



Carmel Vivant

Vincent AUCANTE

EDITH STEIN

LA GRÂCE DEVANT SOI

PHILOSOPHIE DE LA CONVERSION

Éditions  du Carmel

EDITH STEIN

LA GRÂCE DEVANT SOI

PHILOSOPHIE DE LA CONVERSION

Le parcours spirituel d'Edith Stein est singulier parce qu'intimement lié à son histoire familiale et à sa réflexion philosophique. D'origine juive mais sans pratique cultuelle, son athéisme se heurte à sa quête de vérité, notamment au travers de l'étude de la phénoménologie. Jusqu'au jour où la lecture de Thérèse d'Avila lui apporte la grâce de la Révélation. À la suite d'Edith, Vincent Aucante interroge le processus de la conversion : comment la grâce est accueillie par la personne au regard de sa situation spirituelle initiale, de son environnement familial avec ses traditions, du jugement des autres.

Au-delà de l'histoire emblématique de la philosophe, juive convertie au catholicisme dans un contexte historique totalitaire, ce livre met en lumière les mécanismes de la conversion et la place essentielle de la liberté pour choisir d'adhérer à la grâce.

Vincent Aucante a été directeur du Centre saint Louis à Rome et directeur culturel du Collège des Bernardins à Paris. Docteur en philosophie, il a organisé plusieurs colloques sur Edith Stein et publié, entre autres ouvrages : Le discernement chez Edith Stein (2003) et De la solidarité, essai sur la philosophie politique d'Edith Stein (2006).

collection Carmel Vivant

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

ce qui concerne son état d'esprit, car si la jeune Edith Stein a renoncé à toute pratique religieuse, elle restera toujours sur le « chemin de Damas », à la recherche de la vérité.

L'importance de l'attitude phénoménologique pour l'ouverture de la conscience au monde religieux a été soulignée par Edith Stein à plusieurs reprises :

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. Cette attitude, à laquelle il [nous] a consciemment éduqués, a libéré plusieurs d'entre nous, et nous a rendus disponibles pour la vérité catholique. Ainsi toute une série de ses disciples lui doivent également d'avoir trouvé le chemin vers l'Église⁸. (1930)

Les barrières des préjugés rationalistes dans lesquels j'avais grandi sans le savoir tombèrent, et l'univers de la foi apparut soudain devant moi⁹. (1935)

Comme l'ont noté de nombreux commentateurs, l'orientation phénoménologique d'Edith Stein est bien une conversion philosophique à la vérité, laquelle ouvre des perspectives religieuses. Car embrasser la phénoménologie, c'est se mettre à l'écoute, être ouvert et attentif à tous les phénomènes qui se donnent. Il faut donc au préalable adopter la posture de passivité des mystiques, accueillir le réel en mettant à l'écart ses *a priori* et ses présupposés, suivant cette mise en suspens que les phénoménologues appellent l'épochè. Nul doute que la

phénoménologie facilite la prise en compte du fait religieux tel qu'il se manifeste, et permette ainsi un dépassement des préventions rationnelles que doit affronter un intellectuel pour se convertir¹⁰.

1. La voie de la vérité

In interiore homine habitat veritas.
(Augustin, *De vera religione*, 39,20)

Tous les témoins l'affirment à l'unisson : la recherche de la vérité joue un rôle central dans l'œuvre et la vie d'Edith Stein¹¹. Elle affirmait même qu'avant sa conversion « la recherche de la vérité était [son] unique prière¹² ». Mais de quelle vérité s'agit-il alors, et comment l'atteindre, si cela est possible ? Accéder aux fondements de la vérité reste une des principales difficultés de toute épistémologie, le vrai étant souvent ramené à la contingence des expériences sensibles, ou réduit à l'arbitraire des propositions logiques, et dans les deux cas toujours menacé par le doute¹³. La philosophie d'Edith Stein se propose de dépasser cette difficulté heuristique en privilégiant le phénomène tel qu'il s'offre à nous, donc en renvoyant à des expériences ordinaires qui se trouvent interrogées et examinées méthodiquement. Il s'agit alors de partir des mots pour accéder à ce qui les précède, à ce qui est. Ce « retour aux choses » cher aux phénoménologues suppose que les choses en question sont présentes, s'offrent à nous, qu'elles se manifestent, qu'elles se donnent à connaître. Bref, il faut une donation originaire, idée que l'on retrouve sous de multiples tonalités dans les grandes religions, et même dans les sources du rationalisme occidental. Et une telle mise en mouvement vers la donation originaire, orientée par la recherche de la vérité, marque effectivement le début d'une conversion.

Reprenant à son compte le fondement ontologique de la vérité tel qu'il a pu être mis au clair par Thomas d'Aquin, Edith Stein tente d'inscrire la méthode phénoménologique dans un nouvel horizon dont le centre a été déplacé du Moi à Dieu¹⁴. Dès lors, comme elle l'écrit plus tard à la manière de l'apologiste Justin, « qui cherche la vérité cherche Dieu, que cela lui soit clair ou pas¹⁵ ».

Il faudrait un traité entier pour développer la théorie de la vérité qu'Edith Stein a construite progressivement, à partir de sa décision d'étudier la phénoménologie, en passant par sa traduction commentée du *De veritate* de Thomas d'Aquin, ses grands traités d'ontologie (*Puissance et acte* et *L'être fini et l'Être éternel*), jusqu'à ses ultimes études sur Denys l'Aréopagite et Jean de la Croix. Pour la question de la conversion qui nous concerne ici, notons seulement que la vérité peut s'entendre comme « adéquation de la chose et de l'intellect », *adequatio rei et intellectus* suivant la formule des scolastiques. Nous allons examiner d'une part la nature de l'esprit qui est impliqué dans cette adéquation, et d'autre part l'action par laquelle on peut espérer atteindre ainsi la vérité. En ce sens :

Il y a vérité lorsqu'un esprit connaissant est en conformité avec un étant... C'est seulement lorsqu'un esprit connaît qu'il peut « comprendre originellement » ce que sont la connaissance et la vérité¹⁶.

Très proche de Husserl, mais de manière très différente, Edith Stein reprend donc à son compte la définition médiévale de la vérité, et la décline suivant plusieurs perspectives dont nous retiendrons notamment celle concernant Dieu¹⁷.

1.1 « Qu'est-ce que la vérité ? »

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

de la Croix Rouge pendant la Première Guerre Mondiale. Le froid qui parcourt ma peau, une pression dans la tête, une douleur dans une dent, la maladie, la faiblesse du corps⁶⁰, pour reprendre les exemples qu'elle nous propose, ne sont pas des sensations volontaires, et ne peuvent pas non plus être chassées par la volonté.

De même, lorsque les sens sont cause d'une expérience particulière de la beauté, c'est bien la personne tout entière qui est saisie, et non seulement ses yeux ou son toucher ou l'un des autres sens. Les sensations affectent le Moi à travers la chair. Plus encore, elles appartiennent au Moi véritablement, et le révèlent ainsi dans sa dimension charnelle, elles prouvent que le Moi a une chair qui lui est propre et qui est véritablement personnelle. Nous accédons ainsi à un genre particulier de réalité, distincte du corps spatial et pourtant liée à la spatialité du corps, qui est celui de la chair, et nous le connaissons d'une manière très différente des objets qui nous sont extérieurs.

