

Lumière & vie

Edith STEIN Une philosophe au carmel

Une vie, ou l'harmonie des contrastes (J. BOUFLET)

La personne au cœur de l'éducation (M. LÉNA)

Vivre l'eucharistie (D.-M. GOLAY)

Un testament spirituel (J.-Cl. SAGNE)

Phénoménologie et foi chrétienne (L. MANCHON)

Un héritage philosophique original (P. BENOIT)

POSITIONS

Groupe des Dombes : l'autorité doctrinale (B. SESBOÛÉ)

Le sexe du prêtre : affaire de divan ou de divin ? (P. LEFEBVRE)

269

Janvier - Mars 2006

Janvier - Mars 2006 - tome LV - 1

Fondée en 1951 par des Dominicains, **Lumière & Vie**, revue d'information et de formation. Elle veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

COMITÉ DE RÉDACTION

Christophe	BOUREUX
Jean	DIETZ
Emmanuel	DOLLÉ
Hervé	JÉGOU
Jean-Etienne	LONG
Martine	MERTZWEILLER
Bernard	MICHOLLET
Yan	PLANTIER

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2006

269

Edith Stein. Une philosophe au carmel

270

Les sacrements : quelle efficacité ?

271

Peine et prison

272

L'enfance du Christ

Directeur de la publication :

Hervé Jégou

Rédacteur :

Jean-Etienne Long

Administratrice :

Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du
centre national du livre

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON

CCP 3038 78 A LYON

TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82

courriel : lumvie@wanadoo.fr

site web : <http://www.lumiere-et-vie.com>

Lumière & Vie

Edith Stein une philosophe au carmel

3 Editorial

Joachim Boufflet

5 Une vie, ou l'harmonie des contrastes

L'auteur souligne les paradoxes que Edith Stein fait tenir ensemble : d'origine juive, mais convertie au christianisme, intellectuelle et philosophe, mais mystique entrée au Carmel.

Marguerite Léna

15 Edith Stein et Madeleine Daniélou : Le mystère de la personne au cœur de l'éducation

À la même époque et sans se connaître, à partir de deux personnalités différentes, une intuition spirituelle analogue de ce qui constitue le cœur de l'éducation chrétienne.

Didier-Marie Golay

29 Vivre l'eucharistie

L'eucharistie est au cœur de la vie d'Edith Stein bien avant son entrée au Carmel ; son martyre est communion au mystère eucharistique.

Jean-Claude Sagne

43 Un testament spirituel : La Science de la Croix

À la demande de sa prieure, Edith Stein écrit un livre sur Jean de la Croix. Elle y communique sa propre compréhension du mystère de la croix.

Laetitia Manchon

57 Phénoménologie et foi chrétienne

Ou comment la réflexion philosophique d'Edith Stein s'est ouverte à la révélation chrétienne et à la foi.

Pierre Benoit	69 Un héritage philosophique original : <i>L'Être fini, l'Être éternel</i> <i>Quelques indications pour entrer dans une œuvre philosophique riche mais difficile d'Edith Stein.</i>
Didier-Marie Golay	83 Bibliographie <i>Présentation succincte et pédagogique des œuvres d'Edith Stein et des études sur sa vie et sa pensée.</i>
	Encadrés
	14 Quelques repères biographiques
Jerahmiel Grafstein	41 Edith Stein et l'holocauste
Yan Plantier	56 Le réalisme des saints
	Positions
Bernard Sesboüé	91 Les enjeux œcuméniques de l'autorité doctrinale. Un nouveau document du groupe des Dombes.
Philippe Lefebvre	101 Le sexe du prêtre : <i>affaire de divan ou de divin ?</i> <i>Questions à l'auteur du Règne de Narcisse</i>
	110 Comptes rendus

Edith Stein, philosophe et mystique

Le 9 août 1942, Edith Stein mourait à Auschwitz, en raison de ses origines juives. Sa conversion, son baptême, et son entrée au Carmel ne l'avaient pas protégée de la fureur nazie, mais elles l'avaient conduite à entrer dans cette épreuve avec le sentiment de communier d'une manière toute particulière au mystère de la Croix.

En la canonisant, Jean-Paul II a voulu honorer celle qui mourut unie au Christ par sa foi et unie à son peuple par son origine assumée ; en fixant le jour de sa fête comme jour de commémoration de la Shoah dans l'Église, il voulait sans doute aussi que les chrétiens n'oublient pas leur propre responsabilité dans la montée de l'antisémitisme, et réalisent l'absurdité et le scandale d'une telle opposition entre juifs et chrétiens.

Cette canonisation a pu être interprétée autrement, et en citant Jerahmiel Grafstein dans ce dossier, nous indiquons que nous sommes conscients des questions qu'une telle démarche peut poser aux juifs.

On le verra en lisant Joachim Boufflet, Edith Stein n'est pas venue au catholicisme à partir du judaïsme, mais c'est paradoxalement sa rencontre du Christ et du mystère de la croix qui l'ont amenée à ses origines et à se sentir juive dans sa foi. Cet itinéraire est éclairant pour les relations que l'Église noue avec le judaïsme depuis Vatican II, il est exemplaire pour tout chrétien qui approfondit sa foi.

Pourtant, l'objectif de ce numéro n'est pas de se concentrer sur la relation entre judaïsme et christianisme, mais de donner à connaître la richesse de la

ÉDITORIAL

vie d'Edith Stein, d'inviter à entrer dans sa pensée, d'aider à pénétrer les subtilités de son œuvre écrite, d'inciter à la lire, à ne pas négliger cet héritage enthousiasmant.

Dans ce but, nous avons demandé à Marguerite Léna de mettre en valeur la profondeur de ses intuitions pédagogiques, ce qu'elle fait en comparant son itinéraire à celui de Madeleine Daniélou, figure plus connue en France sous cet angle.

Didier-Marie Golay expose ensuite comment l'eucharistie est au cœur de sa spiritualité, et nous invite à entrer dans ses méditations du mystère d'offrande que sa vie réalisera pleinement.

Après ces approches pédagogiques et spirituelles, nous arrivons aux grandes œuvres, plus difficiles. *La science de la Croix* tout d'abord, que nous présente Jean-Claude Sagne, et qui nous révèle le cœur de la vocation carmélitaine d'Edith Stein, son union au Christ.

Puis vient l'articulation qu'elle fit entre phénoménologie et foi chrétienne, présentée par Laetitia Manchon. Enfin sont données quelques clés de lecture pour les plus audacieux qui se lanceraient dans la lecture de *L'être fini et l'Être éternel...* un livre de haute montagne, mais qui réserve la joie de l'ascension des sommets, comme le dit Pierre Benoît.

Reste à ceux que ce numéro aura donné envie d'aller plus loin, le recours d'une bibliographie commentée, permettant de se retrouver dans les diverses publications et de mieux approcher l'œuvre dans sa globalité et sa progression.

Nous espérons avoir ainsi manifesté un point essentiel de la sainteté d'Edith Stein, son exigence et son authenticité dans la recherche de la vérité. Elle s'y est donnée de tout son cœur, et c'est là aussi qu'elle a trouvé le chemin vers Dieu. Qu'elle ait atteint la profondeur de la mystique sans renoncer à la rigueur philosophique est aussi un exemple et un modèle, qu'il ne s'agit pas nécessairement de répéter, mais que l'on peut chercher à imiter.

Puissent les positions qui achèvent ce numéro exprimer, chacune à leur manière, face à des questions d'actualité dans l'Église, ce même souci.

Jean-Etienne LONG

rédacteur

Une vie, ou l'harmonie des contrastes

Tout dans la vie d'Edith Stein - sainte Thérèse Bénédictine de la Croix (1891-1942) - est contraste, pour ne pas dire paradoxe, jusque dans sa mort, qui en fait une *martyre juive de confession chrétienne*. Arrêtée comme religieuse catholique d'origine sémite et en partance pour Auschwitz, ne souffle-t-elle pas à sa sœur Rosa, ultime confession de son appartenance à Israël : « *Viens, nous allons pour notre peuple* » ?

« Dire d'elle qu'elle est juive et chrétienne, c'est énoncer cette *contradiction* dans toute sa force. »¹ Le paradoxe - qui accompagne son existence entière - n'est qu'apparent : Edith Stein est celle en qui s'unifient les contradictions, comme s'harmonisent dans la croix les apparentes contradictions de l'Homme-Dieu... et celles de tout chrétien engagé.

Une jeunesse troublée

Née à Breslau (Wroclaw) le 12 octobre 1891 - le jour du Grand Pardon -, Edith est la dernière des sept enfants de Siegfried et d'Augusta

1. Mgr Olivier de BERRANGER, *Edith Stein, juive et chrétienne*, in *Edith Stein - La quête de vérité*, Saint-Maur, Éditions Parole et Silence, 1999, p. 175-176.

UNE VIE, OU L'HARMONIE DES CONTRASTES

Stein. Quand son père meurt, en 1893, elle n'a pas encore deux ans ; son frère aîné Paul en a vingt-et-un. Elle est élevée en grande partie avec l'avant-dernière fille, Erna, par « les filles » - ses sœurs Else, Frieda et Rosa, qui constituent la génération intermédiaire des enfants -, la mère étant absorbée par l'entreprise familiale qu'elle s'efforce avec succès de développer. Édith connaît une enfance protégée dans un milieu presque exclusivement féminin.

Caractère bien trempé, mais hypersensible et capricieuse, elle fait des pieds et des poings pour quitter l'école maternelle, où elle s'ennuie, afin d'entrer en cours d'année à l'école primaire Victoria, bien qu'elle ne sache ni lire ni écrire. En peu de temps, elle rattrape son retard et devient une des meilleures élèves de sa classe. Pourtant, malgré ses succès, elle renonce six ans plus tard à poursuivre une scolarité qu'elle trouve rébarbative.

C'est, pour l'adolescente de quatorze ans, l'époque des questionnements. Jusque-là plutôt pieuse - dans le sillage de sa mère, héritière d'une solide tradition religieuse -, elle décide à cette époque de ne plus prier : « *C'est tout à fait volontairement et en toute liberté que je me suis alors éloignée de la prière.* »² Ce qui ne la retient pas de jeûner pour la fête du Grand Pardon : « *À partir de mes treize ans, je l'ai toujours observée [l'obligation de jeûner] et personne chez nous ne se dispensait du jeûne, même lorsque nous tous ne partagions plus la foi de notre mère.* »³

En effet, quoique faisant bientôt profession d'athéisme - « *Le péché de l'athéisme radical* », écrira-t-elle plus tard -, elle reste attachée à la fête de sa naissance : « *Le jour le plus solennel de toutes les fêtes juives est le Grand Pardon : le jour où jadis le prêtre pénétrait dans le Saint des Saints et offrait le sacrifice de réconciliation pour lui et pour tout le peuple, après qu'on eut envoyé au désert le « bouc émissaire » qui portait tous les péchés du peuple. Tout cela a pris fin. Mais de nos jours encore, c'est un jour de prière et de jeûne, et celui qui reste tant soit peu attaché à son judaïsme se rend ce jour-là au « temple » [...] Ce jour avait pour*

2. Edith STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, in *Werke*, t. VII, p. 51.

3. *Ibid.*, p. 42.

moi une signification particulière : j'étais née en ce jour du Grand Pardon et ma mère l'a toujours considéré comme le vrai jour de mon anniversaire, même si le 12 octobre était le jour des vœux et des cadeaux. »⁴ Ce qui ne l'empêchera pas, étudiante, de critiquer avec vivacité « ces subtilités talmudiques qui [l'] horripilaient. »⁵

Toute jeune donc, elle reconnaît qu'elle est complexe, qu'elle n'en est pas à un paradoxe près. Jusqu'à l'âge adulte, elle prend la mesure de ces contrastes - comme elle les appelle - qui, loin de s'estomper avec le temps, vont constituer l'essence même de sa vie et la révéler progressivement à elle-même : « *Depuis ma petite enfance, je menais une étrange double vie, passant par des transformations subites, incompréhensibles pour qui les voyait de l'extérieur.* »⁶

Il ne s'agit nullement de duplicité, mais de la réalité la plus évidente à ses yeux, à la faveur de laquelle elle se révèle véritablement elle-même : l'interaction (le combat, comme on disait naguère) entre la nature et la grâce, essence même de la condition humaine et un des grands thèmes des épîtres pauliniennes. Loin de fuir cette réalité, Edith Stein y découvre le sens profond de son existence, dans une radicalité qui la conduira malgré elle au martyre : « Tu étendras les mains et un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudrais pas » (Jn 21,18).

La quête philosophique

Les études universitaires d'Edith Stein à Göttingen - entreprises sur un coup de cœur pour la phénoménologie, alors balbutiante et à la mode - ne font que rendre plus aigus ces contrastes, l'orientant vers des perspectives nouvelles qui la conduiront à sa conversion. Le milieu s'y prêtait : « *Dans le milieu phénoménologique, le terrain était propice à cette connaissance qui prend sa source dans le transcendant et le révélé, dans le divin et en Dieu lui-même, et donc favorable aux décisions ultimes en matière de religion, aux retours à la foi et aux conversions.* »⁷

4. *Ibid.*, p. 42.

5. *Ibid.*, p. 181.

6. *Ibid.*, p. 42.

7. Hedwig CONRAD-MARTIUS, *Meine Freundin Edith Stein*, in Waltraud HERBSTRIETH, *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Mainz, Topos, 1993, p. 27.

UNE VIE, OU L'HARMONIE DES CONTRASTES

Mais aussi la personnalité d'Edith et ses aspirations les plus intimes : « Dès le début, quelque chose de tout à fait mystérieux a dû se cacher dans l'intention de cette nouvelle orientation philosophique : une nostalgie de l'objectif, du sacré de l'Être, de la pureté et de la chasteté des choses, de la 'chose elle-même'. »⁸

Si la perte de sa foi ne l'affecte nullement, c'est parce qu'elle a substitué au questionnement spirituel la recherche intellectuelle de la vérité, comme elle le dira plus tard à sa maîtresse des novices : « *Ma seule prière était la recherche de la vérité.* »⁹

Pourtant, au fil d'événements banals relus à la lumière des cours de Max Scheler, qu'elle admire et respecte, s'ouvre pour elle un domaine inexploré : « *Scheler me découvrit un domaine de phénomènes que je ne pouvais plus ignorer désormais [...] Les bornes du rationalisme dans lequel j'avais été élevée sans le savoir sont tombées. L'univers de la foi fut soudain devant moi, des gens en vivaient, que je rencontrais chaque jour et que j'admirais. Provisoirement, je n'abordais pas encore de façon systématique les questions de la foi, étant trop affairée à d'autres choses pour y penser. Je me contentais d'accueillir en moi les influences qui venaient de mon entourage et, comme je ne leur opposais aucune résistance, je fus par là - sans m'en apercevoir - transformée.* »¹⁰

Désormais cette réflexion occupe ses pensées, quand bien même elle n'en est pas vraiment consciente, et que « *l'ouverture phénoménologique n'est pas encore l'ouverture de la foi.* »¹¹ Si elle (s')interroge, elle n'a pas de réponse : « *Plus tard, quand je commençai à Göttingen à m'occuper de questions religieuses, j'interrogeai un jour Metis, par écrit, sur l'idée qu'il se faisait de Dieu : croyait-il en un Dieu personnel ? Il répondit brièvement : Dieu est Esprit. On n'en peut dire davantage. Ce fut pour moi comme si j'avais reçu une pierre au lieu de pain.* »¹²

8. Alois HÜNTING, *Edith Stein und Peter Wust, von der Philosophie zum Glaubenszeugnis*, Münster, Regensberger, 1964, p. 32.

9. Teresia Renata POSSELT, *Edith Stein, eine grosse Frau unseres Jahrhunderts*, Freiburg i. B., Herder, 1962, p. 55.

10. *Aus dem Leben...*, p. 183.

11. Marguerite LÉNA, s.f.x., *Dans la déchirure*, in *Edith Stein. La quête de Vérité*, op. cit., p. 58.

12. *Aus dem Leben...*, p. 142.

Une crise salutaire

Déçue par cette réponse et d'autres insatisfactions du même genre, elle connaît une *krisis*, occasion d'une purification de ses facultés intellectuelles, et par là d'une redécouverte de l'humilité qui favorise la réceptivité au fait religieux. Cela se fait par glissements successifs, mais dans un mouvement impérieux qui arrache en quelque sorte la jeune femme à sa réalité du moment - « *l'illusion que tout en moi était bien, comme cela est souvent le cas chez des incroyants qui ont un idéal moral très élevé* »¹³ - pour la plonger dans un questionnement existentiel auquel elle résiste : « *Un athée convaincu découvre dans un événement religieux l'existence de Dieu. Il ne peut pas se dérober à la foi, mais il ne se place pas sur le terrain de la foi, il ne la laisse pas devenir agissante en lui, il reste imperturbablement fidèle à sa « conception scientifique du monde », qui serait détruite par la foi intégrale.* »¹⁴

C'est la mort de son ami Adolf Reinach, et le contact avec sa jeune veuve dont la sereine dignité l'impressionne, qui marque la conversion d'Édith Stein : « *Ce fut ma première rencontre avec la Croix, avec la force divine qui est conférée à ceux qui la portent. Pour la première fois m'apparut visiblement l'Église, née de la Passion du Christ et victorieuse de l'aiguillon de la mort. À l'instant même mon incrédulité céda, le judaïsme pâlit à mes yeux, tandis que la lumière du Christ se levait dans mon cœur : le Christ dans le mystère de la Croix.* »¹⁵

Il est remarquable que la révélation de la foi chrétienne se fasse dans et par le mystère de la croix, signe de contradiction et folie aux yeux des hommes (1 Co 1,18). Révélation mais point encore rencontre personnelle : « Notons qu'Édith emploie précisément ici le vocabulaire de l'apparaître, de la manifestation, et que le "phénomène" qui se donne alors à voir est l'Église dans la lumière de la victoire pascale : l'Église née de la Croix du Christ. »¹⁶ Telle est la cause déterminante de la conversion d'Édith Stein.

13. *Ibid.*, p. 130.

14. Edith STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1970, p. 43.

15. Teresia Renata POSSELT, *op. cit.*, p. 49.

16. Marguerite LÉNA, *op. cit.*, p. 58.

Catholique et juive

Paradoxalement, la rencontre avec le Christ et son Église marque une redécouverte du judaïsme, mais redécouverte en vue d'un détachement définitif : « *le judaïsme pâlit à mes yeux* ». Du moins Édith peut-elle le croire, car cette rencontre personnelle avec le Christ est reconnaissance de Celui-ci pour ce qu'il est, et qui va radicalement à l'encontre du judaïsme : « Ce qu'elle appelle la non-foi (*Unglaube*) - plutôt que l'incroyance - du peuple juif, porte sur l'identité, voilée pour les uns, dévoilée pour les autres, de Celui qui demande à chacun : 'qui dites-vous que je suis ?' »¹⁷

La lecture de la *Vie par elle-même* de sainte Thérèse d'Avila, durant l'été 1921, est la « révélation et non la cause déterminante de la conversion d'Edith » (Hedwig Conrad-Martius) : quelques mois plus tard, le 1^{er} janvier 1922, elle reçoit le baptême dans l'Église catholique.

En fait, Edith expérimente à partir de sa conversion des retrouvailles avec le judaïsme : « *J'avais cessé de pratiquer ma religion à l'âge de quatorze ans. Je ne me sentis à nouveau juive qu'une fois renoués mes liens avec Dieu.* »¹⁸ Catholique, elle se « retrouve » juive. Non du judaïsme formaliste qu'elle a connu - « Avant même de s'en éloigner, elle était déjà étrangère au judaïsme »¹⁹ -, mais immergée dans le mystère d'Israël : « *Être juif ne signifie pas seulement appartenir à un peuple déterminé, à une nation déterminée : cela signifie appartenir par le sang à un peuple sur lequel la main de Dieu s'est posée à jamais, un peuple que le Dieu Vivant a fait sien et qu'il a marqué de son sceau.* »²⁰

Judaïsme des origines, qu'elle découvre avec d'autant plus d'acuité et d'intensité dans la personne de Jésus : tout au long de sa vie, elle insistera sur la *judéité* de Jésus, sur son *incarnation* dans le peuple juif. Judaïsme dont elle se sent profondément solidaire *parce qu'elle est chrétienne* : « *Vous ne pouvez vous imaginer ce que cela signifie pour moi*

17. François GABORIAU, *Lorsqu'Edith Stein se convertit*, Genève, Ad Solem, 1997, p. 80.

18. Cité par JEAN-PAUL II, *Homélie du 1^{er} mai 1987* pour la béatification d'Edith Stein, in *Documentation catholique*, n° 1941, 7 juin 1987, p. 577.

19. Suzanne BATZDORFF-BIBERSTEIN (nièce d'Edith Stein), in Waltraud HERBSTRIETH, *op. cit.*, p. 78.

20. Edith STEIN, *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, München, Kösel, 1961, p. 71.

*d'entrer le matin dans la chapelle et de me dire, en regardant la statue de Marie et le tabernacle : ils étaient de notre sang. »*²¹

À partir de sa conversion, Edith Stein assume pleinement sa judéité, tout en confessant le catholicisme, au grand dam de sa famille ; elle a embrassé l'Église tenue par les siens pour la forme la plus médiocre du christianisme, aussi n'est-il pas surprenant que sa nièce, Suzanne Batzdorff-Biberstein, ait conclu : « Un gouffre s'était ouvert entre elle et sa famille, qui ne pouvait être comblé ».

Si elle se trouve en contradiction avec les siens, elle est également un paradoxe pour les chrétiens : « J'ai l'impression que même dans un milieu chrétien sa conscience juive, son amour et son engagement pour le judaïsme n'étaient pas toujours bien appréciés. »²²

Chrétienne et juive, Edith vit ce *contraste* - un terme qu'elle affectionne - comme partie intégrante de sa condition, bientôt de sa mission : n'est-elle pas, plus que quiconque, à même d'appréhender dans toute leur richesse les racines juives du christianisme ? « La liturgie catholique et la familiarité d'Edith avec l'Écriture ne cessaient de solliciter son intérêt pour les sources juives de la foi chrétienne. Elle puisera abondamment dans le Talmud quand elle rédigera son opuscule sur *La prière de l'Église*. »²³

N'est-elle pas en mesure de témoigner de la réussite de la greffe de l'olivier sauvage sur l'olivier franc, de la sainteté de la racine (cf. Rm 10,16-24) ?

L'offrande de sa vie

Bientôt, la montée du nazisme, dont elle entrevoit de façon prémonitoire les visées totalitaires puis homicides, – elle a déjà, en sa qualité de juive, à en subir vexations et discriminations –, lui fait prendre conscience davantage encore de son appartenance charnelle

21. Joannes HIRSCHMANN, s. j., *Schwester Teresia Benedicta vom Heiligen Kreuz*, in Waltraud HERBSTRIETH, *op. cit.*, p. 134.

22. Waltraud HERBSTRIETH, *op. cit.*, p. 11.

23. Mgr Olivier de BERRANGER, *op. cit.*, p. 181.

et spirituelle au peuple juif dont, un soir de Carême 1933, elle apprend fortuitement qu'il est de nouveau persécuté : « *Une lumière jaillit brusquement en moi : Dieu a posé une nouvelle fois lourdement Sa main sur Son peuple et le destin de ce peuple était aussi le mien.* »²⁴

Elle ne peut plus se limiter à témoigner dans son enseignement, par ses écrits et ses conférences (d'ailleurs contrecarrés par la législation antisémite), il lui faut aller plus loin, répondre à sa vocation originelle, jaillie de sa vocation : entrer au Carmel. Plus que jamais apparaît le contraste, véritable déchirure aux yeux des siens : comment peut-elle entrer au couvent *au moment précis où les Juifs souffrent persécution ?* N'est-ce pas, pour le coup, se désolidariser du peuple auquel elle revendique son appartenance ?

Outre le fait qu'elle attend ce jour depuis douze ans, elle répond à un de ses correspondants : « *Celui qui entre au Carmel n'est pas perdu pour les siens ; au contraire, il leur est gagné de manière spéciale, car c'est bien notre tâche de nous tenir devant Dieu pour tous.* »²⁵ Et elle ne se fait guère d'illusion : « *Oh, non, je ne le crois pas (être en sécurité) ! On viendra sûrement m'en tirer, et en tout cas, je ne peux compter qu'on m'y laissera tranquille.* »²⁶

Contrairement à ce que l'on croit autour d'elle, le Carmel n'est pas pour Edith un refuge, mais véritablement la montagne du culte parfait et de l'holocauste (cf. 1 R 18, 20-40). Là encore, elle connaît la purification de sa volonté propre par la contradiction et le paradoxe apparent d'une existence rien moins que « carmélite » : retour aux études et à la philosophie - d'où jaillira *La science de la Croix* -, et bientôt exil, déplacements, démarches pour passer en Suisse, en Espagne, en Palestine.

Mais c'est encore à travers ces contrastes qu'elle unifie son existence jusqu'au martyre : « Toutes les déclarations ultérieures d'Edith Stein

24. Edith STEIN, *Comment je suis venue au Carmel de Cologne*, in *Le secret de la Croix*, textes traduits par Sophie BINGGELI, présentés par Sophie BINGGELI et Vincent AUCANTE, Paris, Cerf - Parole et silence, 1998, p. 82.

25. Edith STEIN, *Selbstbildnis in Briefen (1934-1942)*, Freiburg i. B., Herder, 1977, p. 9.

26. Cité par Élisabeth de MIRIBEL, *Comme l'or purifié par le feu, Edith Stein (1891-1942)*, Paris, Plon, 1984.

jusqu'à celles de son testament spirituel sur son oblation personnelle en union intime avec le Christ, ne s'éclairent vraiment, me semble-t-il, qu'à ces trois torches de feu que je viens d'évoquer : la Croix du Christ comme source de force inouïe, ainsi qu'elle l'avait deviné dans l'attitude d'Anna Reinach ; la certitude que la destinée du peuple de Dieu (entendons le peuple juif) était son partage ; et enfin son offrande intérieure, radicale, pour l'expiation non point seulement des fautes d'Israël mais de son autre peuple, le peuple allemand, défiguré par les menées de l'Antéchrist, comme elle le dit elle-même, et, au-delà, pour la paix du monde et la Rédemption de l'humanité. »²⁷

Elle retrouve là le sens même de sa vie, de sa destinée : « *Vous ne pouvez imaginer ce que signifie pour moi d'être fille du peuple élu : c'est appartenir au Christ non seulement par l'esprit, mais par le sang.* »²⁸ Et de sa mort : « *Il n'est aucune industrie humaine qui puisse nous aider, seulement la Passion du Christ. Aussi désiré-je y prendre part.* »²⁹

Ces paroles des derniers temps - sur la route du four crématoire de Birkenau - trouvent leur éclairage en une des ultimes déclarations d'Edith Stein, dans le camp de transit de Westerbork : « *Le monde est constitué de contrastes. Et peut-être est-il bon qu'ils existent. Chercher à les gommer pourrait être les camoufler et cela n'est pas bon. À la fin, il ne restera plus rien de ces contrastes. Seul l'Amour avec un grand A restera. Comment cela serait-il possible autrement ?* »³⁰

Joachim BOUFLET

*Joachim Bouflet est historien, spécialiste des mystiques,
Il est l'auteur d'une biographie remarquée :
Edith Stein, philosophe crucifiée
(Presses de la Renaissance, 1998).*

27. Mgr Olivier de BERRANGER, *op. cit.*, p. 181.

28. Déclaration au Père Hirschmann, *in* Waltraud HERBSTRITH, *op. cit.*, p. 134.

29. Theresia Renata POSSELT, *op. cit.*, p. 98, note.

30. Déclaration à W. Kwecksilber, *in* Waltraud HERBSTRITH, *op. cit.*, p. 209.

EDITH STEIN

QUELQUES REPERES BIOGRAPHIQUES

1891	Naissance à Breslau
1912	Etudes de philosophie
1916	Soutient sa thèse Assistante de Husserl
1922	Baptême
1923-1931	Professeur d'allemand et d'histoire
1933	Entrée au Carmel
1935-1936	Rédaction de <i>L'être fini et l'être Eternel</i>
1940	Début de la rédaction de <i>La science de la Croix</i>
9 août 1942	Mort à Auschwitz
<hr/>	
1^{ER} MAI 1987	Béatification
11 OCTOBRE 1998	Canonisation - Fête fixée au 9 août –
1^{ER} OCTOBRE 1999	Déclarée co-patronne de l'Europe avec Catherine de Suède et Catherine de Sienne

Edith Stein et Madeleine Daniélou : le mystère de la personne au cœur de l'éducation

Les figures d'Edith Stein, brillante disciple de Husserl, et de Thérèse-Bénédictine de la Croix, consommant son offrande dans l'horreur d'Auschwitz, ont quelque peu occulté la figure de « Fräulein Doktor », comme l'appelaient ses élèves, pendant les huit années (1923-1931) où elle fut professeur d'allemand et d'histoire au lycée Sainte-Madeleine, tenu par les dominicaines de Spire, et formatrice de jeunes enseignantes catholiques.

De même, les grandes œuvres du temps du Carmel confèrent facilement aux textes pédagogiques d'Edith le statut d'œuvres circonstanciées. Ceci d'autant plus que le lecteur français ne dispose actuellement d'aucune traduction accessible de l'ensemble de ces travaux¹.

1. Ce n'est pas le cas en Allemagne grâce à la publication des volumes XIII et XVI des *Œuvres complètes*, consacrés d'une part aux textes concernant la femme, d'autre part aux questions d'éducation. Cf. *Edith Stein Gesamtausgabe*, Herder, Verlag, Fribourg, Bâle, Vienne : volume XIII : *Die Frau, Fragestellungen und Reflexionen*, 2000 ; volume XVI : *Bildung und Entfaltung der Individualität*, 2001. Ces deux ouvrages seront référencés par le sigle ESGA. Est accessible en français : Edith Stein, *L'art d'éduquer, Regard sur Thérèse d'Avila*, Genève, Ad Solem, 1999 ; cf. *ESGA XVI*, p. 91-113.

L'excellente thèse de Sophie Binggeli, malheureusement encore inédite, fournit une entrée très bien informée à ces textes, et cet article lui est largement redevable². Mais j'aimerais les aborder selon une perspective un peu différente.

Il m'a paru significatif de mettre l'itinéraire personnel et la pensée pédagogique d'Edith Stein en résonance avec une autre aventure spirituelle et une autre pensée pédagogique, pratiquement contemporaine de la sienne, celles de Madeleine Daniélou (1880-1956)³. Apparaissent alors d'étonnantes convergences. Étonnantes, car ni leurs racines familiales et sociales, ni leurs horizons philosophiques, ni leur vocation spirituelle ne permettent au premier regard de rapprocher ces deux femmes.

Mais d'autant plus significatives qu'elles ne peuvent s'expliquer par aucun de ces facteurs. Elles nous invitent donc à chercher au delà : que nous révèlent ces convergences quant à l'essence de l'acte éducatif chrétien ? Répondre à cette question n'est peut-être pas sans intérêt face aux défis, inédits par leur ampleur, qu'ont à relever les éducateurs aujourd'hui.

I

Des itinéraires contrastés

Toute réflexion sur l'éducation est tributaire d'un horizon historique particulier. Situons donc d'abord l'activité éducative d'Edith et de Madeleine dans leur contexte propre. Elles font toutes deux partie des premières générations de femmes accédant aux études supérieures ; elles ont pleinement et brillamment vécu leurs années à l'Université. Mais les circonstances qui les engagent dans l'éducation sont d'emblée très différentes.

2. Sophie BINGGELI, *La femme chez Edith Stein. Une approche philosophique, théologique et littéraire*. Doctorat d'Études germaniques sous la direction de Jean-Charles Margotton, Université Lumière Lyon II, février 2000.

3. Cf. Blandine-D. BERGER, *Madeleine Daniélou, 1880-1956*, Paris, Cerf, 2002. Les ouvrages principaux de Madeleine Daniélou, *Action et Inspiration* (Beauchesne, Paris, 1938) et *L'éducation selon l'esprit* (Paris, Plon, 1939) sont l'un et l'autre épuisés. Ils seront respectivement référencés AI et EE.

