



---

revue trimestrielle de spiritualité chrétienne

*L'homme spirituel  
et la Création*

Septembre 2005

n° 117

Le numéro : 10

Abonnements : voir en dernière page

ISSN 0528-1539

## Regards d'Edith Stein sur le monde

### Un regard chrétien sur le monde ?

**E**N abordant dans cette contribution le sujet *Regards d'Edith Stein sur le monde*, il est important de souligner que ce thème implique à la fois un côté subjectif et objectif, c'est-à-dire une personne qui regarde le monde. Cette conjonction entre regard subjectif et réalité objective du monde se trouve bien exprimée par le terme allemand *Weltanschauung* qui désigne une manière de voir le monde, une conception du monde, un regard posé sur le monde. Il peut être éclairant de questionner Edith Stein elle-même sur ce qu'elle entend par *Weltanschauung*. Elle en parle dans un texte datant probablement de 1932 :



« On peut entendre par là [par *Weltanschauung*] une image cohérente, une conception globale du monde : une vue sur tout ce qui est, sur l'ordre et les connexions en quoi tout se tient, avant tout sur la situation de l'homme dans le monde, sur son origine [*Woher ?*] et sa fin [*Wohin ?*]. Tout homme qui pense ressent le besoin d'une telle conception du monde ; mais tous n'y parviennent pas, et rares sont ceux qui s'y efforcent<sup>1</sup>. »

Dans cette brève description de la *Weltanschauung* on perçoit bien que l'intérêt principal ne vise pas le monde en lui-même, mais la personne humaine en tant que vivant dans le monde. Sainte Thérèse-Bénédictine de la Croix, Edith Stein est une personne qui se pose la question du monde, à un niveau philosophique et théologique. En approfondissant sa réflexion, nous nous posons cette question à notre tour. Elle ne sera pas traitée ici comme nous le ferions dans un travail scientifique, mais nous essaierons de dégager quelques éléments de la réflexion steinienne qui en soi demanderait plus de renseignements techniques.

Avant d'entrer en matière, il convient de préciser ce que nous entendons dans notre propos par le terme *monde* : il s'agit bien du monde de notre expérience, c'est-à-dire du monde matériel que nous percevons comme *phénomène*, dont nous faisons partie et dans lequel nous vivons (*Lebenswelt*). En plus, nous sous-entendons par *monde* également sa capacité de renvoyer au-delà de lui-même, ainsi qu'un regard philosophique peut le percevoir. Dans une vision chrétienne enfin, le monde reçoit un nouvel éclairage par la Révélation que Dieu Créateur et Sauveur fait de lui-même.

Comment allons-nous procéder pour mettre en lumière le monde ? Nous commencerons par une brève réflexion sur la connaissance du monde selon Edith Stein, car l'évaluation de nos possibilités de connaissance est préliminaire par rapport à l'analyse du monde en tant que tel. Ensuite, nous nous tiendrons principalement à l'ouvrage *Être fini et être éternel*<sup>2</sup> pour tenter d'exposer sa conception de la philosophie chrétienne, car celle-ci est le cadre de sa *Weltanschauung* qui fait droit à l'approche philosophique et

---

1. E. STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 1. E. STEIN, « Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie », dans *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Edith Steins Werke (=ESW) VI, Louvain/Freiburg Nauwelaerts/Herder 1962, p. 1.

2. En traduction française : E. STEIN, *L'être fini et l'être éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être*, trad. G. Casella et F.A. Viallet, Beauvechain Nauwelaerts 2/1998 ; Par la suite nous citerons cette œuvre avec les sigles EFEE pour la traduction française et EES pour l'original allemand.

théologique. À partir de ces prémisses, nous pourrions aborder la question du monde d'abord en remontant du monde vers l'être éternel, puis à partir de la Révélation chrétienne en découvrant l'image de la Trinité dans les créatures et le Verbe incarné comme Tête de l'humanité et de la création tout entière.

### **Une question préliminaire: Quelle est notre connaissance du monde ?**

Nous commençons par quelques réflexions sur notre connaissance du monde qui a focalisé l'intérêt des philosophes plus particulièrement depuis Descartes et qu'Edith Stein a traité à sa manière. Les jeunes phénoménologues de Göttingen – parmi lesquels elle se trouvait – étaient déçus de la réponse kantienne qui pose une barrière infranchissable entre le monde phénoménal (subjectif) et nouménal (objectif) et ils espéraient trouver dans la nouvelle voie philosophique de la phénoménologie un retour aux choses mêmes. L'intérêt philosophique de la position d'Edith Stein dans ce débat se situe dans sa tentative ou plutôt dans son intuition de prendre en compte et le réalisme et l'idéalisme. Dans une lettre à son ami philosophe Roman Ingarden, elle indique sa trouvaille. À la suite d'une promenade avec Husserl « s'est accompli chez moi tout à coup [*ganz plötzlich*] une percée selon laquelle je m'imagine savoir assez bien ce qu'est la constitution – mais en rupture avec l'idéalisme ! D'un côté une nature physique existant absolument, de l'autre côté une subjectivité d'une certaine structure me semblent présupposées pour qu'une nature puisse se constituer clairement [*anschaulich*]. Je n'ai pas encore réussi à confesser cette hérésie au maître [Husserl]<sup>3</sup> ».

