxième volume (p. 427-434). Garrigou-Lagrange y fait les distinctions reprises par le Père Marie-Eugène dans son chapitre déjà cité.

25. Cf. Edith STEIN, *Lettre du 20 octobre 1938 à Sœur Callista Kopf, o.p.*, dans *Correspondance II*, p. 414s. : « Les saints parents de notre Ordre [Thérèse de Jésus et Jean de la Croix] ne sont pas totalement de cet avis [de Garrigou-Lagrange] » (ESGA 3, 311).

26. Edith STEIN, *Lettre du 20 octobre 1938 à Sœur Callista Kopf, o.p.*, dans *Correspondance II*, p. 415 (ESGA 3, 311).

haut, qui épargne bien du travail mais dont la préparation et le déploiement exigent beaucoup de la volonté.

Dans les deux cas, il s'agit d'union avec Dieu, mais seulement dans le deuxième Stein utilise l'adjectif « mystique ». Déjà, quelques pages avant, elle souligne qu'on peut parler « de vie *mystique*<sup>27</sup> » seulement quand la personne sent [*spürt*] la présence de Dieu en elle, c'est-à-dire selon Thérèse à partir des quatrièmes demeures. L'union mystique avec Dieu présuppose une grâce que Thérèse appelle la « *oración de unión* » (chez Stein *Gebet der Vereinigung*<sup>28</sup>). Cela signifie que l'adjectif « mystique » est un terme qu'elle utilise de manière plus délimitée par rapport à ce qui est habituel aujourd'hui. Selon l'analogie de la relation interpersonnelle, on parle de mystique seulement quand il y a une rencontre de personne à personne et non pas seulement une relation par ouï-dire. Avec un vocabulaire quelque peu fluctuant elle parle d'« expérience mystique » (*mystische Erfahrung*<sup>29</sup>), d'« expérience surnaturelle de Dieu » (*übernatürliche Erfahrung Gottes*<sup>30</sup>), de « vécu mystique » (*mystisches Erleben*<sup>31</sup>), de vécu de la rencontre personnelle avec Dieu<sup>32</sup> ou encore du vécu de l'union<sup>33</sup>. Le texte ne permet pas de différencier entre *mystische Erfahrung* et *mystisches Erleben*<sup>34</sup>. La raison probable est l'interférence entre deux mondes terminologiques qu'elle fréquente : à savoir d'un côté sa patrie philosophique qu'est la phénoménologie et qui préfère parler de *religiöses Erleben* (vécu religieux) et, d'un autre côté,

27. Edith STEIN, « Le château de l'âme », p. 268 ; « "mystische[s]" Gnadenleben » (ESGA 11/12, 504).

28. *Ibidem*, p. 271 (ESGA 11/12, 507).

29. Edith STEIN, *Science de la Croix*, p. 35, note 67, p. 48s. et p. 306 (ESGA 17, 38, notes 68 et 47s. ; ESGA 18, 153).

30. *Ibidem*, p. 35 (ESGA 17, 38) ; Cf. également le terme *Erfahrungserkenntnis* (ESGA 18, 149).

31. *Ibidem*, p. 45 (ESGA 17, 45s.).

32. *Ibidem*, p. 63 (ESGA 17, 57).

33. *Ibidem*, p. 287 et p. 291s. (ESGA 18, 139 et 143).

34. Cela apparaît clairement dans l'utilisation synonyme des deux expressions « fondement d'expérience » (*Erfahrungsgrundlage* dans ESGA 11/12, 501 ; ESGA 18, 29) et « fondement du vécu » (*Erlebnisgrundlage* dans ESGA 18, 183 et 193).



la théologie spirituelle de son époque qui parle volontiers de l'expérience mystique<sup>35</sup>.