Toutefois le Moi n'est pas seulement chair, il ne se confond pas avec la chair⁶¹. Il existe en effet des phénomènes qui dépassent la simple spatialité du corps, et ne peuvent se réduire à l'affectivité propre de la chair. Alors que les scientifiques se posent la question de l'identification de la pensée et du cerveau depuis l'Antiquité⁶², Edith Stein montre clairement ce qui les distingue :

Je suis là où est ma chair... Toutefois le Moi n'est pas localisé dans le cerveau : il a un sens spirituel qui n'est accessible que dans l'expérience vécue de soi-même⁶³.

Il reste donc à définir l'exacte relation qui lie ces deux centres que sont l'âme et la chair :

L'âme humaine en tant que telle est un étant qui n'est ni fini, ni en repos. Son être est le devenir... La construction de

*l'âme est identique dans son trait fondamental : l'âme est dans un corps vivant dont la force et la santé dépendent (en partie) de sa propre force et de sa santé*⁶⁴.

D'une part, l'union de l'âme et du corps vivant est indéniable et se réalise à un niveau extrêmement profond, mais d'autre part l'un et l'autre sont bien distincts, tant par leur nature que par leur déploiement. On parlera volontiers d'intériorité pour l'âme et d'extériorité pour la chair, ou encore d'une dimension matérielle pour la chair et d'une autre spirituelle pour l'âme, mais ces distinctions demeurent insatisfaisantes. La chair entendue comme corps vivant est toujours chargée d'une certaine spatialité comprise en un développement dynamique, mais elle se définit aussi de manière contradictoire comme nous l'avons vu par l'absence de distance par rapport au Moi, le « point zéro ». Par ailleurs la distinction matière-esprit est seulement celle d'un point de vue, celui de la raison, dont le champ n'accède que difficilement au domaine de la chair et de la sensation, laquelle s'offre plutôt à connaître sur le mode de l'impression originaire, telle celle qui perçoit la beauté. Il reste donc à construire un discours sur la chair, qui puisse prendre en compte la vie en tant que telle, selon une ouverture phénoménologique que l'on trouvera notamment chez Merleau-Ponty et Michel Henry. Si la chair est emportée par le flux contradictoire de sensations qui parcourt le corps sensible, elle révèle aussi parfois l'intériorité de la personne par ses caractéristiques expressives, par exemple lors de l'expression de joies ou de tristesses qui prennent la personne tout entière sans que ni la volonté ni l'entendement ni les sens ne semblent être sollicités en premier lieu⁶⁵. C'est justement le cas de la rencontre avec le beau, qui engendre fascination et séduction. Edith Stein souligne que l'origine de la beauté est toujours divine : l'attrait

irrésistible qui nous emporte lorsque nous la rencontrons est à la fois un signe vers Dieu, et le fruit de notre désir profond de nous rapprocher de Lui⁶⁶. Ainsi la beauté entre-t-elle dans une spiritualisation du sensible toujours à l'œuvre, et toujours inachevée.

La chair se révèle à la fois une chose matérielle et déployée dans l'espace, un organisme vivant doté d'une autonomie propre, un pôle d'unification qui ne peut être mis à distance du Moi, et un révélateur énigmatique de l'intériorité qui devient le réceptacle de la beauté. La chair se trouve constitutive de la personne humaine en ce qu'elle lui confère sa « force vitale » qui la meut, mais elle peut aussi faire obstacle à la recherche du centre de l'être par l'abondance des sensations qui l'envahissent volontiers. Dans ce cas, quand la personne se découvre trop préoccupée par les motions de la chair pour s'ouvrir à d'autres dimensions, une certaine ascèse est nécessaire qui rend possible l'accès à l'intériorité et permet d'ouvrir le chemin de la conversion⁶⁷.

Sans avoir magnifié l'ascétisme, Edith Stein admet son intérêt pour mettre un temps de côté les passions causées par les expériences sensibles. La voie du renoncement exposée dans la « nuit obscure des sens » développée par saint Jean de la Croix lui en offre un exemple remarquable⁶⁸. Des témoignages confirment également qu'elle jeûnait pendant le carême, et qu'elle restait en prière du matin au soir le Vendredi saint. Ce qui ne l'empêchait pas de jouir à l'occasion de l'un ou l'autre plaisir sensible, et de participer activement aux récréations des carmélites. Si la force des émotions corporelles peut devenir envahissante, l'objet de l'ascèse n'est pas tant de les rejeter que de canaliser notre attrait naturel vers la beauté.

2.2 Conversion à la beauté

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

carmel de Cologne pour l'interroger sur la phénoménologie de Husserl. Elle rapporte que l'inspiration profonde de sœur Thérèse Bénédicte de la Croix était alors « la recherche de la vérité ». Cf. aussi H. Conrad MARTIUS, « Meine Freundin Edith Stein », dans W. HERBSTTRITH, *Edith Stein, ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Mainz, Topos, 1993, p. 87-92 ; W. Herbsttrith, *Edith Stein, Jüdin und Christin*, Neustadt, Tübingen, 1995, p. 41ss : Gertrude Kœbner, citée dans J. BOUFLET, *Edith Stein, philosophe crucifiée*, Presses de la Renaissance, 1998, p. 156 ; A. LAMACCHIA, *Edith Stein. Filosofia e senso dell'essere*, Bari, Ecumenica Editrice, 1989, p. 28-9.

12. Citée par R. POSSELT, *Edith Stein, eine grosse Frau unseres Jahrhunderts*, p. 55. Ce témoignage est confirmé en partie par l'autobiographie d'Edith, qui relatant cette période l'estime habitée d'une « sérieuse recherche de la vérité » (*Aus dem Leben einer jüdischen familie*, ESGA 1, p. 108).

13. Cette quête d'un fondement de la vérité qui a habité Edith Stein pendant la période précédant sa conversion trouve un écho dans plusieurs textes. Ainsi par exemple : « Les hommes sont déracinés et cherchent à quoi se raccrocher. Ils veulent avoir des vérités saisissables, riches de réalités qui résistent aux épreuves de la vie : ils appellent de leurs vœux une "philosophie de la vie" » . (« Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino », dans ESGA 9, p. 128 = « La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin », p. 40) (Cf. aussi « Der Intellekt und die Intellektuellen », ESGA 16, p. 150).

14. « Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino », ESGA 9, p. 128 = « La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin », p. 41-3. Cf. aussi *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchung über die Wahrheit I*, p. 32-3 (ESGA 23, p. 39-40).

15. E. STEIN, Lettre à sœur Adelgundis Jægerschmid du 23 mars 1938, ESGA 3, p. 300. Cf. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 8.

16. *Endliches und ewiges Sein*, c. V, §18, ESGA 11/12, p. 274 (*L'être fini et l'Être éternel*, p. 320).

17. Cf. A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Padova, Edizioni Messagero, 1998 ; P. Secrétan, *Erkenntnis und Aufstieg*, Würzburg, Echter, 1992 ; etc.

18. « Notre langue est imparfaite car notre connaissance de l'essence est elle aussi imparfaite. » (*Endliches und ewiges Sein*, c. III, § 5, ESGA 11/12, p. 78 ; « Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache », ESGA 9, p. 74-76 ; *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, ESGA 23, p. 133).

Sur l'intuition comme pénurie, cf. J.-L. MARION, *Étant donné*, P.U.F., 1997, p. 265-271 ; et réciproquement sur le phénomène saturé, cf. *Ibid.*, p. 280-9.