La question de la constitution était au centre des recherches philosophiques des phénoménologues. Alors que Husserl n'admettait de plus en plus qu'une constitution subjective des choses dans la conscience, Edith Stein affirme clairement que la constitution se fait *parallèlement* d'une manière objective et subjective, c'est-à-dire que les schémas et catégories qui structurent la réalité ont leur corrélatif dans la conscience. Par cette conception,

---

3. Trad. d'après E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden, Edith Stein Gesamtausgabe* (= ESGA) 4, Fribourg/Bâle/Vienne Herder 2001, p. 40 : lettre 6 du 3 février 1917.



elle renoue avec le réalisme comme avec l'idéalisme, mais elle n'arrive pas à en convaincre son maître Husserl avec des arguments philosophiques. Elle écrit à ce sujet quelques jours plus tard dans une autre lettre à Ingarden :

« J'ai exposé récemment avec solennité mes réserves face à l'idéalisme. Ce n'était pas du tout une "situation embarrassante" (comme vous le craigniez). J'ai été logée dans un coin du cher vieux canapé en cuir, et puis nous avons débattu vivement pendant deux heures – bien sûr sans nous convaincre mutuellement. Le maître disait qu'il ne refusait pas de changer son point de vue, si on le lui démontrait comme nécessaire. Mais je n'ai pas réussi cela jusqu'à présent<sup>4</sup>. »

L'incapacité de présenter son intuition de la corrélation de l'être objectif et de la conscience subjective de manière purement raisonnable est une expression du litige irréductible entre idéalistes et réalistes<sup>5</sup>. Pour Edith Stein elle-même, cette question trouvera après sa conversion un nouvel éclairage dans la foi chrétienne. Car celle-ci nous fait adhérer à un Dieu qui résout en lui-même l'aporie que pose le rapport entre objectivité et subjectivité, puisqu'il est à la fois l'être absolu et la personne absolue. Dieu est « *l'être en personne* [*Sein in Person*] », comme Edith Stein s'exprime dans *Être fini et être éternel*<sup>6</sup>. Bernard Dupuy remarque par rapport à ce maintien de la subjectivité en philosophie qu'Edith Stein a « bien connu les écueils du subjectivisme et de l'idéalisme. Mais comme elle l'a montré par son œuvre ultérieure, elle a perçu aussi l'enjeu spirituel du départ husserlien [dans le sujet] et répété qu'il ne devait pas être perdu<sup>7</sup> ». Il est alors intéressant de noter qu'Edith Stein ne fait pas simplement appel au Dieu de la théologie naturelle, c'est-à-dire à l'être ou au moteur premier qui fonderait en quelque sorte la visée objective du réalisme, mais qu'elle se réfère au Dieu *personnel* des chrétiens comme fondement d'une philosophie capable d'intégrer l'objectivité comme la subjectivité.

---

4. Trad. d'après E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen* III, p. 46 : lettre 9 du 20 février 1917. Elle donne cependant des explications éclairantes dans son manuscrit *Introduction à la philosophie* : E. STEIN, *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Fribourg/Bâle/Vienne Herder 2004 ; en particulier les pages 63-100 sur la connaissance de la nature comme problème philosophique.

5. Edith Stein dira elle-même dans son cours d'introduction à la philosophie : « Ici, nous ne

prenons pas de décision entre idéalisme et réalisme. Nous laissons le problème posé comme tel » (trad. d'après E. STEIN, *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Fribourg/Bâle/Vienne Herder 2004, p. 98).

6. Cf. EFEE, p. 344 ; EES, p. 317.

7. B. DUPUY, « Au commencement était le sens ». *L'herméneutique d'Édith Stein*, dans J.-P. Jossua et N.-J. Séd (éds), *Interpréter*. Mélanges offerts à Claude Geffré, Paris Cerf 1992, p. 179.

