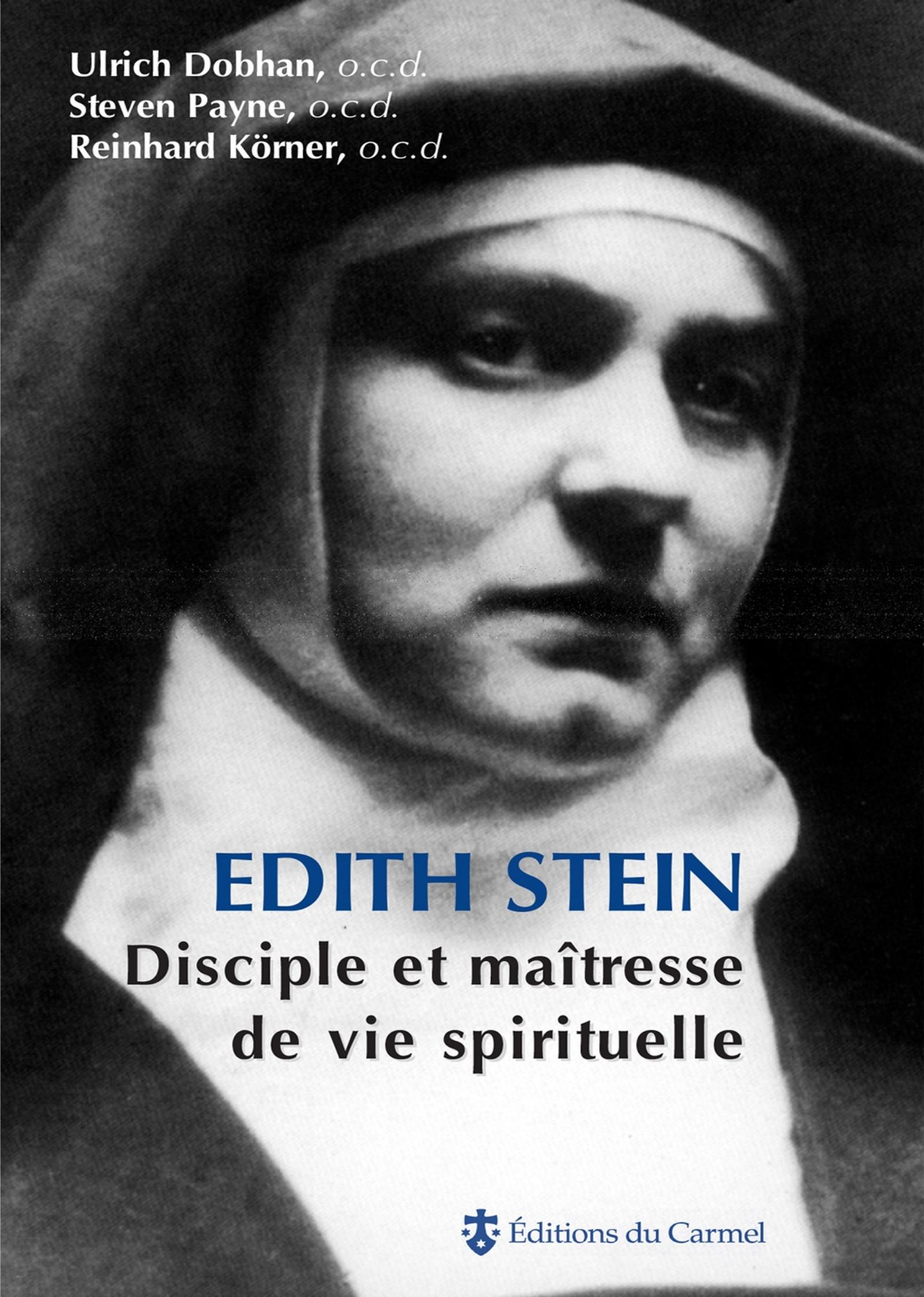


Ulrich Dobhan, *o.c.d.*  
Steven Payne, *o.c.d.*  
Reinhard Körner, *o.c.d.*



**EDITH STEIN**  
Disciple et maîtresse  
de vie spirituelle

 Éditions du Carmel

*Carmel vivant*  
Série Edith Stein

1

Traduction et présentation  
par sœur Cécile Rastoin, o.c.d.  
Préface de M<sup>gr</sup> Jean Sleiman, o.c.d.