Revenons donc à l'union mystique qui selon Stein est une expérience ou un vécu mystique parmi d'autres. Dans le sens de l'expérience d'union, l'union est essentiellement passagère. Thérèse d'Avila, par exemple, pense qu'elle ne dépasse jamais une demi-heure<sup>36</sup>. Même si Thérèse et Stein insistent sur la disposition humaine et sur une certaine progression dans le cheminement spirituel, l'accent est mis sur la gratuité de Dieu. Déjà, dans les quatrièmes demeures, Thérèse dit : « Dieu accorde ses dons quand il veut, comme il veut, et à qui il veut » (4D 1,2<sup>37</sup>). Stein se réfère à cette gratuité, notamment quand il s'agit de rendre compte des expériences mystiques de personnes non-croyantes. Pour Stein il va de soi à la fois que cela existe et que Dieu est l'origine de ces grâces. Dieu touche les cœurs : il peut y avoir expérience d'union comme nous le savons de nombreux témoignages mystiques non-chrétiens.

Mais dans la perspective chrétienne, Stein interprète ces expériences mystiques passagères comme un réveil en vue de la foi et comme une préparation à la réception de la grâce sanctifiante<sup>38</sup>. En effet, il manque encore quelque chose d'essentiel à l'union en un sens plénier, à savoir le don de soi mutuel :

[L]'union comme don mutuel ne peut advenir sans la foi et l'amour, c'est-à-dire sans la grâce sanctifiante<sup>39</sup>.

Le terme « union » est ici utilisé dans un sens nouveau, à savoir au sens d'une union permanente. Pour celle-ci, le don de soi mutuel

---

35. Ainsi, le livre important de Jean Baruzi que Stein a utilisé pour son travail de rédaction porte le titre : *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931<sup>2</sup> (1924) ; nouvelle édition avec une introduction d'Émile Poulat : Paris, Salvator, 1999. On trouve dans les archives Edith Stein (AES) à Cologne 154 feuilles de prise de notes de ce livre (AES A08-139).

36. Cf. THÉRÈSE D'AVILA, 5D 2,7, dans *Œuvres complètes*, p. 1044 : « Oh ! puissance divine ! quel état que celui d'une âme qui vient d'être plongée dans la grandeur de Dieu, et si étroitement unie à lui durant un court espace de temps, car, selon moi, cette union ne dépasse jamais une demi-heure ! »

37. THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, p. 1014.

38. Cf. Edith STEIN, *Science de la Croix*, p. 301 (ESGA 18, 149).

39. Edith STEIN, *Science de la Croix*, p. 301 (ESGA 18, 149).

présuppose la foi et l'amour, parce qu'on ne peut pas se donner raisonnablement et librement à quelqu'un qu'on ne connaît et qu'on n'aime pas. Ainsi, le don de soi n'est pas à entendre comme un acte arbitraire de liberté sans aucun critère de discernement. Au contraire, le don de soi présuppose connaissance et amour de la personne à laquelle on se donne. Il ne se base pas sur un coup de foudre (serait-ce une expérience mystique?), mais sur une décision mûrie et concrétisée dans la vie. La grâce d'union ne fait que préparer au don de soi complet qui scelle l'union permanente qui présuppose, mais qui ne se réduit pas aux grâces mystiques reçues. Selon Stein, l'union est permanente déjà dans les fiançailles et le mariage spirituels que Thérèse décrit dans les sixièmes et septièmes demeures<sup>40</sup>.

La particularité de cette union mystique permanente est qu'elle fait la synthèse entre l'union avec Dieu par la volonté et l'expérience d'union mystique. En effet, l'union mystique permanente intègre ce qui précède ou bien – en langage phénoménologique – l'union mystique permanente est l'*Erfüllung* (le remplissement ou l'accomplissement) ensemble de la foi et de l'expérience mystique. L'originalité de Stein se situe notamment dans le fait que cette *Erfüllung* ne conduit pas seulement de l'effort constant de se conformer à la volonté de Dieu à l'*Erfüllung* dans l'expérience mystique. Mais il semble y avoir aussi – même si Stein n'y fait que quelques allusions – l'*Erfüllung* dans le sens inverse : l'expérience de Dieu donnée au-delà des frontières visibles de l'Église s'accomplit dans la vie baptismale, mais aussi dans d'autres circonstances dont nous ne sommes pas maîtres.