19. « Il faut parler de vérité lorsqu'un esprit connaissant a connu un étant. L'étant est-il l'Absolu et l'Infini, dans lequel être, connaître et connaissance ne font qu'un, alors de même être et vérité ne font qu'un. (C'est pourquoi le Logos peut dire : je suis la vérité). » (« Erkenntnis, Wahrheit, Sein », *ESGA* 9, p. 173). Cf. aussi *Endliches und ewiges Sein*, c. V, §13, *ESGA* 11/12, p. 265.

20. Cf. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 1, a. 2, resp.

21. *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. I*, 1931, p. 31 (*ESGA* 23, p. 40-41).

22. *Endliches und ewiges Sein*, c. V, §13, *ESGA* 11/12, p. 265 (*L'être fini et l'Être éternel*, p. 309).

23. BONAVENTURE, *Sentences* 42, 43 et 44, dans *La puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994, p. 172-202. Edith Stein mentionne à l'occasion Bonaventure pour corriger l'aristotélisme de Thomas d'Aquin. Cf. par exemple *Was ist der Mensch ?*, *ESGA* 15, p. 76. Sur la place de Duns Scot dans l'œuvre d'Edith Stein, cf. F. ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell'individualità*, Brescia, Morcelliana, 2014.

24. « Was ist Philosophie ? », *ESGA* 9, p. 96.

25. *Zum Problem der Einfühlung*, 1917, p. 41-2.

26. « Der Intellekt und die Intellektuellen », *ESGA* 16, p. 148.

27. Cf. *Einführung in die Philosophie*, *ESGA* 8, p. 53-54.

28. E. HUSSERL, *Logische Untersuchung V*, p. 362. Cf. A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza*, Pisa, ETS, 2003, p. 74ss.

29. *Beiträge*, 1922, p. 205 (*ESGA* 6, p. 191).

30. DESCARTES, *Meditationes*, éd. Adam-Tannery-CNRS, t. VII, Vrin, 1983, p. 27, l. 7-17 (A.T., VII, 27, 7-17).

31. « [Je me résolu à] chercher la vraie Méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable. » (Descartes, *Discours de la Méthode*, A.T., VI, 17, 8-10). Sur la lecture steinienne de Descartes, cf. V. AUCANTE, « Understanding the Living Body : Edith Stein and Descartes », dans Zhang XUEFU, *L'esprit, le corps, la culture*, Shanghai, Zhejiang University, 2013.

32. « Si j'ai en moi quelque chose d'une unité, elle ne réside sûrement pas dans le Moi conscient ni dans le sentir vouloir penser, mais plutôt ailleurs : dans l'intelligence conservatrice, appropriative, éliminatrice, régulatrice de tout mon organisme dont le Moi conscient n'est qu'un outil. »

(NIETZSCHE, avril-juin 1885, *Fragmente*, 34 [46], dans *Kritische Studienausgabe* (= KSA), vol. 11, München, éd. Colli Montinari, DTV, 1988, p. 434). « C'est faux de dire : Je pense. On devrait dire : On me pense. » (A. RIMBAUD, *Lettre à Georges Izambard*, [13] mai 1871).

33. M. BLONDEL, *L'Être et les êtres*, PUF, 1963, p. 100.

34. *Freiheit und Gnade*, ESGA 9, p. 18 (*De la personne*, p. 28).

35. Nietzsche parle à ce sujet d'une « âme en tant que pluralité sujet » (F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, § 12, dans KSA, vol. 5, p. 27). Cf. les analyses de D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, P.U.F., 1998, p. 384-398 ; M. HAAR, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993, p. 127-167 ; M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, P.U.F., 1985, p. 249-293.

36. « Probleme der neueren Mädchenbildung », ESGA 13, p. 136-7.

37. *Beiträge*, 1922, p. 204-5 (ESGA 6, p. 189-191) ; *Potenz und Akt*, ESGA 10, p. 134-135 ; « Christliches Frauenleben », ESGA 13, p. 88-89 (« Vie chrétienne de la femme », *La femme*, p. 184-185).

38. Ruth Kantorowicz est née le 7 janvier 1901 à Hambourg. Elle est la fille unique d'une famille juive, son père exerçant comme médecin. Après de brillantes études universitaires, elle connaît une crise spirituelle qui la conduit à demander le baptême. Elle connaît alors de profondes difficultés pour discerner son choix de vie, comme en témoigne la correspondance d'Edith Stein : « Combien madame Dr Kantorowicz a besoin d'aide, la première visite vous l'a montré » (Lettre à Mère Petra Brüning, 26 juillet 1933, ESGA 2, p. 289). Ruth Kantorowicz assure la dactylographie de plusieurs manuscrits d'Edith Stein, notamment celle de son autobiographie (Lettre à Ruth Kantorowicz, 12 septembre 1935, ESGA 3, p. 158-9).

39. Cf. Lettre à Mère Petra Brüning, 26 juillet 1933, ESGA 2, p. 289 ; Lettre à Mère Petra Brüning, 17 septembre 1933, ESGA 3, p. 305 ; Lettre à Ruth Kantorowicz, 4 octobre 1934, ESGA 3, p. 76 ; R. Kantorowicz, Lettre à T.-R. Posselt, 9 janvier 1936, ESGA 3, p. 182-3 ; Lettre à Hedwig Dülberg, 18 août 1937, ESGA 3, p. 272 ; Lettre à Hedwig Dülberg, 4 décembre 1937, ESGA 3, p. 289.

40. Cf. le témoignage de P. Cuypers, dans W. KRUSENOTTO, *Die letzten Tage der Edith Stein*, Siegburg, Rheinlandia Verlag, 1991, p. 50 ; et A. MOHR, E. PREGARDIER, *Wallfahrt nach Westerbork*, Annweiler, Plöger Verlag, p. 13.

41. « Probleme der neueren Mädchenbildung », ESGA 13, p. 136.

42. *Freiheit und Gnade*, ESGA 9, p. 28 (*De la personne*, p. 38).

43. *Potenz und Akt*, ESGA 10, p. 119.

44. *Zum Problem der Einfühlung*, 1917, p. 54.

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

catholique²⁴. À supposer donc qu'il existe parfois un caractère « ethnique » et religieux au moment de la formation d'un État, celui-ci évolue au fil de l'histoire, des flux migratoires et des conquêtes²⁵. La question qui se pose alors à l'État est d'assurer une cohésion à des apports d'origines multiples, adhésion qui repose uniquement sur les règles émanant du droit positif²⁶. Privilégiant de fait la laïcité de l'État (entendue comme neutralité à l'égard des religions et non comme persécution du religieux), Edith Stein propose trois remèdes pour développer le sentiment de citoyenneté. **1)** Tout d'abord l'établissement d'un « droit subjectif » permet à certaines communautés qui vivent au sein de l'État d'avoir leurs règles propres, qui peuvent aller jusqu'à l'exemption de certaines règles générales imposées au reste de la population²⁷. **2)** Ensuite l'éducation aux valeurs essentielles permet de former des citoyens responsables qui vont être fidèles à l'État quelles que soient leurs origines ethniques et religieuses²⁸. **3)** Enfin pour toutes les communautés qu'il englobe, et particulièrement pour celles qui sont de petite taille, il est indéniable que l'État impose un certain « façonnage » par lequel les membres de ces communautés évoluent et se changent eux-mêmes²⁹. Ainsi sans imposer une religion, l'État va devoir réguler d'une manière ou d'une autre les pratiques religieuses afin qu'elles puissent s'insérer dans la vie sociale commune³⁰. En défendant la liberté individuelle et la liberté religieuse, l'État devient aussi garant de la liberté de conversion. L'État qui voudrait entraver ou restreindre une telle liberté individuelle tomberait dans le totalitarisme, qu'il soit athée ou théocratique, une situation malheureusement courante dans le monde.