## Un cadre pour une recherche sur le monde : la philosophie chrétienne

La question de la connaissance du monde que nous venons de toucher nous a montré que des problèmes philosophiques peuvent recevoir un éclairage théologique. Nous voudrions maintenant proposer une brève réflexion sur la *philosophie chrétienne*, car c'est par ce biais qu'Edith Stein entend éclairer le lien entre théologie et philosophie. Cette question l'a occupée dès sa conversion, mais elle n'en publiera qu'en 1929 un premier fruit dans le *Jahrbuch* à l'occasion du 70<sup>e</sup> anniversaire de Husserl avec le titre *La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin*<sup>8</sup>. Si dans ce texte, elle se réfère surtout à Thomas et à Husserl tout en s'impliquant elle-même, elle présentera dans son œuvre de maturité *Être fini et être éternel* qui date des années 1935-1937<sup>9</sup> une réflexion plus personnelle dans un long paragraphe de vingt pages intitulé *Sens et possibilité d'une philosophie chrétienne*<sup>10</sup>. Elle y présente sa propre conception à partir de la deuxième journée d'études de la Société Thomiste<sup>11</sup> qui traitait de la philosophie chrétienne ; journée qui a eu lieu à Juvisy en 1933 et dont Edith Stein a lu et assimilé les actes. L'exigence fondamentale pour toute philosophie chrétienne est d'indiquer la voie médiane entre la confusion et la séparation stricte entre philosophie et théologie.

Le point de départ de sa réflexion est constitué par sa compréhension de la philosophie comme *science rigoureuse*. Sans pouvoir préciser ici dans les détails sa conception de la science à la suite de Husserl, nous pouvons simplement évoquer le rôle de la philosophie par rapport à toute science : « La tâche de la philosophie est

---

8. Traduction française dans E. STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, prés. et trad. par Ph. Secretan, Paris Cerf 1987, p. 31-55. Le texte original a été conçu en forme de dialogue : E. STEIN, « Was ist Philosophie ? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino », dans *Erkenntnis und Glaube*, ESW xv, Fribourg/Bâle/Vienne Herder 1993, p. 19-48. Suite à l'insistance de Martin Heidegger, elle a transformé le texte en forme d'article pour le *Jahrbuch* : E. STEIN, « Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino », dans *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* X, Halle 1927, p. 315-338.

9. Cf. M. A. NEYER, Edith Steins Werk « Endliches und ewiges Sein ». Eine Dokumentation, dans *Die menschliche Gewalt*, Edith-Stein-Jahrbuch 1, Würzburg Echter 1955, p. 311-343, en particulier 319-326.

10. Cf. E. STEIN., *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 131-151 ; EFEE, p. 18-36 ; EES, p. 12-30. Pour approfondir la conception steinienne de la philosophie chrétienne, on verra l'article de X. TILLIETTE., « Edith Stein et la philosophie chrétienne. À propos d'Être fini et être éternel », *Gregorianum* 71 (1990) 97-113.

11. JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, La philosophie chrétienne, Juvisy Cerf 1933.



d'élucider les fondements de toutes les sciences<sup>12</sup> ». Et dans sa quête des fondements, la philosophie « ne se contente pas d'un éclaircissement provisoire, son but est d'accéder à la clarté *dernière*; elle veut *logon didonai* (rendre raison) jusqu'aux derniers fondements atteignables<sup>13</sup> ». Ce projet est cependant disproportionné par rapport à la raison humaine en tant que moyen propre du labeur philosophique. Nous pourrions exprimer cette difficulté de la manière suivante: ou bien cultiver une philosophie *pure*, c'est-à-dire qui ne se sert que de la raison naturelle, mais par le fait même de rétrécir le projet philosophique, ou bien de faire appel à d'autres *sources de connaissance* qui en soi sont inaccessibles à la raison, mais qui sont susceptibles d'indiquer à la philosophie ses fondements. Edith Stein formule la difficulté très clairement: « Si le philosophe ne veut pas trahir son but, qui est de comprendre l'étant dans ses fondements ultimes, sa foi l'incite à étendre son champ de réflexion au-delà de ce qui lui est accessible naturellement<sup>14</sup> ». Dans ce passage, se cache un appel à l'humilité de la raison pour admettre son incapacité de comprendre par elle-même la réalité dans ses fondements.

Le fait d'abandonner la conception d'une philosophie qui se baserait uniquement sur la raison naturelle est à considérer comme décision *raisonnable*, car la « raison deviendrait déraison si elle s'obstinait à s'arrêter à ce qu'elle peut découvrir avec sa propre lumière, et à fermer les yeux devant ce que lui rend visible une lumière supérieure<sup>15</sup> ». Dans cette visée, l'acte suprême de la raison consiste à accepter son propre dépassement en se fiant à la connaissance supérieure de la foi, mais qui relève de la même et unique vérité. Marcel Dubois commente cette perspective steinienne en disant que « pour des raisons qui lui [Edith Stein] semblent strictement philosophiques, elle pense que la philosophie doit changer de caractère et recourir, pour son propre achèvement et sa propre sécurité, à la croyance en des vérités révélées<sup>16</sup> ». Il nous faut comprendre ici que le recours à la foi ne vise pas simplement les éléments qui relèvent de la *théologie naturelle*, mais également les vérités qui sont de soi inaccessibles à la raison, comme

---

12. E. STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 139 ; EES, p. 19s.

13. E. STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 140 ; EES, p. 20.

14. E. STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 142 ; EES, p. 23.

15. E. STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 142 ; EES, p. 23.

16. M. DUBOIS, « L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein », *Revue Thomiste* 73 (1973) 199.

les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Pour Edith Stein les vérités révélées de la foi sont davantage capables d'indiquer à la philosophie ses fondements que les résultats de la théologie naturelle. La foi devient dans cette perspective le point de départ d'un raisonnement proprement théologique, mais également d'un raisonnement philosophique<sup>17</sup> ce qui sera le chantier d'une philosophie chrétienne.