Dans son itinéraire personnel, Edith Stein (1891-1942) s'avère une disciple qui, tout en écoutant, intériorise, échange, interroge et devient interlocutrice. Par son attention et sa discrétion, par son intelligence analytique et son intuition pénétrante, par son respect et sa compréhension, la maîtresse se révèle d'emblée comme une mère.

Edith, affermie par son expérience de disciple singulière mais déjà bien riche de son « empathie », « personnalise » son enseignement. Elle transmet une doctrine tout en partageant une expérience, voire une foi.

*Trois conférences sur les relations d'Edith Stein (sœur Thérèse-Bénédictine de la Croix) avec les réformateurs du Carmel (Thérèse d'Avila et Jean de la Croix) et sur le rôle de l' Einfühlung dans la vie spirituelle.*

ÉDITIONS DU CARMEL

ISSN 1771-6632  
Diffusion Cerf  
Sodis : 86000367



Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# THÉRÈSE D'AVILA ET EDITH STEIN

Ulrich Dobhan, *o.c.d.*

Le 14 octobre 1933 Edith Stein franchit le seuil de la clôture du carmel de Cologne (qui se trouvait alors dans le quartier Lindenthal) après les premières vêpres solennelles de la fête de sainte Thérèse d'Avila ; c'est un désir longtemps caressé qui trouve alors son accomplissement, un désir dont sainte Thérèse d'Avila est en même temps la marraine. Elle a pour Edith une importance particulière. Dans cet exposé, je voudrais faire sentir cette importance en insistant sur trois dimensions :

1. Comment Edith Stein rencontre Thérèse
2. L'image qu'elle a de Thérèse
3. Thérèse et Edith dans le miroir de leurs autobiographies respectives

## COMMENT EDITH STEIN RENCONTRE THÉRÈSE

Le récit composé par sœur Teresia Renata Posselt, la première biographe d'Edith, sur la conversion de celle-ci est devenu mondialement célèbre, bien qu'il ait quelque chose de légendaire. L'auteur le fait dire par Edith Stein : « Je pris un livre volumineux. Il portait le titre de *Vie de sainte Thérèse d'Avila, écrite par elle-même*. Je commençai à lire, je fus saisie aussitôt et ne m'arrêtai plus avant la fin. En fermant le livre, je me dis : "C'est la vérité". » Edith Stein a quant à elle écrit ce qui suit, dans son mémoire autobiographique *Comment je suis entrée au carmel de Cologne* : « Environ dix jours après mon retour de Beuron, j'eus la pensée suivante : n'était-il pas temps enfin d'entrer au Carmel ? Le Carmel était mon but depuis près

de douze ans, depuis que la *Vie* de notre mère sainte Thérèse m'était tombée entre les mains en l'été 1921 et avait mis fin à ma longue quête de la vraie foi<sup>1</sup>. » Le rôle important joué par Thérèse dans la conversion d'Edith au catholicisme ne fait aucun doute ; le P. Johannes Hirschmann *s.j.* le confirme dans une lettre du 13 mai 1950 à sœur Teresia Renata Posselt, alors prieure du carmel de Cologne : « La lecture de la vie de sainte Thérèse fut la raison pour laquelle, gagnée au christianisme, elle [Edith Stein] se tourna vers l'Église catholique et non vers l'Église évangélique comme son professeur Husserl, son amie Hedwig Conrad-Martius ou comme Madame Reinach. Mais elle croyait que sa démarche avait été préparée par l'influence de Scheler, surtout quand il était dans sa phase catholique. » Il y a plusieurs de ces moments préparatoires que je voudrais décrire comme des étapes vers la rencontre avec Thérèse d'Avila, à travers laquelle Edith Stein a trouvé la VÉRITÉ, non pas au sens philosophique du terme mais au sens existentiel.