4. La religion

Examinons à présent le statut des religions dans cette vue

d'ensemble. Une religion est une communauté d'un genre particulier, distincte aussi bien de la famille que du peuple. Sa nature est toutefois variable selon la compréhension qu'en ont ses membres. Spontanément les membres d'une religion conçoivent les autres du point de vue de leur propre appartenance, sans tenir compte ni des différences essentielles et profondes, ni des points communs. On peut essayer de regarder la situation de manière objective, de l'extérieur pourrait-on dire, et considérer d'un point de vue culturel que toutes les religions ont un commun dénominateur qui est d'organiser socialement le sentiment religieux, le fait que l'être humain cherchant à comprendre sa place dans le monde et le sens de son existence en est venu à découvrir une certaine transcendance.

Comme le constatent les paléontologues, l'ensemble des données qui nous sont parvenues de l'aube de l'humanité révèle massivement chez les premiers êtres humains une attitude religieuse où la question de l'existence de l'homme dans l'univers se prolonge dans une réflexion sur le surnaturel. Ainsi se révèlent trois attitudes communes au genre humain : la peur de la mort manifestée par des rites funéraires, inversement la fascination du mystère de la vie qui pose la question des origines, et l'inquiétude devant les forces incontrôlées de la nature³¹. Ces attitudes restent déterminantes aujourd'hui, car même si la science nous a donné accès à certains mécanismes qui commandent les êtres vivants et leur histoire, leur sens profond nous échappe.

Le sentiment religieux s'est développé au fil des millénaires, s'incarnant dans des religions structurées parfois extrêmement complexes comme la religion sumérienne avec ses centaines de divinités ou la subtile religion égyptienne qui tente de retrouver l'harmonie originelle³². L'organisation des religions dépend largement de leur histoire propre et des cultures où elles se

déploient. Le recours à des médiations entre les hommes et le divin, initiées avec les chamans de la préhistoire, est également une tendance pérenne des religions. Enfin la transmission du contenu de chaque religion suppose une mémoire collective, garante de la pérennité de la communauté. Cette mémoire collective est la plupart du temps écrite, engendrant outre un *corpus* de livres saints des commentaires qui font référence. Il s'ensuit une articulation entre d'une part la mémoire des racines religieuses, incarnée par la transmission d'une compréhension du monde et de la destinée humaine, et la réappropriation de cet héritage par chaque nouvelle génération, qui la relisant doit l'adapter aux évolutions sociales et historiques. Des tensions inévitables résultent de ce dédoublement de la tradition entre un regard centré sur l'héritage et une aspiration à se projeter dans l'avenir. Régulièrement chaque religion retourne vers ses origines présumées pour y puiser des éléments de renouvellement, reconstruisant avec imagination un passé mythique qui sert d'alternative à un présent supposé amnésique et décadent. La mémoire recomposée et réinventée permet un nouveau départ, qui sera plus tard lui-même invalidé. Cette dynamique entre passé et futur sculpte la réalité du présent des religions qui ne cessent de se transformer. Ainsi les mouvements intégristes et fondamentalistes sont en fait les moins fidèles à la tradition car ils reconstruisent une référence idéale par-delà les mécanismes historiques de transmission : ils sont fidèles à leur idéal et non à leur héritage qu'ils altèrent, tout en prétendant en retrouver les racines originelles. Les grandes religions obéissent peu ou prou à une telle structure, dont il faut retenir qu'elle repose sur une communauté habitée par une culture.

Pourtant, la religion ne se limite pas aux expressions culturelles que sont l'art, le commerce ou la langue. Elle est aussi un lieu de partage qui devrait permettre l'épanouissement

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

de la tradition juives, n'a pas été confrontée à l'abîme qui sépare les interprétations respectives venant des deux religions. Après sa conversion, elle accompagne encore sa mère à la synagogue et fête shabbat, mais son judaïsme est déjà christique. Elle ne peut que s'interroger sur le mystère de la coexistence d'Israël, peuple élu choisi par Dieu pour témoigner de l'Alliance, et du christianisme, appelant l'humanité tout entière à se tourner vers Dieu à la suite du Christ :

Par la secrète providence de Dieu, les enfants de l'incroyance atteignent parfois la grâce du baptême alors que chez les enfants de la foi des obstacles extérieurs font de temps à autre obstacle au baptême. Ainsi les païens atteignent-ils la miséricorde alors que les juifs sont enfermés dans l'incroyance⁶⁶.

Elle considère donc que son « judaïsme » revit dans le catholicisme, un judaïsme en fait très personnel, et transformé par la rencontre avec le Christ. Il y a bien un palier de franchi, mais il va du messianisme juif au catholicisme sans passer par le judaïsme. Aussi ce palier reste-t-il non seulement incompréhensible pour ceux qui sont restés fidèles au judaïsme, mais même infranchissable. Edith Stein répète pourtant à plusieurs reprises que sa filiation juive, « par le sang », était aussi celle de Jésus et de

Vous ne pouvez deviner ce que cela signifie pour moi de me dire, en entrant chaque matin dans la chapelle et en regardant le tabernacle et l'image de Marie : « ils étaient de mon sang ».

Vous ne percevez pas ce que cela signifie pour moi d'être une enfant du peuple élu et d'appartenir au Christ non seulement par l'esprit mais aussi par le sang⁶⁷.

Mais si, en reconnaissant cette filiation commune, elle se sent plus proche du Christ, elle s'éloigne d'autant des juifs observants qui le rejettent. Comme l'ont noté de nombreux exégètes juifs, Jésus a ouvert l'Alliance aux païens, et ce faisant à toute l'humanité. Mais il s'est placé lui-même en alternative à la Torah, ce qui ne peut que faire obstacle au judaïsme rabbinique pour qui Dieu seul peut se permettre une telle révision de la Loi⁶⁸.

Edith Stein, en demandant le baptême puis en entrant au Carmel, était intimement persuadée de ne trahir ni sa famille ni le peuple juif auquel elle pensait appartenir. Pour elle, l'Église du Christ réalise la promesse de l'Alliance :

C'est la Pâque [juive] que l'on retrouve dans le sacrifice de la Croix du Golgotha ; que l'on retrouve dans ces repas joyeux, entre Pâques et l'Ascension, au cours desquels les disciples reconnurent le Seigneur à sa manière de rompre le pain ; que l'on retrouve enfin dans le sacrifice de la messe, avec la sainte communion⁶⁹.

Cette communion au Christ permet à Edith Stein de se découvrir à la fois fille d'Israël, et épouse du Christ suivant une modalité qui lui est propre⁷⁰. Toutefois cette position est en fait irrecevable pour le judaïsme rabbinique puisqu'elle implique de renverser la prééminence entre le peuple élu (qui doit vivre conformément à la Torah) et la personne (qui vit une conversion spirituelle en son for intérieur).