Essayons de voir maintenant de quelle manière cette vision intégrative de l'union mystique permanente peut être précisée par l'analogie de la relation interpersonnelle et dans quelle mesure l'union mystique permanente peut être considérée comme paradigmatique pour la relation interpersonnelle.

---

40. Cf. Edith STEIN, *Science de la Croix*, p. 300 (ESGA 18, 148).



## L'union mystique à la lumière de la relation interpersonnelle

Par rapport à Garrigou-Lagrange ou Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, Edith Stein marque davantage la nouveauté de l'expérience mystique par rapport à la vie de foi. On pourrait lui reprocher de perdre de vue la progression dans le cheminement spirituel ainsi que la générosité de Dieu à se communiquer. Nous l'avons déjà dit, son regard est phénoménologique, c'est-à-dire qu'elle se concentre sur ce que vit le sujet dans sa relation à Dieu auquel il croit ou qu'il sent présent. Ce n'est pas le même acte de croire en Dieu (avec ses différentes acceptions: *credere Deo*, *credere Deum*, *credere in Deum*) ou de sentir sa présence. L'analogie de la relation interpersonnelle veut justement rendre compte de cette distinction, à savoir que la foi est comparable à la relation par ouï-dire, alors que l'expérience mystique se compare à la rencontre de personne à personne. Est-ce une manière trop tranchée de saisir la distinction? D'un côté, est-ce que la foi est seulement une relation à distance, par ouï-dire? Et d'un autre côté, est-ce que l'expérience mystique est vraiment une rencontre immédiate avec Dieu ou une telle immédiateté est-elle possible dans la relation divino-humaine?

### La foi comparée à la relation par ouï-dire

Commençons par la relation par ouï-dire comparée à la foi. Dans ce type de relation manque la rencontre personnelle, mais la relation n'est pas pour autant fictive, superficielle ou peu intense. On peut connaître une personne que l'on n'a jamais rencontrée mieux qu'une personne déjà fréquentée et cela d'autant plus quand la connaissance transmise est fiable (comme c'est le cas de la foi qui se fonde sur l'autorévélation de Dieu). Il est vrai que l'information reçue sur une autre personne peut rester au niveau d'une connaissance objective, une connaissance de passeport qui n'arriverait pas au niveau d'une relation interpersonnelle. Mais si par exemple un ami nous parle beaucoup d'une personne aimée et si ensuite nous la rencontrons, l'impression peut être que nous

la connaissances déjà et c'est bien le cas, puisque la connaissance indirecte est une réelle connaissance de la personne. En d'autres termes, cette connaissance nous donne de connaître et d'aimer la personne non pas comme un objet, mais comme un sujet avec lequel nous sommes en relation. En plus, cette relation peut s'approfondir, par exemple à travers une correspondance. Comparer la foi à une telle connaissance indirecte n'est donc pas la réduire à une simple information sur Dieu, mais peut vraiment rendre compte d'un approfondissement de la relation : le *credere in Deum* qui exprime le dynamisme d'approfondissement de cette relation.

Dans le cas de la foi, il faut insister sur la relation en train de se construire même si elle exclut l'immédiateté de la rencontre. L'analogie a ses limites : dans l'expérience humaine, une relation avec une personne que nous n'avons jamais rencontrée reste habituellement peu intense et quelque peu secondaire. Il en est autrement dans la relation avec Dieu : d'un côté, le croyant apprend à découvrir en tout la présence de Dieu (dans la nature, dans le prochain, dans les joies et même les épreuves de la vie) ; d'un autre côté, le dynamisme de la foi inclut le désir de la rencontre avec celui qui est à la fois l'origine et le but de la vie humaine.