Edith Stein, convertie depuis peu à la foi catholique, accepte d'enseigner chez les dominicaines pour avoir une vie financièrement indépendante et connaître de plus près la tradition catholique et la vie consacrée. Très vite, cette activité se double de sollicitations multiples de conférences qui la font connaître à un large public. En 1931, elle quitte l'enseignement secondaire pour un poste à l'Institut catholique de pédagogie de Münster. L'accession d'Hitler au pouvoir, au début de l'année 33, marque la fin de la carrière enseignante d'Edith, victime des lois d'« épuration de l'administration ».

Madeleine Daniélou vient à l'éducation par d'autres chemins. Jeune et brillante agrégée de lettres, elle ouvre en 1907 à Paris une « École Normale libre », pour pallier la grande détresse dans laquelle se trouve alors l'enseignement libre catholique à la suite de l'expulsion des congrégations enseignantes. Cette première initiative donnera naissance par la suite aux Collèges Sainte-Marie et Charles Péguy⁴. Soutenue par le père Léonce de Grandmaison, jésuite, elle est à l'origine d'une communauté de vie consacrée, ordonnée à l'éducation des jeunes : la communauté Saint-François-Xavier. Malgré ses lourdes responsabilités d'épouse et de mère d'une part, de fondatrice d'une famille spirituelle et de directrice d'établissement scolaire d'autre part, elle publie au seuil de la Seconde guerre mondiale deux livres où se condensent son expérience et sa réflexion d'éducatrice. Elle meurt il y a juste cinquante ans, le 13 octobre 1956.

La confrontation de ces itinéraires, si différents soient-ils, fait déjà ressortir certaines similitudes : toutes deux se sont engagées dans l'éducation sur fond de crise politique et sociale, menaçant tout particulièrement la formation chrétienne de la jeunesse ; toutes deux ont la même défiance vis à vis des dérives individualistes d'une part, collectivistes d'autre part, qui menacent à l'époque l'Europe occidentale. Mais cette période de crise est aussi un temps où fermentent bien des possibilités nouvelles, en particulier en ce qui concerne la promotion féminine.

4. Regroupés depuis quelques années sous le nom de Centres Madeleine-Daniélou.

Edith est une féministe ardente pendant ses années d'étudiante, et lorsqu'elle aborde après sa conversion la question de la vocation et des professions féminines, elle le fait avec une grande liberté d'esprit par rapport aux schémas dominants. Quant à Madeleine, elle donne d'emblée à son École Normale la mission, elle aussi audacieuse pour l'époque, de former les jeunes filles par des études de même qualité que celles qui sont proposées aux garçons. D'autre part, elles sont toutes deux très sensibles au vaste mouvement de renouveau ecclésial, biblique et liturgique, qui marque ces mêmes années et dont l'effet se fait sentir dans leur réflexion sur l'éducation.

Mais en matière éducative, il y a plus décisif qu'un contexte historique. « *L'éducation que l'on donne aux enfants est toujours dominée par une grande option philosophique, que l'on en ait conscience ou non* », écrit Madeleine (EE 37). A cet égard aussi, les divergences entre les deux femmes sont au premier regard considérables.

Héritages philosophiques différents

Edith vient de la phénoménologie ; elle en garde le souci de décrire les choses « dans leur plénitude et leur concrétion ». Mais, à Spire, elle étudie et traduit saint Thomas. Aussi, dans ses écrits sur l'éducation, use-t-elle largement de concepts thomistes : citons la conception de l'âme comme « forme du corps », récusant tout dualisme, l'analyse de l'agir éducatif en termes d'information d'une « matière » et de déploiement des « puissances » de l'être en vue de leur pleine actualisation.

Madeleine Daniélou se réclame pour sa part d'un tout autre héritage philosophique, principalement celui de Bergson, dont *Les deux sources de la morale et de la religion*, parues en 1932, ont eu une influence sensible sur la mise au point de sa pensée. Là où Edith exploite le riche champ sémantique du terme allemand de *Bildung*, qui recouvre à la fois la formation et la culture, et se prête à une lecture thomiste, Madeleine prend pour point de départ la notion bergsonienne d'élan créateur, dont l'éducateur doit discerner et suivre les manifestations multiformes.

A cela il faut ajouter la différence de leurs tempéraments intellectuels. Edith est soucieuse d'élaborer philosophiquement sa pensée, quitte à

parfois dérouter ses auditeurs par la hauteur de ses vues, alors que Madeleine est davantage une femme d'action, dont le souci, en écrivant, est d'abord de rendre témoignage de l'inspiration qui anime ses initiatives apostoliques.

Une autre histoire sainte

C'est en effet au plan de la conduite singulière de Dieu sur chacune qu'il faut instaurer le dialogue le plus décisif entre ces deux femmes. Car pour toutes deux l'éducation est tout autre chose qu'un métier. Leur engagement éducatif est inséparable de leur histoire sainte à chacune. Mais cette histoire est bien différente, comme en témoigne l'événement fondateur qui en marque le seuil décisif.

Pour Edith, ce fut la lecture de Thérèse d'Avila, et l'immédiat attrait du Carmel ; si elle reste dans le monde, c'est par obéissance à ses conseillers spirituels. Elle découvre alors le sens apostolique de son enseignement et de ses activités intellectuelles, comme elle en fait part à une amie en 1928 : « *Plus on est plongé en Dieu, plus on doit aussi "sortir de lui", c'est à dire aller dans le monde pour y porter la vie divine.* »⁵ Mais cette « sortie » vers le monde n'est pas la forme privilégiée de sa mission. Dieu l'attire à une participation intime à la rédemption de ce monde qui prendra la forme d'une « science de la Croix » dont le livre qui porte ce titre est la trace, mais dont sa vie et sa mort sont le geste.

Pour Madeleine Daniélou l'événement fondateur est d'emblée inséparable de la mission éducative. Elle est encore étudiante quand elle reçoit la confiance d'une amie lui annonçant qu'elle a perdu la foi à la suite de ses lectures. « *Cette parole me perça le cœur, je me dis : "il faudrait pourtant qu'il y ait une maison où des jeunes filles catholiques puissent faire des études supérieures sans que de telles choses arrivent", et, en un éclair, tout le projet de l'œuvre à faire se présenta à mon esprit.* »⁶

5. Lettre à Callista Kopf, 12.12.1928, Traduction S. BINGGELI, *Op. cit.* p. 67.

6. *Relation de 1930.* Archives de la Communauté Saint-François-Xavier. Cf. B. BERGER, *Op.cit.* p. 39.

Ainsi, ce qui a été pour Edith une sorte d'entracte riche de sens avant son entrée au Carmel est pour Madeleine le cœur de sa vocation et de son action. Toutes deux ont assurément quelques références spirituelles communes : saint Ignace, Guardini, Newman. Mais leur vocation est différente, et cela ne rend que plus significatives leurs convergences quant à la nature de l'action éducative.

II

Une vue théologique de l'éducation

Pour mettre en lumière ces convergences, il suffit de reprendre les fins que l'une et l'autre assignent à l'éducation, ainsi que les moyens qu'elles préconisent, sans aucun dogmatisme méthodologique. Elles se trouvent pleinement d'accord pour récuser une culture de type intellectualiste et à prétention encyclopédique.

D'autre part, elles se refusent à penser l'éducation sur le seul horizon d'un naturalisme sociologique ou nationaliste : « *les questions de la culture et de la vie de l'esprit ne doivent pas être abordées d'après des points de vue purement matériels ou biologiques* », déclare Edith en 1932 (ESGA XVI, 135). C'est que l'éducation engage toujours plus que ce qui, en l'homme, se laisse déterminer du dehors. Elle concerne directement la personne et les relations entre personnes.

Mais ce personnalisme ne repose pas sur un simple humanisme. Toutes deux voient l'éducation comme une tâche qui met l'éducateur au carrefour où « *la nature et la grâce croisent sans cesse leurs chemins délicats* » (AI 6) ; qui requiert de lui qu'il se laisse inspirer par Celui qui l'associe étroitement par là à son oeuvre de création et de salut. En fin de compte, « *toute éducation est dominée par une mystique* », comme l'écrit Madeleine Daniélou (EE 41).

Une éducation selon l'esprit

Cette dernière emploie trois mots pour caractériser « l'éducation selon l'esprit » qui est aussi « éducation selon l'Esprit », en écho à la riche polysémie de terme français d'esprit. Elle est, nous dit-elle, à la fois « *personnelle* », « *spirituelle* » et « *libérale* ».

Personnelle, car « *la personne est le seul support de la grâce, et il n'y a de religion que personnelle* » (EE 49), et que tout « *être humain, si humble soit-il, a des résonances infinies* » (EE 11). Il s'agit dès lors de « *discerner la ligne de l'élan créateur* » de chaque enfant, de chaque jeune, pour leur permettre « *de faire leur unité du dedans* ».

Mais ce n'est pas encourager le culte du moi. Si la personne « *est le support de la grâce* », former des personnes consiste à ouvrir à la grâce des chemins vers le monde. Le développement personnel a sa fin au-delà de l'enfant et de l'éducateur, dans le service de la communauté humaine et du dessein de salut de Dieu.

Pareille éducation est également « *spirituelle* », parce que l'esprit humain, comme puissance de discernement et de création, n'est pas seulement ce qui permet de déceler et d'accroître « *ces parcelles de vérité, ces beautés cachées, ces harmonies secrètes qui sont partout présentes* » (EE 47). Plus fondamentalement, il est en nous la structure d'accueil de l'Esprit de Dieu et le moyen privilégié de servir son œuvre dans le monde.

Enfin, cette éducation sera « *libérale* », c'est à dire reposera sur l'initiative et la confiance, seuls liens dignes de mettre en relation, sans la blesser, la conscience d'un jeune avec les exigences de ses éducateurs. Par ce climat libéral, il « *devient lui-même un être autonome et libre, fixé au bien par les liens délicats de l'amour et non par les cordes grossières de la contrainte* » (EE 52).

A lire les conférences d'Edith Stein⁷, on ne peut qu'être frappé par la similitude de ses vues avec celles de Madeleine Daniélou. Il faut se référer aux analyses de son ouvrage *L'Être fini et l'Être éternel*, où elle en dégage les fondements théologiques et anthropologiques⁸. Elle y cerne avec précision le caractère inséparable des notions de personne, d'esprit et de liberté.

7. Je me réfère essentiellement aux conférences suivantes : « Vérité et clarté dans l'enseignement et dans l'éducation » (1926), « Les différents types de psychologie et leur signification pour la pédagogie » (1929) ; « L'ethos des professions féminines » (1930) ; « Fondements de la formation de la femme » (1930) ; « Temps de crise et formation » (1932).

8. Edith STEIN, *L'Être fini et l'Être éternel, Essai d'une atteinte du sens de l'Être*, Nauwelaerts, Paris, 1972. (référéncé EF).

La personne est chez elle un concept dynamique, qui appelle la prise en charge responsable de soi-même : « *S'il appartient au 'je' que sa vie jaillisse de lui et qu'il éprouve cette vie comme la sienne propre, alors le je personnel doit pouvoir en plus comprendre sa vie et l'informer librement par lui-même* ». D'autre part, « *puisque la vie personnelle est une sortie hors de soi et en même temps un être et un être qui demeure en lui-même – ces deux propriétés caractérisant l'essence de l'esprit – l'être personnel est également un être spirituel* » (p. 362).

Enfin, « *la vie spirituelle est le domaine le plus authentique de la liberté ; ici le moi peut réellement engendrer quelque chose à partir de lui-même* » (EF 371). On voit alors clairement où tend toute l'action éducative : permettre que la personne prenne forme et s'actualise de manière consciente et volontaire, à partir des dispositions naturelles du sujet, et en vue de la destinée spirituelle à laquelle il est appelé (cf. EF 423-425).

Les armes de l'esprit

Les moyens éducatifs sont déterminés et hiérarchisés en fonction de ces données, et sur ce point aussi Edith et Madeleine sont étonnamment proches. Ce sont d'abord les biens culturels. Toutes deux sont sensibles aux richesses de leurs cultures respectives, dans ce qu'elles ont de plus classique, et donc de plus universel.

Elles y puisent largement, qu'il s'agisse de Péguy, de Racine ou de Pascal pour l'une, de Goethe ou de Schiller pour l'autre. « *La culture, écrit Madeleine, sert la vie dans son ascension, elle en guide l'élan, le libère* » (EE 58). D'où l'importance qu'elles accordent aux études, essentiellement pour la réflexion personnelle et l'exercice du jugement qu'elles suscitent et exigent.

On ne forme l'esprit que par les armes de l'esprit. Dans la conférence « *Vérité et clarté dans l'enseignement* », Edith fait de ces deux notions le véritable objet de l'enseignement ; il s'agit, quelle que soit la discipline enseignée, de rendre les élèves « *capables de gagner par eux-mêmes de claires intuitions, de justes concepts et des jugements vrais* » (ESGA XVI, 4-5).

Dès lors, ni la culture, ni l'enseignement n'ont leur fin en eux-mêmes. « *La culture n'est pas la première des valeurs, écrit Madeleine, car elle ne fait que développer des dons qui préexistent ; ni la plus haute, car elle se subordonne, comme les plus précieuses des choses humaines, à Celui qui est leur principe et leur fin* » (EE 59).

Quant à Edith, elle écrit en 1932, en pleine crise : « *une foule de sources de vie spirituelle est à notre disposition (...) L'Allemagne est toujours encore assez riche pour nourrir l'esprit et l'âme de ses enfants. Elle a ses montagnes et ses forêts, ses fleuves et ses lacs, la splendeur romantique de ses châteaux et de ses cathédrales (...) son trésor de chansons, de légendes, et des plus hautes créations de l'esprit* » (ESGA, XVI, 132).

Mais elle ajoute aussitôt : « *nous avons quelque chose de plus à donner que des biens culturels objectifs. Les enfants à l'école, les collègues et les personnes en détresse frappent à notre cœur, ils n'ont pas seulement besoin de ce que nous avons, ils ont besoin de ce que nous sommes* » (ESGA, XVI, 132).

Dans la relation éducative, c'est toujours « *ce que nous sommes* » qui est en cause. Il faut mettre ici en parallèle le chapitre de *L'Education selon l'esprit* consacré aux « *vrais maîtres* », et les analyses d'Edith dans *L'art d'éduquer*. Pour être un éducateur, écrit la première, « *il faut savoir ce que l'on veut, s'engager dans son action, faire aimer et désirer, par son influence personnelle, des biens qui nous dépassent et dont nous sommes nous-mêmes les serviteurs* » (EE 187).

Quant à Edith, elle décrit ainsi le don éducatif de Thérèse d'Avila : « *Elle possédait la clarté de l'esprit, pour saisir d'un seul regard le but à atteindre ; l'ardeur du cœur, pour toucher à ce but et le faire intimement sien ; (...) l'esprit de solidarité, qui aime à partager avec autrui le bien désiré ou déjà possédé ; enfin un charisme sur les âmes, les entraînant avec elle irrésistiblement.* »⁹ Mais le don ne suffit pas.

Le respect du mystère de chaque personne

Madeleine développe longuement les exigences de l'agir éducatif, placé au confluent des ressources humaines de formation, des besoins

9. Edith STEIN, *Op. cit.* p. 49.

LA PERSONNE AU CŒUR DE L'ÉDUCATION

d'un temps et d'une société, du mystère singulier de l'enfant et de l'action divine en lui. Il ne s'agit pas de s'enfermer dans un intimisme spirituel : l'apôtre éducateur « *vit penché sur la face mobile du monde* » (AI 36) pour en percevoir les urgences et en pressentir les attentes.

Il ne s'agit pas davantage de renoncer à exercer une influence. Mais celle-ci doit être limpide et désintéressée, infiniment délicate et respectueuse : « *L'éducation sera portée à un haut point de perfection par une action très intime et presque impondérable, beaucoup plus semblable à celle du Saint Esprit et nous préparant à la percevoir et à la goûter. Ceci suppose que l'éducateur lui-même (...) a l'expérience de cette action à la fois si pénétrante et si suave, irrésistible au cœur* » (EE 190).

Edith est tout aussi consciente du mystère inviolable qu'est chaque personne humaine, ce qui n'autorise en rien une démission éducative mais suppose l'*Einfühlung*, cette pénétration intuitive et discrète des âmes, à laquelle la femme est prédisposée. Au seuil de ce sanctuaire intime, il faut faire silence pour se laisser inspirer par Celui qui en est le véritable maître, et finalement lui laisser place : « *On ne peut agir que pour autant qu'on agit comme instrument de Dieu (...). Aussitôt que l'âme de l'enfant a trouvé accès à Dieu, nous sommes superflus* » (ESGA XIII, 242).

On peut sans doute appliquer à Edith éducatrice ce qu'elle écrivait, encore adolescente, du véritable traducteur : « *le traducteur doit être comme une vitre qui laisse passer toute la lumière mais qu'on ne voit pas elle-même* ». Madeleine lui fait écho : « *L'éducateur est un messager à la manière des anges de l'Ancien Testament qui apparaissent et s'effacent avec leur mission* » (EE 192).

Les témoignages dont nous disposons sur l'une et sur l'autre manifestent qu'il ne s'agit pas là de vues théoriques, mais bien de leur propre manière d'être et d'agir. Dans son livre sur Edith Stein, Elisabeth de Miribel parle de la paix profonde qui « *dominait un tempérament ardent, très absolu, qu'une intelligence exceptionnelle aurait naturellement porté à une certaine intransigeance* »¹⁰. Ces termes

10. Elisabeth DE MIRIBEL, *Comme l'or purifié par le feu, Edith Stein 1891-1942*, Plon, Paris, 1984, p. 88.

pourraient s'appliquer textuellement à Madeleine. De part et d'autre l'œuvre de Dieu alla à pacifier, purifier, unifier ces dons en le plus précieux de tous, celui qu'on ne peut que recevoir de Lui : une exquise charité.

Dans l'éducation, cette charité se fait bienveillance et confiance inébranlables. C'est ainsi qu'Edith écrit à une de ses élèves qui éprouvait des difficultés dans ses études : « *As-tu parmi tes livres d'enfant les Contes d'Andersen ? Relis donc l'histoire du vilain petit canard. Je crois en ton avenir de cygne* »¹¹. A Spire, elle plaidait toujours pour donner aux élèves un maximum de liberté, n'hésitant pas par exemple à les emmener voir une pièce de Lessing contre l'avis de collègues plus timides. Cette audace tranquille était aussi celle de Madeleine. « *Il nous faut briser cette coquille de nacre où sont enfermés nos enfants (...) On ne fait pas, sans ébranler quelques idoles, une éducation dans la vérité* » (EE 163).

III

Vers la Source

Pouvons-nous, dès lors, approcher de plus près le secret de ces deux personnalités qui rend leur réflexion si étrangement convergente ? Il faut pour cela renoncer aux oppositions faciles et bien tranchées entre contemplation et action, ou entre l'ordre de la nature et celui de la grâce. Non certes pour tout confondre. Mais Edith souligne que la femme a le sens des totalités concrètes, là où l'intelligence masculine, plus analytique, s'attache à des aspects plus partiels du réel. Pour prendre la pleine mesure de ce qu'est l'éducation, et de l'apport de chacune à cette tâche, mettons en œuvre cette approche « féminine », même si elle déroute quelque peu le discours pédagogique usuel.

Nous sommes alors conduits au mystère, féminin lui aussi, de la maternité. Madeleine était épouse et mère, ce qui n'a pas été le cas d'Edith. Mais celle-ci a vu dans la maternité, bien au-delà de son expression biologique, l'essence de la vocation de la femme : une unité intime de l'âme et du corps, le don de faire être et grandir, la capacité à exister pour autrui, toutes caractéristiques qui la qualifient tout

11. Lettre à Anneliese Lichtenberger, 7. 8. 31. Citée par Sophie BINGGELI, *Op. cit.* p. 67.

particulièrement pour la mission éducative. « *Elle nous prodiguait une tendresse exquise, toute maternelle* », écrit une de ses anciennes élèves¹².

Au pied de la croix

Chacune sait que cette maternité, qu'elle soit effective ou spirituelle, s'accomplit au pied de la Croix. Pour Edith, c'est sans doute cette conscience qui fait l'unité indéchirable de sa vie, reliant les années d'enseignement de Spire à l'offrande suprême d'Auschwitz. Les témoins de son passage au camp de Westerbork, juste avant sa déportation, la montrent s'occupant maternellement des enfants. Pour Madeleine, c'est aussi ce qui fait l'unité entre sa mission de mère et sa vocation de fondatrice : « *Mon Dieu, si nombreuses que soient les enfants que vous me donnerez, je les garderai entre mes bras, je ne les abandonnerai pas. Sur cette pierre couchée sur le sol, bâtissez, ô mon Dieu, l'édifice que vous voudrez* »¹³.

A ce niveau de radicalité théologale, la distinction entre contemplation et action perd sa pertinence. Certes, Edith est plus sensible que Madeleine au « château de l'âme » où Dieu habite, et Madeleine plus sensible qu'Edith aux urgences du monde où Dieu appelle. Mais Edith sait bien que la charité envers autrui prime sur tout le reste : « *Pour ce qui est de nos relations avec autrui, le besoin des âmes transcende tout règlement de vie. Car nos activités personnelles ne sont que des moyens qui tendent vers une fin, tandis que l'amour du prochain est la fin même, puisque Dieu est Amour* »¹⁴.

Quant à Madeleine, elle prend de plus en plus conscience que l'appel de Dieu se réalise dans une action si intimement unie à la sienne qu'elle « *abolit la distinction de la contemplation et de l'action, puisque c'est le même amour dans lequel s'abîment le mystique et l'apôtre* » (AI 205).

12. Elisabeth DE MIRIBEL, *loc. cit.*

13. Notes spirituelles, 28.9.1915. Cité par M.T. ABGRALL, *Prier 15 jours avec Madeleine Daniélou*, Nouvelle Cité, 2000, p. 30.

14. Cité par E. DE MIRIBEL, *Op. cit.* p. 86.

« Un secret très profond »

Éducatrices, Madeleine et Edith l'ont peut-être été au plus haut point lorsque, dans la chapelle de Spire ou dans celle de Neuilly, elles s'enfonçaient dans la prière, créant autour d'elles, à leur propre insu, un intense recueillement. « En la voyant chaque jour prier devant nous à la messe, nous pressentions le mystère, la splendeur cachée, d'une vie transformée par la foi (...). Elle agissait sur nous moins par ce qu'elle disait que par ce qu'elle était », écrit une élève d'Edith¹⁵.

Il en est de même pour Madeleine. « Mme Daniélou, note une de ses filles spirituelles en 1926, est de plus en plus admirable de charité, d'oubli si total d'elle-même, d'humilité qui ne retient rien. Elle en est comme toute parfumée (...). Il y a comme un secret très profond qu'on ne peut percevoir »¹⁶.

Au seuil de ce secret spirituel de chacune, s'estompe aussi la distinction entre nature et grâce. Lorsqu'on s'approche si près du mystère de Dieu et du mystère de l'homme, s'expérimente un peu cette « distinction sans séparation » et cette « union sans confusion » qui unit en une synthèse étroite et béatifiante les choses de Dieu et les choses de l'homme. Madeleine sait d'expérience que « *Celui qui a créé l'homme ne saurait le détruire ; sa présence en nous éveille les ressources cachées, utilise, harmonise et vivifie tout (...). Dieu est chez lui dans le cœur qu'il a créé* » (AI 167). Ainsi en est-il, selon une comparaison qu'elle affectionne, du violon sous l'archet d'un grand artiste.

C'est aussi l'expérience d'Edith. « *Il arrive qu'on reçoive là [devant le tabernacle] sa mission particulière et qu'on ne choisisse rien soi-même ; en fin de compte on se considère pleinement et seulement comme un instrument* » (Lettre 45). Finalement, en 1935, la définition qu'elle propose de la formation transcende l'activité simplement humaine pour rejoindre l'œuvre créatrice de Dieu et l'intimité spirituelle de l'âme : « *le sens que je donne ici au travail de formation (Bildung) équivaut à une création : (...) la formation pénètre jusqu'à l'âme même, à sa substance, pour lui donner une forme nouvelle et par là recréer l'homme dans sa totalité* »¹⁷. Il y faut la main de Dieu.

15. *Id.* p. 87.

16. Cité par B. BERGER, *Op. cit.* p. 163.

17. *Art d'éduquer...*, p. 48.

LA PERSONNE AU CŒUR DE L'ÉDUCATION

Dans un temps de détresse éducative, ce temps qui fut le leur, ce temps qui est le nôtre, lorsque « le désert croît », peut-être faut-il creuser jusqu'en ces profondeurs pour que rejaillisse avec chaque enfance nouvelle, telle une source inaltérée, la grâce inépuisable de l'éducation.

Marguerite LÉNA

Marguerite Léna appartient à la Communauté Saint François-Xavier. Philosophe, elle enseigne au Séminaire diocésain à Paris. Elle est l'auteur de L'esprit de l'éducation (Parole et Silence, 2004, 3^{ème} éd.) et de Parole de témoin. Éduquer. Enseigner. Évangéliser (Parole et Silence, 2000).

Vivre l'eucharistie

Alors que l'année 2005 fut consacrée à l'Eucharistie par le défunt Pape Jean-Paul II, nous nous mettons à l'écoute d'Edith Stein. L'Eucharistie a tenu une place privilégiée dans sa vie et dans ses écrits. Nous relèverons tout d'abord quelques faits caractéristiques de la vie eucharistique d'Edith Stein, nous nous mettrons ensuite à son école avec des extraits de quelques conférences données avant son entrée au Carmel, enfin nous puiserons dans ses écrits de carmélite. Edith Stein, devenue sœur Thérèse-Bénédicte de la Croix, a fait place en elle à l'Eucharistie et nous invite avec une étonnante actualité à faire de même.

Ce que lui découvre l'Eucharistie

Le "mystère eucharistique" survient dans la vie d'Edith d'une manière tout à fait inattendue, au cours de l'été 1916. Elle le raconte elle-même dans ses souvenirs d'enfance : « *Nous sommes entrées pour quelques minutes dans la cathédrale et, pendant que nous nous tenions là dans un silence respectueux, une femme est entrée avec son panier à provisions et s'est agenouillée sur un banc pour une courte prière. C'était pour moi quelque chose de tout à fait nouveau. Dans les synagogues et les temples protestants que j'avais fréquentés, on ne venait que pour les services divins. Mais là, quelqu'un venait, au beau milieu de ses occupations*

quotidiennes, dans l'église déserte comme pour un entretien intime. Je n'ai jamais pu l'oublier. »¹

Notons qu'elle écrit cela dix-sept ans après les faits. C'est l'époque où elle se définit comme "libre penseuse", tout en accompagnant sa mère à la synagogue ou en participant au baptême de ses amis Reinach dans l'Eglise protestante. Cette découverte indirecte, si l'on peut dire, de la Présence Réelle, l'a fortement marquée sans qu'elle puisse ni la comprendre ni l'expliquer, mais elle demeure présente comme une pierre d'attente...

En juin 1921, après la lecture de la *Vida* de sainte Thérèse d'Avila, elle achète un catéchisme et un missel pour mieux comprendre et connaître la foi catholique. A partir du jour de son baptême, le 1^{er} janvier 1922, elle assistera quotidiennement à l'Eucharistie, y compris durant les séjours chez sa mère à Breslau.² A partir de 1923, elle fréquentera assidûment les abbayes bénédictines de Beuron et de Maria-Laach, profitant et participant au renouveau liturgique dont ces monastères furent les initiateurs.

Un regard eucharistique sur les événements

En 1933, c'est devant Jésus-Eucharistie qu'elle "comprend" les événements qui se vivent en Allemagne et la part qu'elle peut y prendre : *« C'était la veille du premier vendredi du mois d'avril et, en cette année sainte 1933, [...]. Je parlais avec le Sauveur et lui dis que je savais que c'était sa croix dont était maintenant chargé le peuple juif. La plupart ne le comprendraient pas ; mais ceux qui le comprendraient devaient la prendre sur eux de plein gré au nom de tous. Je voulais le faire, il devait seulement me montrer comment. Lorsque le temps de prière toucha à sa fin, j'avais la certitude intérieure d'avoir été exaucée. Mais en quoi devait consister ce portement de croix, je ne le savais pas encore. »³*

1. Edith STEIN, *Vie d'une famille juive*, Cerf/Ad Solem, 2001, p. 470.

2. « A cinq heure et demie je sortis comme d'habitude de la maison pour aller à la première messe à l'église Saint-Michel. » Edith STEIN, « Comment je suis venue au Carmel de Cologne », *Vie d'une famille juive*, p. 506.

3. *Vie d'une famille juive*, p. 492.

A la fin de ce même mois d'avril, c'est devant le Saint-Sacrement exposé qu'elle s'interroge : « *Le 30 avril – c'était le dimanche du Bon Pasteur – la fête de saint Ludgerus fut célébrée à l'église du même nom par un temps de prière de treize heures. J'y entrai en fin d'après-midi et me dis : je n'en sortirai pas avant de savoir clairement si je dois entrer au Carmel maintenant ou non. Lorsque la bénédiction finale fut donnée, j'avais le "oui" du bon Pasteur.* »⁴

En adorant Jésus-Hostie, son regard spirituel « *s'est ouvert sur les interactions surnaturelles des événements de l'histoire du monde.* »⁵ Dans cette lumière, elle pourra comprendre son martyre en solidarité avec son Peuple comme une participation à la Croix du Christ.

Un enseignement par la vie et par la parole

Dans l'Eucharistie, Edith Stein puise sa force, elle est sa nourriture quotidienne et ceux qui la regardent vivre ne s'y trompent pas ; des anciennes élèves de Spire témoignent :

« En la voyant chaque jour prier devant nous à la messe, nous pressentions le mystère, la splendeur cachée d'une vie transformée par la foi... Je ne me rappelle pas de paroles d'elle que je puisse citer. [...] Mais je crois avoir retenu d'elle surtout le témoignage de son silence. Elle agissait sur nous moins par ce qu'elle disait, que par ce qu'elle était. »⁶

« Elle ne nous parlait guère de religion. Pourtant nous sentions qu'elle vivait sa foi. En la voyant prier à la chapelle, il nous semblait toucher au mystère de Dieu présent dans une âme. [...] Nous devinions en elle quelque chose de très rare : la totale harmonie entre l'enseignement et la vie personnelle... »⁷

4. *Vie d'une famille juive*, p. 495.

5. Edith STEIN, « L'expiation mystique », *Source Cachée*, Cerf/Ad Solem, 1998, p. 233.

6. Témoignage d'une élève, in Elisabeth DE MIRIBEL, *Comme l'or purifié par le feu*, Plon, 1984, p. 87.

7. *Comme l'or purifié par le feu*, p. 89.

VIVRE L'EUCCHARISTIE

Ces deux témoignages permettent d'entendre avec encore plus d'acuité la conviction profonde qu'elle livre lors d'une conférence sur « L'éthique des professions féminines » prononcée à Salzbourg en 1930 pour des femmes enseignantes et pour la plupart mariées :

« Ce n'est que par la force de la grâce que la nature peut être lavée de ses scories, rétablie dans sa pureté et préparée à recevoir la vie divine ; or cette vie divine est le ressort qui soutient les œuvres d'amour. Pour ne pas la perdre, il faut constamment penser aux sources d'où intarissablement elle jaillit par les saints sacrements et avant tout par le sacrement d'amour. Une vie de femme pour laquelle l'amour divin doit devenir une réalité intérieure devra être une vie eucharistique. S'oublier soi-même, se libérer de tous les désirs personnels et de toutes les prétentions, prendre à cœur tous les besoins et toutes les nécessités du prochain, cela n'est possible que par la fréquentation intime du Sauveur au tabernacle. Quiconque cherche le Dieu eucharistique et lui demande conseil en toute occasion, quiconque se laisse purifier par la force sanctificatrice qui émane de l'autel et quiconque s'offre lui-même au Seigneur pour le recevoir dans la Sainte Communion au plus profond de son âme, sera de plus en plus intensément attiré dans le grand courant de la vie divine : il s'intégrera au Corps Mystique du Christ et son cœur sera transformé à l'image du cœur divin. »⁸

Il ne s'agit pas de simples paroles, de belles exhortations ; Edith livre ici sa propre expérience pour que les auditeurs puissent la faire leur. Elle veut communier à l'Amour Sauveur du Christ pour toute l'humanité. L'Eucharistie pour elle signifie plus que la simple participation à la célébration ; il s'agit de vivre un décentrement de soi, une conversion, pour être conformé au Christ. Nous percevons ici tout le lien qu'elle établit entre la célébration de l'Eucharistie et la fréquentation – l'adoration – du « Sauveur au tabernacle ». Participer à l'Eucharistie nous conduit à faire "place en nous à l'Eucharistie", à avoir une « *vie eucharistique*. » L'Eucharistie est à la fois le lieu de la réception de la « *la vie divine* » et du « *soutien des œuvres d'amour* ». Les deux dimensions personnelle et communautaire sont présentes. Lieu de transformation, l'Eucharistie est aussi le lieu de la mission. Ce que la conférencière proclame du haut de son estrade, c'est ce que la femme cherche à vivre.