Comme point de départ de la quête de vérité qui fut la sienne, nous pouvons décrire une sorte de religiosité fondamentale qui se manifeste dès son enfance, par exemple lorsqu'elle dit : « Il y avait cependant un monde caché au plus profond de moi. Ce que je voyais et entendais au cours de la journée y était comme assimilé et médité. [...] Si on parlait en ma présence d'un meurtre, je restais éveillée la nuit des heures durant, et l'épouvante, sortant de tous les recoins sombres, rampait vers moi. [...] Je ne dis jamais un mot à personne de toutes ces choses dont je souffrais secrètement<sup>2</sup>. » (87). Edith sut dès l'enfance que, en prenant les mots de Thérèse, « il y a en nous un bien incomparablement plus précieux que ce que nous voyons à l'extérieur de nous<sup>3</sup> ». Surgie de ce monde intérieur, qui était pour Edith inaliénable, et même essentiel au sens strict, et dans lequel sa propre vie s'élaborait, sa décision prise à

quinze ans de rompre avec la prière « de manière très consciente et délibérée » (174) est un accomplissement, compréhensible et logique. Malgré la foi profonde de sa mère qui en vivait et y puisait de la force pour sa vie, Edith n'avait visiblement jamais intériorisé la foi juive mais avait surtout prêté attention à ses aspects extérieurs, qui la rebutaient plutôt, comme sa description de l'enterrement d'un oncle le montre : « J'ai entendu bien des discours semblables. Ils reprennent toute la vie du défunt, mettent en avant ce qu'il a fait de bien [...] ; ils n'ont rien de consolant. [...] Mais il n'y a derrière cela aucune foi en une vie personnelle qui continue ni en des retrouvailles après la mort. » (95) La description qu'Edith fait de la fête de *Pessah* dans le cercle familial est aussi révélatrice : « L'atmosphère de la fête se ressentait vraiment du fait que seuls ma mère et les enfants les plus jeunes y participaient avec recueillement. Mes frères, qui devaient dire les prières à la place de notre père défunt, le faisaient de manière peu révérencieuse. Lorsque l'aîné était absent et que le cadet devait prendre le rôle du chef de famille, il faisait sentir ostensiblement qu'en son for intérieur il se moquait de tout cela. » (82). Sont aussi révélatrices les explications d'Edith sur la relative fréquence des suicides chez les Juifs (96) et les « subtilités talmudiques qui l'horripilaient » (250). À l'intérieur d'elle-même, en ce lieu où elle vivait d'une manière si personnelle, rien n'entraînait en mouvement ou en résonance avec ce type de piété, extérieure selon ce qu'elle en voyait ; prendre ses distances avec ce type de piété et cette manière de prier ne pouvait lui être très difficile, d'autant plus que « les décisions surgissaient d'une profondeur que je ne connaissais pas moi-même » (179). Sur ce qui se passait à cette profondeur, elle ne pouvait pas avoir prise et cela signifie que le temps n'était pas encore mûr pour la question religieuse. Elle décrit ainsi sa première fréquentation de l'Évangile dans la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comme Vérité : « Je n'ai jamais eu le moindre doute qu'il y ait là de l'illusion. Sans rien voir, je compris combien il est avantageux de ne faire aucun cas de tout ce qui ne sert pas à nous rapprocher de Dieu. Par là aussi, je compris ce que c'est que de marcher dans la vérité, en présence de la Vérité. Et Notre-Seigneur me fit connaître qu'il est lui-même cette Vérité. [...] Au sujet de cette Vérité, je connus d'admirables vérités que n'auraient pu m'enseigner bien des docteurs réunis. Non, jamais ils n'auraient été capables de les imprimer si vivement dans mon esprit, pas plus que de me montrer dans un tel jour la vanité du monde. Cette Vérité qui me fut ainsi manifestée est Vérité en elle-même, elle est sans commencement et sans fin. Toutes les autres vérités dépendent de cette Vérité, de même que tous les autres amours dépendent de cet Amour et toutes les autres grandeurs de cette Grandeur. Mais ce que j'en dis n'est qu'obscurité, auprès de la clarté dans laquelle il plut à Dieu de me le découvrir<sup>34</sup>. » Peut-être pouvons-nous éprouver comment Edith l'a ressenti quand elle a lu ce texte en l'été 1921, après les premiers pas préparatoires que nous avons mentionnés ci-dessus : « Toutes les autres vérités dépendent de cette Vérité... » Et Thérèse ne craint pas d'apostropher aussitôt la Vérité : « Ô Grandeur ! Ô Majesté ! qui es devenue mienne ! Que fais-tu, ô tout-puissant Maître de mon cœur ? Songe à qui tu accordes ces souveraines faveurs. As-tu oublié que cette âme a été un abîme de mensonges, un océan de vanités, et cela purement par sa faute ?<sup>35</sup> » La Vérité : une personne qui octroie des grâces à Thérèse, aucun professeur n'a dit cela à Edith !