La position d'Edith Stein a rencontré de nombreuses critiques de théologiens comme de philosophes. Les théologiens (et en particulier certains parmi les thomistes) ont tendance à voir dans la philosophie steinienne une discipline qui se confondrait avec la théologie. Face à ce reproche, Edith Stein explicite que les données de la foi sont à l'origine d'une méthode philosophique et par suite de résultats d'ordre philosophique qui manifestent les implications de la foi dans la réalité créée. Les philosophes de l'autre part lui reprochent de sacrifier la *clarté* et l'*autonomie absolues* de la philosophie, ce qu'Edith Stein était prête à faire pour sauver le projet initial de la philosophie.

La conception de la philosophie chrétienne que nous venons d'exposer brièvement dans *Être fini et être éternel* trouvera une application dans la question du *monde*. Car la saisie des fondements du monde dépasse l'investigation philosophique, ce qui invite à explorer des voies de compréhensions plus profondes à partir de la foi chrétienne, c'est-à-dire dans notre contexte la foi en Dieu-Trinité et la foi en Jésus-Christ.

Pour la suite de notre exposé, il faut garder à l'esprit que la philosophie chrétienne selon Edith Stein présuppose le travail d'une philosophie qui va jusqu'au bout des possibilités de la raison humaine et que nous suivrons dans la prochaine partie. Seulement à la suite du travail philosophique proprement dit, nous pourrons faire appel à la foi comme nouvelle *source de connaissance* qui sera capable d'indiquer à la philosophie les fondements qu'elle n'a pas pu atteindre d'elle-même, ce que nous aborderons dans la partie avec le titre *Le monde éclairé par la Trinité et par le Verbe incarné*.

---

17. Cf. Thomas d'Aquin qui distingue dans son deuxième livre de la *Somme contre les Gentils* la méthode philosophique de la méthode théologique: les créatures sont objets de la théologie et de la philosophie « selon des raisons différentes ». La philosophie humaine étudie les créatures selon

ce qu'elles sont, tandis que la théologie les étudie en tant qu'ordonnées à Dieu (cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, II, 4).





## Une mise en œuvre de la philosophie chrétienne dans *Être fini et être éternel*

### Le premier volet ou la voie ascendante : le monde renvoie à l'éternel

La réflexion d'Edith Stein sur la philosophie chrétienne va s'exprimer concrètement dans *Être fini et être éternel*. Comme nous venons de le voir, elle propose d'abord une analyse qui va jusqu'aux limites de la raison humaine avant de recourir à la foi. Edith Stein s'y consacre dans le premier volet de son œuvre qui comporte les chapitres 2-5 où elle entreprend une ascension partant de l'être fini vers l'être éternel. Cette ascension se déroule sur deux voies distinctes : *premièrement* ce qu'elle appelle *voie augustinienne*<sup>18</sup>, où elle montre comment le *moi humain* et plus spécialement son expérience de la finitude renvoie à l'être éternel et *deuxièmement* la *voie aristotélicienne*<sup>19</sup> qui remonte vers l'être éternel à partir des objets du monde sensible. Cette deuxième approche partant du monde sensible nous intéresse dans le cadre de notre sujet tout en gardant à l'esprit qu'Edith Stein elle-même privilégie la voie augustinienne. L'ascension des deux voies culmine au chapitre 6<sup>20</sup> dans une réflexion sur les *transcendants*, c'est-à-dire des caractéristiques que tous les étants ont en commun, par exemple le fait d'être un, d'être vrai et d'être un bien.

Reprenons maintenant cette montée à partir du monde sensible. Le point de départ de la réflexion est celui de la distinction entre *puissance et acte* qu'elle présente à partir de Thomas. Cette entrée en matière lui est léguée par son travail *Puissance et acte*<sup>21</sup> qu'elle avait rédigé avant d'entrer au Carmel en vue d'une habilitation et qui a servi de base pour *Être fini et être éternel*. L'être fini dans le monde est à la fois puissance et acte, c'est-à-dire qu'il

---

18. EFEE, p. 279; EES, p. 257; cette voie est développée surtout dans le 2<sup>e</sup> chapitre (EFEE, p. 37-66; EES, p. 31-59); cf. à ce sujet le commentaire de R. GUILÉAD, *De la phénoménologie à la science de la Croix. L'itinéraire d'Edith Stein, Philosophes contemporains, textes et études* 17, Louvain/Paris Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts 1974, p. 140: « La dichotomie entre le moi et le monde des choses exige que la recherche avance sur deux voies séparées qu'Edith Stein appelle augustinienne et aristotélicienne ».