8. Edith STEIN, *La femme et sa destinée*, Amiot-Dumont, 1956, p. 98.

Une « éducation eucharistique »

Sa propre expérience est encore plus manifeste dans l'intervention⁹ qu'elle fera le 14 juillet lors du Congrès Eucharistique diocésain célébré à Spire cette même année 1930. Elle commence en disant : « *Demandons-nous dans le silence de notre méditation : comment pouvons-nous allumer l'amour pour notre Sauveur eucharistique dans le cœur des autres gens ?* » Nous percevons la dimension missionnaire qu'elle veut donner à son intervention. Pour répondre, elle va d'abord définir « *le propre de la vie eucharistique : permettre aux vérités eucharistiques d'être actives.* » Elle rappelle alors « *trois règles de foi : 1) le Sauveur est présent dans le Saint Sacrement, 2) chaque jour il renouvelle son sacrifice de la Croix sur l'autel, 3) dans la communion, il veut s'associer très intimement à chaque âme.* » Notons qu'ici apparaît la dimension personnelle et intime de la vie eucharistique ; nous pourrions parler d'une véritable dimension sponsale.

Pour clore sa méditation, Edith Stein parle de « *l'éducation eucharistique* » : « *La vie que nous menons nous-mêmes, nous pouvons et devons la communiquer aux autres. Cela se passe par l'exemple, l'enseignement et l'habitude.*

Par l'exemple : lorsque la vie eucharistique est active en nous et que nous la sentons comme une force, une paix, une joie, un amour et une disponibilité à aider ; lorsque, d'une part, l'eucharistie est bien clairement le centre de notre vie et la source de tout rayonnement à l'extérieur, alors cela doit déployer une force qui recrute.

Par l'enseignement : il est nécessaire d'introduire les hommes dans les vérités eucharistiques. L'enseignement à l'école est soutenu efficacement par la parole complémentaire et la pratique conséquent de la mère et de l'environnement de l'enfant. Le petit enfant est particulièrement réceptif pour les vérités et leur réalisation dans les actes. Dans le cas des plus grands enfants et des adultes, il faut être parcimonieux en paroles et attendre le désir d'être enseignés ; il faut y être disposé et être prêt.

9. Edith STEIN, « L'éducation eucharistique », *Kérit*, n° 139, Mons, avril-mai-juin 1998, pp. 39-43.

VIVRE L'EUCCHARISTIE

Par l'habitude : le corps et l'âme doivent être formés à la vie eucharistique ; plus tôt ce sera, plus réceptif sera le matériau et plus facile la mise en forme ; c'est la raison de la communion précoce. Plus fréquente elle est, plus forte est l'action formatrice. C'est la raison, si possible, de la communion quotidienne. Cela pose un certain nombre d'exigences au corps et provoque de fortes influences sur la vie de tous les jours. En même temps cela protège soigneusement l'âme par une désaccoutumance au péché. Cela implique d'importants sacrifices pour l'homme à l'état naturel. Il ne peut en être autrement, car le Sauveur eucharistique est le Sauveur crucifié et la vie avec Lui est une participation à sa passion. [...] La consécration au divin Cœur n'est pleinement accomplie qu'au moment où nous avons en lui notre « chez nous », notre demeure de tous les jours et le centre de notre vie, lorsque sa Vie est devenue notre vie. »

Nous pouvons noter toute la finesse pédagogique de ce long paragraphe : être prêt et disposé à parler lorsque l'occasion se présente, tout en étant parcimonieux en paroles. L'exemple enseigne davantage et la parole ne peut enseigner que celui qui est désireux de l'entendre. Vouloir avoir une vie eucharistique entraîne un certain nombre d'exigences dans le concret de la vie et permet de mesurer la force du désir qui nous habite.

Sortir de l'étroitesse

Dans ces deux textes, nous retrouvons les deux dimensions d'un unique mouvement : la dimension personnelle de l'Eucharistie qui, dans une intériorité, nous fait participer à la vie divine, et la dimension communautaire et missionnaire qui nous déborde et nous emporte. Elle développera à nouveau cette idée dans sa méditation sur *le Mystère de Noël*¹⁰ ; la fréquentation du Christ eucharistique implique un changement de vie :

« Pour pénétrer de vie divine toute une vie d'homme, il faut, tout au long de sa vie, être chaque jour en relation avec Dieu, écouter les paroles qu'il a prononcées et qui nous ont été transmises et obéir à ses paroles.

10. Conférence donnée à Ludwigshafen, le 31 janvier 1931.

[...] Et le Verbe s'est fait chair. Ce mystère est devenu vérité dans l'étable de Bethléem. Mais il s'est encore réalisé sous une autre forme. Celui qui mange ma chair et boit mon sang aura la vie éternelle. [...] La vie divine en nous demande continuellement une nourriture. C'est là certainement le chemin le plus sûr pour conserver l'union à Dieu et pour s'enraciner chaque jour plus solidement et plus profondément dans le Corps mystique du Christ. [...] Nous devons créer dans notre vie un espace pour le Sauveur eucharistique afin qu'il puisse convertir notre vie en sa vie. Est-ce trop demander ? [...] Vivre de l'Eucharistie signifie sortir insensiblement de l'étroitesse de sa propre vie pour naître à l'immensité de la vie du Christ. [...] Qui pourrait assister au Saint Sacrifice de la messe, le cœur et l'esprit ouverts, sans être pris par l'esprit de sacrifice, par le désir de se fondre, lui et sa pauvre vie personnelle, dans la grande œuvre du Rédempteur. [...] Le Saint Sacrifice renouvelle en nous le mystère central de notre foi, le pivot de l'histoire du monde : le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption. »¹¹

Cette citation nous fait découvrir une des caractéristiques de la pensée et de l'écriture d'Edith Stein. La parole jaillit de son expérience. Elle sait communiquer les réalités les plus profondes de la vie chrétienne avec une simplicité et une clarté qui les font apparaître comme évidentes. Cette limpidité peut, à cause d'une lecture trop rapide, masquer la profondeur et la nouveauté de sa présentation des mystères de la foi. Cette participation intense à l'Eucharistie modèle secrètement Edith Stein ; l'Eucharistie est le mémorial du Mystère Pascal, du Mystère de Mort et de Résurrection... dans lequel elle plongera par la *Science de la Croix*.

Une contemplation du mystère de la Cène

En 1933, Edith peut enfin réaliser son désir et entrer au Carmel.¹² En 1936, des chrétiens tentent de résister à l'idéologie nazie ; ils publient des ouvrages et demandent à sœur Thérèse-Bénédicte de la Croix une participation. Elle écrit alors une méditation, *La prière de l'Église*. D'une manière explicite, elle commence son ouvrage en affirmant : « *Le Christ*

11. Edith STEIN, « Le Mystère de Noël », *La Crèche et la Croix*, Ad Solem, 1995, p 46-51.

12. « *Le Carmel était mon but depuis 12 ans.* », *Vie d'une famille juive*, p. 494.

a prié comme priait un juif croyant et fidèle à la Loi. »¹³ Puis elle parle de la Prière de l'Église comme liturgie et comme eucharistie en montrant l'enracinement de la liturgie de l'Église dans celle de la synagogue.

Parlant de la Dernière Cène, elle écrit : « Il [Le Christ] a prononcé les antiques prières de bénédiction comme elles le sont encore de nos jours sur le pain, le vin et les fruits de la terre. »¹⁴ Elle ajoutera quelques lignes plus loin : « Les antiques formules de bénédiction sont devenues dans la bouche du Christ parole créatrice de vie. Les fruits de la terre sont devenues sa chair et son sang, remplis de sa vie. » L'Eucharistie est le lieu où Edith reçoit du Verbe de Dieu la plénitude de Vie qui l'envahit totalement et la fait vivre de sa vie.

Sœur Bénédicte contemple le mystère de la Sainte Cène, et d'une façon tout à fait originale pour la théologie occidentale, elle affirme que la Cène est le « commencement de la vie de l'Église. »¹⁵ Elle rejoint ainsi la tradition byzantine dont le tropaire du Grand Jeudi commence ainsi : « A l'heure même où les disciples glorieux au baptistère de la Cène furent tous illuminés... »

Tout commence à la Cène, car « en ce repas pascal s'accomplit la greffe des sarments sur la vigne qui rend possible l'effusion de l'Esprit. »¹⁶ La participation à l'Eucharistie devient comme une épiclese, un appel à l'Esprit pour qu'il nous transforme en ce que nous recevons.

Elle reprend cela à la fin de sa méditation sur la Prière de l'Église : « Le chemin qui conduit à la vie intérieure [...], c'est le Christ. Son sang est le rideau du Temple à travers lequel nous pénétrons dans le Saint des Saints de la vie divine. Il nous purifie du péché dans le baptême et le sacrement de pénitence [...]. Dans le sacrement de confirmation, il nous marque et nous fortifie comme soldat du Christ pour confesser son nom librement et résolument. [...] Mais c'est par-dessus tout le sacrement où le Christ est présent en personne qui fait de nous les membres de son Corps.

13. Edith STEIN, « La prière de l'Église », *Source Cachée*, p. 54.

14. *Source Cachée*, p. 54.

15. *Source Cachée*, p. 55.

16. *Source Cachée*, p. 55.

En participant au sacrifice et au repas sacré, en étant nourris de la chair et du sang de Jésus, nous devenons nous-mêmes sa chair et son sang. Et c'est seulement lorsque nous sommes membres de son corps et dans la mesure où nous le sommes en vérité, que son Esprit peut nous vivifier et régner en nous [...]. En tant que membres de son Corps, animés par son Esprit, nous nous offrons nous-même en sacrifice « par Lui, avec Lui et en Lui » et nous unissons nos voix à l'éternelle action de grâce. »¹⁷

S'unir au Christ

Sœur Bénédicte reprend ici tout le chemin de l'initiation chrétienne ; elle montre l'importance d'une vie sacramentelle pour avoir la force de confesser le Nom du Christ et la nécessité d'une union au Christ pour pouvoir s'offrir avec lui au Père dans le souffle de l'Esprit.

Elle avait écrit au début de sa méditation : « *Ainsi, le sacrifice éternellement actuel du Christ, sur la Croix, au cours de la Sainte Messe et dans la gloire éternelle du ciel peut se comprendre comme une seule immense action de grâce, comme Eucharistie : comme action de grâce pour la création, la rédemption et l'achèvement final. Il s'offre lui-même au nom de tout l'univers créé dont il est le modèle originel et dans lequel il est descendu pour le renouveler de l'intérieur et le conduire à son achèvement. Mais il appelle aussi tout ce monde créé à présenter avec lui au Créateur l'hommage d'action de grâce qui lui revient. »¹⁸*

Dans son regard pénétrant d'amour, toutes les réalités sont ressaisies, toute l'histoire est reprise et condensée. L'Eucharistie devient le lieu d'accomplissement de l'œuvre de Dieu, de la création à l'achèvement, le lieu d'accomplissement de la création qui s'unissant au Christ s'offre au Créateur en « *hommage d'action de grâce* ».

17. *Source Cachée*, p. 73-74.

18. *Source Cachée*, p. 57.

Les deux tables

Mettons-nous à l'écoute d'un dernier texte. Sœur Bénédicte l'a composé à Echt, pour le renouvellement communautaire des vœux, le 6 janvier 1941. Elle s'appuie sur le thème traditionnel des deux tables, celle de la Parole et celle de l'Eucharistie, et montre comment elles se vivifient l'une l'autre.

« Parcourons avec le Verbe de Dieu le chemin de sa vie terrestre tout au long d'une nouvelle année. Chaque secret de cette vie, que nous essayons de scruter dans une contemplation aimante, est source de vie éternelle. Et le même Sauveur que la Parole de l'Écriture nous met sous les yeux dans son humanité en nous le montrant sur tous les chemins qu'il a parcourus sur la terre, habite parmi nous caché sous l'apparence du pain eucharistique. Il vient à nous tous les jours comme Pain de Vie. Dans ses deux aspects, il se fait proche de nous et sous ses deux aspects il désire que nous le cherchions et que nous le trouvions. L'un appelle l'autre. Lorsque nous voyons avec les yeux de la foi le Sauveur devant nous, comme l'Écriture nous le dépeint, alors grandit notre désir de l'accueillir en nous dans le Pain de Vie. Le pain eucharistique à son tour avive notre désir de faire toujours plus profondément connaissance avec le Seigneur à partir de la parole de l'Écriture, et donne des forces à notre esprit pour une meilleure compréhension.

Voici une nouvelle année pour nous laisser guider par la main du Seigneur ; vivrons-nous jusqu'à la fin de cette année ? Nous ne le savons pas. Mais si nous buvons chaque jour aux sources du Rédempteur, chaque jour nous entraînera plus profondément dans la vie éternelle et nous disposera à nous décharger bien volontiers du fardeau de cette vie terrestre quand retentira l'appel du Seigneur. »¹⁹

La moniale est consciente des difficultés qui peuvent surgir dans sa vie en raison du climat politique, mais cela n'altère pas la paix profonde qui est la sienne, car elle contemple le mystère du Christ et s'y enfonce. Elle interroge ici notre rapport à l'Écriture et à la célébration eucharistique,

19. Edith STEIN, « Pour le 6 Janvier 1941 », *Source Cachée*, p. 273-274.

et le lien que nous établissons entre ces deux aspects sous lesquels le Christ désire être cherché et trouvé.

S'offrir pour tous

Dès le début de sa vie chrétienne, Edith Stein insiste sur l'importance d'une vie eucharistique, tant par la participation active à la célébration que par l'adoration du Sauveur eucharistique. La moniale aime « se réfugier dans le silence du chœur pour pouvoir réfléchir devant le tabernacle à ce qui [lui] a été confié. »²⁰ Mais en même temps, elle est consciente que ce « précieux bien » peut lui être retiré.

Pour la rénovation des vœux de la communauté du carmel d'Echt le 14 septembre 1941, alors que la situation politique se dégrade, elle écrit : « Les sacrements sont les remèdes de la grâce qui nous sont prescrits et nous ne pouvons jamais les recevoir avec assez de ferveur. Mais Dieu n'y est pas lié : à partir du moment où une contrainte extérieure nous empêcherait de les recevoir, il pourrait nous dédommager en surabondance par d'autres voies. Et il le fera d'autant plus sûrement et plus largement que nous nous en sommes tenues plus fidèlement auparavant aux sacrements. »²¹

C'est ce qu'elle a cherché à vivre depuis son baptême, communiant quotidiennement avec fidélité et ferveur. L'Eucharistie est le moyen privilégié qui lui est offert en Église pour recevoir la vie divine, pour la modeler en la conformant au Christ Jésus, comme le montre magnifiquement la finale de son testament où elle fait siennes les paroles mêmes de Jésus Grand-Prêtre au 17^e chapitre de saint Jean : « Pour tous ceux que Dieu m'a donnés : qu'aucun d'eux ne se perde. » (Jn 17, 9.12.)²²

20. Lettre du 11 janvier 1934 à Sœur Adelgundis Jaegerschmid, o.s.b., ESGA (Edith Stein Gesamtausgabe) 3, *Selbstbildnis in Briefen, II, 1933-1942*, Herder Verlag, 2000, p. 35.

21. Edith STEIN, « Exaltation de la Croix », *Source Cachée*, p. 277-278.

22. Edith STEIN, « Testament », *Vie d'une famille juive*, p. 513.

VIVRE L'EUCARISTIE

Cette participation intense à l'Eucharistie modèle secrètement Edith pour la conduire à une vie plus pleine, une vie donnée, offerte ; avec les accents pauliniens de la *Lettre aux Romains*²³, c'est sur ce chemin qu'elle nous invite à marcher : « *La seule chose que l'on puisse faire, c'est de vivre de plus en plus fidèlement et purement la vie que l'on a choisie, pour la présenter comme une offrande agréable en faveur de tous ceux avec qui l'on a des liens.* »²⁴

Didier-Marie GOLAY

Le père Didier-Marie Golay, de l'Ordre des Carmes déchaux, est provincial de la Province de Paris. Il a notamment participé à l'édition de La source cachée, recueil de textes spirituels d'Edith Stein, et à celle de son autobiographie, Une famille juive.

23. « Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. » (Rm 12,1).

24. Lettre du 11 janvier 1934 à Sœur Adelgundis Jaegerschmid, o.s.b., ESGA 3, op. cit., p. 35.

Jerahmiel S. GRAFSTEIN

EDITH STEIN ET L'HOLOCAUSTE

Nous présentons ici un extrait significatif de l'intervention du sénateur canadien Jerahmiel S. Grafstein à Hansard, à la séance du mercredi 21 octobre 1998.

« Honorables sénateurs, la théorie de la sainteté repose sur l'élévation de nobles exemples de vies miraculeuses, vécues par des personnes innocentes et ferventes qui se sont montrées extraordinaires et exemplaires de par leur conduite et leur caractère. La semaine dernière, la canonisation d'Edith Stein, une Juive allemande née d'une famille orthodoxe qui avait décidé bien avant la Deuxième Guerre mondiale de devenir carmélite, n'a été une surprise pour personne.

(...) On rapporte qu'elle est retournée dans son couvent de Echt, en Hollande, en 1941 après avoir tenté en vain à Göttingen, en Allemagne, de sauver ses parents qui furent envoyés à Bergen-Belsen. Peu après son retour au couvent hollandais, la Gestapo a retrouvé sa trace. Lorsque la mère supérieure a interdit l'accès à la Gestapo, niant la présence d'Edith Stein, la lourde porte de chêne du couvent fut défoncée. Edith a été découverte en prière près de son lit. Elle a été aussitôt transportée à Auschwitz.

On nous dit que, dans ce lieu épouvantable et infernal, elle a été témoin d'une scène où l'on obligeait un rabbin à mettre le feu à sa barbe. Lorsque celle-ci a brûlé, on lui a ordonné de la couper. Edith Stein s'est portée volontaire pour se substituer à ce rabbin dans les chambres à gaz. Plus tard, lorsqu'un prêtre polonais devait être emmené dans les chambres à gaz, elle a encore une fois offert de le remplacer et a une nouvelle fois essuyé un refus. On nous dit que, en dépit de sa santé précaire et de sa détresse, elle a pris soin des autres, malades, vieillards et affamés. Par pur désintéressement, elle a exposé sa santé fragile aux maladies qui sévissaient, le choléra et la diphtérie, tout cela pour porter secours à autrui.

On nous informe également qu'Edith Stein a été conduite à Auschwitz après qu'on eut montré à Hitler une photographie d'elle à la tête d'un groupe d'ecclésiastiques hollandais, protestants et catholiques, qui faisaient une marche de protestation contre la déportation massive des juifs vers les camps d'extermination. Par représailles contre cette activité, 694 juifs ont été envoyés aux chambres à gaz.

La semaine dernière, le Vatican a annoncé qu'Edith Stein serait canonisée. Le 9 août sera désigné date de commémoration annuelle de la «Shoah», l'Holocauste, par l'Église catholique romaine. Le pape a déclaré que cette date serait à jamais la fête d'Edith Stein, sainte Teresia Benedicta.

Que doit-on penser de ces événements ? D'une part, personne, qu'on soit juif ou catholique, ne saurait contester la canonisation d'Edith Stein. Personne ne saurait mettre

en doute le désir de l'Église de commémorer la «Shoah», l'Holocauste. Cependant, qu'est-ce que les catholiques ou les juifs penseront de cette convergence incroyable de sainteté et de commémoration? Quel message envoie-t-on aux populations catholiques? Cet événement sera-t-il considéré comme une autre étape de la réconciliation des religions après des siècles d'hostilité contre les juifs, hostilité qui a été inspirée et entretenue par des catholiques et qui, d'un point de vue historique, constitue une des causes profondes et destructrices de l'Holocauste? Y verra-t-on une autre tentative pour nuancer, diluer ou nier ces causes profondes?

Il est trop tôt pour en juger. Il n'est pas trop tôt pour se poser la question. À mon avis, la question demeure enfouie dans les souvenirs disparus de mes nombreux parents qui ont été consumés par l'Holocauste pour la simple et unique raison qu'ils professaient le judaïsme.

Pour ma part, j'estime que chaque personne qui a été condamnée à mort uniquement parce que du sang juif coulait dans ses veines ou qu'elle adhérait à la foi juive mérite d'être canonisée. »

Nommé au Sénat par le Premier ministre Pierre Elliott Trudeau, le sénateur Grafstein représente l'Ontario et la division sénatoriale Metro-Toronto.

Biographie sur www.liberal.ca/senate_bio_f.aspx?site=senator&id=65

Retrouvez l'intégralité de l'intervention sur

www.parl.gc.ca/36/1/parlbus/chambus/senate/DEB-F/084DB_1998-10-21-f.HTM

Un testament spirituel : *La science de la croix*

Le soir du Jeudi saint de l'année de la Rédemption, le 6 avril 1933, Edith Stein priait au carmel de Cologne, c'était l'heure sainte, elle méditait tout en écoutant l'homélie du prêtre : « *Ce qu'il dit était beau et saisissant, mais quelque chose de plus profond que ses paroles m'occupait. Je parlais au Sauveur et lui disais que je savais que c'était Sa Croix qui maintenant était posée sur le peuple juif. La plupart ne le comprenaient pas ; mais ceux qui le comprenaient devaient volontairement au nom de tous la prendre sur eux. Je voulais le faire. Il devait seulement me montrer comment. Lorsque la méditation prit fin, j'avais la certitude intérieure que j'étais exaucée. Mais en quoi consisterait le portement de la Croix, je ne le savais pas encore* »¹. Atteinte par la persécution nazie qui s'abat sur son peuple, Edith Stein va faire le premier pas du chemin de Croix en entrant au carmel de Cologne. Toute sa vie sera l'union d'amour au Crucifié dans la pleine solidarité avec le peuple juif.

Devenue sœur Thérèse-Bénédictine de la Croix, Edith Stein est entrée dans la vie du Carmel avec une rapidité à la mesure de sa simplicité et de son humilité. Elle a su du jour au lendemain être une parmi d'autres,

1. *Le secret de la Croix*, Parole et silence, pp. 83-84.

disponible aux tâches et services de la vie quotidienne. Ses proches ont été frappés par son souci en tout de la vérité et par son recueillement.

Très marquée depuis sa conversion par Thérèse de Jésus, fondatrice du Carmel, Thérèse-Bénédictine découvre plus profondément les écrits de Jean de la Croix dès son entrée au carmel de Cologne : il sera désormais pour elle le Père. C'est toutefois à partir de l'enseignement de la grande Thérèse sur le mariage spirituel que Thérèse-Bénédictine va en fait lire et interpréter tout ce qui concerne l'expérience de la présence de Dieu et l'union d'amour : la vocation du Carmel.

Cette femme si douée intellectuellement n'a jamais trouvé l'unité de sa vie et de sa pensée dans sa quête philosophique, pas même dans sa tentative de synthèse entre la phénoménologie et l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. La recherche d'Edith Stein va aboutir dans sa dernière œuvre, *La Science de la Croix*, son testament spirituel².

Une lecture de Jean de la Croix

C'est la prieure du carmel d'Echt qui lui a demandé à la fin de l'année 1940 d'écrire un livre sur Jean de la Croix. Pendant une année elle rassemble la documentation modeste qu'elle peut trouver, puis en quelques mois elle rédige le livre. Même si elle a laissé un manuscrit intégralement rédigé, sa dernière œuvre a eu pour achèvement le sceau du martyr. Parmi les écrits de la période carmélitaine d'Edith Stein, il est donc légitime de retenir ce livre si étonnant dans sa simplicité.

Au premier abord, c'est une lecture très humble de Jean de la Croix, souvent une paraphrase qui lie des citations abondantes et développées. Le seul souci d'Edith Stein est d'exposer la pensée du Père en la mettant en lumière, mais sans introduire d'éléments nouveaux (p. 181). Quand elle commente l'un après l'autre les traités majeurs du Docteur mystique, elle glisse à chaque fois une introduction et une conclusion personnelles, avec également çà et là des développements

2. Nous citerons la traduction usuelle éditée par Nauwelaerts en 1957. Nous indiquerons dans le corps du texte seulement le numéro des pages. Pour les références aux ouvrages de Jean de la Croix, nous prendrons les sigles et la numérotation des *Œuvres complètes* (Cerf, 1990).

thématiques profonds et lumineux, très particulièrement celui sur « l'âme dans le royaume de l'esprit et des esprits », qui est un joyau spirituel (pp.170-209). Au vrai, l'originalité de l'interprétation éclate dès l'introduction sur la « science de la Croix. » qui donne déjà un statut et une unité aux écrits sanjuanistes.

I

La science de la Croix

Pour Thérèse-Bénédicte, la vocation du Carmel était l'imitation du Christ par la participation personnelle à sa Croix (p. 3). Elle explique en quelques lignes très personnelles ce qu'elle entend par la science de la Croix, expression qu'elle propose pour rendre compte de l'unité de la vie et de l'œuvre de Jean de la Croix. Il ne s'agit pas tant d'une approche théologique du mystère de la Croix, que de la connaissance issue de la Croix, dans la ligne de saint Paul qui avait parlé du langage de la Croix (*o logos tou staurou* : 1 Co 1,18). Thérèse-Bénédicte voit dans la doctrine de la Croix l'évangile de Paul (p. 16).

Ce premier texte mérite analyse : « *Lorsque nous parlons de la science de la Croix, il ne faut pas entendre cette expression selon son sens habituel. Il ne s'agit pas ici d'une théorie, c'est-à-dire d'un ensemble de propositions vraies - dans la réalité ou dans notre esprit - ni d'une construction idéologique bâtie peu à peu par le travail d'une pensée bien ordonnée. Il s'agit d'une vérité bien connue, d'une théologie de la Croix, d'une vérité vivante, réelle et active. Cette vérité est enfouie dans l'âme à la manière d'un grain de blé qui pousse ses racines et croît. Elle marque l'âme d'une empreinte spéciale qui la détermine à tel point que cette âme rayonne au dehors et se fait reconnaître par tout son comportement. C'est en ce sens que l'on parle d'une science des saints et que nous parlons, nous, d'une science de la Croix. De cette forme vivante, de cette force cachée au plus profond de l'âme, prend naissance une manière d'envisager la vie, une certaine image que l'homme se fait de Dieu et du monde. Aussi tout cela peut-il trouver son expression dans une construction intellectuelle, dans une théorie* » (pp. 3-4). Quel autoportrait !

Thérèse-Bénédicte n'envisage pas une approche théologique du mystère de la Croix, mais la lumière issue de la Croix : c'est d'abord

une expérience du croyant. Elle associe étroitement la foi, la nuit et la Croix. La nuit est pour nous la plongée dans l'immensité qui nous échappe et l'appel à la maîtrise. La foi, de même, demande de nous le consentement à la pauvreté la plus radicale qui soit puisqu'elle nous fait adhérer de tout notre être à l'Être de Dieu qui reste à distance infinie de notre saisie intellectuelle. La foi nous introduit dans la nuit la plus profonde quand elle nous donne de communier personnellement à la Croix de Jésus. La Croix est le lieu de la foi, car elle est aujourd'hui la nuit - la nuée - où Dieu à la fois se cache et se communique : « Vraiment tu es un Dieu qui se cache, Dieu d'Israël, Sauveur ! » (Is 45,15).

Le consentement à la nuit

Thérèse-Bénédicte parvient étonnamment à radicaliser et à recentrer plus encore l'enseignement de Jean de la Croix en son domaine propre qui est le choix de la Croix et le consentement à la nuit de la foi. Elle ramène ses analyses sur les purifications actives de la sensibilité et de l'esprit au choix résolu de la configuration au Christ : « Entretenir un désir habituel d'imiter le Christ en toutes choses, en se conformant à sa vie, qu'il faut étudier afin de la reproduire et de se comporter en tout comme il se comporterait lui-même »³.

Thérèse-Bénédicte a le souci de préciser le statut propre de la connaissance par la foi et de la contemplation. « *Est appelée foi, la substance de la révélation divine, l'acceptation du contenu de cette révélation et enfin le don aimant que nous faisons de nous-mêmes à Dieu, à qui nous en sommes d'ailleurs redevables, comme nous l'enseigne cette Révélation* » (p. 205).

La foi découle donc du don initial de Dieu se faisant connaître de nous ; c'est Dieu qui par grâce nous donne d'adhérer vitalement à sa révélation. « *L'habitation par la grâce nous donne la vertu de foi, c'est-à-dire la force d'admettre comme une réalité quelque chose que l'on ne perçoit pas comme présent, de tenir pour vrai quelque chose que l'on ne peut rigoureusement démontrer par des preuves de raison* » (p. 199).

L'obscurité inhérente à la foi s'approfondit plus encore quand Dieu, en sa sagesse toute mystérieuse, choisit le signe de la Croix pour se

3. *Montée du Carmel*, 1, 13, 3, p. 625.

faire le plus proche de nous et se faire le mieux connaître de nous. La Croix est le lieu spirituel où Dieu nous attire et nous garde en sa présence.

Jean de la Croix dit qu'il y a une telle similitude entre la foi et Dieu qu'il n'y manque que la seule vision⁴ ; la foi nous ouvre en effet à la plénitude de l'Être de Dieu. Il cite l'épître aux Hébreux : « Celui qui veut s'approcher de Dieu doit croire qu'il est » (He 11,6)⁵. La foi est donc dans la nuit l'expérience de la présence de Dieu.

La Croix est le sommet de la communication de Dieu à l'homme en Jésus. « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous connaîtrez que *je suis* » (Jn 8, 28) : c'est confesser dans le repentir et l'adoration que la Croix est l'acte de la parfaite obéissance de Jésus au Père et qu'elle est sa glorification.

Cette connaissance nous demande d'adhérer par le don confiant de notre vie au mouvement de l'abandon filial de Jésus au Père sur la Croix. « *Notre but, c'est l'union à Dieu, notre voie, le Christ crucifié, c'est ne faire qu'un avec le Crucifié. Le seul moyen propre à obtenir cet effet, c'est la foi* » (p. 69).

Dans cette perspective, les purifications passives de la sensibilité et de l'esprit sont plus que tout la communion personnelle à l'agonie de Jésus qui peut conduire à l'union à la vie du Père en sa simplicité absolue. « *Lorsque par la foi nous nous abandonnons à ce Dieu incompréhensible, nous devenons comme de purs esprits. Nous sommes en effet libérés de toutes les images et de tous les concepts, et à cause de cela dans l'obscurité, puisque notre monde intérieur habituel se construit au moyen d'images et de concepts. Nous sommes libérés aussi du mécanisme d'une foule de forces variées et enfin unis et simples dans une vie où connaître, se souvenir et aimer ne font qu'un.* » (p. 131). Cette simplicité est le fond de la prière contemplative.

4. *Montée du Carmel*, 2, 9, 1, p. 663.

5. *Montée du Carmel*, 2, 4, 4, p. 641 ; 2, 9, 1, p. 663.