Retrouvant l'inspiration de Bernard de Clairvaux, qui proclamait que les violences faites aux juifs touchaient le Christ, Edith Stein conçoit avec des années d'avance sur le concile Vatican II l'imbrication des deux Alliances, et ouvre ainsi la porte à leur fécondation mutuelle. Elle écrit d'ailleurs à Gertrud von Lefort, juste après son entrée au Carmel, combien elle

respecte et admire la foi juive de sa mère, une foi qui rejoint son propre choix du christianisme dans l'amour divin⁷¹. Relisant l'expérience du judaïsme au regard de sa foi chrétienne, elle insère aussi les juifs croyants dans le chemin de Croix du Christ. Pour elle, « ce sont les justes de l'ancienne Alliance qui l'accompagnent sur le chemin [de Croix] entre la première chute et la seconde⁷² ». Un tel rapprochement, s'il trouve tout son sens dans la tradition chrétienne la plus authentique, reste en dehors de l'horizon du judaïsme observant. « Il faut accepter la légitimité d'une opposition entre foi juive et foi chrétienne, qui n'est en rien une opposition entre juifs et chrétiens », soulignait ainsi Raphy Marciano⁷³. Il reste que la figure d'Edith Stein devrait permettre de développer le dialogue entre judaïsme et christianisme selon de nouvelles perspectives, en faisant d'elle une figure exemplaire de l'étroite relation entre catholiques et juifs au XX^e siècle, un pont entre les deux religions⁷⁴. Ce qui peut se comprendre de deux manières différentes, soit que l'on insiste sur ce qui relie, « pont de la compréhension réciproque entre juifs et chrétiens » sous la plume de Jean-Paul II, soit que l'on garde ce qui distingue et sépare malgré tout, « pont entre deux rives » selon la belle image du cardinal Jean-Marie Lustiger⁷⁵.

1. *Wege der Gotteserkenntnis*, ESGA 17, p. 41-2.

2. Son confesseur, l'abbé de Beuron, lui avait en effet demandé de rester « dans le monde » pour œuvrer en tant qu'intellectuelle catholique (R. WALZER, « Edith Stein », dans W. HERBSTTRITH, *Edith Stein. Ein lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Topos, Mainz, Mathias-Grünwald-Verlag, 1993, p. 107). Elle-même en témoigne longtemps plus tard : « Depuis près de douze ans, le Carmel était mon but, depuis que la vie de notre sainte Mère Thérèse était tombée entre mes mains en été 1921 et avait mis fin à ma longue recherche de la foi véritable. Lorsque je reçus le saint baptême le jour du nouvel an 1922, je pensais que ce n'était que la préparation à mon entrée dans l'Ordre [du Carmel]. » (« Comment je suis venue au carmel de

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

communautés qui fait obstacle à la conversion. Celle-ci peut en effet nécessiter de rompre des liens, de renoncer à certaines coutumes, d'être reniée par des personnes qui étaient proches, de passer même pour un traître aux yeux d'anciens coreligionnaires. Pourtant, la personne qui se laisse conduire par la grâce, quel qu'en soit le prix, entre dans le monde de la foi¹⁸. Ce qui conduit à joindre étroitement la liberté, l'appel de Dieu et la foi¹⁹.

Edith Stein a elle-même fait l'expérience de l'incroyance. Alors que son enfance est rythmée par des fêtes juives dont le sens lui échappe en grande partie, l'âge de l'adolescence va la conduire à remettre en cause la tradition religieuse héritée de ses ancêtres. L'athéisme des frères et sœurs entoure alors l'enfant d'un vent qui l'entraîne plus loin encore dans l'incroyance²⁰. Le long séjour chez sa sœur Else (athée) vient renforcer sa position personnelle, puisqu'elle décide au retour d'arrêter toute pratique religieuse et toute prière²¹. Cette décision de renoncer à la fois à la manifestation et à l'intimité de la parole divine sera confirmée par ses relations universitaires de Breslau, avec lesquelles elle partage ce sentiment d'indifférence religieuse qui caractérise les « esprits libres²² ». Et cette position agnostique qui est celle d'Edith Stein à cette période ne l'empêche pas d'accompagner sa mère à la synagogue, pour ne pas la peiner, comme elle le fera plus tard après sa conversion. Revenant sur sa propre situation avant sa conversion, lorsqu'elle se définissait comme un « libre penseur », elle note laconiquement : « État de mon âme avant ma conversion : le péché de l'incroyance radicale²³ ».

L'athée est donc toujours d'une manière ou d'une autre responsable ou co-responsable de son choix, voire de son ignorance, car pour Edith Stein la grâce de la foi est bien offerte à tous, et chaque personne est appelée à y répondre librement²⁴. Il faut souligner le fait que ce n'est pas tant l'existence de Dieu

qui est en cause que l'acceptation de la rencontre intérieure. En effet, l'athée qui nie farouchement Dieu ou se détourne de Lui concède bien malgré lui que Dieu existe, sinon il ne pourrait Le nier. Les sociétés occidentales ne seraient pas aussi agressives à l'égard des catholiques s'il n'était perçu qu'au fond leurs exigences morales et leur témoignage sont fondés en vérité. On attend des catholiques qu'ils soient saints, leur reprochant le cas échéant d'être loin de cet idéal, faute d'accepter soi-même de se mettre en chemin. Saint Augustin rencontre la même thématique à propos de « la foi des démons » : ceux-ci reconnaissent bien le Christ, mais ils le fuient et se détournent de lui car ils sont dans la voie diabolique²⁵. Pour Edith Stein, même si elle accorde l'existence du mal radical, son anthropologie lui interdit de jeter un anathème aux athées les plus agressifs tels ces « exaltés ténébreux » trompés par la propagande nazie²⁶.

À partir du moment où la foi suppose l'acceptation de l'appel de Dieu, son libre refus est aussi possible, et il détermine même l'ultime excès de la liberté humaine. Ce refus, sur lequel nous reviendrons plus amplement, porte éminemment sur Dieu lui-même, non sur les degrés de certitude de la foi. En ce sens, Edith Stein considère qu'il est normal de douter de Dieu, ce qui ne veut pas dire que l'athéisme soit une étape nécessaire sur le chemin de la foi²⁷. Et inversement le fait que, suivant l'enseignement de l'Église, l'homme soit *capax Dei*, qu'il ait la possibilité de percevoir la présence de Dieu dans le monde, n'implique pas qu'il doive le faire de manière nécessaire par ses seules forces naturelles²⁸.

1.2 L'expérience de la mort

La mort est par essence un phénomène qui induit un sentiment religieux inchoatif. Examinons objectivement le phénomène de la mort. Nous mourrons tous un jour ou l'autre,

comme tous les êtres vivants, et la mort est de ce point de vue naturelle. Mais nous ne pouvons avoir aucune expérience directe de cette réalité : personne ne peut parler de la mort qu'il a vécue puisque mourir c'est justement disparaître aux yeux des vivants. Notre connaissance de la mort vient exclusivement de ce que nous percevons de la mort d'autrui. La douleur engendrée par la mort des proches a en réalité une seule cause : les liens affectifs qui nous unissaient à l'aimé ne seront plus, ils sont définitivement rompus. C'est une part de nous-même que nous pleurons dans la mort de l'aimé. Quant à la peur de la mort, de notre mort personnelle, elle vient surtout de l'ignorance qui est la nôtre sur un éventuel « après ». Toutes les religions ont tenté de répondre à cette peur et d'apporter quelque espérance.