Absence de tout mérite, don, grâce, c'est un second domaine d'expérience qui rassemble un vaste espace dans les autobiographies de nos deux saintes carmélites. Teresa y revient sans cesse, mais elle a fait cette expérience en lien étroit avec ce qui donne le sens de sa vie, à savoir la prière<sup>36</sup>, où elle a aussi

commencé à sentir ses limites. Elle écrit avec un regard rétrospectif sur sa grande crise, lorsqu'elle avait abandonné la prière intérieure, la vie en relation personnelle avec le Dieu fait homme : « Mon âme se sentait bien lasse, mais ses mauvaises habitudes ne lui permettaient pas de trouver le repos dont elle avait soif<sup>37</sup>. » Par ces mots, elle fait allusion à cette période, qui dura près de vingt ans, où elle a fait des efforts mais en chutant et retombant sans cesse, de sorte que « à la vue de mes égarements, je commençais à craindre de faire oraison [...] Mieux valait, pensais-je, suivre le grand nombre et me contenter de mes prières vocales d'obligation : une personne qui méritait d'habiter avec les démons ne devait pas faire oraison mentale et entretenir des relations intimes avec Dieu<sup>38</sup>. » Et ceci non par négligence mais parce « que j'avais honte de m'approcher de Dieu par cet intime commerce d'amitié qui s'appelle l'oraison<sup>39</sup>. » Elle reprend certes par la suite la prière intérieure, mais son éloignement de l'oraison, qui avait duré de nombreuses années, s'achevait pour elle dans une totale impuissance, qu'elle décrit ainsi : « Une chose me manquait sans doute, je crois m'en rendre compte à présent : c'est que je ne me confiais pas entièrement en sa Majesté et ne me défiais pas absolument de moi-même. Je cherchais un remède, je prenais des moyens, mais évidemment je ne comprenais pas encore que tout cela sert de peu quand on ne bannit pas totalement confiance en soi-même, pour placer totalement sa confiance en Dieu<sup>40</sup>. » C'est l'expérience que Thérèse fait de son impuissance, le moment de sa vie où « je me jetai auprès de mon Sauveur en versant un torrent de larmes, et le suppliai de me donner la force de ne plus l'offenser<sup>41</sup>. » Nous parlons de nos jours de cet événement comme de sa conversion définitive car elle a reçu de Dieu une aide durable, mais n'oublions pas pour autant que Teresa était à bout ; elle ne pouvait ensuite que sentir avec plus de force ce

que signifie la grâce : un cadeau immérité !

Pour Edith Stein ce fut le semestre d'hiver 1913/1914, son second semestre à Göttingen, qui lui valut une semblable expérience, à mettre vraisemblablement sur le compte de la surcharge de travail qu'elle s'était imposée. Mais écoutons-la : « Mes journées étaient vraiment longues ; je me levais le matin à six heures et travaillais presque sans interruption jusqu'à minuit [...] Je lisais un livre après l'autre, notais de larges extraits et plus j'accumulais de matériel, plus cela tournoyait dans ma tête. [...] Cette lutte pour accéder à la clarté se déroulait alors en moi dans de grands tourments et ne me laissait de répit ni le jour ni la nuit. C'est à cette époque que j'ai désappris à bien dormir et il m'a fallu attendre de nombreuses années avant de retrouver des nuits paisibles.

Mon travail m'entraîna progressivement dans un véritable désespoir. C'était la première fois de ma vie que je me trouvais devant quelque chose dont je ne pouvais venir à bout par ma seule volonté. Sans que j'en prenne conscience, les maximes préférées de ma mère s'étaient profondément gravées en moi : "Ce qu'on veut, on le peut" et "Le Bon Dieu aide dans la mesure où on y met du sien". Je m'étais souvent vantée d'avoir un crâne plus dur que les murs les plus épais, et maintenant j'avais mal au front à force de cogner et le mur refusait inexorablement de céder. J'en arrivai au point que la vie me sembla insupportable. Je me disais souvent que c'était complètement absurde. [...] Mais tous les raisonnements ne m'étaient d'aucun secours. Je ne pouvais plus traverser la rue sans souhaiter qu'une voiture m'écrase. Et si je faisais une excursion, je me mettais à espérer tomber dans un précipice et ne pas en sortir vivante.