II

La souffrance de l'épouse

Si Thérèse-Bénédictine avait dû retenir une seule parole de son dernier guide pour exprimer son expérience propre, son choix se serait peut-être porté sur le premier vers du *Cantique spirituel* : « Où t'es-tu caché, Bien-Aimé ? ». Sans du tout se désigner, Thérèse-Bénédictine tient beaucoup à marquer la place de l'épouse dans le mystère de la rédemption. Ce fut sans doute l'appel qu'elle entendit à la lecture de l'autobiographie de Thérèse de Jésus, la nuit de sa conversion : la vérité était Jésus lui-même et la recherche de la vérité prenait corps dans le don d'amour de l'épouse. Elle insiste avec une force étonnante sur l'originalité du mariage spirituel par rapport à l'union à Dieu par la grâce sanctifiante.

Sur ce point déterminant pour elle, sa référence est Thérèse de Jésus (p. 196), plus que Jean de la Croix. Tout dépend ici de l'expérience que Thérèse de Jésus rapporte sur l'entrée dans la Septième Demeure, marquée par la vision intellectuelle des trois Personnes divines au centre de l'âme. L'originalité de la grâce du mariage spirituel tient donc dans la nouveauté du mode de relation aux trois Personnes demeurant en nous depuis notre baptême⁶.

Ce qui est en cause ici, c'est une expérience qui permet de saisir intuitivement la réalité et la portée de la promesse de Jésus : « Si quelqu'un m'aime, il observera ma parole, et mon Père l'aimera ; nous viendrons chez lui et nous établirons chez lui notre demeure » (Jn 14, 23). Baptisés au nom du Père et du Fils et de l'Esprit, nous leur sommes consacrés comme leur domaine propre. La foi nous donne la certitude de leur présence dans la nuit, et l'œuvre de la grâce en nous peut nous acheminer vers la conformité de notre volonté à la volonté de Dieu. Le mariage spirituel est le terme et le sommet de l'union à Dieu sur la route de la foi.

6. « Septième Demeure », 1, 6, p. 1138 (Œ.C., Cerf 1995). Cf. Relation 16 du 29 mai 1571 (*Ibid.*, pp 395-396) ; Relation 18 du 30 juin 1571 (p 397). Sur le statut de la vision intellectuelle, cf. le traité de la prophétie dans la *Somme de théologie* de saint Thomas d'Aquin (IIa-IIae, 171, 2, c. ; 172, 5, 2m ; 173, 2, c. et 2m ; 174, 2, c. ; 174, 4, c. et 1m). Cf. Père MARIE-EUGÈNE, *Je veux voir Dieu*, éd. du Carmel, 1958, p. 972. Cf. *Vive Flamme* B, Prologue, 2, p. 1443.

L'union mystique

Fidèle à l'enseignement de Thérèse de Jésus, Thérèse-Bénédicte affirme que le mariage spirituel est d'un autre ordre (une « différence spécifique ») que l'union à Dieu par la vie de la grâce en nous (pp. 186, 194, 202-203). Elle ne veut pas dire que le mariage mystique échappe au régime de la foi ; il est en son fond l'accomplissement normal de la charité auquel tend la vie baptismale. La distinction qu'elle marque fortement ne ressortit pas tant à l'analyse théologique qu'au témoignage de l'expérience.

Tout dépend ici du contact personnel avec les trois Personnes divines. La « vision intellectuelle » dont témoigne la grande Thérèse a peu ou pas d'éléments figuratifs ; elle est en un instant la certitude lumineuse et indubitable de la présence agissante des trois Personnes divines au fond de l'âme comme la source vive de chacun de nos actes (p. 189). Ce que Thérèse-Bénédicte souligne, c'est qu'il y a ici l'atteinte du fond du mystère de Dieu - la communion des trois Personnes divines - par un pur don de Dieu (p. 203), ce qui révèle en fait l'intériorité humaine la plus profonde ; et là justement advient le mystère de l'épouse.

Par rapport à la vie filiale adoptive en laquelle le baptême nous introduit en nous donnant part au mystère pascal de Jésus, le mariage spirituel met en lumière le caractère gratuit et personnel de l'élection divine : l'épouse est choisie pour elle-même. Le mariage marque la réciprocité de notre amour de charité envers Dieu : la visée est d'aimer Dieu comme nous sommes aimés de lui, en lui redonnant amour pour amour. A l'horizon de la route, la tâche de notre vie étant d'apprendre à aimer en vérité, Dieu peut nous donner de lui redonner même son Esprit : donner Dieu à Dieu, par un don véritable et infini⁷.

Si l'amour nous appelle à donner ce qui nous a manqué, l'Esprit Saint peut nous rendre capables, par le don de la charité, de donner effectivement non seulement ce que nous n'avons pas, mais encore ce que nous ne sommes pas, la vie divine. Dans l'unité de la charité, ce

7. Cf. *Vive Flamme* B, 3, 1, p. 1492; p. 79-80, 1534-1535 ; 4, p. 16, p. 1546. *Cantique Spirituel* B, 39, p. 4-5, 1426-1427.

don de nous-mêmes qui nous dépasse du tout au tout peut même s'adresser à notre prochain le plus proche dans une discrétion qui nous échappe.

L'échange des dons

Comment rendre à Dieu ce qu'il nous donne ? Il y a identité vivante entre notre don en retour et l'accueil véritable du don de Dieu par la disponibilité de toute notre vie selon son appel personnel. Dans l'échange des dons, l'acte le plus décisif dans notre condition filiale est, de notre point de vue, l'accueil du don de l'autre, car c'est le don de(s) l'autre(s) qui nous fait vivre et aimer, désirer et donner.

Thérèse-Bénédictine présente le sommet de l'amour comme notre accueil des trois Personnes divines venant habiter en nous. Aimer, c'est consentir à faire de soi-même un espace de repos pour l'autre, une demeure accueillante.

Dans son traité sur la Trinité, saint Augustin envisageait la charité comme notre accueil de l'Esprit par qui Dieu vient demeurer en nous : « C'est ce Saint-Esprit qui nous fait demeurer en Dieu et demeurer Dieu en nous. C'est donc le Saint-Esprit qui est le Dieu amour »⁸. Dans cette perspective, l'amour se comprend plus que tout comme l'habitation réciproque : chercher une demeure en l'autre et lui offrir une demeure.

Or cette figure admirable de la demeure peut donner l'impression d'être la culture d'une passivité vide. C'est une des craintes que soulève la mystique de l'épouse. Thérèse-Bénédictine, en faisant fond sur le mystère de l'Esprit Saint en Dieu, montre de manière lumineuse à quel point l'accueil suppose la qualité de la présence de notre esprit à lui-même.

« Que l'habitation de Dieu par la grâce ne soit pas possible en des êtres impersonnels, c'est-à-dire inférieurs à la condition humaine, la chose se justifie par l'essence même de la grâce. Celle-ci signifie en effet, pour l'âme qui en est favorisée, un influx permanent de l'être et de la vie de Dieu en elle. Or cet être possédant une vie personnelle ne peut pénétrer que

8. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, XVIII, 31 (Bibliothèque Augustinienne, 16, p. 509). Cf. 1 Jn 3, 24 ; 4, 12-13.

là où une personne s'ouvre à lui. C'est même pour cette raison qu'il est impossible de recevoir la grâce sans une acceptation libre.

Il s'accomplit par là une sorte d'être l'un dans l'autre qui n'est possible que là où il existe au préalable un véritable être intérieur et spirituel. Seul un être vivant de la vie de l'esprit peut accueillir en soi la vie de l'esprit. L'âme dans laquelle Dieu habite ne constitue pas un simple champ d'action ouvert à la vie divine. Elle est encore elle-même attirée à l'intérieur de cette vie.

La vie divine est une vie commune aux trois Personnes. C'est l'amour débordant par lequel le Père engendre le Fils et lui communique son être, avec lequel aussi le Fils embrasse cet être et le rend de nouveau au Père. C'est l'amour en qui le Père et le Fils ne sont qu'un, qu'ils aspirent tous deux en commun, et qui est leur Esprit. C'est cet Esprit qui, par la grâce, est déversé dans nos cœurs. De la sorte l'âme vit sa vie de grâce par le Saint-Esprit. C'est en lui qu'elle aime le Père avec l'amour du Fils et celui-ci avec l'amour du Père. » (pp. 188-189 ; cf. p. 198).

Pour Thérèse-Bénédicte, la vie des trois Personnes divines est à la fois le modèle originel et la réalisation plénière de la vie de la personne humaine et de l'amour, du mariage et du lien. Par le recueillement et le mouvement de l'intériorité, la personne peut se saisir elle-même et accueillir l'autre en elle. De cette compénétration spirituelle résulte une nouvelle unité supérieure à l'individualité des personnes.

Le vœu de l'amour de n'être qu'un est une attirance vers l'union du Père et du Fils dans le lien vivant de l'Esprit. Avec une référence implicite à la Vierge de l'Annonciation, la condition pour accueillir le don de l'Esprit est l'intériorité, être présent au fond le plus profond de soi-même (le « centre de l'âme »), cette intériorité qui est le fruit et le signe du détachement et de la pureté du cœur.

III

« Les pensées du cœur »

D'un bout à l'autre de son travail de lecture de Jean de la Croix, Thérèse-Bénédictine essaie de caractériser la vie intérieure de la personne attirée dans l'union d'amour à Dieu de façon radicale et simple. Elle précise ce qu'est véritablement l'intériorité (pp. 170 et 178). L'âme qui est le mystère de la personne en tant que créature spirituelle, capacité de Dieu, n'accède à son centre le plus profond qu'en se laissant attirer par Dieu qui est son Origine et son centre.

A l'image de Dieu qui est pleinement présent à lui-même et, par là, libre de se donner à tout, l'âme ne sort pas d'elle-même quand elle soutient des activités corporelles et « extérieures » guidées par la juste appréciation de leur valeur selon Dieu. La charité et l'obéissance à Dieu permettent de garder en tout l'intériorité véritable : « *la possibilité de tout mesurer à la véritable échelle* » (p. 179) est la liberté que donne le recueillement en Dieu.

C'est encore en partant du centre de l'âme que Thérèse-Bénédictine veut préciser la nature des connaissances les plus profondes de Dieu et de son œuvre de salut, ce qu'elle appelle les « *pensées du cœur* » (pp.175-177). Jean de la Croix reconnaissait comme grâces typiques de l'union à Dieu des connaissances purement spirituelles que Dieu communiquait immédiatement du fond de l'âme sans qu'il y ait l'entremise des sens ni l'activité de l'esprit : des connaissances purement reçues de Dieu et portant sur le mystère de Dieu se donnant à nous en Jésus.

Il y distinguait des visions, des paroles et même des *sentiments spirituels* qui étaient des motions d'amour, avant de donner naissance à des connaissances distinctes. Il privilégiait enfin les sentiments spirituels qui résident dans la substance de l'âme (son centre)⁹. C'est de là que proviennent les pensées du cœur décrites par Thérèse-Bénédictine qui prend ainsi pour point de départ ce à quoi aboutissait Jean de la Croix.

9. *Montée du Carmel* 2, 32, 2, p. 779.

Une vie originelle cachée

« Les pensées du cœur, voilà la vie originelle de l'âme en son essence profonde. Ce fond essentiel gît à une profondeur qui précède la division de l'âme en ses puissances et activités distinctes. L'âme y vit, telle qu'elle est en soi, au-delà de tout ce qui est provoqué en elle par les créatures... Ce fond est la demeure de Dieu et le lieu où s'accomplit l'union (de l'âme) avec lui... Cette vie originelle n'est pas seulement cachée aux autres esprits, mais encore à elle-même » (pp. 175-176).

Pour Thérèse-Bénédictine les pensées du cœur en leur état originaire ne sont pas encore des formulations distinctes, mais plutôt des motions d'amour qui donnent lieu à une prise de conscience et à une acceptation selon leur indice de valeur. De là surgiront ensuite les paroles ou les visions intérieures. Ce fond essentiel échappe à toute investigation humaine, il ne peut être dévoilé que par Dieu, il précède la vie psychique. Tout se ramène ici à admettre que l'âme est en nous la capacité d'accueillir la vie de Dieu et de l'aimer avant même toute parole et tout acte distinct. Cet amour essentiel correspondrait à la grâce sanctifiante, imprégnation de la vie divine qui nous permet de connaître et aimer Dieu par la foi vivante.

Partant toujours du don de Dieu lui-même au centre de l'âme qu'elle identifie au cœur, Thérèse-Bénédictine va jusqu'à affirmer que la réalité du mariage est ce qui se passe entre Dieu et l'âme dans une union qui participe de la communion trinitaire. Le mariage mystique est la réalité que le mariage chrétien figure en tant que sacrement.

« Si l'âme est appelée l'épouse de Dieu, il n'y a pas seulement là une relation de ressemblance qui autoriserait de désigner l'une par l'autre. Il existe entre l'objet et son image une unité si étroite qu'il peut à peine être encore question de dualité. La relation de l'âme avec Dieu, telle qu'il l'a prévue de toute éternité comme fin de sa création, ne peut en vérité être désignée de façon plus frappante que par l'union matrimoniale.

10. Cf. la préface de la consécration des vierges: « C'est en effet ton Esprit Saint qui suscite au milieu de ton peuple des hommes et des femmes conscients de la grandeur et de la sainteté du mariage et capables pourtant de renoncer à cet état pour s'attacher dès maintenant à la réalité qu'il préfigure : l'union du Christ et de l'Eglise. »

Réciproquement, ce que signifie le terme d'épousailles ne trouve nulle part une réalisation aussi appropriée et aussi parfaite que dans l'union d'amour de Dieu avec l'âme. Dès que l'on a compris cela, l'objet et l'image intervertissent franchement leurs rôles. Ce sont les épousailles divines qui sont reconnues comme étant les épousailles originelles et parfaites... La réalité du mariage trouve sa plus haute raison d'être dans le fait qu'il est capable de traduire un mystère divin » (pp. 269-270)¹⁰.

Stabat Mater

Pour Thérèse-Bénédictine, en référence à la compassion de Marie, l'épouse est celle qui se tient au pied de la Croix, accueillant la révélation suprême de l'amour de Dieu dans les noces de Jésus avec l'humanité. Jean de la Croix disait que les anges avaient beaucoup de compassion sans être atteints dans leur simplicité tranquille, mais il ajoutait qu'il en avait été autrement de la Vierge Marie¹¹.

Dès avant sa conversion, Edith Stein avait été frappée par la coexistence de la souffrance et de la paix qui est le mystère de la vie chrétienne ; dans la nuit de la foi, communier à l'amour du Crucifié pour tous les hommes, telles sont la source et la fin de la science de la Croix : « *Ainsi l'union nuptiale avec Dieu, pour laquelle l'âme a été créée, est achetée par la Croix, consommée sur la Croix et scellée pour l'éternité de la Croix* » (p. 305).

Un texte antérieur l'annonçait dans une figure emblématique : « *(La femme consacrée, épouse du Christ) se tient elle-même à ses côtés, exactement comme l'Eglise et comme la Mère de Dieu, image première de l'Eglise et cellule porteuse de germe, elle collabore à son œuvre de Rédemption. Le don total de tout son être et de toute sa vie implique la volonté de vivre et d'agir avec le Christ, ce qui signifie également celle de souffrir et de mourir avec lui, de cette mort terrible d'où est issue la grâce. Ainsi la vie de la fiancée de Dieu se transforme en maternité surnaturelle dont bénéficie toute l'humanité rachetée...* »¹².

11. *Cantique Spirituel* B 20-21, 10, p. 1328.

12. *La femme et sa destinée*, (tr. fr. Paris), Amiot, 1956, pp 127-128.

Les carmélites de Beas présentaient à Jean de la Croix une de leurs novices, Marie de la Croix, en lui disant qu'elle serait sûrement son amie : « Si elle est amie de la Croix, dit-il, elle sera mon amie ! » Thérèse-Bénédicte conclut son œuvre par le récit de la fin de la vie de Jean de la Croix ; l'identification invite le lecteur à penser aux derniers jours de sa vie à elle avant l'holocauste. Sous le titre de science de la Croix, la vie et l'œuvre de Jean de la Croix reçoivent le statut du témoignage.

Quant à leur unité de fond, elle tient sans doute plus que tout au consentement à laisser germer et grandir au fond de l'être la parole vivante de Jésus, grain tombé et semé dans notre terre. La présence discrète et sûre du Ressuscité se mesure à la paix qu'il veut donner dans la communion à son œuvre de salut et à la lumière du cœur qui suffit à conduire dans la nuit. « ... *ici se lève une clarté nocturne qui, dans le fond intime de l'âme, découvre un monde nouveau. Cette même clarté illumine si bien par l'intérieur le monde extérieur que celui-ci nous est rendu ensuite complètement transformé* » (p. 43).

Jean-Claude SAGNE

Jean-Claude Sagne est dominicain. Il a longtemps enseigné la psychologie sociale à Lyon II, et est particulièrement versé dans la théologie spirituelle. Il a notamment écrit La loi du don. Les figures de l'Alliance (Presses Universitaires de Lyon, 1998).

Le réalisme des saints

Tel est le titre de la conférence de Yan PLANTIER, donnée à l'Agora Tête d'Or en novembre 2005, dans le cadre d'un cycle consacré à la question « Dire Dieu », et dont nous citons ici le début :

Le philosophe Maurice Clavel, dont le verbe habité courait comme la foudre, écrivait qu' « il ne faut pas dire que l'homme reçoit la Révélation, mais que l'homme est révélé » . Et pour donner à saisir la charge de ces mots, il comparait audacieusement l'homme de foi à cette « femme hostile, frigide et sourdement haineuse » qui, dans le corps à corps avec son amant, s'était enfin sentie « révélée » à elle-même. C'est en ce sens que le Dieu révélé nous révèle à nous-même, en nous laissant à la renverse, vaincus, mais libérés des crispations humaines qui nous tenaient loin de la vie.

Nous le savons depuis longtemps : la relation amoureuse à Dieu nous couche tôt ou tard à terre ; elle nous conduit, exultants et méfiants, vers cette pointe ultime de nous-mêmes où, craignant de nous perdre, nous sommes pourtant introduits dans la vie véritable. « Dieu n'accomplit pas l'homme en prolongeant son être, écrivait déjà Tertullien, mais il le rétablit en le basculant ». Avec Edith Stein, nous sommes en ce point de jonction entre « l'assurance dans l'être reçu » et la bascule en l'Autre révélé.

Voilà donc la question qui peut nous mener dans le parcours de pensée de cette philosophe et de cette mystique : comment Dieu peut-il être à la fois l'Éternel qui fonde mon existence et le Tout-Autre qui me renverse ? L'enjeu de cette réponse réside peut-être dans ce qu'Edith Stein appelle à plusieurs reprises dans sa dernière œuvre « le réalisme des saints »².

*Retrouvez l'intégralité de cette conférence
sur le site www.agoratetedor.com*

Yan Plantier, membre du comité de rédaction de L&V.
Il est père de famille, et enseigne la philosophie
dans un lycée de la banlieue lyonnaise.

1. M. CLAVEL, *Ce que je crois*, Grasset, 1975, p. 270.

2. Edith STEIN, *La science de la croix*, Louvain, Nauwelaerts, 1998, p. 5.

Phénoménologie et foi chrétienne

Née dans une famille de commerçants juifs très religieux, Edith Stein perd rapidement la foi à l'adolescence, lui préférant une recherche intellectuelle de la vérité. Elève brillante, elle poursuit bientôt des études de philosophie, rejoint en 1912 Husserl, le fondateur de la phénoménologie, et devient même son assistante en 1916. Mais c'est dans le christianisme qu'elle trouve, selon ses propres mots, « la vérité », à laquelle elle adhère pleinement en recevant le baptême le 1^{er} janvier 1922.

Quels liens peut-on opérer entre le parcours intellectuel d'Edith Stein et la foi de l'Église qu'elle embrasse sans réserve ? Comment phénoménologie et foi chrétienne ont-elles pu se conjuguer en elle ?

La réponse ne paraît pas évidente quand on sait que la philosophie (et à plus forte raison le courant phénoménologique) présuppose une démarche purement rationnelle et autonome de l'esprit humain, alors que l'acte de foi suppose l'adhésion à une « vérité révélée » et implique donc une hétéronomie pour le croyant, qui accepte quelque chose qui ne vient pas de lui.

La rigueur de la démarche intellectuelle d'Edith Stein peut justement nous aider à penser les rapports qui existent entre la philosophie et la foi en refusant une position de rejet mutuel : le rejet par la philosophie de la foi, assimilée alors à de la superstition ; le rejet par la foi de la

philosophie, considérée comme une pente vers le subjectivisme et la négation de Dieu.

Par sa vie même, Edith Stein témoigne de l'absurdité de ces rejets, en nous montrant tout d'abord que c'est précisément l'attitude de probité intellectuelle encouragée par la phénoménologie qui l'a conduite à s'ouvrir à la révélation chrétienne. Nous verrons ainsi comment la méthode phénoménologique a non seulement été pour Edith Stein un chemin vers la foi, mais aussi, après sa conversion, un mode de réflexion privilégié pour parvenir à parler à tout homme (croyant ou non) de la nature et du destin spirituel de l'homme.

I

« Revenir aux choses-mêmes »

Ce qui a conduit Edith Stein à la phénoménologie, c'est l'idée partagée par Husserl que la philosophie devait se constituer comme une science rigoureusement fondée, qui permettrait ainsi l'accès à une vérité objective. Tous deux ont commencé par des études de psychologie, qui les ont rapidement déçus. En effet, la psychologie conduit rapidement à considérer que la pensée et le jugement obéissent à des lois naturelles et que la logique dépend donc de la nature de notre esprit. Le risque est donc le relativisme, qui considère que les lois logiques et les énoncés scientifiques ne valent que pour notre esprit, en ce qu'ils dépendent des processus qui les ont développés dans la conscience. Ainsi, rien ne garantit que nos connaissances correspondent à une réalité extérieure à nous.

C'est pour répondre à ces risques de scepticisme que Husserl s'est proposé de fonder la philosophie comme une science rigoureuse. Cela ne correspondait pas à une adhésion au scientisme, bien au contraire ; l'idée de Husserl était que les sciences spéciales ne rendent pas compte d'elles-mêmes et que c'est à la philosophie qu'il incombe de poser avec rigueur la question du fondement des sciences.

Le scientisme, qui consiste notamment à rejeter comme inexistant ce que la science ne peut expliquer rationnellement, est rejeté par la phénoménologie qui considère la connaissance comme un « recevoir ». Le fait que Husserl appelle à aller « vers les choses mêmes » a surtout

signifié pour Edith Stein une attitude d'ouverture et de réceptivité de la part du sujet connaissant.

Elle explique ainsi dans *La signification de la phénoménologie comme conception du monde* : « De Husserl, il faut dire que sa façon de guider le regard sur les choses elles-mêmes, et d'éduquer à les saisir intellectuellement en toute rigueur et à les décrire d'une manière sobre, fidèle et consciencieuse, a libéré (ses élèves) de tout arbitraire et de toute fatuité dans la connaissance et a conduit à une attitude cognitive simple, soumise à l'objet et de ce fait humble. Elle apprit aussi à se libérer des préjugés, à se désentraver de ce qui rendrait insensible à des intuitions nouvelles. »¹

Un nouveau recevoir

Si l'on veut connaître les choses telles qu'elles sont, il faut reconnaître que les contenus de l'expérience ne viennent pas de nous, que c'est l'objet, et non la structure du sujet, qui doit déterminer le savoir. Cette idée s'opposait alors à l'idée de Kant qui avait fondé sa philosophie de la connaissance sur la question : « que pouvons-nous connaître ? ». En dégagant les catégories de l'entendement propres au sujet humain (par exemple, la cause et l'effet, la nécessité et la contingence), Kant avait voulu montrer que notre esprit contenait en quelque sorte des « cases » qui nous étaient indispensables pour connaître : ainsi, seuls les objets qui pouvaient être appréhendés à partir de ces catégories pouvaient être rationnellement connus. La théorie kantienne de la connaissance partait du sujet. Ce qui a au contraire attiré Edith Stein vers la phénoménologie, c'est qu'elle a eu le sentiment que « la connaissance [y] paraissait être à nouveau un recevoir, qui recevait ses lois des choses et non pas comme dans le criticisme² une décision qui imposait sa loi aux choses. »³

1. Edith STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, présenté et traduit de l'allemand par Ph. Secretan, Paris, Cerf, 1987, p. 16.

2. Criticisme : renvoie à la philosophie de Kant, qui a cherché à passer toutes nos connaissances au « crible de la raison », à partir d'une analyse de celle-ci.

3. Edith STEIN, *Werke VII, Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, Herder, Freiburg, 1985, p. 174.

PHÉNOMÉNOLOGIE ET FOI CHRÉTIENNE

En effet, pour Husserl il n'existe pas une conscience pure qui, une fois analysée, nous montrerait ce que nous pouvons connaître, mais la conscience est essentiellement visée intentionnelle, elle est toujours conscience *de* quelque chose, et c'est sur cette visée en tant que relation entre le sujet et l'objet qu'il faut porter l'attention, car elle est le *phénomène* qu'on cherche à connaître. D'où le terme de « phénoménologie » qui renvoie à ce désir de connaître ce qui se manifeste, ce qui apparaît à la conscience (du grec *phainesthai* : apparaître).

La théorie de l'intentionnalité de la conscience appelait donc à une attitude réceptive face au donné phénoménal, où le sujet ne semblait pas devoir imposer ses catégories de connaissance à l'objet. Ceci ne ramène pas pour autant à un empirisme⁴, les « choses mêmes » dont parle Husserl ne sont pas des choses singulières mais l'essence des choses.

La réduction eidétique

Afin d'atteindre une véritable connaissance de la réalité, il faut en effet, pour Edith Stein comme pour Husserl, accéder à l'essence des choses, à ce qui les définit de façon intemporelle et universelle. Pour cela, il convient d'analyser le sens des mots, en distinguant les différentes significations pour arriver progressivement à un sens précis pour chaque mot. Husserl fait appel à une « réduction eidétique » (réduction à l'essence), en faisant abstraction de l'existence et de l'accidentel pour rendre visible l'essence. C'est ainsi que la méthode phénoménologique permet d'analyser les notions sur lesquelles les sciences spéciales se fondent sans les interroger. Edith Stein cite par exemple les concepts de personne, d'Etat et de peuple, qu'utilise l'histoire.

Cette analyse des essences à partir de la signification nous renvoie aussi à une caractéristique primordiale de la phénoménologie : l'obligation de rechercher par soi-même, *ab ovo*,⁵ tout ce qui est nécessaire à la

4. L'empirisme affirme que nos connaissances ne viennent que de l'expérience, c'est-à-dire du contact avec le monde extérieur que nous permettent nos sens. Il refuse l'idée que puisse exister dans l'esprit humain des données ou des facultés indépendantes de l'expérience.

5. *Ab ovo* : mot à mot, « depuis l'œuf », c'est-à-dire depuis son principe (NdlR).

solution d'un problème, en n'utilisant aucune affirmation traditionnelle. Ceci peut expliquer pourquoi la phénoménologie est pour Edith Stein une méthode évitant tout préjugé : le chercheur doit toujours avoir un regard neuf face à ce qu'il étudie.

Par sa méthode même, la phénoménologie semble avoir pu être pour Edith Stein une voie vers l'accueil de la révélation chrétienne : en effet, c'est elle qui, comme Edith le répète souvent, l'a conduite à abandonner des préjugés rationalistes pour lesquels la foi ne pouvait être que superstition. La phénoménologie invite à regarder les phénomènes sans préjugé, y compris la foi et la vie de foi. Par ailleurs, la réhabilitation du caractère absolu de la vérité conduit la phénoménologie à rejoindre sur ce point la conception chrétienne de la vérité. C'est encore en phénoménologue qu'Edith Stein développe une réflexion sur la personne qui rejoint elle aussi le christianisme.

L'abandon des préjugés rationalistes

Le refus du scientisme se traduit chez Husserl par un combat contre la « naturalisation » de l'homme par les sciences : la psychologie considère l'homme comme un objet naturel d'investigation, et a tendance à oublier qu'il est aussi « sujet » d'une « vie psychique » qui se rapporte à l'environnement du moi. L'homme n'est pas le simple jouet de « causes » extérieures ou intérieures (comme la fatigue ou l'énerverment par exemple). Il n'est pas que l'union d'un corps et d'un psychisme.

Selon Edith Stein, l'âme, qui est liée au corps, se transforme en une partie de la nature et est le pôle de nos habitudes et de nos modes de réaction typiques ; c'est ce que les psychologues appellent le psychisme. Mais toutes nos actions ne dépendent pas de cette relation psychophysique qui fait que nous agissons parfois par réaction, comme les animaux. Il existe ce que Husserl appelle la motivation, qui entraîne des actions pensées, voulues et libres, et qui vient du fait que l'homme est aussi un être personnel et spirituel.

La motivation ne peut opérer sans s'appuyer sur l'appareil causal de notre vie psychique, mais elle n'en dépend pas : elle s'explique par des connections de sens et non par des rapports naturels de causalité. Il convient donc pour Edith Stein de distinguer l'esprit (fondement de

la motivation), de l'âme et du corps qui dépendent d'une loi naturelle de causalité.

Ces distinctions sont faites par Edith Stein dans sa thèse *Zum Problem der Einfühlung*, soutenue en 1916, à une époque où elle ne songe pas encore à une quelconque conversion. Pourtant on peut voir combien une telle conception de la personne, fondée sur une réflexion strictement philosophique, rejoint la conception chrétienne, qui rejette aussi l'explication des comportements humains par un déterminisme causal, et insiste sur la nature spirituelle de l'homme qui est libre et responsable de ses actes.

Comment connaître autrui ?

Dans sa thèse sur l'*Einfühlung*, Edith Stein pose le problème de la connaissance d'autrui : comment atteint-on autrui en partant d'une théorie de la connaissance (celle de la phénoménologie) fondée sur l'intentionnalité, où l'attention est portée sur la relation du sujet à ce qui est saisi par l'intuition ? Comment puis-je être en relation avec l'autre sujet sans le considérer comme un objet, et en ayant conscience que, lui aussi, est un sujet qui vise intentionnellement ?

Edith Stein est ainsi conduite à penser l'altérité, et à insister sur le fait que nous ne pouvons opérer une saisie complète et adéquate d'autrui, de sa situation, de ses mobiles, et de son comportement. Il ne faut donc pas chercher à enfermer l'autre dans une idée que nous formons à partir de notre moi personnel.

Finalement, Edith Stein explique que l'*Einfühlung*, ce mode spécifique de connaissance d'autrui, comporte plusieurs niveaux. Au niveau des sensations, on se rend compte que l'autre est le sujet de vécus, et qu'il n'est pas un simple objet. On prend alors conscience que le corps de l'autre est aussi un point d'orientation qui lui donne une vision du monde différente de la nôtre.

On accède alors à d'autres conceptions du monde et à d'autres valeurs. L'*Einfühlung* renvoie ainsi à l'attitude d'ouverture sur laquelle on a déjà insisté : considérer l'autre comme une personne spirituelle, c'est accepter en lui quelque chose d'insaisissable par une rationalité scientifique. Il ne s'agit pas de lui appliquer des catégories, mais de

chercher à comprendre ses valeurs et le sens qu'il donne au monde et à ses actions.

Cette attitude d'ouverture semble avoir été primordiale dans le cheminement d'Edith Stein vers l'acceptation de la révélation chrétienne.

L'ouverture à la révélation chrétienne

A Göttingen, en plus des cours prodigués par Husserl, Edith Stein suit ceux de Scheler qui est pour elle, avec Husserl et Heidegger, à l'origine d'une des trois voies de la phénoménologie. Insistant encore plus sur la connaissance comme « recevoir », et sur une analyse sans préjugé de tous les phénomènes quels qu'ils soient, Scheler étudiait à leur source des relations non intellectuelles comme l'amour, la haine ou le repentir. Selon lui, on pouvait analyser philosophiquement les « phénomènes » qui semblent extérieurs à la rationalité comme ces relations non intellectuelles et l'attitude de foi (qu'il venait de découvrir à la faveur de sa conversion au christianisme).

Ses cours impressionnaient fortement Edith Stein et l'amènèrent à se poser de nouvelles questions : « Ce fut mon premier contact avec un monde qui m'était jusque-là profondément inconnu. Il ne me conduisit pas encore à la foi. Mais il m'ouvrit un domaine de 'phénomènes' près duquel je ne pouvais plus maintenant passer en aveugle. », écrit-elle dans *Vie d'une famille juive*.