19. EFEE, p. 279; EES, p. 257; cf. les longues analyses des chapitres 3-5 (EFEE, p. 67-278; EES, p. 60-256).

20. EFEE, p. 279-326; EES, p. 257-301.

21. Ce texte n'existe qu'en édition allemande: E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zur Philosophie des Seins*, ESW XVIII, Freiburg 1998. Zeitschrift für Philosophie und Theologie (=FZPhTh) 26 (1979) 481-504.



fait partie d'un monde du devenir, d'un monde mobile qui se distingue fondamentalement de l'être éternel et accompli<sup>22</sup>. Cet être fini à son tour se distingue en être *temporel* (dans le sens où quelque chose existe dans le temps) et en être *essentiel* ce qui est un être en dehors du temps, mais fini lui aussi. La particularité de la pensée d'Edith Stein est son insistance sur l'être *essentiel* ce qui explique qu'on parle volontiers de *l'essentialisme steinien*<sup>23</sup>. Cet être *essentiel* à son tour peut prendre plusieurs acceptions : *premièrement* il désigne la *forme concrète, réelle* d'un être (ce qu'Edith Stein désigne à la suite d'Aristote comme *morphè*) et *deuxièmement* la *forme idéale* (ou ce qu'elle désigne aussi comme *eidos*) qui se situe en dehors du temps tout en étant fini. Sans entrer dans les nuances de l'analyse, nous percevons l'intérêt de cette conception quand nous prenons en compte que la *forme concrète* d'un être est en puissance d'évoluer vers sa *forme idéale*. Cette *dynamique* est le propre de tout être réel, ce qui nous fait parler d'une *ontologie dynamique* chez Edith Stein<sup>24</sup>. Déjà l'être inanimé est capable d'un dynamisme qui – cependant – ne vient pas de lui-même, mais de l'extérieur, sauf peut-être dans le cas de la cristallisation. En ce qui concerne l'être vivant, celui-ci n'est jamais achevé, mais « il devient toujours à nouveau, il se forme sans cesse lui-même et donc il est à la fois *déterminant* [*bestimmungsmächtig*] et il a besoin de *détermination* [*bestimmungsbedürftig*] par rapport à lui-même<sup>25</sup> ». Le fossé entre être concret et être idéal indique une certaine « chute » qui traverse toute la création et qu'Edith Stein met dans une note de bas de page en rapport avec l'enseignement au sujet de la chute des premiers hommes : « on pourrait comprendre l'état *déchu* de la nature extérieure comme une image significative [*Sinnbild*] de l'état déchu de l'homme<sup>26</sup> », ce qu'elle exploitera encore plus loin quand il s'agira d'aborder effectivement les vérités de foi dans son travail.

Ce que nous venons de considérer nous permet d'introduire la notion de sens qui se situe – de manière encore simplifiée – à deux niveaux : *premièrement* dans le dynamisme lui-même, dans ce passage

22. Ce paragraphe s'inspire de l'article de PH. SECRETAN, « Essence et personne. Contribution à la connaissance d'Edith Stein », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. (1979)

23. Cf. E. PRZYWARA, « Edith Stein und Simone Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie », *Études Philosophiques* 11 (1956) 458-472.

24. Cf. la thèse de M. BARUKINAMWO, *Edith Stein. Pour une ontologie dynamique, ouverte à la transcendance totale*, Francfort/Berne Lang 1982.

25. EFFE, p. 273 ; EES, p. 251.

26. EFFE, p. 239, note 240 ; EES, p. 221, note 240.

de la forme réelle à la forme idéale comme cheminement vers l'accomplissement et *deuxièmement* dans la forme idéale elle-même<sup>27</sup>. En effet, ces formes idéales constituent entre elles un *monde de sens*. Le sens d'une chose est créé, mais il est de toute éternité, car il se trouve dans le Sens incréé qu'est Dieu lui-même. Edith Stein accomplit ce passage du sens créé au Sens incréé à la fin du troisième chapitre dans un très beau paragraphe qui traite du rapport entre *l'être essentiel et l'être éternel*<sup>28</sup>. Elle y reprend ses analyses précédentes en disant que les êtres du monde réel ont un caractère changeant et fugace qui renvoie à un être éternel et créateur qui est Seigneur de tout être et de tout sens : « l'être éternel possède la plénitude du sens, mais il ne peut *puiser* qu'en lui-même le sens dont chaque créature est remplie lorsqu'elle est appelée à l'être [*Dasein*]<sup>29</sup> ». Edith Stein voit ce travail philosophique qui monte de l'être fini vers l'être éternel confirmé dans le *Prologue* de l'Évangile de Jean : « Au commencement était le *Logos*, c'est-à-dire d'après la traduction d'Edith Stein : le Sens » (cf. Jn 1 1) et que « par Lui toutes choses sont devenues » (Jn 1 3).