Il est probable que nul ne soupçonnait dans quel état je me trouvais. » (325-327). Ce fut Adolf Reinach, l'assistant de Husserl, qui permit à Edith Stein de sor-tir de l'impasse :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

franchise que la simple lecture du Docteur mystique ne garantissait pas qu'elle s'était pleinement approprié son message. En novembre 1940, elle écrit d'Echt au carmel de Cologne : « Depuis quelques semaines, j'ai aussi à trouver les points de méditation et je prends maintenant, en vue de préparer la fête, de courts extraits de la *Montée du Carmel*. C'était aussi mon livre de méditation pendant ma retraite de prise d'habit. Chaque année, je vais un peu plus loin... dans les volumes des œuvres du Père saint Jean de la Croix, mais cela ne veut pas dire que j'ai vraiment progressé ; je suis encore tout en bas de la montagne<sup>12</sup>. »

## JEAN DE LA CROIX DANS LES ÉCRITS ET LES LIVRES D'EDITH STEIN

Peu après son entrée au Carmel, sœur Thérèse Bénédictine de la Croix fut encouragée, comme nous le savons, à reprendre la plume et c'est surtout dans les ouvrages qu'elle écrivit en tant que carmélite en vue de les publier qu'elle développe le plus longuement ses réflexions sur Jean de la Croix. Nous trouvons de fréquentes références à « notre saint Père Jean » partout où nous pouvions nous y attendre. Dans *Amour pour Amour. Vie et œuvre de sainte Thérèse de Jésus*<sup>13</sup>, elle décrit le rôle clé assumé par Jean dans l'inauguration de la réforme thérésienne et observe que : « L'esprit lui a été insufflé [au carmel masculin déchaussé] par l'humble petit père Jean de la Croix, le grand saint et docteur de l'Église. Mais ce dernier était totalement l'homme de la prière, de la pénitence, de la direction spirituelle surnaturellement éclairée. La direction extérieure fut assumée par d'autres<sup>14</sup>... » Dans son texte de 1935 *L'histoire et l'esprit du Carmel*, elle présente du Saint l'image idéalisée suivante (mais encore une fois, – c'est intéressant de le noter – sans

mentionner explicitement le thème de la croix) : « Nous honorons comme notre second père et notre guide<sup>15</sup> le premier carme déchaux de la Réforme, saint Jean de la Croix. Nous trouvons en lui l'ancien esprit érémitique dans sa plus pure expression. Sa vie donne l'impression qu'il n'aurait guère connu de luttes intérieures. Comme il jouissait depuis sa plus tendre enfance de la protection particulière de la Mère de Dieu, il fut attiré dès l'éveil de sa raison à la pratique de la pénitence, à la solitude, au détachement de tout le créé et à l'union à Dieu. Il fut l'instrument choisi pour vivre de façon exemplaire et enseigner, au cœur du Carmel réformé, l'esprit du saint Père Élie. Il a modelé spirituellement, en union avec la sainte Mère Thérèse, la première génération de carmes et carmélites déchaussés et, par ses écrits, il nous précède en nous éclairant dans la "montée du Carmel"<sup>16</sup>. »

Elle fait encore un portrait de même veine de Jean de la Croix dans un article, lui aussi paru en 1935, *L'art d'éduquer : Thérèse de Jésus*, et son nom apparaît brièvement dans d'autres textes actuellement rassemblés dans le volume XII de ses œuvres, *Ganzheitliches Leben*. (Quelques commentateurs ont même suggéré que le thème de la « nuit » qui parcourt son fameux texte de 1931, *Le mystère de Noël*, dans ce même volume, montre déjà aussi des traces antérieures de l'influence de Jean, quoiqu'il ne soit pas mentionné explicitement.)