La méthode phénoménologique comme ouverture aux « choses mêmes » avait donc donné à Edith Stein un état d'esprit refusant de n'accorder l'intelligibilité qu'aux sciences spéciales et acceptant de considérer le fait religieux comme un 'phénomène' à part entière, détenant en lui-même son intelligibilité propre, et à analyser pour lui-même.

Elle ajoute dans le même ouvrage : « *Ce n'est pas en vain qu'on nous a constamment inculqué que nous devons sans préjugé regarder les choses, rejeter toutes les œillères. Les barrières des préjugés rationalistes dans lesquels j'avais grandi sans le savoir tombèrent et le monde de la foi se dressa soudain devant moi. Des hommes avec lesquels j'étais journellement en relation, des hommes que je regardais avec admiration,*

vivaient dans ce monde-là. Il devait pour le moins mériter une active considération. »⁶

On voit ainsi que ce n'est pas la philosophie en elle-même qui a conduit Edith Stein à la foi, ce n'est pas une démonstration théorique de l'existence de Dieu qui l'a touchée. Cependant, la philosophie n'est pas étrangère à son parcours spirituel, elle l'a conduite à avoir un regard particulier face aux événements et aux personnes rencontrées.

Dans une thèse écrite en vue d'une habilitation pour le professorat, et publiée en 1922, elle décrit ainsi une expérience qu'elle nomme « *état de repos en Dieu* » et qu'elle pense avoir éprouvée après un temps de dépression, de perte de toute vitalité. On ressent alors comme une « *vie nouvelle* », une force qui ne peut venir de nous-mêmes. « *La seule condition d'une telle renaissance spirituelle, écrit-elle, semble être une certaine réceptivité qui est au fond de la structure même de la personne qui s'éloigne de tout mécanisme psychique.* »⁷ Ainsi, en refusant de limiter l'homme à son psychisme, Edith Stein s'ouvrait à toute expérience, même à celles qui lui paraissaient inexplicables, comme l'intervention d'une force extérieure à l'homme.

II

Thématisation du rapport entre phénoménologie et foi

On peut être surpris par tous ces traits qui, à travers la figure d'Edith Stein, rapprochent la phénoménologie de la foi chrétienne. Husserl, pour sa part, a toujours strictement séparé la foi de sa recherche philosophique. Dès la publication en 1913 des *Idées pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Edith Stein, comme la plupart des autres jeunes phénoménologues, exprime une réticence face à certains passages. Husserl semble en effet abandonner l'ouverture à l'objet communiquant sa loi au sujet, mise en valeur dans les *Recherches logiques*.

6. Edith STEIN, *op. cit.*, p. 183.

7. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922, Niemeyer, Tübingen, 1970, p. 76.

En fait, Husserl ne s'attache pas tant aux objets qui existent autour de nous qu'à la façon dont une conscience se trouve en relation avec un objet. Il s'intéresse aux phénomènes, c'est à dire au mode de manifestation des choses dans la visée intentionnelle, sans préjuger de l'être ou du non-être des choses. C'est ainsi qu'il se sépare d'un réalisme trop confiant dans notre rapport à ce qui est et préfère porter l'attention sur ce dans quoi nous sommes toujours pris : l'acte de visée de la conscience. La méthode phénoménologique porte donc sur la conscience, qui est l'instance à partir de laquelle les phénomènes se donnent. La conscience semble alors devenir pour Husserl ce dont tout dépend, même le monde extérieur.

Distance par rapport au maître

Edith Stein refuse de suivre ici Husserl et insiste sur le caractère absolu de ce qui est, indépendamment de la conscience qui cherche à l'appréhender. D'un point de vue philosophique, la tendance suivie par Husserl est compréhensible dans la mesure où son objectif était de bâtir la philosophie comme science. Dans cette perspective, on se doit de chercher un domaine de certitudes indubitables ; or, il sera toujours possible de douter de la réalité de ce que nous percevons, alors qu'on ne peut douter du phénomène de la perception en lui-même. C'est pourquoi Husserl décide de se limiter à l'analyse de celui-ci, c'est-à-dire de la visée que la conscience opère sur les choses.

Pendant, en se limitant ainsi à l'analyse de la conscience intentionnelle, on prend le risque de ne pas parvenir à penser l'existence d'autres consciences, note Edith Stein. On voit ainsi comment des considérations strictement philosophiques la conduisent peu à peu à se démarquer de la pensée du « maître ». Ceci ne l'empêche pas de se considérer toujours comme une phénoménologue et d'utiliser son héritage phénoménologique dans sa manière de penser les rapports entre la philosophie et la foi.

De l'être fini à l'Être infini

Après sa conversion, Edith Stein a cessé pendant un temps ses recherches philosophiques, jusqu'à ce que le père Przywara l'incite à les reprendre en traduisant Newman puis Thomas d'Aquin. On retrouve

alors dans ses œuvres le même souci d'objectivité qu'auparavant. Ainsi, elle tient toujours à reprendre le problème à sa racine, avant de s'enquérir de ce que les autres en ont dit. Ceux qui, comme elle, sont « nés phénoménologues », sont voués « à la recherche objective directe » et ne parviennent « à *comprendre l'œuvre d'un autre esprit qu'à l'aide d'éléments qu'(eux) mêmes acquièrent par (leur) travail* », explique-t-elle dans l'avant-propos de *Etre fini et Etre éternel*⁸. Elle cherche alors à délimiter avec rigueur les concepts qu'elle utilise avant de prendre position face aux auteurs qu'elle étudie.

Edith Stein conserve aussi, particulièrement dans *Etre fini et Etre éternel*, la technique d'analyse objective des essences. Elle cherche ainsi, pour définir une essence (celle de la joie par exemple⁹), à dégager progressivement des cas particuliers ce qui constitue une unité, ce qui rend possible chacun d'entre eux.

Le plus souvent, Edith Stein continue à partir d'une analyse phénoménologique en examinant l'expérience humaine. Cependant, elle ne peut en rester là et, rejoignant par là la métaphysique classique, elle passe ensuite du fini à l'infini : si nous sommes des êtres finis, il lui paraît nécessaire de postuler l'existence d'un être qui soutienne notre existence, un être infini, que la raison elle-même nous enjoint de penser, Dieu. Ainsi, après sa conversion, Edith Stein n'abandonne pas la phénoménologie, mais elle considère qu'elle doit se dépasser en métaphysique.

Cependant, il semble que les pages qui peuvent nous apporter le plus dans le cadre d'un dialogue entre la philosophie et la foi, et entre croyants et incroyants, ne sont pas tant cette construction d'une philosophie qu'on pourrait appeler chrétienne mais celles qui invitent le philosophe à prendre en vue sans préjugé le « phénomène » de la foi.

Analyse phénoménologique de la foi

La philosophie se donne pour objectif de penser ce qui est. C'est pourquoi elle se doit de s'intéresser aussi à la foi, tout simplement

8. Edith STEIN, *Etre fini et Etre éternel*, Nauwelaerts-Belles Lettres, Louvain-Paris, p. 4.

9. *Ibid.*, p. 68 sq.

parce que celle-ci fait partie intégrante de la vie du croyant. Ainsi, parce que le philosophe croyant n'a pas à être écartelé entre philosophie et foi, mais aussi parce qu'elle pense qu'un dialogue est possible entre le croyant et l'incroyant, Edith insiste sur la nécessité pour la philosophie de se pencher sur la foi.

Cependant, à l'image de son propre parcours, il est important de montrer que la philosophie ne doit pas venir ici avec ses cadres, mais dans une attitude d'ouverture, en écoutant ce que la foi dit d'elle-même. Ainsi, le fait que la foi se présente comme une « *lumière obscure* »¹⁰ ne doit pas paraître absurde aux yeux de la philosophie, qui reconnaît les limites de la raison.

Pour Edith Stein, le philosophe doit comprendre que, s'il existe une divinité, elle ne peut pas être atteinte par notre mode de conceptualisation : « *Notre âme est incapable de se faire une idée de Dieu par le raisonnement discursif, d'avancer en ce domaine par une recherche raisonnée aidée de l'imagination.* »¹¹

Le philosophe doit donc pouvoir accepter que pour la foi, la divinité ne puisse être atteinte qu'en acceptant son mode de donation propre, que « *Dieu se communique à l'esprit humain selon la mesure et sur le mode correspondant à sa Sagesse.* »¹²

Surtout, la foi ne renvoie pas d'abord à une doctrine mais à la vie même. Le croyant n'est pas celui qui saisirait Dieu, mais qui est saisi par lui. Edith veut décrire cette expérience en partant de la vie quotidienne des hommes, afin de pouvoir dialoguer avec l'incroyant. C'est pourquoi elle approfondit ses recherches entreprises en phénoménologie sur la personne humaine.

Comme on l'a vu précédemment, on peut, par une réflexion strictement philosophique, montrer le caractère spirituel de l'homme. C'est pourquoi, Edith, dans *Etre fini et Etre éternel* notamment, part souvent d'une description de l'homme, pour conduire progressivement le lecteur

10. « *La foi est une lumière obscure, elle nous donne quelque chose à comprendre, mais seulement pour nous indiquer quelque chose qui nous demeure insaisissable.* » Edith Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Cerf, Paris, 1987, p. 145.

11. Edith STEIN, *La Science de la Croix*, p. 57.

12. Edith STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 147.

vers la compréhension de ce que peut être la foi : « *Un paysage serein, un rire joyeux d'enfant, une parole encourageante peuvent éveiller une nouvelle vie dans l'âme* ». Le spirituel peut ainsi développer « *une force dispensatrice de vie* » du fait qu'il donne un sens aux choses.»¹³

Edith montre ainsi dans des exemples de la vie courante l'importance du spirituel, que ce soit dans des prises de décision, dans la façon de voir le monde, ou dans les relations avec autrui. Mais elle souligne surtout combien cette réflexion sur la personne spirituelle ne peut pas être une démonstration scientifique, dans la mesure où notre personne comme celle d'autrui gardera toujours un certain mystère.

Or, si on accepte l'idée que l'esprit humain a une force particulière, et que cette force n'est pas de l'ordre de la nature, la pensée d'une intervention divine qui ne soit pas explicable scientifiquement ne peut plus paraître absurde pour la raison. Cette intervention fait partie du vécu des croyants, et doit donc être prise en compte par la philosophie. C'est pourquoi Edith analyse aussi l'expérience mystique, car, écrit-elle, « *la mystique est la confirmation expérimentale de ce qu'enseigne la foi : la présence de Dieu dans l'âme.* »¹⁴

Edith Stein montre, par sa vie et son œuvre, en quoi la philosophie peut conduire à une attitude d'ouverture face à la Révélation. Il ne s'agit pas de démontrer philosophiquement l'existence de Dieu, mais de partir d'une étude de la personne humaine pour découvrir son caractère spirituel et sa capacité à recevoir. Ainsi, la raison humaine ne doit pas en rester à ses catégories, elle a la capacité de penser la « donation », l'arrivée de quelque chose qui la dépasse. C'est ce que des phénoménologues contemporains comme Michel Henry¹⁵ ou Jean-Luc Marion¹⁶ tentent, à la suite d'Edith Stein, de valoriser.

Laetitia MANCHON

*Laetitia Manchon est mariée et mère de famille.
Sous la direction de Philippe Capelle à l'Institut
Catholique de Paris, elle a écrit « Philosophie
et foi chrétienne chez Edith Stein ».*

13. Edith STEIN, *Être fini et Être éternel*, p. 431.

14. *Ibid*, p. 439.

15. Voir par exemple *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1996.

16. Voir par exemple *Étant donné*, P.U.F., 1997.

Un héritage philosophique original : *L'être fini et l'Être éternel*

La dernière grande œuvre philosophique¹ d'Edith Stein, tente de réaliser une synthèse à la fois scientifique et spirituelle sur la question la plus difficile de la philosophie, la question de l'être. Son sous-titre est : « Essai d'une atteinte du sens de l'être ». Ce texte est difficile par sa technicité, sa précision, sa densité et son ampleur. Il décourage nombre de lecteurs, y compris parmi les philosophes expérimentés.

A notre connaissance, personne n'a entrepris jusqu'à présent de commentaire suivi et réussi permettant d'honorer la visée ontologique du texte. Peut-être est-il difficile de percer l'intention de l'œuvre et l'ordre des parties. Nous aimerions tenter modestement d'indiquer des voies pour pénétrer ces boyaux sombres, dont la noirceur n'est que l'effet, pour l'œil de notre âme paresseuse, de la vive lumière de l'être. Il s'agira, non pas de pénétrer, mais d'indiquer le plan. Au lecteur de réaliser la marche. Elle débouche en plein ciel.

1. L'édition utilisée est la suivante : *L'Être fini et l'Être éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être*, Nauwelaerts, Louvain, Les Belles Lettres, Paris, 1972. Désormais nous le noterons EE,1.

Le contexte de la rédaction

On ramène souvent, à raison, la démarche de notre philosophe à une tâche historique de réconciliation entre pensée chrétienne et phénoménologie. Elle essaye d'associer la philosophie moderne, la philosophie traditionnelle et la pensée chrétienne. Elle tente de le réaliser depuis 1925-26, date à laquelle elle demande une réduction d'horaires d'enseignements pour entreprendre un travail de fond cherchant à réconcilier phénoménologie et catholicisme. D'autres philosophes, et non des moindres, s'y attellent à son époque : Przywara, Siewerth, Grabman, Pieper, Rahner, Maritain...

Elle commence ce travail par la traduction d'une œuvre majeure de saint Thomas, le *De veritate*, sur les conseils de Przywara. En 1925 elle se fixe un programme ambitieux qui demanderait dix ans de travail² et aura pour résultat :

- la traduction du *De veritate* (1925-1928, publié en 1932) ;
- « La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Essai d'étude comparée » ;
- l'étude entreprise en 1931 pour son habilitation, *Puissance et acte* (publiée en 1998),
- et enfin son ouvrage principal *l'Être fini et l'Être éternel* (1935-36 et publié en 1950)³. Elle a conscience de s'atteler à une œuvre de grande ampleur. Dans l'Avant-propos (p. 2), E. Stein dit que « *les recherches sur le sens de l'être et la tentative de fusionner la pensée médiévale avec la pensée contemporaine ne constituent pas seulement le but personnel de l'auteur de ce livre, mais dominant la vie philosophique et sont ressenties par plusieurs philosophes comme absolument nécessaires.* »

Mais, pour prendre au sérieux cette intention, il ne suffit pas d'en rester aux circonstances de la rédaction et aux bonnes intentions qui y président, mais il faut s'intéresser à la signification du projet, celui d'atteindre le sens de l'être. L'ordre du texte n'est pas rhétorique, celui de l'exposé d'une intention, il est l'ordre du sujet même. Le sens de l'être se présenterait

2. Elle rencontrera Husserl à Noël 1930 à ce propos, et Heidegger le 25 janvier 1931. Cf. MÜLLER, *E. Stein, une femme dans le siècle*, p. 194.

3. Sur le projet d'EE, voir MÜLLER p. 234-235.

ainsi en huit chapitres, avec une problématique liée au contexte de l'état de la philosophie à son époque. Que signifie donc cette question ? Quelle problématique engage-t-elle alors ?

I

Une réflexion sur le sens de l'être

La signification de la question du sens de l'être est élucidée au chapitre 1 de l'ouvrage. Elle est abordée dans l'histoire de la philosophie, au travers de deux sources de pensée : Aristote et saint Thomas, d'un côté, et de l'autre, Husserl et Heidegger. La reprise de la question ontologique par ces derniers devrait constituer une opportunité pour la pensée catholique.

Cependant il faut remarquer que ces deux pensées restent prisonnières de deux langues philosophiques différentes. La première dépend de la source grecque et de la Bible ; la seconde s'enracine dans une description de la conscience. L'une se concentre sur le thème de la substance et de l'acte ; la seconde sur le thème de l'essence ou de l'existence comme *Dasein*. Leurs points de départ et d'arrivée diffèrent.

Par ailleurs, elles sont encore étrangères par l'acceptation préalable de la transcendance de l'Être premier, dénoncée par Heidegger comme l'obstacle onto-théologique à une authentique ontologie. Dit autrement, au cœur de l'opposition se trouve la question de l'« analogie de l'être », dont il faut rappeler le sens, puisque Edith Stein s'y concentre.

La voie de l'analogie

En effet, en se centrant sur l'acte et la puissance, comme dans son essai *Potenz und Act*, Edith Stein approche l'être, avec saint Thomas pour maître, par la voie de l'analogie, c'est-à-dire du rapport de proportion entre l'être à la fois en acte et en puissance et l'Acte pur. Saint Thomas s'intéresse en particulier à la question de l'être en acte qu'il oppose, d'une part, à l'être en puissance, forme encore indéterminée et inachevée de l'être, et, d'autre part, à l'Acte pur, perfection de l'être en acte. En cela l'approche thomassienne de l'être, référée au *De ente et essentia* et au *De potentia*, est à la fois objective et « onto-théologique », puisqu'elle articule la question de l'être et celle de Dieu.

UN HÉRITAGE PHILOSOPHIQUE ORIGINAL

En se concentrant sur la conscience et l'existence, Husserl et Heidegger semblent conserver un sens mondain à l'ontologie. Tout l'essai d'Edith Stein consiste alors à assumer ces points de départ, à la fois objectif et subjectif, pour montrer que le sens de l'être donné à la conscience et à l'existence foncièrement temporelles culmine en une Conscience et une Existence éternelle, l'Être éternel.

E. Stein rapproche, comme la phénoménologie l'y a accoutumée, la conscience et l'être, le plus subjectif et le plus objectif, de sorte que sa pensée culmine en une philosophie de la personne. Au « je suis » de la personne, fait face son sens ultime dans le « Je suis » éternel. Le titre de l'ouvrage « L'être fini et l'Être éternel » indique donc bien que le thème principal en soit l'analogie de l'être, cette relation entre l'être imparfait, fini, en puissance, et l'Être achevé, éternel⁴.

E. Stein soutient donc que la question de l'être est une voie naturelle, autrement dit « philosophique », vers la question de Dieu. Mais chez elle, l'être en tant qu'être est questionné comme le fondement, ou la « substance » des étants, ou leur origine, et résonne dans le tréfonds de la personne. Dieu représente la plénitude de ce sens. Comme le note Müller⁵, E. Stein possède une vision intériorisée du sens de l'être⁶.

La méthode de philosophie chrétienne

Le paragraphe intitulé « Sens et possibilité d'une philosophie chrétienne » aborde la difficulté avouée de l'entreprise. La difficulté des langues n'est rien par rapport à la difficulté contemporaine des relations entre savoir et croire, et entre la philosophie et la théologie. Telle est la question de la *philosophie chrétienne*. La philosophie doit-elle, oui ou non, entretenir une relation à la foi chrétienne ? A quel développement peut-elle prétendre dans ce cadre ?

4. Ce thème rapproche son livre de la tentative de son ami et conseiller E. Przywara dans *Analogia entis* (1932), dont elle avait fait la lecture avant de rédiger sa propre œuvre. Mais alors que Przywara tente de dialectiser l'analogie, E. Stein tente de l'intérioriser pour contempler l'Être éternel. A propos des relations entre Przywara et E. Stein, lire l'Avant-propos, EE, p. 3. 5. *Op. cit.*, p.174.

6. Sur ce sujet lire notre article, Pierre BENOIT, « Edith Stein, une philosophie de la vie spirituelle », *Théophilyon*, 2003, Tome VIII, vol. 2.

La question a occupé de nombreux intellectuels, en particulier français, durant la première moitié du XX^e siècle. Citons J. Maritain⁷, Etienne Gilson⁸, le père Mandonnet⁹. Le problème porte d'abord sur ce qu'on appelle *savoir* et sur ce qu'on appelle *philosophie*. E. Stein admet avec Maritain et saint Thomas une distinction entre les sciences philosophique et théologique par leur objet, la philosophie ayant pour objet *la vérité en tant que naturelle*, alors que la théologie a pour objet *la vérité en tant que révélée*. Dieu pouvant révéler des vérités qui, *de droit*, devraient être naturelles, le croisement existe entre philosophie et théologie. On évite ainsi la théorie de la double vérité.

Mais pourquoi alors parler de *philosophie chrétienne* ? Par nature, ce serait un contresens. *De droit*, quel sens aurait ce mot ? Pour sortir des antinomies de la philosophie chrétienne, l'astuce d'E. Stein est d'approfondir la notion de *science* pour donner un sens positif à la notion. Elle reprend la distinction entre *nature* et *état* de la science. La science se donne toujours comme un certain état du savoir, exprimé dans des livres. « *En tant qu'idée* » (EE 22), la science est l'expression d'un sens qui se manifeste. Mue par l'idée de science, la philosophie peut puiser dans la théologie une inspiration qui la dynamise, la féconde, lui permet de se dépasser elle-même et de s'approfondir, sans renoncer aucunement à sa méthode propre d'approche du réel. *L'être fini et l'Être éternel* se veut un exemple de cette méthode.

Les deux parties de l'ouvrage.

Le plan général de l'ouvrage y correspond. Nous rappelons qu'il est constitué de huit chapitres. Il nous semble qu'il faut diviser l'ensemble en deux parties, après une introduction à la question de l'être et à la méthode

7. *La philosophie chrétienne*, DDB, 1933. Il soutient que par nature la philosophie porte sur les réalités naturelles, et sa vérité se trouve avant tout en Grèce, mais qu'après le christianisme son *état* historique a changé. La raison s'y trouve affermie et éclairée sur certains sujets comme la distinction entre essence et existence, par exemple. Philosophie et théologie demeurent séparées.

8. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, 1932. Gilson soutient que la philosophie est la servante de la théologie, où elle s'accomplit comme chez saint Thomas.

9. Voir l'article de Géry Prouvost, « Les relations entre philosophie et théologie chez Etienne Gilson et les thomistes contemporains » *Revue Thomiste*, XCIV (1994) p. 413-430. (Note de la rédaction)

UN HÉRITAGE PHILOSOPHIQUE ORIGINAL

pour l'approcher, exprimée dans le premier chapitre. En effet l'analogie de l'être se prend du sens du premier analogué, l'être éternel, et de la façon de le comprendre.

Une première partie traitera de la question de l'être à la lumière naturelle (ch. 2 à 6). La seconde en traite à la lumière de la révélation trinitaire, et développe un sens de l'analogie trinitaire. La première partie propose donc un triple sens de l'analogie de l'être. C'est un point de vue dont il faut souligner l'originalité. La seconde partie alors ne peine pas à employer l'éclairage du mystère de Dieu un et trine sur la base de cette compréhension triple (ch. 2, 3, 5) mais unifiée (ch. 6) du sens de l'être. Mais le sens trinitaire de l'être n'est pas son sens triple.

Le chapitre 7, dans la lumière du *De Trinitate* de saint Augustin, relit l'être comme vestige ou image de la Trinité, et met en œuvre l'analogie trinitaire de l'être. La personne, humaine ou angélique, apparaît comme l'image suprême de la Trinité. Le chapitre 8, redit la personne comme individu et humanité à partir du mystère de l'unité divine. Nous n'éclairerons que la première partie, la seconde paraissant habituellement beaucoup plus claire.

II

Le triple sens de l'analogie

Le chapitre 2 permet de dégager le sens de l'être comme temporalité. Son but est de démontrer que la conscience peut s'interpréter en terme d'actualité et de potentialité de manière à donner une interprétation renouvelée de l'analogie de l'être, différenciant et reliant le *je suis* humain et le *Je Suis* éternel et divin. E. Stein plonge ainsi au cœur du cœur de l'ontologie thomiste, à savoir les notions d'acte et de puissance. Il faut en effet garder à l'esprit que les notions d'acte et de puissance servent d'abord à décrire l'être du mouvement et de la temporalité comme « acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance ».

Le §1 introduit la distinction acte et puissance chez saint Thomas pour montrer sa signification analogique. Les § 2 à 7 tentent de confronter ces concepts au point de départ philosophique moderne de la conscience. Ce paragraphe propose donc un point de départ à la recherche qui soit plus proche de nous : l'être particulier du sujet. Ce faisant, E. Stein tente de jeter un pont entre l'ontologie traditionnelle et l'ontologie moderne.

Ce paragraphe vise à nous installer dans la dimension ontologique de l'expérience du sujet.

L'objectivité ontologique est celle du *je suis* de l'expérience. Mais ce *je suis* n'est pas donné immédiatement, comme l'est l'expérience naturelle, il est conquis par l'effort du sujet sur lui-même. La certitude d'être est à la fois non réfléchie et non naturelle. Le sujet n'est pas installé ontologiquement. Il peut seulement y parvenir par un effort de vérité sur lui-même.

La référence à saint Augustin, dont l'expérience fondatrice est subjective, permet d'enraciner cette démarche en amont de saint Thomas. Les livres X et XV du *De Trinitate* ramènent au *vivo* augustinien comme évidence partageable par tous les hommes, des plus sceptiques aux plus dogmatiques. Le *cogito* cartésien, le domaine de la conscience chez Husserl font de même, de sorte que « *dans la vie d'Augustin, dans le je pense de Descartes, dans l'être conscient de Husserl – partout il y a assurément un je suis* » (EE 42), à partir desquels se trouve un point de départ proche pour l'ontologie.

Celui-ci, atteint par un retour sur soi, manifeste un « *double visage : celui de l'être et celui du non-être* » (EE 42) qui se manifeste comme la temporalité du sujet. Par contraste, apparaît l'idée de « *l'être pur qui n'a pas de non-être en lui* » (EE 43), l'Être éternel. L'être temporel et l'être éternel apparaissent dès lors comme des idées que l'esprit découvre en lui même.

L'*analogia entis* se manifeste dans ce point de départ qu'est le sujet, ce dernier apparaissant comme un *analogon* lointain de l'Être pur éternel. On retrouve donc la possibilité de penser l'analogie de l'être à partir du point de départ du *je suis*. On remarquera qu'au début de ce chapitre il apparaît clairement que l'*analogia entis* n'est pas interprétée en terme de causalité mais de rapport signifiant. La question de l'origine et de la cause sera abordée au § 7.

De l'être essentiel au Logos

Dans le chapitre 3, le but d'E. Stein est « *de fonder une doctrine de l'essence* » (EE 95). Elle s'appuiera pour cela sur les travaux de Jean Hering¹⁰.

10. *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, Halle, 1921. Jean Hering (1890-1966), élève français de Husserl, travaillait en 1917 à ses *Remarques sur l'être, l'essence et les idées*, de sorte qu'Edith parle de lui dans sa lettre du 28 janvier 1917 à Roman Ingarden. Cf. note 23, de *Vie d'une famille juive*, p. 574-575 et l'index nominum.

UN HÉRITAGE PHILOSOPHIQUE ORIGINAL

Dans la pensée platonicienne, être est synonyme d'essence. L'essence de sapin possède une réalité et une actualité principielle par rapport à tel sapin singulier. Dans l'expérience de la connaissance, cette essence est ce qui se dévoile dans la perception des sapins singuliers. Nous savons qu'Aristote récuse l'existence des essences dans la *Métaphysique*, avec l'argument bien connu du troisième homme. Il en fait une hypothèse incertaine, inutile et contradictoire.

Bien que d'inspiration aristotélicienne, la tradition thomiste a repris la théorie des essences, pour les situer dans le Verbe, le *Logos* primordial¹¹. Le problème serait alors de comprendre comment la science divine pourrait mesurer la science humaine, non pas à titre de modèle premier, mais de manière actuelle.

E. Stein montre que le problème de la finitude n'a pas été résolu par l'analyse de l'être temporel. En effet, si l'être temporel est fini, est-ce que pour autant la finitude doit s'interpréter nécessairement en terme de temporalité ? Méthodologiquement, elle partira des unités d'expériences vitales car, en tant que totalité, on peut se demander si elles sont temporelles. On peut surtout se demander ce qui les constitue comme un tout, un tout subsistant, bien qu'elles n'aient pas le pouvoir, par elles-mêmes, de se tenir dans le temps. L'expérience de ma joie est une expérience de succession, alors que je considère intellectuellement la joie comme une totalité. Sa thèse est alors que « *l'être de l'essence est la condition de possibilité de l'être réel et de ses degrés préliminaires, de son degré actuel et de son degré potentiel* » (EE 74). Par conséquent l'être essentiel se trouverait au-delà de la distinction de l'acte et de la puissance.

Pour le faire saisir, l'originalité pédagogique d'E. Stein est de partir de l'expérience du moi, de l'expérience de la joie, et de montrer que le déploiement des degrés de joie dans le moi est rendu possible seulement par référence à l'essence de la joie, par rapport à laquelle seule la joie et ma joie peuvent se différencier. A. U. Müller a raison de souligner que la question de la cohérence de sa propre vie, juste après ses vœux au Carmel, se pose de manière pressante¹². Elle dira que « *les essences contribuent à*

11. Cf. O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ et J.L. SOLÈRE, *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néo-platonisme au XVIII^e siècle*, Vrin, 2002.

12. *Op. cit.*, p. 235.

unifier le moi, à le diversifier, à le composer et à l'ordonner » (EE 71). L'idée de vocation, ou d'avoir à se conformer à ce que nous sommes vraiment, est une idée de type essentialiste.

E. Stein opère alors des distinctions conceptuelles utiles, et techniquement difficiles, pour nous faire comprendre de quoi il s'agit dans le mot « essence » : il n'y a pas de connaissance de l'être temporel indépendamment d'une connaissance de ce qui n'est pas dans le temps, à savoir une essence. L'ordre serait le suivant : l'être essentiel existe (§1-2), il est un principe ontologique et cognitif (§3-7), mais il n'est ni une cause (§8-9), ni un objet strictement intellectuel (§10-11)¹³. Le §12 va tenter de résoudre le problème de la causalité de l'intelligible, par delà l'alternative de H. Conrad-Martius : soit créé et temporel, soit divin.

Tout ce qui précède permet d'attester le règne de l'Intelligence, c'est-à-dire l'étonnement devant le fait que le monde soit intelligible. Chaque unité d'expérience vitale possède son unité et son intelligibilité par l'Intelligence. De la sorte ma vie s'avère reçue de l'Intelligence souveraine, à savoir du Logos. Saint Jean révèle le Verbe au Commencement, tourné vers le Père, une autre Personne divine que le Père. L'analyse philosophique révèle le Logos comme identique à l'Être éternel. L'essence de Dieu est identique à son être. E. Stein précise alors que la preuve ontologique, qui serait de nature essentialiste, n'a rien de contraignant, et n'a certainement pas convaincu des incroyants, mais résulte de la compréhension du Logos comme source d'être.

Rien ne peut mieux faire comprendre ce règne que la recherche de la cohérence de sa propre vie. C'est la question de la Providence qui est ici en jeu. La succession des événements et de leur cause ne possède pas un sens causal, mais un sens rétroactif, relativement au Logos. La question du « pourquoi » des événements n'est pas lisible et unifiante par les causes efficientes, mais par leur sens essentiel, qui se révèle par le Logos, en ce que toute situation est signifiante. Sa cohérence révèle quelque chose du Logos, du plan divin, en ce qu'elle révèle la présence du Logos à notre vie. La subsistance des choses dans le Logos est la Vie même du Logos, comme le dit saint Jean : « tout était vie en Lui » (EE 123-124).

13. Lire le résumé pp.109-111.

Chapitre critique

Nous passerons rapidement sur le chapitre suivant, qui peut paraître extrêmement technique et rébarbatif pour qui n'apprécie pas l'histoire des concepts philosophiques. Pourtant à l'arrière plan de ces analyses on trouve des discussions majeures concernant la question du sens de l'être. Tout part d'une volonté de comparer ce qu'E. Stein entend par essence (*Wesen*) à ce que saint Thomas entend par *essentia* et Aristote par *ousia* (EE 125). Le chapitre culmine par une étude sur l'être vivant comme *ousia*, qui prépare les développements ultérieurs sur l'ontologie de la personne, à partir d'une identification de l'*ousia* à l'essence singulière et à l'individu¹⁴. Il permet de fonder ce qui sera une thèse essentielle du personalisme d'E. Stein¹⁵, à savoir que *l'ousia* est le support de l'essence.