Nous pourrions résumer l'ascension philosophique d'Edith Stein en disant que l'être fini et créé renvoie à l'être éternel et incréé. Par cette ascension elle pose l'existence d'un être éternel comme nécessité philosophique. Avec Edith Stein, il nous faut poser la question du rapport entre l'être fini et l'être éternel qu'elle entame avec une enquête sur l'*analogie* comme loi fondamentale du rapport entre fini et éternel. Cette approche analogique dit qu'il y a une similitude en même temps qu'une dissimilitude entre les deux termes analogiques. Dans les deux cas, il s'agit d'*être*, c'est le point commun du fini et de l'éternel, mais l'éternel étant entièrement simple et le fini complexe, nous n'arrivons pas à formuler un jugement sur l'être éternel en lui-même. Dans ce sens, la « meilleure affirmation à propos de Dieu serait : Dieu est – Dieu, pour exprimer l'impossibilité d'une détermination essentielle par quelque chose d'autre que Dieu lui-même<sup>30</sup> ». Cette impasse de la recherche ne concerne que l'analogie en tant qu'ascendante, c'est-à-dire celle qu'Edith Stein développe à la suite d'Aristote et de saint Thomas<sup>31</sup>

27. Cf. les réflexions plus détaillées chez PH. SECRETAN, « Essence et personne. Contribution à la connaissance d'Edith Stein », (=FZPhTh) (1979) 488s.

28. EFEE, p. 109-124; EES, p. 101-116.

29. EFEE, p. 111; EES, p. 102s.

30. EFEE, p. 343; EES, p. 317.

31. Elle ne se réfère qu'à l'analogie de proportionnalité que Thomas développe dans *De Veritate* et ne prend pas en compte les réflexions ultérieures sur l'analogie *unius ad alterum* dans la *Summa theologiae* (Ia, q. 13).

et qui part de l'être fini pour aboutir à l'être éternel. C'est pour cette raison qu'elle envisage une analogie descendante dans laquelle se vérifie justement sa conception de la philosophie chrétienne. Il s'agit de faire appel à la foi en tant qu'elle donne des indications au sujet de l'être éternel. Autrement dit, c'est l'autorévélation de Dieu qui devient la base d'un éclairage sur le monde.

Concrètement, elle va réaliser cette conception de l'analogie dans le deuxième volet de *Être fini et être éternel*, c'est-à-dire dans les chapitres 6-8<sup>32</sup> où elle recourt principalement à deux vérités de foi comme point de départ d'une nouvelle réflexion sur le monde : d'abord dans les chapitres 6 et 7 la vérité de la *Trinité* qui donne lieu à une réflexion sur l'image de Dieu dans la création et puis au chapitre 8 la vérité du *Verbe incarné* comme Tête de l'humanité et de toute la création.

## **Le deuxième volet ou la voie descendante : les vérités de foi éclairent le monde**

### *La Trinité et son image dans la création*

Le monde est pour Edith Stein l'image de Dieu et plus précisément l'image de la Trinité. Cette perspective est un élargissement de la doctrine classique de l'homme comme *imago Dei*.

#### *Les sources d'Edith Stein*

Elle se réfère explicitement à trois sources : biblique, patristique (c'est-à-dire saint Augustin) et théologique (la synthèse de saint Thomas). La source biblique principale est le fameux passage du livre de la *Genèse* : « Faisons l'homme à notre image » (Gn 1 26 selon la traduction d'Edith Stein). Dans la tradition, l'utilisation de la première personne du pluriel (*faisons*) a été interprétée comme préfiguration de la Trinité créatrice ou comme Edith Stein le dit de manière concise et implicite : « Dieu créa l'homme à son image. Le Dieu créateur est un Dieu trinitaire<sup>33</sup> ». Selon les recherches plus récentes de l'exégèse, cette image est à comprendre plus dans un

---

32. EFEE, p. 327-521 ; EES, p. 302-482.

33. EFEE, p. 443 ; EES, p. 411.



sens *fonctionnel*. L'homme est à l'image de Dieu par sa *fonction* dans la création qui est de la dominer comme l'indique la suite immédiate du passage. Tout de même, l'interprétation classique qui découvrirait l'image de Dieu dans l'homme lui-même, c'est-à-dire l'interprétation *ontologique* peut se conjuguer avec l'interprétation *fonctionnelle* : car – dirions-nous en philosophie – l'*agir* ou bien dans notre contexte la *fonction* présuppose et suit l'*être*.