La version revue de son écrit d'habilitation, *Puissance et acte*, qui évoluera en *L'être fini et l'Être éternel*, comprend une référence à Jean de la Croix, et le P. Sancho Fermín décèle l'influence du Docteur mystique particulièrement dans la section VII, sur l'image de la Trinité dans le monde créé, où elle écrit : « Les grâces mystiques donnent à l'âme l'expérience de ce qu'enseigne la foi : la présence de Dieu dans l'âme. Celui qui cherche Dieu, guidé par la vérité de la foi, se met en route par

son propre effort vers le lieu où celui qui reçoit des grâces mystiques est placé : s'abstraire des sens et des "images" de la mémoire, et même de l'activité naturelle de l'entendement et de la volonté pour pénétrer dans la solitude vide de son intériorité, pour y demeurer dans la foi obscure – dans un simple regard amoureux de l'esprit vers le Dieu caché, qui est présent tout en étant voilé. Là il persévérera dans une paix profonde – car il est au lieu de son repos –, jusqu'à ce qu'il plaise au Seigneur de changer la foi en vision. C'est, esquissé en peu de mots, la Montée du Carmel, telle que notre saint Père Jean de la Croix l'a enseignée<sup>17</sup>. »

Elle fait plusieurs renvois à cette œuvre dans *La science de la croix*, surtout quand elle discute la nature de l'être spirituel.

Et quoique le Docteur mystique ne soit pas non plus mentionné par son nom dans *Voies de la connaissance de Dieu*, elle a sûrement perçu le lien entre l'enseignement de Jean et la doctrine du Pseudo-Denys, selon lequel « la montée vers Dieu est une montée dans l'obscurité et le silence<sup>18</sup> » ; nous trouvons ici une attention particulière portée à la nature du symbole que nous retrouverons dans *La science de la croix*.

Avant d'aller plus loin, je voudrais dire un mot sur *Amour de la croix. Quelques pensées pour la fête de notre Père saint Jean de la Croix*<sup>19</sup>, que le Dr Lucy Gelber date de 1934. Ce bref essai a pu être prévu pour publication ; il annonce quelques thèmes qui réapparaîtront dans *La science de la croix*. Elle rejette l'idée selon laquelle « l'amour de la souffrance » est en Jean « seulement d'entretenir avec amour le souvenir du chemin de douleur de notre Seigneur sur la terre », le « mouvement d'une sensibilité délicate qui cherche à se rendre humainement proche de lui<sup>20</sup> ». Elle fait ressortir au contraire que la croix et la Résurrection sont inséparables, et que la « souffrance expiatrice volontaire » n'a de sens qu'en union avec l'offrande que fait de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*voelen*) est d'origine ouest-germanique et possède le sens premier de toucher. À l'origine, il renvoie au contact avec des objets sensibles ; ce n'est que dans le courant du XVII<sup>e</sup> siècle qu'il commence à être employé pour des sentiments psychologiques<sup>6</sup>. Theodor Lipps, professeur à Munich (1851, 1914), et d'autres auteurs de psychologie empirique du tournant du siècle utilisent le substantif dérivé du verbe, *Einfühlung* – dont la définition scientifique était plus ou moins précisée – comme un concept-clé pour désigner l'effort de l'être humain pour percevoir son vécu intérieur ou celui d'autrui dans sa subjectivité.

Edmund Husserl s'était emparé de ce terme pour l'utiliser dans sa méthode phénoménologique d'établissement d'une vérité philosophique ; cependant lui non plus n'avait pas vraiment explicité ce qu'il entendait de manière précise et sans ambiguïté philosophique par *Einfühlung*. Edith Stein se propose cette tâche. Elle mène à bien des analyses subtiles, entremêlées d'exemples, elle se confronte aux prémisses posées par Theodor Lipps et d'autres auteurs pour parvenir à un résultat qui fait encore aujourd'hui autorité, même si la recherche phénoménologique sur ce thème difficile s'est entre-temps poursuivie, non sans la participation de Husserl lui-même<sup>7</sup>.

### *Que recouvre la notion d'Einfühlung ?*

L'*Einfühlung*, – Edith Stein la définit ainsi en préambule –, désigne « une espèce fondamentale d'actes par lesquels le vécu d'autrui est saisi<sup>8</sup> ». Elle utilise aussi cette notion pour des actes de perception précis, particulièrement vis-à-vis d'autres personnes. (Edith Stein, suivant en cela Max Scheler, désigne l'*Einfühlung* de son propre vécu intérieur sous le nom de « perception intérieure » (Th 30-39, particulièrement 39). À la