De l'être comme transcendantal à l'Esprit

Par la suite, il s'agit alors de savoir si le concept étroit d'*ousia* s'applique à l'être spirituel, et après avoir exploré le couple forme/matière, d'explorer le couple matière/esprit. Toute l'analyse repose sur la différence entre les concepts de forme et de contenu, entre l'intérieur et l'extérieur : « *toujours lorsque nous saisissons un contenu, nous le saisissons avec sa forme... mais [les formes] possèdent alors ce vide particulier et cette indigence qui les caractérisent en tant que formes* », note le texte. L'ontologie formelle constitue la science de ces formes, selon Husserl, en lien étroit avec la logique formelle.

Mais l'individualité spirituelle dépasse cette forme ou plutôt la constitue, à la différence de l'*ousia*-chose chez Aristote, de sorte que ce que désigne le mot d'étant (*to on*) n'est pas recouvert entièrement par les catégories. Or les transcendants expriment ce qui est propre à chaque étant (EE 286), ou à l'étant en tant que tel. *Ens, res, unum, aliquid*, considèrent les propriétés de la structure formelle de l'étant, tandis que *bonum, verum* considèrent sa relation à l'esprit, à la volonté pour le bien et à l'intelligence pour le vrai (le beau a quelque chose de commun avec le bien et le vrai, et ajoute une relation au *plaisir* spirituel). Les transcendants expriment

14. EE 281, pour le résumé.

15. Le chapitre VIII repose entièrement sur ce point.

alors la relation de l'être à l'esprit, son intériorité, l'auto-dépassement de sa forme¹⁶.

L'enjeu est alors de proposer une conception formelle du vrai, du bien et du beau (§8). En effet, la vérité logique engage la coïncidence de la forme à elle-même ; la vérité ontologique engage une coïncidence de l'étant à lui-même ; en revanche la vérité transcendantale suggère la conformité de l'étant avec une pensée préalable. En ce sens, l'or véritable est l'or authentique, et possède tout ce qui appartient à l'essence de l'or (EE 298). La question sera de savoir à quel esprit le référer : celui de l'homme ou celui de Dieu, de sorte que naissent deux considérations du transcendantal. Surtout il apparaît là qu'il appartient à l'étant de « se manifester, c'est-à-dire de pouvoir être saisi par l'esprit connaissant, lorsqu'il n'est a priori pas transparent pour cet esprit » de sorte « qu' être (sans toutefois épuiser la signification complète du terme) c'est être manifesté à l'esprit » (EE 300-301).

Au travers des analyses de la vérité (§10 à 14), du jugement (§11), de l'art (§12), E. Stein révèle le premier analogué de la vérité transcendantale : l'esprit créateur divin, à la fois référence et source de l'étant, et comme tel expression de sa vérité. On retrace ici la doctrine des Idées en Dieu, mais autrement que dans le chapitre 3, puisqu'il s'agit là d'insister sur la Simplicité de Dieu et de son Essence. Cette Vérité est le fondement de la vérité de l'esprit et de l'être comme *actus intelligibile*. De même que le vrai transcendantal est la correspondance entre l'étant et la pensée divine, le bien transcendantal est la correspondance entre cet étant et la volonté divine.

Qu'en est-il de l'unité des transcendants, et en particulier du bien et du vrai (§16-18) ? On peut s'interroger sur « le bien véritable » ; le fondement de cette interrogation est le fait qu'en Dieu la vérité et le bien coïncident avec l'être et avec son être. La connaissance véritable de l'étant supposera de pouvoir atteindre à la fois sa bonté et son intelligibilité. Max Scheler, dans sa réflexion sur les valeurs, Jean-Paul II aussi dans *Veritatis splendor*, tentent de penser cette unité comme leur distinction (§17). E. Stein tente de penser leur distinction comme transcendantale, mais

16. L'étude de « l'être de l'esprit », dans l'onto-dologie de C. Bruaier (in *L'être et l'esprit*, PUF), trouverait là un approfondissement, dans un contexte de pensée non hégélien.

UN HÉRITAGE PHILOSOPHIQUE ORIGINAL

aussi leur unité transcendantale et structurelle au travers du transcendantal beau dans l'intéressant §19, et le rapporte à sa mesure archétypale à la perfection divine. De la sorte, le dernier mot sur l'être transcendantal porte sur Dieu qui est « *la lumière dans laquelle il n'y a aucune ombre de ténèbre* » (EE 326).

Synthèse sur le sens de l'être

Le chapitre 6 possède une fonction de synthèse, d'où son titre : « Le sens de l'être ». La première partie comporte 3 § et porte sur le sens commun de l'être comme *déploiement*. La seconde partie porte sur l'être premier et l'*analogia entis*. La première sous-partie porte donc sur l'analogie d'attribution et la seconde sur l'analogie de proportion.

Le sens commun de l'être comme déploiement¹⁷ traduit le mot allemand *Entfaltung* qui signifie « déploiement », « dépliement », « épanouissement » (d'une fleur), « développement » (comme une expansion). L'être essentiel (premier sens de l'être) est l'être comme produit ayant un sens (*Sinngebilde*). C'est « *le déploiement immobile de ce qui est contenu dans l'unité significative* » (EE 328). Le rien n'est pas contenu dans l'être essentiel, car bien qu'il soit compréhensible, il ne possède aucune essentialité, et donc aucune essence. *Tout ce qu'on affirme de lui se ramène à la négation*. L'existence (deuxième sens de l'être), quant à elle, s'ajoute à l'essence. On la comprend comme déploiement dans le passage de la potentialité à l'actualité. Elle considère à la fois le *Dasein* (être réel, *wirkliches Sein*) et les objets idéaux. Mais ces derniers ont leur substance en eux-mêmes, pas les premiers, du fait de leur lien à l'espace.

Enfin, l'être intelligible (troisième sens de l'être) est l'antithèse de l'existence, en ce qu'il implique la présence d'êtres pensants et il est supporté par l'esprit. C'est un « *être de seconde main* » (EE 321). Le rien lui appartient. Le non-sens et le contre-sens aussi indiquent qu'il existe pour les choses

17. Notons le résumé qu'E. Stein donne, en le soulignant elle-même par des caractères *italiques* : « *L'être fini est le déploiement d'un sens : l'être essentiel est un déploiement intemporel au-delà de l'opposition de la puissance et de l'acte ; l'acte réel est déploiement à partir d'une forme essentielle, de la puissance à l'acte, dans le temps et dans l'espace. L'être intelligible est un déploiement en de multiples sens.* » EE 333.

des lois formelles rigoureuses (EE 332). Cela montre à la fois la relation nécessaire de l'être intelligible avec l'être essentiel, mais aussi l'indépendance relative de l'être intelligible dans la production des simulacres.

La seconde partie débute par l'étude de l'*analogia entis* dans la relation entre l'*Être pur* et les créatures¹⁸. Elle reprend comme saint Thomas l'idée de l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence. Celle-ci pose le problème de son Individualité, puisqu'elle n'est pas fondée sur la matière. Comment parler de Dieu autrement qu'en énonçant la tautologie : « Dieu est Dieu » (EE 343) ? La dernière et ultime question sur l'être porte sur le Nom de Dieu : *Je suis*. Il s'agit là de *l'être en personne* (EE 344), puisque la plénitude de l'être est formée personnellement, de sorte que *forme* et *plénitude* se recourent. Cet Être pur est perfection essentielle, plénitude de réalité, Lumière.

La considération sur le *Je suis* divin permet d'approfondir le sens du *Je* humain, celui de la personne humaine, et sa relation analogique avec lui. E. Stein indique alors, dans une formule magistrale que « *le rapport du Je suis divin à la multiplicité de l'étant fini est l'analogia entis la plus originaire. C'est parce que tout être fini a son archétype dans le Je suis divin que tout a une même signification.* » (EE 347). Ce passage (VI, §4, 4) est un texte majeur de l'ouvrage, selon nous. Il ouvre ensuite à une considération de l'*analogia entis* en philosophie chrétienne, à partir d'un regard sur la Trinité, et constitue une transition vers la seconde partie de la totalité de l'ouvrage, dont nous ne parlerons pas.

18. EE 337 : « Nous avons appelé l'Être premier *Être pur* et il nous sera peut-être possible maintenant de comprendre un peu mieux une telle expression. L'Être premier est appelé *pur*, parce qu'il n'y a en lui aucun non-être ; au contraire, l'être fini est soumis à une délimitation *temporelle* selon laquelle il existe et n'existe plus et à une délimitation concrète parce qu'il est quelque chose, mais non pas *tout*. Puisqu'il n'y a en lui aucun passage de la possibilité à la réalité, aucune opposition de la puissance et de l'acte, il est également appelé *acte pur*. Mais l'absence de limite temporelle et concrète, de même que la perfection existentielle immuable (qu'exprime le nom d'*acte pur*) sont l'indice de cette caractéristique si difficile à concevoir de l'éternel et de l'infini : dans cet être on ne peut plus faire de séparation entre l'être et l'étant comme chez tout être fini. Il est aussi bien appelé *l'Êtant premier* (*primum ens*). Mais l'*ens* – de même que tous les substantifs transcendants – ne s'applique à lui que par analogie : ici se trouve la place particulière de l'*analogia entis*, la relation particulière de l'être fini et de l'être éternel qui permet, en se fondant sur une signification commune, de parler de l'être dans tous les cas. »

Conclusion

E. Stein apporte considérablement à l'ontologie par la triplicité unifiée de son point de vue sur l'être. Si son inspiration chrétienne ne fait pas de doute, en aucun cas son raisonnement ne s'appuie sur les dogmes chrétiens et demeure impeccablement philosophique et rigoureux. On comprend mieux, au terme de ce repérage, pourquoi *L'être fini et l'Être éternel* reste l'ouvrage le plus ignoré de l'ancienne assistante d'E. Husserl. Mais puisqu'il s'agit de gravir l'Annapurna de la philosophie, nous espérons modestement que nos indications permettront d'éviter quelques risques d'asphyxie dans les sommets, et indiqueront certains camps de base possibles. Il ne reste donc qu'à commencer la lecture, à contempler ces sommets et à les découvrir. En haute montagne, la marche d'approche est en soi une immense joie. Bon courage.

Pierre BENOIT

*Pierre BENOIT est diacre et père de famille.
Il enseigne la philosophie et dirige l'Institut des Sciences
de la Famille (Université catholique de Lyon).*

Bibliographie

I

Œuvres d'Edith Stein

Les œuvres d'Edith Stein font l'objet d'une publication en 24 volumes par les Éditions Herder sous le nom *Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA)*. Actuellement 14 volumes ont été publiés. Cette édition scientifique succède à l'ancienne édition des *Edith Stein Werke (ESW)* qui comprenait 18 volumes.

Source Cachée, *Œuvres spirituelles*, Cerf - Ad Solem, 1999 (ESW XI)

Sans aucun doute le meilleur ouvrage pour découvrir Edith Stein et cheminer avec elle. La courte biographie et l'introduction générale donnent les clefs historiques, théologiques et spirituelles pour aborder les 18 écrits offerts ensuite. Rédigés avec des mots simples qui touchent le cœur, ces textes sont pour le lecteur une véritable nourriture spirituelle.

Vie d'une Famille Juive, Cerf - Ad Solem, 2001 (ESGA 1)

Trois textes sont proposés : le premier, le plus important *Vie d'une famille juive*, nous offre une série de tableaux de la vie d'une famille juive en Allemagne au début du XX^{ème} siècle. Edith nous introduit dans le cercle familial et dans celui de ses diverses relations. Le deuxième est le récit des sept mois qui ont précédé son entrée au carmel de Cologne

BIBLIOGRAPHIE

en Octobre 1933. Le testament rédigé en 1939 vient achever l'ensemble. Les notes et les annexes aideront le lecteur francophone à se familiariser avec l'univers parfois déconcertant de l'Allemagne d'avant la Première Guerre mondiale.

La Correspondance (ESGA 2, 3 et 4)

Elle comprend 678 lettres d'Edith Stein, 273 lettres adressées à Edith Stein et 60 lettres parlant d'elle et de ses activités. Cet ensemble est en cours de traduction.

Traductrice des *Lettres* du Cardinal Newman, Edith écrivait : « *la vérité d'un être est contenue dans ses lettres...* » C'est dire l'intérêt de cet ensemble pour la connaissance et la compréhension d'Edith Stein.

(ESGA 2, correspondance 1917-1933 ; ESGA 3, correspondance 1933-1942 ; ESGA 4, correspondance avec Roman Ingarden.)

Zum Problem der Einfühlung, Ed. Kaffke, 1980.

Ou « **Le problème de l'«empathie»** ». A partir du mot *Einfühlung* employé par E. Husserl dans un cours, Edith cherche dans ce travail (Thèse de doctorat) à analyser la connaissance à la fois intuitive et acquise que nous pouvons avoir des autres afin qu'une rencontre interpersonnelle puisse être vécue en profondeur et en vérité.

Einführung in die Philosophie, (ESGA 8)

Ou « **Introduction à la philosophie** ». Œuvre capitale pour entrer dans la pensée philosophique d'Edith Stein. Elle y déploie son anthropologie et sa théorie de la connaissance et se démarque de son maître E. Husserl. La présentation et l'apparat critique montrent les principaux points d'intérêt et le lien avec toute l'œuvre d'Edith Stein. Cette publication ouvre à une première introduction et offre les moyens d'un approfondissement.

Die Frau (ESGA 13)

Ou « **La femme** ». Ce volume présente un ensemble de 12 conférences prononcées entre 1928 et 1933 sur le thème de la femme et de l'éducation. La pertinence et la rigueur de l'analyse donnent à la plupart de ses textes une grande actualité. 4 conférences avaient été traduites en français sous le titre : *La femme et sa destinée*, éd. Amiot-Dumont, 1956. Une traduction française de l'ensemble devrait paraître à la fin de l'année 2006.

Der Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14)

Ou « ***La construction de la personne humaine*** ». A l'aide d'une phénoménologie réaliste, Edith Stein conduit à la connaissance de l'individualité de l'être humain conçu comme : *Corps matériel, être vivant, être pensant et être spirituel*. Elle montre que comme personne spirituelle, l'être humain est un être de communauté, un être de culture, un être qui cherche Dieu.

Theologische Anthropologie (ESGA 15)

Ou « ***Anthropologie théologique*** ». N'ayant pu donner le cours prévu à l'été 1933, Edith Stein en fait un livre qu'elle ne pourra malheureusement pas achever. Elle cherche à fonder une pédagogie chrétienne et pour cela elle interroge les dogmes concernant la condition créée et mortelle, l'unité de l'âme et du corps, la liberté qui se trouve entre nature et grâce, le rapport entre foi et raison.

Bildung und Entfaltung der Individualität, (ESGA 16)

Ou « ***Éducation et développement de l'individualité*** ». Ce volume rassemble des textes de 1926 et de 1933 qui s'orientent tous sur la pédagogie. Son but est celui de la formation des hommes à l'image du Christ pour que cela colore toutes leurs relations : Église, société, vie privée, métiers, etc.

La Science de la Croix, Louvain, Nauwelearts, 1957 (ESW I)

Ce dernier écrit d'Edith Stein peut être considéré comme son testament spirituel. A l'occasion du quatrième centenaire de la mort de saint Jean de la Croix, elle fait une étude de la vie et de la doctrine du saint sous l'angle de la Croix. Sa parole jaillit de son expérience. Elle nous fait entrer dans la profondeur du mystère. Une certaine connaissance de saint Jean de la Croix peut faciliter la lecture.

(Nous espérons une prochaine traduction à partir de ESGA 18.)

L'être fini et l'Être éternel, Louvain, Nauwelearts, 1972 (ESW II)

Ouvrage philosophique, fruit d'un travail intense poursuivi sur de longues années. Il est difficile d'y pénétrer sans de bonnes bases philosophiques. Le sous-titre indique le chemin tracé par l'auteur : "essai d'une atteinte du sens de l'être".

BIBLIOGRAPHIE

Phénoménologie et Philosophie chrétienne, Cerf, 1987.

Cet ensemble un peu hétéroclite de textes philosophiques aborde le sens de la phénoménologie, le "dialogue" entre E. Husserl et St Thomas d'Aquin, le débat avec M. Heidegger et la possibilité d'une "philosophie chrétienne". Son mérite est d'offrir au lecteur francophone une pensée philosophique peu connue et fort intéressante.

De l'État, Cerf, 1989.

Dans cet essai philosophique, Edith Stein cherche à dégager ce qui fait qu'une collectivité humaine devient un État. Elle rapproche une théorie de la personne de la théorie de l'État et fait une analogie entre la souveraineté du Moi et celle de l'État. Une réflexion qui, à l'heure de la construction de l'Europe, garde son actualité.

De la Personne, Cerf, 1992.

Le thème de la Personne a toujours été un sujet de réflexion et de méditation pour Edith Stein. Ce texte se situe au confluent d'une approche phénoménologique et d'une interprétation des mystiques carmélitains. Nous sommes en présence d'une véritable Science de la Personne : âme, esprit et corps.

La crèche et la Croix, Ad Solem, 1995.

Cet ouvrage s'ouvre par *Le Mystère de Noël*. Le lecteur sera surpris de la beauté de cette méditation sur l'Incarnation et l'Eucharistie qui, bien qu'écrit en 1931, est en résonance avec le Concile Vatican II. Suivent trois méditations sur la fête de l'exaltation de la Sainte Croix : 14 septembre 1939, 1940, 1941.

Le Secret de la Croix, Cerf - Parole et Silence, 1998 (Inédit en allemand)

Cette publication de son carnet de notes personnelles permet d'entrer dans le "Saint des Saints" de la vie intérieure d'Edith Stein. Les divers poèmes resitués dans leur contexte ainsi que le récit autobiographique des mois précédant son entrée au Carmel viennent très heureusement compléter l'ensemble.

Chemins vers le Silence intérieur, Parole et Silence, 1998.

Un petit recueil de pensées organisées selon sept chapitres pour la méditation. Une invitation au foyer de l'être qui ouvre à l'expérience spirituelle avec Edith Stein pour guide.

L'art d'éduquer. Regard sur Thérèse d'Avila, Ad Solem, 1999.

En 1936, Edith Stein, face à la montée du nazisme, réagit en offrant à ses lectrices un modèle d'éducation en la personne de sainte Thérèse de Jésus. Elle se révèle pédagogue et montre l'action de la grâce dans l'œuvre d'éducation.

Malgré la nuit. Poésies complètes, Ad Solem, 2002.

Édition bilingue allemand/français de l'intégralité des poèmes composés par Edith Stein. La sobriété de la présentation donne toute sa force aux textes. Toutefois l'absence d'introduction et de notes est dommageable et l'ordre non chronologique n'aide pas le lecteur à s'y retrouver.

II

Biographies

DE MIRIBEL Élisabeth, ***Comme l'or purifié par le feu. Edith Stein***, Plon, 1984.

Réédition de la première biographie d'Edith Stein écrite en français en 1954. L'auteur a su comprendre et présenter la vie et le chemin spirituel d'Edith Stein. Un seul regret : lors de la réédition, il aurait été souhaitable d'introduire des notes pour corriger les quelques erreurs historiques, compréhensibles en 1954.

MÜLLER Andreas Uwe ET NEYER Maria Amata OCD, ***Edith Stein, une femme dans le siècle***, J.C. Lattès, 2002.

Cet ouvrage co-écrit par un prêtre docteur en philosophie et la carmélite responsable des archives Edith Stein à Cologne est à la fois une excellente biographie très bien documentée et une analyse fine de la pensée et du message d'Edith Stein.

POSSELT Teresia Renata, OCD, ***The Life of Philosopher and Carmelite***, ICS Publications, 2005.

En 1948, celle qui fut la maîtresse des novices et la prieure d'Edith Stein écrivit une biographie mainte fois rééditée et dont presque toutes les autres biographies se sont inspirées. Or elle contient de nombreuses erreurs et inexactitudes. Une équipe comprenant entre autres, la propre nièce d'Edith Stein, nous offre une édition critique, en anglais, de cet ouvrage avec d'abondantes notes.

BIBLIOGRAPHIE

III

Études

GUILEAD Reuben, *De la phénoménologie à la science de la Croix*, Louvain, Nauwelearts, 1974.

Avec honnêteté et rigueur intellectuelle, l'auteur, philosophe juif, cherche à présenter et à évaluer l'œuvre d'Edith Stein. La lecture est souvent ardue, mais elle est toujours très enrichissante et permet d'entrer dans la profondeur et la complexité d'une pensée.

RASTOIN Cécile, *Edith Stein et le mystère d'Israël*, Ad Solem, 1998.

Une étude née du dialogue judéo-chrétien. Une présentation d'Edith juive et chrétienne est faite avec tact et précision. Un livre parfois déroutant, mais de façon salutaire, pour les catholiques ignorants des valeurs du judaïsme. Une véritable invitation à un dialogue renouvelé et confiant.

Collectif, *Edith Stein, la quête de Vérité*, Parole et Silence, 1999.

Cet ouvrage rassemble les diverses interventions du colloque de septembre 1998 à l'École Cathédrale de Paris. Diverses approches qui rendent compte de la richesse de la pensée et de l'actualité d'Edith Stein sur les plans philosophique, anthropologique, spirituel et mystique.

DUPUIS Michel, *Prier quinze jours avec Edith Stein*, Nouvelle Cité, 2000.

De courts textes, repris des traductions existantes, intelligemment commentés pour donner d'entrer dans l'expérience spirituelle d'Edith Stein et faire vivre une expérience personnelle.

BATZDORFF Susanne, *Edith Stein, ma tante*, Lessius / Racine, 2000.

Sa propre nièce apporte un éclairage inédit sur le milieu familial juif dans lequel Edith est née, a grandi et dont elle est toujours restée solidaire. De "pieuses" légendes sont mises à mal et la vérité y gagne. Il faut lire cet ouvrage en complément de *Vie d'une famille juive*.

AUCANTE Vincent, *Le discernement selon Edith Stein*, Parole et Silence, 2003.

A partir des écrits et de la vie d'Edith Stein, l'auteur propose un discernement pour accéder à notre véritable identité. Les diverses dimensions de la personne humaine sont prises en compte et l'intériorité devient le lieu où se joue la vérité de nos choix avec l'aide de la prière pour avancer sur ce chemin de liberté.

Didier-Marie GOLAY

Collectif, *Edith Stein, disciple et maîtresse de vie spirituelle*, éd. du Carmel, 2004.

Cet ouvrage présente la traduction française de trois interventions faites au symposium international de Rome en 1998. La première traite de la rencontre avec Thérèse d'Avila, la seconde du lien à Jean de la Croix et la troisième montre l'*Einfühlung* comme acte personnel fondamental dans la manière de vivre sa foi.

GOLAY Didier-Marie o.c.d. et RASTOIN Cécile o.c.d., *Avec Edith Stein, découvrir le Carmel français*, éd. du Carmel, 2005.

Écrit à l'occasion du quatrième centenaire de l'arrivée du carmel en France, cet ouvrage montre les liens d'Edith Stein avec notre langue, notre pays et avec les grandes figures carmélitaines françaises qui l'ont accompagné dans son cheminement.

Fr. Didier-Marie GOLAY,

o.c.d.

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

Tome 80

2005/3

HOMMAGE À PAUL RICŒUR

Olivier ABEL

Le clos et l'ouvert. Ricœur et le néokantisme
de l'« école de Paris »

Yasuhiko SUGIMURA

Pour une philosophie du témoignage : Ricœur et Heidegger
autour de l'idée d'« attestation » (Bezeugung)

Corina COMBET-GALLAND

La Bible, une œuvre capable de monde.
Reconnaissance à Paul Ricœur

David PELLAUER

Temps historique, connaissance historique

Alain THOMASSET

L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur. Fonction poétique
du langage et transformation du sujet

Jean-Daniel CAUSSE

Reprendre et commencer

PARMI LES LIVRES

TABLES DU TOME 80

ABSTRACTS

EN SUPPLEMENT HORS-SERIE A CE NUMERO :

*Les temps du texte. Recueil des contributions de Paul Ricœur à
la revue ETR (1974-1989)*

**Secrétariat-
Abonnements :**
13, rue Louis-
Perrier F-34000
MONTPELLIER

Tél.
04 67 06 45 76

Fax
04 67 06 45 91

email :
<contact@revue.etr.org>
Site Web [http://
www.revue-etr.org/](http://www.revue-etr.org/)

**Abonnement
2006 :**

France 32 €
Etranger 36 €

**Abonnement
de soutien :**

France 45 €
Etranger 50 €

**Tables 1976-
1990 :** 12 €
(franco)

Prix de ce n° :
13 € (franco)

**Prix du n° hors
série :**
13 € (franco)

Bernard Sesboüé, jésuite, est professeur à la faculté de théologie du Centre-Sèvres de Paris. Membre du groupe des Dombes depuis 1967, il est Consultant auprès du Secrétariat romain pour l'Unité des chrétiens. Il est l'auteur d'une imposante œuvre théologique, alliant la recherche en patristique et en christologie, l'engagement œcuménique et une présentation actualisée de la foi et des ministères dans l'Église.

Position

LES ENJEUX ŒCUMÉNIQUES DE L'AUTORITÉ DOCTRINALE UN NOUVEAU DOCUMENT DU GROUPE DES DOMBES

Le Groupe des Dombes a publié en janvier 2005 un nouveau document intitulé « *Un seul Maître* ». *L'autorité doctrinale dans l'Église*. Ce titre austère et ces pages sérieuses, et même quelque peu techniques, recouvrent un enjeu œcuménique décisif. Il serait bien regrettable qu'un tel texte soit trop vite « classé » et ne conduise pas à maturité toute la germination dont il est porteur, non seulement au plan doctrinal où il se situe, mais aussi aux plans des mentalités et des pratiques. Il ne sera pas inutile de retracer brièvement son contenu avant de proposer une réflexion qui s'enrichira des premiers débats qui ont eu lieu autour de ce texte et dégagera les nouvelles perspectives qu'il ouvre.

1. Une démarche, un exercice de mémoire et des propositions

Le texte se développe en quatre temps formant cinq chapitres : les deux premiers recueillent les enseignements divers et contrastés de l'histoire sur les figures successives de l'autorité doctrinale au

cours des âges ; cette histoire est ensuite confrontée au témoignage de l'Écriture, afin de vérifier comment celle-ci *autorise l'autorité* dans l'Église ; une réflexion théologique fait alors le bilan de tout ce qui nous unit comme de tout ce qui nous sépare en ce domaine ; le document se termine par une invitation à la conversion de nos Églises tant dans leurs convictions que dans leurs manières de procéder.

Un long parcours historique

Dans l'Église ancienne et médiévale, l'autorité doctrinale dans l'Église s'exerce par le concours d'instances diverses et complémentaires, personnelles et conciliaires, qui assurent la régulation de la vie de la foi dans le souci de maintenir l'unité. Cette autorité est toujours soumise à la fidélité à l'Écriture et à la tradition apostolique. Elle est « paradoxale, puisqu'elle doit se soumettre à ce qui la dépasse » (n° 112). Ce résumé est bref parce qu'il s'agit de choses relativement connues. Mais la lecture de ces pages est importante, surtout celles concernant le premier millénaire, car on y trouve les principes

GRUPE DES DOMBES : L'AUTORITÉ DOCTRINALE

fondamentaux pouvant ouvrir à une heureuse solution à nos problèmes actuels.

L'analyse des instances de l'autorité dans la tradition protestante apprendra au lecteur catholique des choses très neuves et relativement complexes. Les Réformateurs ont contesté vigoureusement l'institution ecclésiale du Moyen Age finissant. Ils inscrivent l'autorité doctrinale dans le cadre de quatre *paramètres*, dominés par deux principes : le retour à l'Écriture, considérée comme la norme ultime de l'édifice de la foi ; et la conviction de « l'ambivalence » de toute autorité humaine, conséquence de la doctrine de la justification par la grâce moyennant la foi. L'Église, comme tout chrétien, demeure en même temps « juste et pécheur ».

Voici les quatre paramètres :

1. L'Écriture est le principe magistériel premier.
2. Au plan de la vie de l'Église comme institution, la personne individuelle, mais aussi la conscience communautaire des croyants sont le lieu de l'interprétation de l'Écriture. Cet équilibre entre l'individu et la communauté est toujours instable.
3. La mise en œuvre de l'autorité dans l'Église articule donc l'Écriture, la conscience individuelle, le témoignage communautaire et public, et les textes normatifs et symboliques que sont les confessions de foi.
4. L'unité doctrinale est le gage de l'unité ecclésiale, elle s'exprime par des énoncés unanimement reconnus.

La mise en oeuvre de ces quatre paramètres sera affectée par les

vicissitudes de l'histoire qui mèneront à une dynamique instable et à une « mise en crise » récurrente. La crise surgit chaque fois que l'égalité des quatre paramètres de l'autorité se rompt. Cette dynamique instable conduira à une autorité contestable et souvent contestée. La récurrence des crises amène cependant à imposer « comme paramètre prioritaire, public et exclusif, la normativité de la confession de foi de l'Église » (n° 160).

Au cours de ces mêmes Temps modernes, l'Église catholique suit un itinéraire tout opposé et pour une part conditionné *a contrario* par la naissance et l'évolution du protestantisme, considéré avant tout comme une désobéissance à l'Église. Elle connaît la réunion de trois conciles : Trente, Vatican I et Vatican II. Mais surtout une centralisation proprement doctrinale confie désormais quasi exclusivement au magistère romain l'exercice de l'autorité et fait émerger la nouvelle figure du « magistère vivant ».

Le concile de Trente marque le point d'arrêt du conciliarisme. Dans ses enseignements il n'est pas hanté par le souci de décider de ce qui appartient ou non à la révélation divine, donc au domaine de l'irréformable. Il veut seulement défendre l'Église des attaques protestantes en montrant que celle-ci ne saurait errer quand elle enseigne telle doctrine, sans pour autant affirmer que la doctrine en cause soit définitive. Sa préoccupation est de souligner l'*indéfectibilité* de l'Église, plus que son *infaillibilité*. Mais désormais, pendant quatre siècles, il n'y aura plus de concile et les problèmes doctrinaux seront réglés directement par des interventions romaines. Au cours de cette période, le point de vue de l'indéfectibilité de l'Église dispersée (l'épiscopat universel) fait place à celui de l'infaillibilité du concile et

surtout du pontife romain.

Le concile de Vatican I est connu pour sa double définition de la juridiction universelle du pape et de l'infaillibilité pontificale ; il établit aussi le code des références dans lesquelles s'exprimeront désormais les grandes interventions magistérielles. La définition de l'infaillibilité pontificale est votée mais inscrite dans un réseau de conditions rigoureuses. Ce dogme connaîtra une interprétation maximaliste, celle des infaillibilistes extrêmes, une interprétation médiane, la plus répandue jusqu'à Vatican II, et une interprétation correspondant aux préoccupations de la minorité.

Le concile de Vatican II redéfinit le rapport entre Écriture et Tradition d'une part, et la responsabilité du magistère d'autre part. La Constitution conciliaire *Lumen Gentium* reprend tout le thème de l'infaillibilité, en lui intégrant le point de vue du collège des évêques uni au pape.

Comme on le voit, les orientations respectives des Églises de la Réforme et de l'Église catholique sont radicalement divergentes, même si les unes et les autres s'enracinent sur le « fond d'un consensus chrétien que nous ne devons pas minimiser » (n° 228).

L'appel à l'Écriture

Il s'agissait dans ce chapitre de vérifier dans l'Écriture ce qui fonde l'exercice ecclésial de l'autorité et d'opérer un discernement sur ce parcours historique. Le Groupe ne prétend pas donner des exégèses proprement dites, mais de présenter une théologie biblique fondée sur une exégèse très à jour. Le document enchaîne les grandes traditions néotestamentaires : synoptiques, Luc et

Actes, les trois temps de la tradition paulinienne, enfin les écrits johanniques.