Le passage de la *Genèse* a servi à beaucoup de Pères<sup>34</sup> pour ébaucher une anthropologie chrétienne, notamment à saint Augustin qui se sert de ce texte comme base pour ses réflexions trinitaires dans son *De Trinitate*. Cette œuvre de maturité rédigée pendant une vingtaine d'années entre 399 et 419<sup>35</sup> (bien sûr à côté de nombreuses autres occupations) contient dans les derniers livres (VIII-XV) une approche du mystère de Dieu Trinité à partir des « trinités » ou triades qu'il découvre dans l'homme et tout spécialement dans son esprit. Par la complémentarité et la richesse des triades, Augustin nous fait pénétrer non seulement plus avant dans le mystère de Dieu, mais il nous fait avancer pareillement dans la connaissance de l'homme. Augustin commence sa recherche avec la Révélation que Dieu fait de lui-même : « Dieu est Amour » (1 Jn 4 8.16). Cet amour constitue une première trinité : celui qui aime, l'aimé et l'amour (*amans, quod amatur, amor*) qui correspondent au *Père*, au *Fils* et à l'*Esprit*. Cette triade introduit une réflexion sur le lien entre amour et connaissance qui aboutit à une deuxième triade qui met en lien l'esprit humain qui se connaît lui-même et qui s'aime lui-même (en latin ce sont les trois termes *mens, notitia sui, amor sui*) avec les processions du Fils et de l'Esprit en Dieu. Une dernière approche qui découle des précédentes propose la mise en relation des trois puissances de l'âme (c'est-à-dire en latin *memoria, intelligentia, voluntas*) avec les trois personnes divines, la *mémoire* correspondant au *Père*, l'*intelligence* au *Fils* et la *volonté* à l'*Esprit*. Mais à part cette image pour ainsi dire imprimée ou statique dans l'esprit humain, saint Augustin découvre également une image *dynamique* en écho à l'histoire du salut. Car « en péchant, l'homme a perdu la justice et la sainteté de la vérité : voilà pourquoi cette image est devenue

---

34. Cf. A. SOLIGNAC, art. « Image et ressemblance II. Pères de l'Église », dans *Dictionnaire de Spiritualité* VII (1971) col. 1406-1425.

35. Cf. E. HENDRICKX, Introduction, dans AUGUSTIN, *La Trinité*, Bibliothèque Augustinienne (=BA) 15, p. 11-13.

difforme et sans éclat; l'homme la recouvre [dans son intégrité], quand elle est réformée et renouvelée<sup>36</sup> ». Cette rénovation a lieu quand l'homme n'applique ses puissances non plus à lui-même, mais à Dieu. Car l'homme est capable de Dieu, il est *capax Dei* dans la contemplation qui pour Augustin est comprise comme une unité dans la possession, la vision et l'amour de Dieu par le biais de ses trois puissances.

Thomas d'Aquin dans sa question sur l'image de Dieu dans la première partie de sa *Somme de Théologie*<sup>37</sup> reprend et synthétise la pensée de saint Augustin. Cependant, il ne reprend pas toutes les triades augustiniennes, mais favorise l'approche qui voit l'image de Dieu dans l'activité de l'intelligence et de la volonté. Cette conception se base sur sa doctrine trinitaire selon laquelle il comprend les processions intradivines comme analogiques par rapport à l'activité de l'intelligence et de la volonté dans l'esprit. Thomas définit l'image de manière restrictive, c'est-à-dire que l'image demande non pas une simple ressemblance (*similitudo*) comme c'est le cas des vestiges (*vestigia*), mais une ressemblance spécifique que Thomas découvre dans la nature intellectuelle de l'homme : « certains êtres présentent des ressemblances avec Dieu, premièrement [...] en tant qu'ils existent; deuxièmement, en tant qu'ils vivent; troisièmement, en tant qu'ils sont sagesse et intelligence. »<sup>38</sup> Et il ajoute que seulement ces troisièmes, c'est-à-dire les créatures dotées d'intelligence sont à proprement parler à l'image de Dieu.

### ***Le développement steinien***

Comment notre sainte se situe-t-elle face à cette tradition qui voit l'image de Dieu uniquement dans la partie spirituelle de l'homme ? Tout en admettant que l'image se réalise tout particulièrement dans la partie supérieure des êtres personnels, elle tient à élargir sa recherche à toute la création qui pour elle est à l'image de Dieu. En cela, elle ne s'oppose pas à Thomas, car elle prend le terme d'image plus largement que lui. Pour cela, la langue allemande lui offre des termes très suggestifs : d'abord l'*Urbild* (image dans le sens d'archétype, de modèle), puis l'*Abbild*

36. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIV, 16, 22 (BA 16, p. 404s.).

37. THOMAS, *Summa theologiae*, Ia, q. 93.

38. THOMAS, *Summa theologiae*, Ia, q. 93, a. 2 c.



(qui est la représentation finie de son modèle éternel) et en dernier lieu l'*Abbildverhältnis* qui caractérise le rapport entre *Urbild* et *Abbild*. Ce dernier terme *Abbild* (image représentée) englobe chez Edith Stein ce que Thomas comprenait par *image* et *vestige*. Elle utilisera donc le terme *Abbild* pour toute la réalité créée.