différence d'une vision destinée à saisir et comprendre les arguments, les idées et les concepts intellectuels d'autrui (ou les liens de causalité d'un événement dans la nature et l'histoire), l'*Einfühlung* désigne un acte (la somme d'actes de perception) visant à connaître ce que l'autre éprouve subjectivement, son vécu intérieur et, par là, sa personnalité même. « *Fühlen*, et *einfühlen* plus précisément, est une pénétration d'un autre type dans l'univers que l'être humain représente en tant que tel », déclare un bon connaisseur de sa philosophie<sup>9</sup>. Avec l'école phénoménologique, Edith Stein ambitionne de saisir et connaître la réalité qui nous environne dans tous ses phénomènes (les formes dans lesquelles elle se manifeste). Appartient aussi à cette réalité le fait que « des sujets autres que nous-mêmes et leur vécu nous soient donnés, » (Th 1), ainsi qu'Edith Stein l'exprime. Mais ils ne nous sont pas accessibles par la seule vision, cela nécessite aussi l'*Einfühlung*.

C'est ainsi que la jeune phénoménologue s'est efforcée, « de situer l'*Einfühlung* par rapport à la vision de telle sorte qu'à l'acte d'*Einfühlung* soit aussi reconnue une valeur de connaissance. » (Ibid., p. 46, note 10). « Notre première tâche doit donc être, selon Edith, de saisir et de décrire dans sa plus grande généralité d'essence le processus spirituel concret par lequel se produit une telle *Einfühlung* vis-à-vis une autre personne. » (Th 4)

Elle s'attaque à la résolution de son problème en montrant d'abord la différence entre l'acte d'*Einfühlung* et d'autres actes de connaissance voisins, qui ont pareillement le vécu subjectif d'autrui comme objet : la « perception extérieure », le « savoir concernant le vécu d'autrui », la sympathie (*Mitgefühl*) et l'unité de sentiment (*Einsgefühl*).

Selon Edith Stein, la perception extérieure « désigne les actes par lesquels l'être et le devenir spatio-temporels, objectifs

deviennent pour moi un donné incarné » (Th 5). Prenons l'exemple de la douleur qu'un autre ressent : de cette manière, je puis percevoir le visage douloureux de l'autre. Mais l'*Einfühlung* a la douleur même comme objet (Th 5).

Il en va de même du savoir sur le vécu d'autrui : dans ce cas, je sais que l'autre souffre par ce qu'il me communique ; mais sa douleur proprement dite me demeure étrangère, c'est pour moi un « savoir vide... fondé sur une communication », mais il ne m'est pas « donné comme représentation » (Th 20).

L'*Einfühlung* est aussi d'une autre facture que la sympathie (*Mitfühlen*). Edith choisit ici l'exemple de la joie qu'un étudiant éprouve pour un examen réussi : par la sympathie, je me transporte dans l'événement de l'heureuse issue de l'examen, c'est-à-dire « dans ce qui réjouit mon camarade » (Th 13 note 1) ; je participe à sa joie de cet événement. L'*Einfühlung* de son côté signifie que je perçois la joie que l'étudiant éprouve : « par l'*Einfühlung* je saisis sa joie, ... en m'introduisant en elle » (Th 13).

L'*Einfühlung* et l'unité de sentiment sont aussi deux actes distincts. Lorsque je me réjouis d'un même événement ou d'un même objet qu'une autre personne, cela peut conduire au fait qu'il n'y a plus lui et moi dans la joie mais que nous nous réjouissons, c'est-à-dire que nous sommes unis dans la joie de ce même événement ? Mais cela aussi est un processus dans lequel l'acte de connaissance est dirigé vers l'objet commun de la joie, non pas sur la joie de l'autre. Cependant, « nous apprenons quelque chose sur autrui non seulement par l'unité de sentiment mais aussi par l'*Einfühlung* » ; ainsi, « par l'*Einfühlung* ... il est possible, ou peut le devenir, d'éprouver ce que l'autre ressent et d'enrichir son propre vécu » (Th 18 voir aussi 14 et s.).

Edith le résume ainsi en affinant les distinctions entre ces

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Waltraud HERBSTRITH, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, Aschaffenburg 1987 (6), p. 34-52. (en français, *Le vrai visage d'Edith Stein*, EOIL, Paris, 1990).

5. *Vie d'une famille juive*, p. 306-307.

6. DUDEN, *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, 1989 (2), p. 209.

7. Voir surtout : *Cartesianische Meditationen (Husserliana, vol. I)*, Haag 1950, ainsi que l'ouvrage posthume : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana, vol. XIII-XV)*, Haag 1973.