Leur témoignage récurrent montre la dévolution ou la transmission d'une autorité, qui est d'abord l'autorité souveraine du Christ seul (cf. Mt 7,28-29 ; 8,8-9 ; 13,54 ; 21,23), à ses disciples, qui seront toujours des intendants de l'autorité d'un autre (cf. Mt 10,1 ; 18,17-18). Se posent alors les différents problèmes des destinataires de cette autorité, du rapport entre l'autorité de la communauté et celle des Douze, du rôle reconnu à Pierre (Mt 16,17-18) et de l'institutionnalisation progressive des responsables. Cette dernière manifeste la triple dimension personnelle, collégiale et communautaire de l'autorité : il y a des personnes revêtues d'autorité (le témoin, le prophète, le disciple) ; les responsables jouent un rôle actif et concerté ; les communautés ont leur propre initiative.

L'autorité se reçoit en une triple dévolution : Jésus reçoit son autorité du Père en vue de sa mission. Il reste présent à son Église et garde son autorité sur elle, mais il ne l'exerce plus comme avant Pâques : il l'a transmise à ses disciples. Il la donne sans l'abandonner, comme une intendance qui renvoie à l'unique Maître. Transmise d'abord à ceux qui ont connu Jésus, elle est aussi communiquée à d'autres comme Paul. L'autorité de l'Église apostolique se transmet à son tour à l'Église post-apostolique. Mais à chaque transmission une césure qualitative intervient qui demande à l'autorité nouvelle de se soumettre à la précédente dans une référence commune à l'Évangile. A chaque dévolution la forme du service reste la forme de l'autorité.

Le tout se termine par l'évocation du canon du Nouveau Testament, comme l'acte par lequel toutes ces traditions,

GRUPE DES DOMBES : L'AUTORITÉ DOCTRINALE

qui témoignent de modèles différents, sont reçues ensemble. L'Église post-apostolique les a comprises comme formant une réelle unité. S'il y a eu crise, la crise a été surmontée. Le canon est un exemple de « consensus différencié ».

Propositions doctrinales

Jusqu'ici le document a fait un effort d'« anamnèse » ou de mémoire commune. Désormais, le Groupe s'engage pour proposer une « thérapie » de réconciliation. Il le fait en deux temps : le plan doctrinal et celui de la vie.

Nous constatons d'abord que les références quant à l'autorité doctrinale dans l'Église sont les mêmes, puisque nous reconnaissons tous l'autorité des mêmes textes : l'Écriture, les confessions de foi, les décisions conciliaires, la liturgie et le catéchisme. Nous reconnaissons que l'autorité des textes ne suffit pas : l'autorité doctrinale passe par des communautés, des personnes et des instances institutionnelles. Mais deux modèles sont ici en cause, le régime épiscopal et le régime presbytérien-synodal. En tout cela nous pouvons parler d'un « consensus différencié ».

Cependant, nous aboutissons aussi au constat paradoxal que nos divergences ne se situent pas à côté de ces références, mais en leur cœur. C'est le fonctionnement même de tout cet ensemble qui reste divergent. Nous sommes au pied du mur de ces divergences, la première concernant l'Église, la seconde portant, plus en amont encore, sur l'autorité qui peut être conférée à des hommes. Nos attitudes devant l'autorité de la Bible restent différentes. L'autorité des Symboles de foi est ferme du côté catholique, plus

relative et discrète du côté protestant. Il en va ainsi plus encore pour les documents d'Église et pour les personnes. Bien entendu, le rôle du pape pose l'énorme difficulté de l'infaillibilité, trop souvent comprise comme une « impeccabilité » du côté protestant. Enfin, ces instances fonctionnent très différemment suivant l'importance respective donnée au personnel, au collégial et au communautaire. Telle est la radicalité de la divergence.

Seule une conversion, doctrinale et institutionnelle, exercée sur soi-même *par chaque Église* peut nous faire dépasser cet arrêt au pied du mur. Elle repose sur la volonté d'élargir les points de convergence et de transformer les divergences actuellement séparatrices en différences complémentaires. Il y faudra encore un long travail. Heureusement l'espérance jaillit du constat que les Églises ont déjà partiellement dépassé la stagnation, du fait qu'elles dialoguent et signent des documents communs. Nous avons à nous réconcilier sur le fonctionnement des instances d'autorité. A ce sujet la signature de la *Déclaration commune sur la justification* par des autorités reconnues et responsables de chaque côté prend un caractère exemplaire et prometteur. Un tel programme n'est pas désespérant, car la lucidité est un acte de vérité prometteuse.

Propositions pour la conversion des Églises

Le dernier chapitre, au titre déjà classique à la fin des documents des Dombes, propose donc aux Églises de s'engager concrètement dans la voie de diverses réformes et conversions, sans attendre que le « mur » soit totalement renversé. Bien des choses sont possibles dès maintenant. Reprenant le même parcours,

le Groupe s'adresse successivement aux Églises. Le chapitre est scandé de proposition ainsi introduites, par le souci de ne pas gommer les nuances : *Nous attendons de telle Église... Nous demandons à telle Église... Nous souhaitons que telle Église... Nous demandons à toutes les Églises...* Il est impossible de résumer toutes ces propositions. J'en retiens seulement une, à titre d'exemple :

Il est demandé à l'Église catholique de favoriser la synodalité à tous les niveaux, de ne pas craindre l'exercice responsable des conférences épiscopales et de réviser le règlement trop contraignant du synode triennal des évêques dont l'état actuel ne permet pas un vrai dialogue¹. Il est demandé aux Églises de la Réforme de faire fonctionner leurs synodes dans un plus grand respect de la tradition de la foi et de la catholicité de l'Église, et « d'avoir le courage de conférer à leurs organismes confessionnels mondiaux une autorité doctrinale reconnue par chaque Église » (n° 462).

Le programme retenu n'est pas exhaustif. Mais s'il était mis en œuvre, ne serait-ce que partiellement et progressivement, s'il inspirait sérieusement les manières de procéder de nos Églises, il permettrait des avancées concrètes et contribuerait certainement à un changement des mentalités dans l'évaluation des éléments doctrinaux de fond qui nous séparent encore.

1. Ce vœu a été exaucé pour une part par l'ouverture d'un temps de vrai dialogue entre les évêques au cours du synode d'octobre 2005 sur l'eucharistie.

2. Les enjeux œcuméniques d'un texte

Prenons maintenant un peu de champ par rapport au contenu littéral du document et essayons de voir vers quoi le Groupe souhaiterait conduire les Églises dans une perspective d'une pleine communion à retrouver.

La nécessaire réconciliation sur l'autorité

Le problème de l'autorité doctrinale n'a rien d'abstrait. Il se situe au croisement de tout ce qui sépare encore aujourd'hui les Églises et conditionne toute avancée possible vers la réconciliation. Il est posé dès aujourd'hui de la manière la plus concrète au sujet de l'autorité qui sera reconnue par les Églises signataires à la récente déclaration commune sur la justification. Jusqu'ici nous avons une ample moisson de documents de commissions. Mais ceux-ci n'engagent pas les Églises. Trop peu de ces documents, un seul dans le dialogue occidental, ont fait l'objet d'un engagement officiel et autorisé par les instances responsables. Quel sera donc le destin de la déclaration luthéro-catholique ? Lui reconnaîtra-t-on la même autorité des deux côtés ? Etant bien admis que ce document est historiquement conditionné par le moment œcuménique au cours duquel il a été signé, qu'il n'est pas la meilleure expression possible du mystère de la justification, qu'il a sans doute ses points aveugles et qu'il reste ouvert à des améliorations à venir, peut-il être considéré comme « vrai », au-delà de toute « ambivalence » ? Est-il vrai au sens où il est irréversible en ce qu'il affirme positivement ? Est-il vrai dans l'acte de confiance que se font

GRUPE DES DOMBES : L'AUTORITÉ DOCTRINALE

mutuellement les Églises contractantes à son sujet ? Tout cela conditionne sa fécondité et la possibilité de poursuivre sur sa base d'autres accords. A quoi servirait-il de prétendre à un accord dans la foi, si nous ne sommes pas suffisamment d'accord sur l'autorité que nous reconnaissons désormais aux textes qui expriment cette foi ?

Les sacrifices nécessaires

La réconciliation pleine et entière des Églises ne pourra venir sans sacrifices. Par sacrifice, je n'entends pas d'abord ce qui fait mal, même si toute conversion est un détachement et une purification de soi qui a inévitablement son côté onéreux. J'entends ce qui appartient à la nécessaire conversion de chacun d'entre nous, comme de nos Églises, pour passer en Dieu et pour passer au Christ. « Le vrai sacrifice, disait saint Augustin, est toute œuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, à savoir toute œuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons être véritablement heureux »². Le Groupe des Dombes a déjà publié un texte *Pour la conversion des Églises*³ où il distingue et articule les trois dimensions d'une même et unique conversion : la conversion chrétienne de chacun, la conversion ecclésiale de l'Église toujours à réformer et la conversion confessionnelle des Églises encore divisées pour retrouver la pleine communion. J'avais jadis pour ma part énuméré trois types de sacrifices dans la démarche œcuménique : les sacrifices impossibles,

les sacrifices inutiles et les sacrifices nécessaires⁴. Le discernement de ces divers sacrifices a considérablement progressé depuis lors. Les partenaires engagés dans le dialogue sont aujourd'hui très largement d'accord sur les sacrifices impossibles et les sacrifices inutiles. L'unité ne signifie pas l'uniformité. L'idée même de « consensus différencié », mise à l'ordre du jour dans la déclaration sur la justification, met constamment en œuvre la distinction entre ce qui doit obligatoirement être commun et ce qui peut rester différent.

Pourtant tout n'est pas résolu en ce qui concerne les sacrifices nécessaires. La belle expression de « consensus différencié » recouvre une lourde ambiguïté dans la mesure où les uns et les autres ne mettent pas le même contenu sous le *substantif* et sous l'*adjectif*. Si cette ambiguïté n'a pas joué pour la justification, elle réapparaît immédiatement au niveau de l'Église. Il est clair que l'ecclésiologie catholique voit des divergences réelles et incompatibles avec la pleine communion là où les ecclésiologies protestantes ne discernent que des différences légitimes. L'autorité appartient encore aujourd'hui à ce domaine difficile où les discernements ne sont pas les mêmes. « Dans la belle expression de 'consensus différencié', dit notre document, il ne faudrait pas que l'adjectif en vint à dominer le substantif, ni que le respect trop frileux des identités confessionnelles empêche les renoncements nécessaires à la restauration de l'unité visible de l'Église » (n° 454). Nous sommes bien ici « au pied du mur » : tel est le lieu des futurs progrès à accomplir.

2. *La Cité de Dieu*, X,6 ; NBA. 3, p. 558.

3. Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Centurion, Paris, 1991.

4. B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique*, Cerf, Paris, 1990, p. 19-20.

Côté catholique

Peut-on les exprimer en allant à l'essentiel et sans prétendre en faire un inventaire détaillé ? Je ne prétends pas bien sûr dicter la solution des problèmes doctrinaux en leur fond. Seul un dialogue bilatéral ou même multilatéral pourra le faire. J'essaie seulement de prolonger le dernier chapitre du document des Dombes, *Propositions pour la conversion des Églises*, en suggérant des initiatives concrètes immédiatement possibles dans l'état actuel des choses, pour peu que la volonté œcuménique soit là et soit considérée comme une priorité, « afin que le monde croie » (Jn 17, 21).

Je commence par l'Église catholique, car il faut toujours balayer devant sa propre porte, en termes évangéliques enlever la poutre de son œil avant de prétendre enlever la paille de l'œil de son frère. Je signale deux conversions principales à opérer.

La première conversion réside dans la figure même que prend concrètement l'exercice de l'autorité et ce point nous renvoie immédiatement à la figure générale du gouvernement dans l'Église catholique. Cette figure nouvelle doit accomplir une décentralisation réelle et mettre en oeuvre concrètement la collégialité. Etant donné l'acquis de l'enseignement de Vatican II, une telle conversion ne pose aucun problème doctrinal. Il s'agit d'une conversion essentiellement pratique : modifier des manières de procéder, sans doute enracinées dans des habitudes pluricentennaires et des mentalités fermement établies qui poussent à la centralisation de toute décision importante à Rome. Pour cette raison une telle conversion sera difficile et lente à mettre en oeuvre. Elle demandera de la progressivité, raison de

plus pour la démarrer le plus vite possible par certains signes forts.

Elle consiste à mettre en oeuvre le juste équilibre entre les trois dimensions, communautaire, collégiale et personnelle, sans cesse rappelées par le document des Dombes. La suggestion de la subdivision de l'unique et « monstrueux » (L. Bouyer) patriarcat d'Occident en grandes Églises continentales a souvent été faite⁵. On connaît aussi la phrase souvent citée de Jean-Paul II : « J'écoute la requête qui m'est adressée de trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission »⁶.

La vie synodale, au plan des diocèses, serait aussi à développer, ainsi qu'une procédure régulière pour la consultation des évêques. Par exemple, on ne peut que regretter que la préparation de la déclaration sur la justification se soit déroulée du côté catholique exclusivement au plan des commissions et des autorités, alors que du côté luthérien elle a fait l'objet d'une vraie consultation des Églises locales. On a perdu ainsi une belle occasion pastorale de sensibilisation du peuple catholique à la doctrine de la justification par la grâce moyennant la foi.

Une telle mise en oeuvre progressive de l'équilibre entre les trois dimensions aurait des répercussions immenses sur la situation œcuménique. Elle ferait évoluer les mentalités dans toutes les Églises. Elle donnerait une nouvelle preuve crédible de l'engagement de l'Église catholique dans la démarche vers la pleine communion. Elle contribuerait pour sa

5. La première fois, à ma connaissance, par le théologien J. Ratzinger.

6. Encyclique *Ut unum sint*, n° 95.

GRUPE DES DOMBES : L'AUTORITÉ DOCTRINALE

part à donner figure à ce que pourrait devenir une Église pleinement réconciliée de l'Orient et de l'Occident.

Une autre conversion devrait concerner le vocabulaire pastoral officiel des différents échelons de la hiérarchie catholique. Il devient urgent que le langage des éléments vraiment indiscutés qui sont le fruit du dialogue œcuménique entre de plein pied dans l'annonce de la foi et la catéchèse à tous les niveaux. Sinon ils ne pénétreront jamais la mentalité des communautés catholiques. Le dialogue œcuménique a, par exemple, approfondi la dimension trinitaire de l'eucharistie et mis en honneur la catégorie biblique de mémorial qui permet de faire l'unité entre le sacrifice et le sacrement. Cette visée permet de résoudre le différend classique sur l'eucharistie comme sacrifice et permet également une meilleure approche de la présence réelle. Sur un tel point le dialogue œcuménique permet une meilleure catéchèse sur l'eucharistie et le gain est total. D'autres points pourraient être également cités en ce sens.

Un autre exemple peut être pris de la question, qui fut tellement conflictuelle, des indulgences. L'Église catholique continue à en annoncer à l'occasion de grands événements. Elle le fait même après avoir signé l'accord sur la justification avec les luthériens.

Pour elle sans doute les deux choses ne sont pas contradictoires. L'honnêteté demande de reconnaître que la doctrine des indulgences n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était au XVI^e siècle. Non seulement il n'y a plus aucun trafic financier à leur sujet, non seulement les indulgences n'ont plus grande place dans la foi vivante des fidèles, mais encore la doctrine, telle qu'elle a été réexprimée par Paul VI est

aux antipodes de la prédication d'un Tetzl qui promettait que dès que l'argent avait sonné dans le tronc une âme s'échappait du purgatoire.

Mais pour les partenaires luthériens et les réformés qui regardent la chose de plus loin, il y a toujours incompatibilité entre justification et indulgences. Je suis souvent questionné à ce sujet dans les rencontres œcuméniques auxquelles je participe. Les plus bienveillants disent ne pas comprendre, d'autres y voient la preuve que l'Église catholique ne s'est pas convertie sur un point essentiel et que la signature de la déclaration de sa part n'est qu'un leurre. Il apparaît urgent que l'Église catholique clarifie cette question. Je souhaiterais pour ma part qu'elle remplace le terme d'indulgence définitivement grevé par les controverses du passé par un autre. On pourrait, à titre d'exemple, parler de bénédiction au sens biblique. La nouvelle bénédiction serait un temps de grâce proclamé au nom de la communion des saints, venant susciter une démarche de conversion dans la foi s'exprimant dans la prière et la pénitence.

Côté protestant

Les Églises issues de la Réforme ont un immense travail à accomplir pour sortir du culte de leur particularité qui est porteur non seulement de diversités mais encore d'émiettement. Elles sont trop jalouses de leur autocréation et de la liberté immédiate que cette autonomie leur permet en bien des domaines. Ce trait est enraciné dans leur histoire et affecte leurs mentalités bien au-delà du contentieux doctrinal. Elles ont donc à se convertir à un esprit de solidarité concrète avec l'Église universelle, avec l'inévitable lourdeur dans les décisions qui

est le lot inévitable du fonctionnement d'une Église diversifiée. On ne change pas le cap d'un paquebot avec la même facilité et la même rapidité que celui d'une goélette.

Elles ont à s'ouvrir à une perspective qui leur est restée jusqu'ici très étrangère : accepter que l'Église de tous les chrétiens soit une Église visiblement universelle. Leurs représentants tiennent un rôle capital dans le dialogue doctrinal avec l'Église catholique et elles n'ont rien à craindre de leur part. Cette conversion de mentalité est sans doute très difficile et demandera du temps ; mais elle peut aussi commencer immédiatement.

Dans le domaine de l'autorité, cela engage une plus grande rigueur dans l'attention aux énoncés de foi et dans le consentement à des procédures plus complexes. Cela demande de prendre en compte le *sensus fidei* des chrétiens des autres confessions actuelles. Sans perdre l'adhésion à la priorité de l'autorité des Écritures, cela leur demande aussi d'être plus attentives à l'histoire et donc à la tradition de la foi, en raison même de notre foi commune à l'incarnation. Cette conversion requiert enfin le renoncement à l'illusion que peut comporter les procédures démocratiques d'une Église locale ou régionale, comme si le contenu de la foi pouvait dépendre de leurs décisions.

Ce problème est évidemment lié à la question du droit de la conscience, couramment appelé droit au « libre examen » dans la tradition de la Réforme. Le document du Groupe des Dombes a attiré l'attention sur ce point en parlant de l'équilibre nécessaire entre les quatre paramètres de l'autorité doctrinale. Il serait heureux qu'un dialogue doctrinal puisse élaborer un consensus différencié sur le rapport entre les droits de la

conscience et la nécessaire obéissance à l'autorité doctrinale dans l'Église.

A ce sujet il faut donner toute sa valeur au fait que les Églises luthériennes ont accepté de déléguer leur autorité doctrinale aux responsables de la Fédération luthérienne mondiale pour signer l'accord sur la justification. De soi cette Fédération n'est pas une Église et ne dispose pas de cette autorité. Cette délégation d'autorité l'achemine à devenir un jour une grande Église luthérienne, mondialement solidaire dans l'expression de sa foi. Qu'une telle nouveauté ait pu se produire est un signe encourageant pour l'avenir.

Vers une déclaration commune sur les sacrements ?

Je terminerai par un vœu. Pour ne pas perdre l'élan causé par la déclaration luthéro-catholique sur la justification qui a été très présente à titre de modèle au travail des Dombes et est intervenue souvent dans ces pages, je souhaite que la Commission luthéro-catholique, bien rodée au dialogue, s'engage dans la préparation d'une nouvelle déclaration sur l'Église et les sacrements.

Tous les chrétiens proclament la solidarité entre justification par la foi et ecclésiologie, et les luthériens ont proclamé depuis toujours que la justification par la foi était l'article qui faisait tenir ou tomber l'Église. Mais les Églises encore séparées n'en tirent pas les mêmes conclusions. Les luthériens peuvent avoir l'impression que tout est fait avec cette déclaration et que la suite doit aller de soi. Les catholiques ne sont pas de cet avis. Si l'on en reste là, l'impression se répandra que la signature d'un accord important ne produit rien dans la vie des Églises.

GRUPE DES DOMBES : L'AUTORITÉ DOCTRINALE

Il est vrai que le lieu de la requête ne vient plus maintenant d'abord de la partie luthérienne, mais de la partie catholique. Autant il était nécessaire que l'Église catholique soit capable de dire son consensus total au regard de la foi sur la justification, même s'il reste différencié dans l'expression doctrinale, autant il est maintenant nécessaire que les Églises luthériennes acceptent de se pencher sur l'ecclésiologie et les sacrements, précisément à la lumière de l'accord sur la justification. Il est urgent que catholiques et luthériens puissent tirer des conclusions communes sur le mystère de l'Église.

La conversion ne se décrète pas

Au risque de me répéter, je redis que ce qui freine ou fait « piétiner » le dialogue œcuménique, c'est une attitude de conversion insuffisante de la part des diverses Églises qui en sont les partenaires. Il s'agit de l'ensemble de leurs peuples comme de leurs responsables et de la relation subtile qu'ils entretiennent entre eux.

Reconnaissons que l'engagement œcuménique reste encore relativement marginal dans nos Églises. Beaucoup pensent que les urgences sont ailleurs, par exemple dans la perte sereine de la foi qui se manifeste dans de nombreuses régions de l'Occident jadis chrétien. D'autres estiment que l'avenir est au dialogue interreligieux.

Il n'y a pas de sens à mettre en opposition des tâches qui sont toutes solidaires pour le témoignage de l'Évangile que l'Église doit donner devant le monde. Mais, comme l'a dit fort justement notre document, « si une réforme peut se décider, une conversion ne se décrète pas » (n° 426).

Bernard SESBOÜÉ, s.j.

Nous remercions la revue Unité chrétienne⁷ de nous autoriser à citer ici deux passages d'un article d'Isabelle Chaireire, consacré à l'analyse du document du Groupe des Dombes (extraits du n° 160, novembre 2005, 'Autorité doctrinale et communion', p.13-14).

« *Un seul maître* montre comment *Dei Verbum* subordonne le magistère à l'Écriture (212 citant DV 10 et 430 citant DV 21 et 24) mais il omet discrètement ce que Karl Barth a qualifié d'infarctus de Vatican II⁸... à l'image du Denzinger, le Groupe des Dombes opère donc une œuvre de réception (cf. note 24 du n°363 et 364) ! Il fait cela selon la logique d'accumulation plutôt que celle de la rupture (même si elle ne l'ignore pas totalement). Cette observation m'a interrogée sur les conditions de possibilité d'un dialogue entre deux Églises dont l'une fonctionne par stratégie de rupture (historique mais aussi anthropologique : simul justus et peccator cf. 368), et l'autre par linéarité selon la loi non-écrite de la réception (364). » (p. 13)

(...) « On aurait pu espérer une analyse plus ample de cette interaction entre autorité doctrinale et contexte socio-politique. On évoque souvent les questions éthiques dans l'interaction entre églises et sociétés, mais il conviendrait d'examiner cela aussi du point de vue doctrinal. De nombreuses questions seraient à traiter et parmi elles et non la moindre, analyser les avantages et les risques d'une visibilité ou d'une non-visibilité institutionnelle étatique. Puisque l'autorité de l'Église est une autorité en vue de la mission, cette question est loin d'être marginale. » (p. 14)

Isabelle CHAIREIRE

professeur à la Faculté de Théologie de l'Université catholique de Lyon.

7. *Unité chrétienne*, 2, rue Jean Carriès, 69005 Lyon, 04 78 42 11 67.

8. K. Barth reproche aux n° 8,9,10 de *Dei Verbum* de mettre sur le même plan Écriture, tradition et magistère (...).

Philippe Lefebvre est dominicain. Il enseigne l'Ancien Testament à la faculté de théologie de Fribourg et à l'École Biblique de Jérusalem. Il est notamment l'auteur de *La Vierge au livre* (Cerf, 2004), où il s'intéresse à la place de la femme dans le dessein de Dieu.

Position

LE SEXE DU PRÊTRE : AFFAIRE DE DIVAN OU DE DIVIN ? QUESTIONS À L'AUTEUR DU RÈGNE DE NARCISSE.

Surprise

J'enseigne l'Ancien Testament et mon intérêt premier, dans l'enseignement comme dans la recherche, est la relation d'un homme et d'une femme selon la Bible. Cela n'est pas, à mon avis, un thème particulier dans l'Écriture, c'en est la substance même, riche, cohérente, structurée. Qu'est-ce qu'être un homme, une femme ? En quoi consiste leur rencontre, qu'elle soit de longue haleine ou épisodique, et quels que soient leurs états de vie respectifs ? Que révèlent-ils l'un et l'autre, l'un pour l'autre, quand ils se rencontrent ? Je mène cette enquête dans un double but : éclairer les questions actuelles d'hommes et de femmes au moyen de la Bible, et arpenter la Bible avec ces questions afin de mieux la comprendre.

Comme homme de ma génération, comme religieux et prêtre, comme formateur sur le terrain depuis des années, les questions évoquées par l'Instruction de la Congrégation pour l'Éducation¹

1. Je cite l'Instruction et le commentaire de Mgr Anatrella dans le dossier qu'a donné la *Documentation*

m'intéressent de près, ainsi que les réactions qu'elle suscite. Je voudrais m'arrêter sur le commentaire de Mgr Anatrella. Ce texte reprend plusieurs thèses de son dernier ouvrage, *Le règne de Narcisse*², et les propose comme outils lors du discernement des candidats à la vie sacerdotale. Je suis, à la lecture de ces deux écrits, plutôt surpris par le déroulement d'ensemble. J'ai l'impression que toute la démarche de cet auteur dérive d'analyses issues de Freud et que cela devient parole d'évangile. Où est la Bible ?

Mgr Anatrella écrit : "L'Église est donc tenue de réaffirmer que l'homosexualité est contraire à la vie conjugale, familiale et sacerdotale au nom d'arguments qui sont d'abord anthropologiques et que

Catholique 2349, janvier 2006 : "Homosexualité et ministère ordonné", p. 24-39. Les références sont données selon la page et la colonne (ex : p. 30/1).

2. T. Anatrella, *Le règne de Narcisse. Les enjeux du déni de la différence sexuelle*, Presses de la Renaissance, Paris, 2005. Cet ouvrage sera cité ici sous la forme abrégée RN et le commentaire paru dans la *Documentation Catholique* sous la forme Com.

LE SEXE DU PRÊTRE : AFFAIRE DE DIVAN OU DE DIVIN ?

viennent confirmer des raisons fondées sur la foi chrétienne” (p. 28/1). On aimerait que l’auteur définisse davantage de quelle anthropologie il parle et qu’il explicite le mouvement de sa pensée : les conclusions d’une anthropologie qui n’a pas été croisée avec la Parole de Dieu s’imposent-elles à une pensée informée, elle, par la Parole de Dieu ?

Où est Dieu ?

Dans RN (p. 36), Mgr Anatrella pose : “il faut s’intéresser au développement de la sexualité qui est le résultat du travail psychique du sujet lui-même sur la pulsion sexuelle”. Il suggère par là qu’il y a un développement du sujet, dans les toutes premières années de sa vie, selon des mécanismes dont la science seule rend compte et dont le spécialiste valide ou invalide le fonctionnement. Il introduit cette appréhension scientifique dans le domaine religieux - c’est en soi intéressant, mais pour en faire l’unique socle d’une réflexion à portée théologique et l’amorce d’une pratique ecclésiale - et cela devient problématique.

Il paraît en effet hasardeux de faire dépendre des choix concernant les personnes du présupposé scientifique évoqué plus haut, dont Mgr Anatrella montre ailleurs les implications : “les candidats qui présentent une attirance exclusive pour des personnes de même sexe que soi, qu’ils aient ou non vécu des expériences érotiques, ne peuvent pas être admis au Séminaire ni aux Ordres sacrés. Les problèmes qui vont se poser, comme nous l’avons évoqué, sont non seulement des risques de passages à l’acte sexuel, mais aussi et surtout des effets collatéraux inhérents à cette tendance qui produit des attirances et des comportements incompatibles avec le

ministère diaconal ou sacerdotal” (Com p. 32/1). Cela a un goût de scientisme. Une déduction scientifique, qu’il serait d’ailleurs utile de discuter, est l’unique base d’une pratique humaine et sociale. Le scientifique éclaire la décision, c’est lui qui a le dernier mot. L’admission aux Ordres sacrés dont parle l’auteur se fait donc sans recours au sacré.

Intégrer Dieu à la pensée

Je ne place pas en regard du propos de Mgr Anatrella des sentiments vagues sur la tolérance, l’acceptation de l’autre et semblables rengaines. J’affirme bien au contraire qu’il est nécessaire d’aller plus loin dans la pensée, de croiser résolument son propos scientifique avec des logiques qui prennent source dans la Parole de Dieu. Dire, en se plaçant sur le plan théologique, que la sexualité résulte d’un travail du sujet lui-même sur la pulsion sexuelle, c’est penser sans intégrer Dieu dans le débat. Cela se conçoit peut-être dans la démarche scientifique, mais c’est difficilement recevable tel quel pour le théologien. Mgr Anatrella exclut de fait Dieu d’un domaine essentiel de l’humain. Cette position revient à affirmer la disparité irrémédiable entre Dieu et sa créature. Elle engage plus ou moins la pensée du croyant à se modeler seulement sur des verdicts scientifiques, d’ailleurs controversés³.

Dans la pratique, un ordre des choses s’esquisse qui engendre des gagnants (ceux qui ont bien travaillé sur leur pulsion sexuelle) et des perdants (ceux qui n’y

3. Cf. les intéressantes réflexions de P. Bayard, *Peut-on appliquer la littérature à la psychanalyse?* éd. de Minuit, 2004. La psychanalyse a interrogé la littérature, mais l’inverse est-il vrai ? Comment s’articulent les deux approches, comment résistent-elles l’une à l’autre ? etc.

sont pas parvenus et qui sont donc impropres à certaines fonctions). Trace de scientisme encore : l'idée d'un caractère inéluctable de mécanismes psychiques, que souligne bien l'impressionnante terminologie, digne d'un bilan médical : "les effets collatéraux inhérents à cette tendance". Cet eugénisme ecclésiastique appelle des pratiques draconiennes : une sorte de conseil de révision pulsionnel à l'entrée des séminaires et des congrégations (p. 29/2, 30/2).

L'expérience biblique

La Bible affirme que, sans Dieu, il n'y a pas d'homme et pas de femme, pas non plus d'engendrement, de fécondité, de maturité. Pas de travail pulsionnel donc dont Dieu serait absent. Voilà le concret de notre vie incarnée que l'Écriture désigne depuis toujours.

J'ai bien compris que l'Instruction était un bref rappel disciplinaire sur un point précis et n'a pas à entrer dans toute une théologie biblique pour étayer son propos. Il n'est partant pas requis non plus qu'un commentaire déploie des références scripturaires nombreuses. Il serait néanmoins important, pour un commentateur qui aborde l'intimité des êtres, de faire sentir que le premier spécialiste de l'humain et de ses structurations est Dieu, le Créateur.

En France actuellement, des psychiatres et psychanalystes non confessionnels écrivent en se référant constamment à la Bible⁴. C'est un intérêt qu'on aimerait

4. On connaît les écrits de M. Balmay ; citons aussi N. Jeanmet (*Les destins de la culpabilité. Une lecture de l'histoire de Moïse aux frontières de la psychanalyse et de la théologie*, PUF, 2002), D. Dumas (*La Bible et ses fantômes*, 2001), J. Hassoun (sous sa direction : *Cain*, Autrement, 1997)...

voir partagé par un psychanalyste intervenant dans le domaine théologique. Même si on ne la cite pas explicitement, la Bible laisse des traces chez ses lecteurs. Elle informe leur réflexion, apprend à reformuler des axiomes développés en dehors de sa sphère et fait qu'ils perdent de leur brusquerie native. Mgr Anatrella emploie plusieurs fois la formule : "l'expérience prouve que" (p. 30/1, p. 31/1) ; la Bible nous fait accéder à une expérience bien plus ancienne de l'humain au contact avec Dieu. Ce n'est pas d'aujourd'hui que des situations inacceptables ont lieu, que des gens qui ne devraient pas remplir tel ministère le remplissent pourtant, que hommes et femmes peinent à émerger⁵.

Je ne dis pas cela pour relativiser quoi que ce soit ni pour noyer le poisson, mais pour rappeler que Dieu est au fait depuis bien plus longtemps que nous de la manière dont le monde cahote, et aussi qu'il n'y a aucun âge d'or où la sexualité était parfaitement ordonnée. Mgr Anatrella écrit : "L'enfermement dans la recherche du même que soi représente la négation de toutes les différences" (p. 29) ; on aurait envie de dire : "du calme !" Quand on est nourri de Bible, habitué donc à voir des prostituées entrer avant tout le monde dans le Royaume, on n'en arrive pas au bout de deux pages à ces extrémités de langage.