Ainsi, l'analogie utilisée par Stein ne donne peut-être pas le juste poids à la foi. Ainsi, dans les *Voies de la connaissance de Dieu*, elle écrit : « c'est le même Dieu, à la présence duquel il avait auparavant cru en "aveugle" et dont il "sent" maintenant la présence<sup>41</sup> ». L'expression *blind glauben* (croire en "aveugle") ne me semble pas heureuse. Le fait que Stein enlève ce passage de son manuscrit me semble d'ailleurs indiquer qu'elle se rend compte que la formulation ne saisit pas la vie de foi dans sa profondeur. En effet, comme nous venons de le voir, la foi s'approfondit : elle crée une familiarité avec Dieu. Une limite de l'analogie est justement que, dans les relations entre personnes humaines, on peut clairement dire si la relation est par ouï-dire ou s'il y a rencontre. Mais

---

41. Edith STEIN, *Science de la Croix*, p. 54, note 101 (ESGA 17, 51, note 100).





ici, étant donné cette familiarité avec Dieu par la foi, on peut s'imaginer que le croire et le sentir de la présence de Dieu ne sont plus distingués par le sujet. La même chose vaut pour la foi au Christ : la foi en Jésus comme Fils de Dieu peut conduire à une telle familiarité qu'elle peut passer, à la limite sans s'en apercevoir, vers le *Spüren* (le sentir spirituel) de son identité divine.

### **L'expérience mystique comparée à la rencontre de personne à personne**

Passons maintenant à la relation de personne à personne comparée à l'expérience mystique. Il peut y avoir le cas déjà évoqué que la rencontre personnelle se situe dans la continuité d'une connaissance préalable de l'autre personne et qu'il s'agit ainsi d'un accomplissement de la connaissance indirecte dans sa richesse déjà évoquée. Mais prenons d'abord l'expérience mystique comme telle, essentiellement prise, comparée avec la rencontre entre personnes sans connaissance préalable. Dans l'expérience humaine, certaines de nos rencontres sont superficielles ou bien purement fonctionnelles. Sûrement, Stein ne veut pas comparer ce type de rencontres à l'expérience mystique. Elle pense plutôt aux rencontres qui laissent une forte empreinte dans une vie et peuvent rester dans la mémoire pendant des années. Un instant peut suffire pour que s'établisse une relation entre « *Ich* » et « *Du* » (Je-Tu) qui donne accès au monde intérieur d'une personne sans pouvoir l'exprimer. Il y a une plénitude dans une telle rencontre : quelque chose d'irréductible se passe. Mais la rencontre est passagère et si elle reste isolée, elle ne change pas la vie des personnes. La connaissance et l'amour sont condensés dans un moment sans donner lieu à une histoire commune. Cela est possible sans connaître le nom, l'origine, l'histoire, les amis ou encore le milieu de l'autre personne. De manière analogue, une personne peut être touchée par Dieu sans le connaître préalablement. C'est le cas d'une expérience mystique qui n'est pas dans la continuité

de la vie de foi et qui au contraire peut ouvrir le chemin vers cette vie comme on le voit bien chez Stein elle-même<sup>42</sup>.

Demandons si cette comparaison ne dit pas trop de l'expérience mystique. Comparer une telle expérience à une rencontre de personne à personne suggère qu'il s'agisse d'une vision face à face. Mais justement, selon la tradition catholique, cette vision face à face est possible seulement dans la vie éternelle. Stein reconnaît et explicite cette limite de l'analogie : « Tout cela n'est pas se voir face à face (*Schauen*) – c'est là que se révèle défailante l'image d'un rapprochement progressif entre des êtres humains<sup>43</sup> ». Pour clarifier ce point il faut d'abord noter que la « vision face à face » selon l'expression biblique<sup>44</sup> ou la « vision béatifique » est la connaissance la plus parfaite qu'une personne humaine puisse avoir de Dieu, plus précisément la vision de l'essence divine<sup>45</sup>. Il est vrai que l'expérience mystique – du point de vue de l'analogie utilisée – se situe plus près de la vision que de la foi. Mais étant donné qu'une rencontre de personne à personne n'est pas tout ou rien, on peut s'imaginer des rencontres successives qui conduisent à une connaissance et un amour croissants. Ainsi, l'analogie interpersonnelle rend compte d'un tel approfondissement suite à une première rencontre avec une personne. La nouveauté de la vie éternelle serait alors que Dieu se dévoile de manière définitive et permanente dans son unité tripersonnelle<sup>46</sup>. En tout cas, Stein tient que la connaissance mystique dans cette vie, malgré son immédiateté, n'atteint pas la perfection de la vie éternelle qui implique le dévoilement complet de Dieu.