Pour la jeune Edith Stein qui a renoncé à la religion, la mort est une énigme. Elle n'a que dix ans lorsque surviennent coup sur coup les suicides de deux de ses oncles, dont un était très proche de la famille Stein²⁹. Acculés l'un et l'autre à la faillite, leur geste de désespoir trahit aussi la misère spirituelle d'une époque. Le suicide reste une possibilité pour échapper au monde, Edith Stein en prend elle-même conscience. Si elle apparaît à ses proches et à ses amis comme un esprit fort et assuré, elle traverse en fait une crise psychologique et spirituelle profonde. En 1912, elle échappe de justesse avec sa sœur Erna à une intoxication accidentelle au gaz, mort qu'elle regrette sur le moment. Elle sombre peu après dans une profonde dépression, dont elle fait plus tard mémoire : « j'avais perdu toute confiance en l'humanité... J'allais partout comme écrasée par un poids terrible et je ne savais me réjouir de rien³⁰. » Pendant la guerre, elle est volontaire pour servir dans la Croix-Rouge et soigne de jeunes soldats atteints du typhus. Elle découvre par elle-même l'horreur de la guerre, la mort de l'autre, et l'ombre de l'absurde de la mort³¹. Lorsqu'elle rejoint Husserl à Freiburg en 1916, elle

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

libre le plus élevé. Et c'est l'action transformante de la grâce qui guérit l'âme de l'angoisse en lui donnant l'abri divin.

L'action de la grâce garde pourtant quelque chose d'insaisissable pour notre entendement fini : nous sommes toujours en pénurie pour cerner la volonté divine. En particulier pour ceux qui sont en recherche et qui semblent ne pas trouver leur voie, alors que d'autres qui ne semblaient pas la chercher sont brusquement saisis et transformés par la grâce⁷⁰. Edith Stein aborde courageusement cette question sans en éluder la difficulté :

Dieu veut se laisser trouver par ceux qui le cherchent. Il veut donc d'abord être cherché. C'est pourquoi la révélation naturelle n'est pas d'emblée transparente ni évidente ; elle est pour la personne une incitation à chercher... Croire, c'est avoir trouvé... Dieu lui-même se laisse trouver⁷¹.

Les modalités par lesquelles Dieu se laisse trouver peuvent être déconcertantes. Les grands mystiques comme Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila insistent sur le fait qu'il ne faut pas rechercher une illumination riche de visions ou de sensations. Et le croyant peut se mettre en recherche et en quête de la grâce sans être préalablement touché par son action. Nous sommes donc confrontés à une difficulté philosophique très classique : la grâce tout en étant présente nous paraît absente, elle semble nous échapper. Sa nature active et la dynamique vivante dans laquelle elle se meut n'offrent guère de prise à l'âme pour la saisir. « Pour que l'âme puisse saisir librement la grâce, écrit Edith Stein, celle-ci doit être déjà active en elle ; et pour que la grâce puisse être active, l'âme doit en avoir déjà trouvé le lieu. » Ici, aucune solution claire et définitive, sinon se mettre en chemin, s'avancer sur les traces de ceux qui nous ont précédés, et entrer ainsi dans un chemin de foi. Chaque personne est

différente, par ses capacités aussi bien que par son histoire, aussi l'action effective de la grâce va-t-elle différer de l'une à l'autre. La question alors n'est pas d'atteindre le but, qui de toute façon nous dépasse infiniment, mais de s'avancer sur la route, fût-elle une « traversée du désert ». Et un tel cheminement est le fruit d'une vie entière⁷².

3. Les différents visages de la foi

Lors de ses études, comme nous l'avons vu, Edith Stein se présentait comme un « libre penseur », ayant banni la foi et la religion juive de ses pères. Son adhésion au catholicisme, et plus tard son entrée au Carmel, impliquent une rencontre avec la foi qui opère comme une anticipation de la vision mystique. Nous retrouvons ici la théorie steinienne de l'intuition⁷³. Edith Stein échappe ainsi au risque de régionaliser et de circonscrire l'expérience religieuse et la conversion dans un champ d'où serait absente la raison. Pour le dire autrement, il n'y a pas d'un côté une vérité de la raison et de la science qui serait universelle, et d'un autre côté la vérité de la foi qui n'aurait de sens que pour les croyants et les convertis. Selon Edith Stein, la foi est une connaissance d'un genre particulier qui s'articule avec les autres connaissances que sont la connaissance sensible et la connaissance rationnelle. Cette déclinaison de l'anthropologie dans l'épistémologie apporte un éclairage puissant pour saisir la conversion, mais aussi la place de la foi au sein d'une existence humaine, dont les différentes dimensions ne sont pas cloisonnées mais interfèrent l'une avec l'autre. Par ailleurs, la foi est aussi le domaine de rencontre et d'union entre les différentes personnes qui se retrouvent dans une même religion. Autrement dit, la foi fait passer la conversion qui demeure le propre d'un individu à une dimension communautaire portant un

sens religieux.

Comment la foi en Dieu peut-elle s'accorder avec une démarche rationnelle qui tente de penser Dieu, à partir de ce renversement opéré par la conversion ? Edith Stein part comme souvent dans ses réflexions d'une analyse herméneutique. Pour elle, « le mot foi a plusieurs significations : il désigne la vertu de croire, l'acte de croire, et ce qui est cru, la vérité révélée. » La « vertu de croire » n'est pas automatiquement reçue par tous et toutes : elle reste un don de Dieu qui demande à être accepté⁷⁴.

3.1 Peut-on connaître Dieu ?

Edith Stein définit la foi comme la source d'une connaissance dont la principale singularité réside dans son objet : Dieu⁷⁵. Par ailleurs pour la phénoménologue, la connaissance peut en droit accéder à tout ce qui est :

Il y a chez Husserl comme chez Thomas la conviction qu'un logos règne sur tout ce qui est, et qu'il est possible que notre connaissance dévoile pas à pas quelque chose et toujours encore quelque chose de ce logos, à condition toutefois de procéder selon la plus grande honnêteté intellectuelle⁷⁶.

Reste à savoir si Dieu fait partie de « tout ce qui est » ou non, question délicate qui affleure régulièrement dans l'œuvre d'Edith Stein et sur laquelle elle a longtemps hésité.

À la fin de sa vie, elle distingue l'être fini habité par le néant qui est le propre de la nature humaine et l'Être infini et éternel : Dieu. En la Personne de Jésus, Dieu lui-même se dévoile comme « l'Étant, le Créateur, le Soutien de tout étant créé », et par là se distingue de « tout ce qui est », formule qui reste limitée à la création⁷⁷. Or, nous l'avons vu plus haut, l'être des étants créés est affecté d'une précarité substantielle ; en particulier l'être

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

4. Intuition, conversion et vision mystique

L'introduction du thème de la vision à propos de la conversion donne accès aux larges horizons que fréquentent les mystiques, bien plus que les philosophes. Nous l'avons vu plus haut, il ne saurait y avoir d'un côté une vérité de la foi (celle qui interviendrait dans la conversion) et d'un autre côté une vérité rationnelle (qui devrait s'incliner devant cette décision). Sans être réductibles l'une à l'autre, les deux communiquent et doivent trouver à se conjuguer de manière harmonieuse.