8. Thèse, 4. Les références à la Thèse seront désormais insérées directement dans le texte comme ceci : (Th 4).

9. Philibert SECRETAN, *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie Edith Steins*, Würzburg u. Innsbruck-Wien, 1992, 46.

10. *Das wahre Gesicht Edith Steins* (Note 4), p. 52.

11. *Erkenntnis und Aufstieg*, p. 46.

12. *Ibid.*, p. 49.

13. Edith tient en ce cas le langage analogique pour justifié ; *Thèse* 66.

14. *Montée du Carmel* I, 4, 3.

15. Eulogio Pacho, dans SAINT JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, Burgos 1982, p. 197, Note 4.

16. Voir entre autres : *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf 1977 (particulièrement p. 135-162 : la vue « médiale »).

17. *Ibid.*, p. 92.

18. *Dei Verbum*, n° 12.

19. *Somme Théologique* II-II, q.83, a.3.

20. Voir par exemple : JEAN DE DAMAS, *De fide orth.* 3, 24 ; AUGUSTIN, *Sermo* 9 n. 3 ; EVAGRE LE PONTIQUE, *De oratione* 3.

21. Voir : Reinhard KÖRNER, *Was ist « inneres Beten » ? Ein kurzer Gang durch die Begriffsgeschichte*, in *Communio*, 26 (1997), p. 338-355.

22. *Ibid.*, p. 349s.

23. MAÎTRE ECKHART, *Sermon* 16.

24. Un mot qui revient près de 20 fois dans les écrits sanjuanistes (*advertencia amorosa*). Voir *Montée*, I, livre II 12, 8 s.

25. *Nuit obscure*, II 5 1.

26. Dans ce que l'on appelle le « grand symbole de la foi ».

27. Thèse 131.

28. Helmut JASCHKE, *Dunkle Gottesbilder. Therapeutische Wege der Heilung*, Freiburg-Basel-Wien, 1992.

29. Karl FRIELINGS DORF, *Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung*,

*Entlarvung und Überwindung*, Mainz 1992.

30. Voir : SAINTE THÉRÈSE DE JÉSUS, *Livre de la vie*, 9 et 22 ; *Le livre des demeures*, sixièmes demeures, 7.

31. Cf. *Documentation catholique*, 1994, n° 2085, p. 13-44.

32. Allocution lors de la publication de ce document.

33. *Ibid.*

34. *Dei Verbum* 12.

35. Cf Reinhard KÖRNER, *Wer bist du, Jesus ? Einübung in die Kernfragen des christlichen Glaubens*, Leipzig 1998.

36. Cees J. DEN HEYER, *Der Mann aus Nazaret. Bilanz der Jesusforschung*, Düsseldorf 1998, surtout p. 207-236.

# TABLE DES MATIÈRES

## **Préface**

## **Présentation**

### **Thérèse d'Avila et Edith Stein**

*Ulrich DOBHAN, o.c.d.*

Comment Edith Stein rencontre Thérèse

L'image qu'Edith Stein a de Thérèse

Thérèse d'Avila et Edith Stein

Quelques réflexions en conclusion

### **Edith Stein et Jean de la Croix**

*Steven PAYNE, o.c.d.*

Première rencontre d'Edith Stein avec Jean de la Croix

Jean de la Croix et Soeur Teresia Benedicta a Cruce

Jean de la Croix dans les écrits et les livres d'Edith Stein

*Kreuzeswissenschaft*, la science de la croix

La dette d'Edith Stein à l'égard de Jean de la Croix

Conclusion

### **L'*Einfühlung* selon Edith Stein: un acte personnel fondamental dans la manière chrétienne de vivre sa foi**

*Reinhard KÖRNER, o.c.d.*

L'*Einfühlung* dans la thèse d'Edith Stein

Que recouvre la notion d'*Einfühlung* ?

Comment se produit l'*Einfühlung* ?

Qu'est-ce qui est perçu par *Einfühlung* ?

Par quel biais l'*Einfühlung* est-elle possible ?

Quelles sont les conséquences de l'*Einfühlung* sur la  
personne qui la pratique ?

Pouvons-nous aussi entrer dans le mystère de Dieu  
par l'*Einführung* ?

L'*Einführung*, acte fondamental de la vie spirituelle

L'*Einführung* est un aspect essentiel de l'oraison

## **Table des matières**