42. Si l'origine de l'expérience mystique est divine, il n'y a pas lieu de parler d'une mystique naturelle et cela d'autant plus que Stein distingue entre l'expérience mystique passagère et l'union mystique stable. Ceci dit, il est concevable que certains efforts humains peuvent conduire à des vécus interprétés comme expériences mystiques et qui ne le sont pas nécessairement au sens de la gratuité d'une rencontre interpersonnelle. Ces vécus pourraient éventuellement être mis en lien avec ce que l'on appelait dans la tradition carmélitaine la contemplation acquise.

43. Edith STEIN, *Science de la Croix*, p. 300 (ESGA 18, 148s.).

44. Cf. à plusieurs reprises l'idée d'une rencontre face à face dès cette vie par exemple en ce qui concerne Jacob (Gn 32,31) et surtout Moïse (Ex 33,11; Nb 12,8; Dt 34,10; Eccl 45,5) ou même le peuple d'Israël (Nb 14,14; Dt 5,4). Chez Paul, la rencontre face à face concerne seulement la vie à venir (1Co 13,12).

45. Cf. Jean-Pierre TORRELL, « La vision de Dieu "per essentiam" selon S. Thomas d'Aquin », dans *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Bibliothèque thomiste, Paris, Vrin, 2000, p. 177-197.

46. Cf. le témoignage de sainte Thérèse d'Avila au sujet de ses visions imaginaires du Christ. Elle ne voit jamais les yeux du Christ ce qui semble indiquer justement qu'il ne se dévoile pas entièrement d'après une pensée chère à Edith Stein selon laquelle les yeux donnent l'accès à l'âme.



## L'union mystique permanente comparée à l'amitié et plus particulièrement au mariage

Notre dernier point concerne l'union mystique permanente comparable à l'amitié ou, dans son accomplissement, au mariage. Nous avons déjà vu que l'analogie interpersonnelle aide à comprendre que la relation permanente peut se réaliser dans deux directions : d'un côté, la vie de foi s'accomplit dans la certitude sentie de la présence de Dieu et, d'un autre côté, la présence sentie se continue dans une recherche de celui qu'on a rencontré et connu à l'obscur et qui, selon les circonstances concrètes, peut conduire la personne à embrasser la foi chrétienne. De différentes manières, la connaissance s'enrichit et s'approfondit et peut donner lieu à l'union permanente qui suppose l'initiative gratuite de Dieu et la fidélité dans le temps. Comme nous l'avons déjà constaté, l'union est marquée par la réciprocité, même si elle est asymétrique dans le cas de la relation divino-humaine, dans le don de soi. Déjà la foi s'accompagne du don de soi de toute la personne, même si le croyant ne sait pas encore ce que cela implique : « Elle ne savait donc pas non plus comme à présent à qui elle donne sa volonté, ni ce qu'elle donne ni quel don cette volonté divine peut réclamer d'elle<sup>47</sup> ». Dans l'expérience d'union mystique, le don de soi est plus profond, parce qu'il repose sur une meilleure connaissance à la fois de Dieu et de soi-même. Mais si le don se réduit au moment de l'expérience mystique, il ne transforme pas nécessairement la vie de la personne, et le don peut rester limité à l'unité de vécu. Le don de soi par la foi est entier dans la mesure où il engage la personne dans le temps.

Mais c'est seulement dans l'union mystique permanente que le don de soi s'accomplit : « Ce don aimant dans le mariage mystique est-il, du côté de l'âme, encore différent du don inconditionnel de sa volonté à la volonté divine<sup>48</sup> ? » Par rapport au don de soi dans la foi, celui-ci n'est plus considéré uniquement comme un acte d'une faculté

---

47. Trad. mod. de Edith STEIN, *Science de la Croix*, p. 302 (ESGA 18, 150).

48. Edith STEIN, *Science de la Croix*, p. 302 (ESGA 18, 150).

(en l'occurrence la volonté), mais comme un acte qui engage toute la personne du point de vue de la connaissance, de la volonté et de l'être. Stein découvre ainsi une limite du modèle des facultés qui n'arrive pas à rendre compte d'une manière satisfaisante de ce don de la personne. C'est seulement dans l'union mystique que la personne humaine se donne à partir du centre le plus profond de son âme aux trois personnes divines connues par la foi et l'expérience.