L'intuition fonde la connaissance naturelle en nous donnant un accès à l'essence des choses. Cette connaissance porte sur le réel, mais reste limitée par **1)** ce que les choses nous donnent d'elles-mêmes, et **2)** notre incapacité à accéder totalement à cette donation. Edith Stein a donc réintroduit le principe kantien d'une limite de l'intuition, en la déplaçant toutefois au cœur des essences, rejetant l'intuition totale des essences au-delà des possibilités de la connaissance humaine¹²⁹. L'idéal de cette intuition est la clarté, l'adéquation de la chose et de l'intellect, où la chose connue ne fait qu'un avec l'esprit qui la connaît. L'intuition des essences, fruit d'un labeur intellectuel, semble au premier abord s'opposer à l'intuition entendue comme grâce mystique, don de Dieu¹³⁰. Mais la distinction thomasiennne rencontrée plus haut entre la connaissance « en cet état de vie » et la connaissance des bienheureux offre une issue à cette impasse, il est vrai, paradoxale.

Edith Stein souligne tout d'abord l'impossibilité radicale pour l'homme de connaître Dieu tel qu'Il est : « il n'y a pas de connaissance *positive* de l'essence de Dieu pour la connaissance humaine naturelle¹³¹. » En effet la connaissance naturelle de Dieu, ou théologie naturelle, part d'une intuition originaire spécifique, qui est d'un genre différent de l'intuition ordinaire.

Celle-ci se développe à partir d'aperceptions sensibles ou intellectuelles, alors que Dieu ne tombe pas sous les sens et ne peut être cogité comme un concept¹³². Ce qui rend l'étant mondain connaissable, ce qui le présente à notre esprit, c'est d'abord sa manifestation, le fait qu'il se donne à nous : il peut être pensé parce qu'il s'offre à l'être effectivement et qu'il nous est possible de le connaître¹³³. Pour le dire autrement, notre esprit est ouvert à tout étant mondain qui se donne à connaître, et donc à travers la création à l'ombre de son Créateur¹³⁴. Nous retrouvons ici les prémisses de la découverte de Dieu, prélude à la conversion. « L'intuition (*Anschauung*) de Dieu – c'est ce que Dieu a placé en [l'âme] de toute éternité. Mais c'est aussi *ce qu'aucun regard n'a vu et ce qui n'est venu dans aucun cœur humain*¹³⁵. » Nous ne sommes pas capables de voir Dieu tel qu'il est, aussi cette donation est-elle en même temps accompagnée d'un retrait. Dieu en lui-même reste caché à l'âme humaine¹³⁶, elle dont la précarité est le quotidien, mais Il se dévoile à elle dans ce retrait¹³⁷. Ici pourrait se déployer une dialectique de l'absence et de la présence, du néant et de la parousie, qui mériterait de plus amples développements. Notons simplement que ce double mouvement de retrait et de dévoilement traduit l'appel par lequel Dieu mène l'âme à Lui, et indique aussi un chemin par étapes, par degrés¹³⁸. L'accès par la connaissance naturelle à certaines vérités concernant Dieu, le *revelabile*, n'est pas ici un aboutissement, mais bien plutôt une incitation à aller plus loin, vers une union qui dépasse largement l'adéquation de la chose et de l'intellect. Et, dans cette union, Edith Stein place d'ailleurs une intuition (*Anschauung*) de la sagesse divine¹³⁹.

Pour s'élever plus haut, il faut entrer dans le domaine de la foi que nous venons d'explorer. Dieu se donne à connaître par la révélation naturelle, donnée à tous les hommes, et qui constitue comme nous l'avons vu un des contenus de la foi. Celle-ci porte

aussi sur le *revelatum* qui est déjà annoncé par ce que la connaissance naturelle perçoit du divin à travers le voile du monde. Dans cet élargissement des limites de la connaissance, qui passe par la conversion et transcende la finitude humaine, la grâce divine touche l'âme et constitue une première ébauche de l'union à Dieu. Il faut souligner qu'une telle union est donnée par grâce, et dépasse les forces naturelles et le domaine habituel de l'entendement¹⁴⁰. C'est Dieu lui-même qui vient vers l'homme pour l'aider sur son « chemin de perfection », et qui ce faisant crée en lui les transformations nécessaires à une telle rencontre. Ainsi la conversion et l'intuition qu'elle engendre offrent-elles un avant-goût de la vision mystique de Dieu, et elles forment de fait une expérience essentielle et déterminante dans la vie de l'âme¹⁴¹.

Mais nous sommes sortis imperceptiblement des limites de la connaissance naturelle, et même depuis longtemps des frontières de la théologie formelle. Nous avons changé de registre, et sommes entrés dans une recherche intérieure qui va opérer selon des règles très différentes de celles de la raison. Tout d'abord, remarquons que le vocabulaire steinien change aussi à cette occasion. Il n'est plus question d'intuition (*Intuition, Anschauung*) mais de vision (*Vision*)¹⁴². La grâce divine peut en effet apporter des visions d'un premier ordre, soit par l'imagination soit par l'entendement. Ces visions ne sont pas une fin en soi, mais une étape vers l'union à Dieu¹⁴³ : elles vont opérer une transformation surnaturelle de la personne, pour la préparer aux étapes suivantes dans l'ascension vers l'union et vers l'intuition parfaite¹⁴⁴. Cette vision du second ordre touche l'âme en son plus intime, au centre de l'être (*Seinsmitte*), le « noyau » (*Kern*) rencontré au début de cette étude ; les autres dimensions de la personne comme la chair ou l'esprit, qui sont moins profondes, seront transformées progressivement à la suite.

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

DDB, 1967, p. 337-8). Cf. les analyses d'Edith Stein dans *Kreuzeswissenschaft*, ESGA 18, p. 18 ; « Liebe um Liebe », ESGA 19, p. 78.

144. *Kreuzeswissenschaft*, ESGA 18, p. 48.

145. *Wege der Gotteserkenntnis*, ESGA 17, p. 49 ; *Kreuzeswissenschaft*, ESGA 18, p. 200.

146. *Wege der Gotteserkenntnis*, ESGA 17, p. 46.

Le temps des convertis

Au terme de ce parcours, la conversion se révèle d'une grande complexité, d'une prolixité et d'une abondance qui reflètent la singularité de chaque vie humaine. Edith Stein reconnaît elle-même qu'une foule de petits événements se sont enchaînés pour préparer sa propre conversion, sans que l'un suffise à lui seul :

Le chemin normal [de la conversion] passe par des effets que l'on remarque en soi, chez les autres ou dans les faits, dans la nature ou dans l'existence humaine ; mais aucun de ces effets – pris en lui-même, isolément – n'est un indice assez concluant de l'origine créatrice divine¹.

Cet ensemble de réflexions personnelles, de lectures, de rencontres, constitue ce maillage serré qui habite chaque personne et l'accompagne sur son chemin intérieur. Ce qu'Edith Stein appelle « l'action silencieuse de l'Esprit Saint au plus intime de l'âme² ». Et tout se passe comme si cette somme de hasards heureux qui constitue de fait une préparation spirituelle convergeait vers l'instant décisif, lorsque la masse critique est atteinte, entraînant comme dans une réaction en chaîne la conversion proprement dite.