Lumières bibliques sur la vie pulsionnelle

Comment, Bible en main, illustrer Dieu présent dans le travail d'émergence de

5. Mgr Anatrella cite d'ailleurs des conciles du 4^e au 13^e siècles qui punissent "sévèrement les pratiques homosexuelles de la part du clergé" (p. 30) : la question est donc ancienne et récurrente.

LE SEXE DU PRÊTRE : AFFAIRE DE DIVAN OU DE DIVIN ?

l'humain ? Il faudrait étudier les évocations bibliques de la vie intra-utérine, les situations œdipiennes de plusieurs héros (cf Samson), les histoires de viol et d'inceste, les nombreuses histoires racontant les difficultés d'hommes avec les femmes, certains les aimant trop (comme David) et d'autres pas assez (comme Saül), ce que des femmes disent de leur désir, telles Rachel, Anne ou la Shounamite du Cantique. Le messie Jésus naît dans la tribu de Juda, où la santé pulsionnelle est compromise depuis toujours. Les fils de Juda ne veulent pas d'enfants, l'un d'eux, Onan, pratiquant même une contraception que Dieu désapprouve (Gn 38) ; quand Jésus parle du Père, c'est au cœur d'une famille en manque de pères depuis longtemps et où les identifications à la figure paternelle se font mal.

Les mille manières dont Dieu préside à la vie des personnes et participe à leur développement sexuel et sexué, voilà ce que la Bible raconte à l'envi. Et c'est une bonne nouvelle pour beaucoup de savoir qu'ils ont été accompagnés par Dieu dans les méandres de leurs maturations réussies ou réputées inabouties.

Dieu dans le développement d'un être

Mgr Anatrella accorde donc un grand crédit au travail réussi sur la pulsion sexuelle lors des premières années du petit d'homme. Or, selon la Bible, un être n'est pas foncièrement défini par ses équilibres pulsionnels plus ou moins réussis, par ses tendances ou ses identifications, il l'est fondamentalement par Dieu. Ne pas prendre en compte la présence et l'action de Dieu dans le développement sexuel et psychique d'une personne est une grave erreur. Si quelqu'un vit en autarcie présomptueuse,

dans un univers limité où il prétend maîtriser tout, alors il peut bien correspondre à tous les critères de normalité, de sociabilité, il peut se prévaloir de toutes sortes d'appartenances, y compris religieuses et ecclésiastiques, il n'est qu'un "vampire" comme l'appelle G. Lopez dans un livre récent, "un véritable *persers narcissique* condamné à voler la vie d'autrui pour se donner l'illusion d'exister"⁶.

Et ce narcissisme n'est pas lié précisément à une (pré)disposition sexuelle. Les persers auxquels les psaumes font si souvent allusion, qui dévorent le faible sans recours, ne sont pas spécifiés au point de vue pulsionnel.

Le "lien sponsal"

Mgr Anatrella écrit : la personne homosexuelle "pourra difficilement incarner cette symbolique du lien sponsal et de la paternité spirituelle. L'expérience prouve que cette dernière est fréquemment détournée à des fins narcissiques (...) dans un contexte de séduction" (p. 29/2-30/1). Pour ma part, l'expérience de terrain (formation et accompagnement de séminaristes, prêtres, religieux/ses, moines et moniales) m'a prouvé que le dévoiement du "lien sponsal" et l'établissement d'un "contexte de séduction" ne sont pas foncièrement liés aux tendances sexuelles; il y a des narcissiques de toutes tendances et la séduction prend toutes sortes de tournures, selon le tempérament du manipulateur de qui elle émane. Un prêtre n'est pas séducteur parce qu'il est

6. G. LOPEZ, *Le vampirisme au quotidien*, L'esprit du temps, 2001, pp. 56-57.

homosexuel, mais parce qu'il manque de Dieu.

Jésus reproche aux Pharisiens leur dureté de cœur; à cause d'elle Moïse a dû transiger en leur permettant de répudier leurs femmes. "Mais il n'en était pas ainsi au commencement" (Mt 19, 3-12). Le Christ s'adresse à des hommes qui, tout en étant mariés, n'ont aucune maturité affective. La seule question qu'ils posent à propos d'une femme est : "Comment peut-on la renvoyer ?" Jésus répond que la proposition inaugurale de Dieu est "Comment la rencontrer ?" Quand il parle de *dureté de cœur*, Jésus emploie un terme technique (cf Dt 10, 16) : c'est le fait de refuser Dieu tout en ayant par ailleurs toujours Dieu à la bouche. Ces gens sont méprisants envers leurs femmes parce qu'ils n'ont en fait pas du tout accueilli Dieu. Leur travail pulsionnel s'est peut-être bien réalisé, mais au milieu d'un complet désastre psychique et spirituel. À la lecture d'une page biblique de ce genre, on est moins enclin à voir dans l'hétérosexualité avérée d'un homme qui veut se consacrer à Dieu la preuve de son irréfutable maturité.

Ignorance et peur des femmes

Quand Mgr Anatrella parle du "sujet engagé dans l'homosexualité, avec sa peur de l'autre sexe et son refus de la différence sexuelle", il fixe (naïvement ?) pour certains "sujets" ce qui est en fait beaucoup plus commun, toutes tendances sexuelles confondues. Il n'est pas rare comme prêtre d'entendre cette confidence de femmes : un mari peut vivre des années sa vie conjugale sans avoir aucune idée de ce qu'est une femme, sans vivre une authentique expérience de rencontre avec sa propre épouse. La peur des femmes, la méfiance à leur égard, le

refus de la différence sexuelle : bien des hommes pratiquent cela, tout en ayant des pulsions pour les "sujets de l'autre sexe" et des relations sexuelles techniquement au point dans le cadre du mariage. C'est même courant.⁷ De même, bien des prêtres qui ont passé avec succès tous les examens pulsionnels ne sont pas pour cela des témoins du "lien sponsal" dont parle Mgr Anatrella. Les clercs que nous avons rencontrés donnent-ils tous à voir l'Époux qui vient ? J'en doute.

Dans les cours que je professe, je commente souvent le début des *Livres de Samuel*. Les deux prêtres de Silo abusent les femmes qui font leur service au sanctuaire, et, d'un même mouvement, s'emparent du meilleur des sacrifices offerts au Seigneur (1 S 2). Comme on traite une femme, on traite Dieu et réciproquement. Quant au vieux prêtre Éli, père de ces deux abuseurs, il accuse Anne d'être saoule alors qu'elle prie avec ardeur devant Dieu (1 S 1, 13-14). Manque de discernement fréquent : un homme, prêtre en l'occurrence, ne comprend pas ce qu'une femme vit avec Dieu. L'hétérosexualité florissante des prêtres de Silo les met-elle à même d'honorer Dieu et la communauté qu'ils sont censés servir ? Celle du prêtre Éli, père de ces deux prêtres apparemment bien identifiés à la figure paternelle, le rend-elle apte à comprendre Anne au temple ? J'en doute.

Homosexualité = immaturité ?

Mgr Anatrella écrit : "L'homosexualité apparaît donc comme un inachèvement et une immaturité foncière de la sexualité

7. Voir la seconde édition de *Pourquoi les hommes ont peur des femmes ?*, J. Cournut, P.U.F., 2006.

LE SEXE DU PRÊTRE : AFFAIRE DE DIVAN OU DE DIVIN ?

humaine" (p. 28/1). Il développe ailleurs⁸ cette idée que l'homosexualité serait un arrêt de la maturation à un stade infantile et donnerait à l'âge adulte d'inévitables problèmes spécifiques. Or, il faut voir, dans chaque cas particulier, ce que des personnes dans l'homosexualité vivent vraiment. Et pour certaines d'entre elles, cet inachèvement est une occasion où Dieu se manifeste, cette immaturité un lieu où Dieu déploie sa force. Bibliquement parlant, on appelle cela la logique des béatitudes : le manque irrémédiable comme occasion de Dieu.

Dire que cela ne peut pas s'appliquer dans le domaine sexuel, c'est à nouveau limiter l'action divine et donner une version expurgée du salut : Jésus nous sauve, mais il y aurait quand même des domaines sans avenir avec lui. Dire que "l'expérience prouve" immanquablement le contraire, c'est peut-être après tout n'avoir pas assez d'expérience. Un prêtre marqué par des tendances homosexuelles peut présenter des risques à terme; il peut aussi être expérimenté pour parler de la vie reçue de Dieu là où elle fait le plus défaut. Faut-il au nom du risque encouru interdire l'accès des ordres sacrés à tout homme homosexuel sans distinction ? Cela serait une attitude bien peu virile, la preuve d'une immaturité qui refuse d'assumer des risques.

L'inachèvement nécessaire

Mais surtout, inachèvement et immaturité sont-elles absentes dans une personnalité hétérosexuelle ? Non. La vision scientiste de Mgr Anatrella le conduit à poser des différences intrinsèques, mais elles ne sont pas probantes. Il y a des hétérosexuels

dont le développement manifeste des inaboutissements et des incapacités foncières. Il faut alors examiner dans chaque cas qui vit quoi, et de quoi une situation est l'occasion pour une personne particulière. Y a-t-il proportionnellement davantage de problèmes chez des personnes homosexuelles que chez des personnes hétérosexuelles dans la vie consacrée ? Il faudrait des statistiques précises.

En tout cas, les notions de maturité et d'achèvement mériteraient d'être davantage travaillées. Je devine chez Mgr Anatrella une vision quelque peu "fixiste" : on est hétéro- ou homo-sexuel ; si on est homosexuel, on dérive vite vers des situations moralement intenables ; si on est hétérosexuel, on possède une stabilité de fond⁹. Je résume cela un peu brutalement¹⁰, mais c'est une impression

9. Je demeure sceptique devant une assertion de RN, p. 61 : "Les personnes qui ont intériorisé leur identité n'éprouvent pas le besoin de se manifester et d'être reconnues, comme il en va de celles qui s'organisent autour d'une tendance sexuelle, laquelle est un avatar identitaire, et qui imposent leurs pratiques à la connaissance et au regard de tous". Le besoin de se manifester et de se proposer sur la place publique est-il le fait des personnalités homosexuelles ? J'en doute. Entre autres lectures, on peut se reporter aux moralistes du 17^{ème} s. français pour se guérir de telles affirmations, mais surtout relire les psaumes (le ps. 73 par exemple).

10. Il est vrai que certains propos de Mgr Anatrella sont plutôt brutaux. Quand il suggère qu'une personnalité homosexuelle ne peut accéder aux Ordres sacrés, il dit : "Les communautés ecclésiales ont le droit d'avoir des ministres ordonnés qui soient authentiques, honnêtes et correspondent aux exigences de l'Église" (p. 33) ; on ne peut s'empêcher de comprendre que des personnes dans l'homosexualité seraient par contraste inauthentiques, malhonnêtes et transgressives. Mgr Anatrella a écrit sur les excès de la culture gay et les abus du terme "homophobie" (cf RN) ; il n'en reste pas moins qu'une plus grande attention aux formules serait bienvenue, non "sous l'influence des idées d'une époque" (p. 33), mais par correction.

8. RN, 1^{ère} partie.

persistante qui se dégage de son propos. Or, devenir un homme, se tenir devant une femme, constituent une aventure difficile, douloureuse et enthousiasmante. Pour ceux qui veulent la vivre loyalement et qui refusent de se couler dans des modèles préfabriqués d'hommes et de femmes, c'est un chemin où ils avancent démunis, où rien n'est si simple. Ils font l'expérience que l'accomplissement de leur être est le travail de toute vie. Il ne résulte pas ontologiquement d'un bon équilibre pulsionnel, mais de la présence de Dieu¹¹.

Mgr Anatrella semble parler de la personne homosexuelle comme définitivement marquée par un déficit, tandis que la personne hétérosexuelle aurait atteint son plein épanouissement au terme de la première période d'équilibrage pulsionnel. C'est ignorer la réalité de la mutation que provoque Dieu quand il vient dans une chair où il a été accueilli.

Contexte

Nous savons tous que l'Instruction et ses commentaires se placent dans un contexte. J'en cite certains aspects : la militance gay dans laquelle se sont investis des clercs ces dernières décennies, le déferlement des études sur le genre

11. Les descriptions que Mgr Anatrella fait de personnes homosexuelles et des conséquences funestes où leur tendance les plongera, on pourrait les appliquer à bien des personnes hétérosexuelles, engagées ou non dans la vie consacrée : "quelques-uns adoptent des conduites affectives douteuses, formulent des critiques mettant en cause des réalités essentielles de la vie sacerdotale et contestent des vérités enseignées par l'Église" (p. 30) ; voir encore (p. 32-33) parmi les symptômes proposées pour "dépister" une homosexualité qui n'a pas dit son nom : tendance à l'isolement, "déli des questions sexuelles", sexualité fantasmée, "relations sélectives" etc.

qui touche aussi la Bible et la théologie, les abus sexuels commis par des prêtres qui ont défrayé la chronique dans plusieurs pays, la difficulté de situer son être sexué dans un monde où hommes et femmes ont acquis de nouveaux statuts, etc.

Dans ces conditions, il y a des gens qui aiment à entendre des rappels à l'ordre musclés et rassurants, il y en a d'autres qui aiment à en proférer. On connaît bien dans les couvents et séminaires la réaction bourrue : "Il faut taper sur la table une fois de temps en temps : il y a quand même eu des abus". Et chacun, autour des tasses de café médiocre que fournissent les institutions religieuses, raconte alors des témoignages sur différentes dérives affectives et sexuelles parmi des clercs ou des apprentis clercs. Cette réaction, fondée sur des cas indéniables, permet de faire l'économie d'une pensée.

C'est vrai que nous sommes désemparés, mais cela a du bon. Nous sommes poussés à redécouvrir, dans la lumière de Dieu, le mystère d'être une femme, un homme, de se rencontrer. Nous sommes contraints d'écouter les appels de notre époque qui nous a de toute manière pétris : il y a certes à résister, à s'opposer, à démentir, preuves à l'appui. Il y a aussi à répondre ; et la meilleure manière de le faire, ce n'est pas en plaquant sur soi une anthropologie qui reste à discuter, mais en faisant soi-même le chemin avec Dieu.

Les questions qui sont posées par l'Instruction sont réelles et concrètes. Il y a bien entendu des candidats au sacerdoce à dissuader pour des raisons multiples, sexuelles et affectives entre autres. Cela dit, je me demande ce que serait une institution religieuse formant des prêtres qui ne serait pas touchée par le monde tel qu'il est, qui n'aurait pas à se poser soi-même les questions que les

LE SEXE DU PRÊTRE : AFFAIRE DE DIVAN OU DE DIVIN ?

gens se posent, qui se proposeraient de servir et de diriger le peuple chrétien sans se brûler soi-même les doigts à tenter de gérer des situations compliquées. Bien sûr un prêtre doit éviter les scandales, ne pas peser sur une communauté par ses problèmes personnels; en même temps, faut-il penser qu'il doit être souriant, débarrassé de toute question harcelante, équilibré, clé en main ?

Je m'interroge sur la vision du "bon prêtre" qui apparaît par contraste dans les propos de Mgr Anatrella et je me dis qu'elle a quelque chose d'inadéquat et d'irréel. Un bon prêtre se sait proche de tout et de tous, ce qui ne veut en aucun cas dire qu'il applaudit à tout et à tous. Mais il porte en sa chair la douleur du monde, les questionnements de son époque, les errements de la société où il vit. Que cela soit déstabilisant, c'est un fait, mais peut-on vivre autrement ? La stabilité qu'on acquiert est faite pour ce monde, mais elle ne vient pas du monde, pulsionnel ou autre.

Le concret de la chair avec Dieu

Tout cela ne nous fait pas partir dans des considérations cosmiques floues. Cela

12. "Car en plus des problèmes qui se poseront dans la vie pastorale, nous savons également, comme nous l'avons souligné, que ces personnalités vont souvent vivre des difficultés personnelles. Elles nécessiteront une attention particulière, des interventions régulières de l'autorité et une prise en charge parfois accompagnée d'un suivi médical et psychothérapeutique", Com, p. 31/1-2). Comme formateur, je n'ai jamais remarqué cette spécificité radicale du clerc homosexuel. Je suis plutôt frappé que, dans les institutions religieuses comme ailleurs ou peut-être un peu plus fréquemment qu'ailleurs, tant de gens se débrouillent pour paraître incontestables et échapper à toute critique, alors qu'ils auraient manifestement besoin d'un suivi psychologique et humain, sans que leurs orientations sexuelles connues ou pas soient déterminantes.

nous ramène au concret de la chair avec Dieu, et donc à l'engagement de tous ceux qui sont prêts à la servir : formateurs auprès des candidats à la vie sacerdotale, "accompagnants" auprès des prêtres en exercice. Quand Mgr Anatrella dit que les prêtres qui ont des tendances homosexuelles nécessiteront inmanquablement un suivi spécial considérable, tant médical que psychiatrique¹², je pense qu'il réagit de manière outrancière. Mais il met le doigt sur la question importante de l'accompagnement, qui concerne tout le monde, quelles que soient les tendances de chacun.

Et plus que jamais, la question d'être un homme, un homme avec Dieu, un homme de Dieu, est au centre de tout pour les clercs. Cela demande qu'on en parle, qu'il y ait un suivi, cela prend du temps, personne ne peut d'emblée se poser comme détenteur de toutes les réponses et méthodes. Assumer son être d'homme, spécialement dans la société actuelle, est une aventure qui demande des années, de l'énergie et la mobilisation de ceux qui peuvent apporter leur témoignage et leur savoir. Que certains aient plus que d'autres besoin d'attentions, c'est vrai : est-ce regrettable ? C'est ainsi. Ce qu'il y a de sûr, c'est que personne n'est exempté de faire soi-même ce cheminement.

On est là dans le concret : le quotidien de la chair qui s'acclimate à Dieu, avec tout ce qui, en elle, ne connaît pas encore Dieu. J'attends pour ma part d'un formateur, non qu'il passe son temps à désigner les indésirables qui risquent de contaminer le troupeau élu, mais qu'il ait le discernement pour voir la paradoxale action de Dieu dans la vie d'un homme, telle qu'elle est. Il se peut d'ailleurs que cela l'amène à diriger une personne vers

un autre chemin que celui de la vie consacrée, mais ce ne sera pas pour des raisons, un peu courtes, de tendances jugées en soi forcément dangereuses.

En conclusion

Voici pour conclure quelques orientations que je tire de ma propre expérience d'homme et de formateur.

1) Les formateurs dans les séminaires et les congrégations sont maîtres de la décision ultime concernant un candidat. Quand Mgr Anatrella dit : "(l'homosexualité) est une contre-indication pour entrer au séminaire et être ordonné prêtre", et quand il ajoute que l'on a ordonné des "candidats qui présentaient cette tendance" en vertu d'une "attitude permissive" (p. 30/2), il va plus loin que ce que l'Instruction dit. Mgr Anatrella risque d'aboutir au contraire de ce qu'il souhaite. En se montrant autoritaire¹³, il tend en effet à déposséder les décideurs juridiquement qualifiés de leur pouvoir de décision. Or, le pouvoir décisionnel est très important pour un homme; le lui enlever, c'est porter atteinte à son autorité masculine. Mgr Anatrella prétend donc viriliser les séminaires en barrant l'entrée aux candidats susdits tout en dévirilisant les formateurs, puisqu'il leur enlève leur habilité à décider.

2) Mgr Anatrella ajoute que quand des formateurs ont un doute sur un candidat (concernant son éventuelle homosexualité), "ils doivent appliquer ce principe objectif" (c'est-à-dire évincer l'impétrant). Dans un monde adulte, on attendrait plutôt une phrase comme : "ils doivent lui en parler".

13. Cf. "ce critère de sélection légitime est non négociable", p. 30/2.

3) Il me semble important de découvrir la Bible, dans les lieux de formation, en prenant l'ampleur de sa riche réflexion sur être un homme, être une femme, se rencontrer. La figure du Christ, vrai homme, est à étudier dans cette perspective : une telle étude est particulièrement utile à notre époque. Elle ouvre un horizon, propose une variété de possibles : il y a mille manières d'être homme et femme; elle fait échapper à la tendance aux modèles préfabriqués qui guettent entre autres les lieux de formation de prêtres : être prêtre est une manière particulière d'être un homme et il y a bien des façons de vivre cela.

4) Selon un vieil adage, les qualités qui font un bon prêtre sont celles qui en feraient un bon époux et un bon père de famille. Mgr Anatrella reprend cette idée : le candidat au sacerdoce "doit être en principe idoine au mariage et capable d'exercer la paternité sur des enfants" (p. 29). On perçoit qu'il y a du vrai dans tout cela, mais cela peut vite devenir une sorte d'appréciation autarcique (narcissique ?) : je dis moi-même ou mon formateur dit que je serais un bon mari et un bon père, donc que je puis devenir prêtre. Or, une des personnes les mieux habilitées à juger de la qualité d'un mari, c'est une femme. Qu'y a-t-il comme voix de femmes dans la vie d'un apprenti prêtre et de ses formateurs ? C'est une question que je me pose souvent et qui serait à méditer.

fr. Philippe LEFEBVRE, o.p.

Signalons aussi l'article « Des homosexuels peuvent-ils être prêtres ? », de Timothy Radcliffe, ancien maître général des dominicains, paru dans la Documentation catholique, n° 2349, du 1^{er} janvier 2006, p. 37-39, et disponible aussi dans une autre traduction sur le site www.culture-et-foi.com (note de la rédaction)

Compte-rendus

André LOUF, *L'Œuvre de Dieu, un chemin de prière*, Paris, Lethielleux, 2005, 169 p. Cet ouvrage de Dom Louf a une tonalité assez différente de celle des précédents. Plus didactique que méditatif, il explore la difficile question des relations entre prière liturgique et prière personnelle. Si le propos est à l'évidence destiné en priorité aux milieux monastiques, il comporte cependant de nombreuses réflexions utiles à ceux qui vivent dans le monde.

Quatre dossiers sont présentés afin de puiser dans la tradition monastique des indications sur la manière d'articuler liturgie et oraison. Le plus original est le premier, le *Livre des degrés*, un écrit pré-monastique syriaque du IV^e siècle, dont il n'existe actuellement qu'une traduction latine. Les chapitres suivants sont consacrés à Cassien, saint Benoît et Ruusbroec. Suivant le charisme propre de chacun de ces auteurs, les éléments retenus par l'A. sont soit plus pratiques, soit plus mystiques.

Ils mettent bien en valeur la conviction fondamentale énoncée dès le premier chapitre : pour tendre vers une prière continuelle, vers une vie où la prière ait la plus large place, le moine doit avant tout pratiquer une alternance rythmée, passer du travail à la prière, et de la prière vocale à la prière intérieure. C'est dans cet équilibre et ces alternances que se situe la perfection de la prière

chrétienne et non dans la mise en valeur de l'une de ses formes aux dépens des autres. Sans tomber dans l'érudition, l'A. présente avec clarté et simplicité les enseignements de la tradition monastique, en les mettant à la portée de tous.

J.-M. GUEULLETTE, dominicain

Henry Charles LÉA, *Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age*, Paris, Robert Laffont, 2004, coll. Bouquins, 1458 p.

Pourquoi rééditer un livre d'histoire, écrit et publié aux États-Unis en 1897, traduit une première fois en français en 1900 et une deuxième fois, il y a seulement 20 ans (Éditions Jérôme Million, 1985/1998) ?

On réédite souvent les vieux livres d'histoire, non pour leurs connaissances (dépassées par la découverte de nouveaux documents ou le déplacement des thématiques) mais pour leur langue. On éditera toujours Jules Michelet et Fernand Braudel ne serait-ce que pour leur écriture. Celle de Henry Charles Léa n'est pas la seule raison de son succès. Certes, elle est unifiée et limpide, il expose avec facilité les arcanes de la juridiction médiévale et les événements ecclésiastiques. Mais il y a une autre raison à son succès : Tout d'abord le fait d'avoir écrit une somme sur l'Inquisition. Ce que peu d'historiens ont osé faire et dont on peut

parier qu'il n'y en aura pas avant longtemps (après l'ère des monographies régionales et personnelles sur l'Inquisition dans les années 1970/80, est venu aujourd'hui le temps des colloques qui sont des sortes de sommes mais qui se contentent souvent de compiler les monographies).

Henry Charles Léa, lui, a voulu parler de tout : des origines de l'Inquisition (et donc de l'histoire de l'Église et de celle de la justice antique et médiévale), de son organisation et son fonctionnement (avec une foultitude d'exemples qui relève du tour de force puisqu'il écrit son livre à Philadelphie, loin des sources, qu'il arrive cependant à exploiter mais pas à citer, ce qui est un inconvénient pour nous) et de ses différences régionales qui l'obligent à voyager du Languedoc à la Bohême en passant par l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne et même l'Orient slave. Enfin il décide de terminer par les différentes hérésies auxquelles l'Inquisition s'est attaquée en présentant leurs origines, leurs croyances et leurs combats.

Au total une somme de 1500 pages. Un pavé qui contient tout. L'excellent index et la table des matières très détaillée permettent de trouver, comme dans un dictionnaire, ce que l'on veut savoir sur saint Dominique ou sur les Incubes et les Succubes...

Un dictionnaire, voilà ce qu'est cet ouvrage, préfacé dans l'admiration par Bartolomé Bennassar, le grand spécialiste de l'Inquisition espagnole. Et pourtant...

Pourtant, c'est un livre que nous approchons avec méfiance. En effet, il y

avait à l'origine du projet d'Henry Charles Léa un objectif : montrer comment l'Inquisition était le résultat naturel de l'Église dont le principal but est « d'empêcher le développement d'une pensée libre en Occident » (p. X). La côte Est des États-Unis de la fin du XIX^e siècle pouvait porter un jugement assez facile sur l'Église languedocienne du XIII^e siècle, ce vieux monde était mort. L'avenir était au progrès et au rationalisme. L'Église catholique, l'Europe médiévale sont des vieux mondes que l'on étudie pour jeter un œil sur ce qu'avait été le passé obscur de l'humanité. Le jugement de Léa sur l'Inquisition n'est donc pas seulement de l'ordre de l'indignation devant les abus de l'Inquisition ou la torture, il est dans la conviction qu'il fut une étape d'un monde qui est mort.

Le XX^e siècle et ses horreurs ont permis de distinguer le progrès technique et le progrès moral. L'un et l'autre ne sont plus liés. L'Inquisition est une étape de l'histoire du droit qui ne cesse de perfectionner ses techniques, mais cela a peu à voir avec le progrès moral. Juger moralement des progrès techniques revient à vouloir qu'une centrale nucléaire juge la machine à vapeur. Aujourd'hui où nous arrivons dans l'histoire du droit à la technique du contrat avec le « Plaider-coupable », nul doute que nous sommes en route vers une efficacité toujours plus grande de la justice rendue, il n'est pas sûr que cela soit pour autant un gage de moralité !

J-M. POTIN, dominicai

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2006

Nom

Rue

Code postal Ville

Pays Votre numéro d'abonné(e)

	Ordinaire	Soutien
France	38,50 €	50 €
Etranger	45 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.

Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2006 vous donne droit aux n^{os} 269-272.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPLYO

Directeur de la publication : Hervé Jégou – Imprimerie BRAILLY – 69564 ST GENIS LAVAL
Dépôt légal : 2246 – 1^{er} trimestre 2006 – Commission paritaire : N° 0909 G 85935

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 150

Les Actes des Apôtres	153	223	La solitude : de la nuit obscure
Défis athées	156	224	La non-ordination des femmes
Au regard des enfants	157	225	Le corps et le don
Théologies d'Afrique noire	159	226	La violence et Dieu
Écriture apocalyptique	160	227	L'Apocalypse : le livre du désir
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	228	La société sans projet ou l'exil du sens
Le Conseil œcuménique des Églises	162	229	Autorité et dissentiment : Du gouvernement de l'Église
Jérémie, la passion du prophète	165	230	Le rire : thérapie du fanatisme
Destin du corps, histoire de salut	166	231	Lecture savante, lecture ecclésiale
Le devenir des ministères	167	232	Mutation de la jeunesse étudiante
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	233	L'enfer : un destin impensable
Catéchèse : la pierre de touche	169	234	Les béatitudes : le bonheur inversé
Paroles d'Église et réalités économiques	170	235	Justice et pouvoir judiciaire
Le Saint-Esprit libérateur	173	236	Paranormal, la religiosité sauvage
Les couples face au mariage	174	237	Moïse, le prophète de Dieu
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	238	L'euthanasie, le débat nécessaire
Aux portes de l'Église, les pauvres	177	239	Le Paradis, l'excès promis
La royauté dans la Bible	178	240	La prière
La question de l'Au-delà	179	241	La filiation
Fonction d'un magistère dans l'Église	180	242	Paul et Israël
Le racisme, une hérésie	181	243	Le désir de mémoire
Laïcs en Église	182	244	Habiter
Aujourd'hui, l'individualisme	184	245	Trinité et divin cosmique
Le courant fondamentaliste chrétien	186	246	La vertu
Procréation et acte créateur	187	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat
La longue marche des Patriarches	188	248	Foi et histoire
Marie, mère de Jésus Christ	189	249	Christianisme et culture
Églises et État dans la société laïque	190	250	Un chemin de liberté : le salut de Dieu
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192	251	Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité
Bible et psychanalyse	198	252	Discerner. Enjeu de l'accompagnement
La parole dans les églises	199	253	La Résurrection... Avenir du crucifié
La mort et les vivants	204	254	"Dieu, ça me touche..." L'émotion dans la foi
La mission	205	255	La bibliothèque de Dieu
Fidélité et divorce	206	256	Ezéchiel, le souffle de la responsabilité
Contemplation	207	257	Jean-Paul II : un pontificat inclassable
1492 : l'invention des Amériques	208	258	Le nihilisme, défi pour la foi
Les signes et la Croix chez saint Jean	209	259	La Providence, divine prévenance
Jésus : l'énigme de son humanité	210	260	Esther, mémoire et résistance
Pudeur et secret	211	261	Le quotidien, au fil des jours
Le diable sur mesure	212	262	Le Pardon de Dieu
Sagesses humaines, divine folie	213	263	David, le berger devenu roi
Écologie et création	214	264	Dietrich Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l'histoire
Christianisme et perversions	215	265	Connaître Dieu
Catéchisme de l'Église Catholique	216	266	Abraham, le père de la promesse
L'Épître aux Hébreux	217	267	S'accompagner. Une question d'humanité
Du mensonge	218	268	L'Église au nouvel âge des médias
L'espérance	219	269	Edith Stein. Une philosophe au carmel
Le travail entre sens et non-sens	220		
Qohélet : la saveur biblique de l'instant	221		
Christianisme et religions	222		

VENTE AU NUMÉRO 2006

ABONNEMENTS 2006

	simple	ordinaire	soutien
France	10,50 €	38,50 €	50 €
Etranger	12,00 €	45,00 €	60 €

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **7 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

269

"Inclinons-nous profondément devant ce témoignage de vie et de mort livré par Edith Stein, cette remarquable fille d'Israël, qui fut en même temps fille du Carmel et sœur Thérèse-Bénédictine de la Croix, une personnalité qui réunit pathétiquement, au cours de sa vie si riche, les drames de notre siècle. Elle est la synthèse d'une histoire affligée de blessures profondes et encore douloureuses, pour la guérison desquelles s'engagent, aujourd'hui encore, des hommes et des femmes conscients de leurs responsabilités ; elle est en même temps la synthèse de la pleine vérité sur les hommes, par son cœur qui resta si longtemps inquiet et insatisfait, "jusqu'à ce qu'enfin il trouvât le repos dans le Seigneur"."

Jean-Paul II

à l'occasion de la béatification
d'Édith Stein à Cologne,
le 1^{er} mai 1987.

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 04 78 42 66 83
Fax 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
Site web : <http://www.lumiere-et-vie.com>

paraît
quatre fois par an

France 10,50 €
Etranger 12,00 €