La vérité de ce don de soi holistique se joue dans la vie concrète. Tout ce qui a été dit au début de la deuxième partie sur la perspective du concile Vatican II dans l'appel universel à la sainteté et avec la charité parfaite qu'elle implique, peut se relire comme une concrétisation du don de soi dans la vie des personnes. La référence est le Christ, le modèle parfait du véritable don de soi, consommé sur la Croix. Stein, dans une ultime cohérence, évoque l'union mystique sur la Croix qui est pour elle le *Wahrzeichen*, le signe historiquement situé du don de soi du Christ<sup>49</sup>. Ce n'est pas le lieu de le développer ici comme Stein le fait par exemple au sujet des vœux religieux qu'elle interprète à la lumière du don libre du Christ. En tout cas, en insistant sur le don concrétisé dans la vie, elle reconnaît l'insuffisance d'une foi isolée, sans vitalité ou bien d'une expérience mystique éthérée. Au contraire, l'union avec Dieu, qu'elle soit mystique ou non (d'après la terminologie steinienne), se concrétise et se vérifie dans le don de soi concret à la manière de celui vécu dans le mariage avec sa quête de fidélité à l'intérieur même des difficultés ou dans l'amitié (« donner sa vie pour ses amis », Jn 15,13).

## Conclusion : L'union mystique est-elle paradigmatique pour la relation interpersonnelle ? Une réponse.

Notre parcours se base sur l'idée que certaines modalités des relations entre personnes humaines se retrouvent analogiquement dans la relation avec Dieu. Cette analogie a ses limites, mais il s'agit de la

49. Dans *Wahrzeichen*, il y a le verbe « *wahren* » qui signifie garder ou conserver. Le terme a donc une référence historique comme Stein le montre dans Edith STEIN, *Science de la Croix*, p. 134-139 (ESGA 18, 31-35).



meilleure analogie possible. Passons maintenant de l'analogie au paradigme, car nous avons désormais les éléments nécessaires pour répondre à la question de savoir si, et de quelle manière, l'union mystique est paradigmatique (pas seulement analogique) pour la relation interpersonnelle. En ce qui concerne l'union mystique, nous avons distingué entre l'*expérience* d'union mystique, c'est-à-dire l'union mystique passagère, et l'union mystique permanente.

La première n'est pas paradigmatique de la relation interpersonnelle comme telle, parce que la plénitude immédiate de la relation « Je-Tu » ne peut pas durer longtemps. Elle est paradigmatique au sens plus restreint d'une relation « Je-Tu » qui implique immédiateté, plénitude et indicibilité : une relation de personne à personne.

Mais une telle relation ne peut pas être permanente et pour cette raison, Stein ne se focalise pas uniquement sur le vécu d'union, mais sur l'union mystique permanente qui est conçue d'une manière holistique. Qu'est-ce qui est alors paradigmatique dans cette relation ? D'abord et surtout ce qui concerne toute la vie, à savoir le don de soi. Si le prototype de ce don de soi éternel se trouve dans la vie intratrinitaire, il se révèle au plus haut point dans le Christ comme modèle parfait du don de soi dans une histoire. Le don de soi accomplit la relation de connaissance et d'amour entre personnes car, pour se donner, il faut connaître et aimer celui à qui on se donne et il faut se connaître et s'aimer soi-même. L'union mystique permanente a son paradigme dans l'unité intratrinitaire, mais elle est à son tour paradigmatique pour les relations interpersonnelles avec les nombreuses modalités du don de soi plus ou moins libre, plus ou moins réciproque. La conclusion de cette contribution est ainsi une ouverture à la recherche sur le don de soi en dialogue avec d'autres auteurs et au-delà des limites du vécu religieux.