Il peut paraître vain de chercher à établir une théorie de la conversion, telle qu'elle obéirait à un processus formel, répondant à un ensemble complexe de causes qui, lorsqu'elles seraient toutes présentes, entraîneraient nécessairement un résultat précis. Chaque conversion reste unique, répondant à une vie unique, peuplée d'expériences propres qui ne peuvent être reconduites ni dans le temps vécu d'une même personne, ni dans l'existence d'autres personnes. Il faut accepter cet état de fait qui résulte de la singularité de chaque vie humaine. Edith Stein le souligne avec détermination : « la personne reste pour elle-

même et pour les autres un grand mystère qui n'est jamais entièrement révélé ni totalement dévoilé³ ». Le cœur du converti, son « noyau », reste caché à nos investigations, ce qui ne l'empêche pas de se manifester à l'occasion, la conversion étant une des actions de la grâce les plus radicales.

Il est possible de discerner quelques grandes lignes de force à partir des analyses philosophiques d'Edith Stein : ce sont celles des chemins qui mènent à Dieu tout au long de l'existence. Le chemin de la vérité concerne la personne individuelle, dans une introspection qui doit accepter les limites de la raison. Le chemin de la beauté ouvre la personne au monde qui l'entoure, à condition de dépasser l'irrésistible fascination qu'exercent sur nous les affections sensibles. Le chemin de l'amour ouvre le cœur à l'altérité, et vise une relation entre personnes qui doit demeurer ouverte à la transcendance et à la différence pour conduire au divin.

D'une manière très pragmatique et simplificatrice, la vie spirituelle révélée par les chemins de conversion peut être découpée en trois moments principaux : **1)** l'éveil du sens religieux avant la conversion, **2)** la transformation de la personne par la conversion et la découverte de la foi, **3)** l'épanouissement au sein d'une communauté.

1) Avant la conversion, la personne est en chemin, consciemment ou pas. Si la grâce divine est offerte à tous et toutes, chaque chemin est unique, car chaque personne est unique. La grâce peut être insufflée dans l'âme incroyante discrètement, « illégalement », par petites touches. Elle peut envahir le cœur d'une manière soudaine, ou rester cachée et comme voilée. Certains peuvent chercher la grâce sans la trouver, d'autres en sont saisis sans l'avoir désirée consciemment. Aucune règle en la matière, sinon une constante :

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

2.3 Grâce divine et liberté humaine

3. *Les différents visages de la foi*

3.1 Peut-on connaître Dieu ?

3.2 Foi et raison

3.3 De la foi au don aimant

3.4 De la connaissance obscure à la vision

3.5 Foi et croyance

3.6 Vérités naturelles et vérités surnaturelles

4. *Intuition, conversion et vision mystique*

Le temps des convertis

Index des noms

Dans la même collection :

- *Anne de Jésus – Écrits et Documents*, FORTES Antonio, 2001
- *Appelés à la vie avec Thérèse d'Avila*, ALVAREZ Tomas, 2014
- *Aux sources du Carmel*, Baudry Joseph, 2012
- *Avec Edith Stein, découvrir le Carmel français*, RASTOIN Cécile – GOLAY Didier, 2005
- *De fleurs et d'émeraudes. Commentaire littéraire du Cantique spirituel de Jean de la Croix*, BORDES Juliette, 2017
- *Dieu est joie infinie. Études sur sainte Thérèse des Andes*, DE LASSUS Alain-Marie, 2014
- *Edith Stein, disciple et maîtresse de vie spirituelle*, ULRICH Dobhan, PAYNE Steven, KÖRNER Richard, 2004
- *En chemin avec Thérèse d'Avila. Commentaire du Chemin de perfection*, PERRIER Luc-Marie, 2013
- *Entrer dans le Château intérieur*, ALVAREZ Tomas, 2004
- *Élisabeth de la Trinité. La logique de la foi*, SICARI Antonio-Maria, 2016
- *Gaston de Renty*, CHIRON Yves, 2012
- *Histoire du Carmel thérésien*, Ortega Pedro, 2016
- *Jean d'Avila, le Saint Curé d'Espagne*, JIMENEZ DUQUE Baldomero, 2005
- *L'abandon à Dieu, un chemin de paix, à l'école de la Petite Thérèse*, GUIBERT Joël, 2010
- « *L'amour quand il est grand...* » – *Études sur sainte Thérèse d'Avila*, BAUDRY Joseph, 2009
- *L'Enfant-Jésus au Carmel. Histoire et spiritualité*, GIOVANNA DELLA CROCE, 2005
- *L'impact de Dieu. Itinéraire spirituel avec saint Jean de la Croix*, MATTHEW Iain, 2015

- *L'influence de Thérèse d'Avila sur Thérèse de Lisieux*, RENAULT Emmanuel, 2009
- *L'union d'amour à Dieu avec Jean de la Croix*, MARCHAND Jean-Yves, 2011
- *La Montée du Mont Carmel*, JEAN DE LA CROIX, avec un guide de lecture par Marie-Joseph Huguenin, 2018
- *La Règle du Carmel*, STERCKX Dominique, 2006
- *La sainte de la confiance. Neuf jours de méditation avec Thérèse de l'Enfant-Jésus*, BOLDIZSAR MARTON Marcel, 2009
- *Laïcs et Conseils évangéliques*, SICARI Antonio-Maria, 2010
- *Le visage et le voile. Les Poésies de Thérèse de Lisieux*, Bordes Juliette, 2009
- *Lettres de la Bse Marie de Jésus-Crucifié*, Carmel du Saint Enfant-Jésus, 2011
- *Louange de gloire. Élisabeth de la Trinité*, FEVOTTE Patrick-Marie, 2007
- *Mme Acarie, une petite voie à l'aube du grand siècle*, BONNICHON Philippe, 2002
- *Marchons ensemble Seigneur. Femmes à la suite du Christ au Carmel*, Collectif, 2004
- *Pistes pour la Montée du mont Carmel*, FOLEY Marc, 2019
- *Prier l'Esprit Saint et la Vierge Marie avec Mariam de Jésus-Crucifié*, SCHALL Marie-Edmée, 2012
- *Réalisme thérésien en temps de crise. Les lettres de 1576-1579*, ALMANSA CALERO Julio, 2018
- *Renaître à la vraie liberté avec le cardinal de Bérulle*, POULIQUEN Tanguy-Marie, 2012
- *Tenir haut l'Esprit. Père Jacques de Jésus*, Province de Paris des Carmes, 2007
- *Toucher le ciel. Itinéraire spirituel avec Thérèse d'Avila à travers le Livre des Demeures*, MAS ARRONDO Antonio, 2015

- *Traité de l'Oraison Mentale*, d'après sainte Thérèse d'Avila, THOMAS DE JESUS, 2010
- *Trouver le mystique qui est en vous. Le Carmel pour tous aujourd'hui*, WILKINSON Peggy, 2010
- *Tu es Maison de Dieu. Introduction à Élisabeth de la Trinité*, PERRIER Luc-Marie, 2018
- *Un temps supérieur à l'espace. La vie cloîtrée selon Thérèse d'Avila*, RIVIERE Lucie, 2018
- *Une famille sainte. Thérèse de Lisieux et ses parents*, SICARI Antonio-Maria, 2010
- *Vie mystique de Mère Maravillas de Jésus*, JIMENEZ DUQUE Baldomero, 2008