La proposition d'Edith Stein dans le cadre de sa philosophie chrétienne est de présenter une théologie trinitaire qui soit capable d'éclairer ce qui est créé à l'image de la Trinité. En effet, la question de savoir pourquoi nous trouvons dans le monde une multiplicité d'êtres ne trouve pas vraiment de réponse philosophique. Le recours à la théologie trinitaire donne ici une voie d'explication : car Dieu comme l'être absolu est déjà *unité* dans la *diversité* ce qu'exprime le dogme trinitaire par la formule *une essence en trois personnes*. Les trois personnes divines *sont* la même essence divine et elles se distinguent entre elles uniquement par leurs relations mutuelles. Toutes les autres distinctions entre les personnes divines qu'on peut introduire en théologie ne sont à comprendre que comme des *appropriations*. Ce procédé théologique consiste à attribuer quelque chose qui en soi peut être dit de chacune des trois personnes divines, à une personne en propre en raison d'une affinité de cette personne avec l'élément qu'on approprie. Un exemple classique est l'appropriation de saint Augustin qui attribue *l'éternité* au Père, la *forme* au Fils et la *jouissance* à l'Esprit<sup>39</sup>. Edith Stein propose elle aussi une appropriation trinitaire en attribuant l'être en soi (le *Selbstand*) d'une *chose* au Père, le *Sens* au Fils et la *Force* à l'Esprit<sup>40</sup>. Je voudrais citer ici sa conclusion au sujet de cette appropriation qui lui servira de base pour expliciter l'image de Dieu dans les créatures ; en même temps cela nous y goûterons à la profondeur comme à la complexité de sa pensée :

« Puisque la Sagesse de Dieu a prévu éternellement tout ce qui est créé, le *Logos* comme la Sagesse en personne est donc l'archétype [*Urbild*] qui contient toute détermination d'essence [*Wesensbestimmtheit*] des créatures, tout ce qu'elles doivent être. Puisque la volonté créatrice de Dieu, son amour qui suscite l'existence et dispense la vie, a donné aux créatures la *puissance d'être* ou la *force* de déployer

---

39. Cf. AUGUSTIN, *La Trinité*, VI, 10, 11 (BA 15, p. 496-499).

40. Elle développe sa théologie trinitaire en particulier dans le paragraphe avec le titre *Sens et*

*plénitude, forme et matière. Opposition et rapprochement entre le Créateur et la création* (EFEE, p. 413-417 ; EES, p. 384-387).

leur essence, c'est pourquoi le Saint-Esprit, en tant que Personne de la Vie et de l'Amour, est l'archétype [*Urbild*] de toute vie et de toute activité créées et de ce rayonnement spirituel de l'essence propre, qui est propre également aux êtres matériels. En définitive, si nous pouvons voir dans l'être de toute réalité autonome qui subsiste par elle-même [*Aufsichselbstgestelltsein*, traduit littéralement *être posé sur soi-même*] – de la *protè ousia* – une image du Père en tant que commencement premier, inconditionné, alors la structure de l'étant créé en tant que *quelque chose qui est* est une image de la Divinité trinitaire<sup>41</sup>. »

Cette appropriation trinitaire pose le Père comme fondement de tout *être concret*, c'est-à-dire de la structure statique de l'être. Mais l'être concret ou la *réalité autonome* est en vue d'une *plénitude* (ce que nous avons appelé la *forme idéale*) qui consiste à réaliser un sens (dont le Verbe est l'image) à l'aide d'une *force* (dont l'Esprit est l'image). La plénitude qui dans la Trinité est accomplie depuis toujours et pour toujours, se réalise progressivement dans la créature.

En appliquant le modèle trinitaire à la création<sup>42</sup>, Edith Stein nous fait comprendre que la perfection éternelle en Dieu correspond à un perfectionnement continu dans la créature. Toute chose créée est un *être en soi* qui est en train de s'accomplir, c'est-à-dire qui se forme d'après son *sens* par la *force* qui lui est inhérente. Edith Stein va dire que les êtres matériels sont spirituels par leur *sens* et leur *force*: « En tant que sens et force qui se déploie, elles [les choses corporelles] ont quelque chose de l'essence de l'esprit en elles, mais il leur manque la conscience, la liberté et la vie comme mouvement à partir de soi »<sup>43</sup>. Cette participation de tout le créé à l'esprit la fait dire que toute chose a un *être spirituel* (*geistiges Sein*) ou encore qu'elle est une *figure remplie d'esprit* (*geisterfülltes Gebilde*). Pour Edith Stein, les choses matérielles sont à l'image de Dieu non pas en tant que matérielles, mais en leur dimension spirituelle. C'est par ce biais que toute chose créée ressemble aux processions intratrinitaires : la procession du Fils correspondant au sens et la procession du Saint Esprit à la force. Cependant cet être spirituel des choses matérielles inanimées dépasse les choses elles-mêmes. C'est bien plutôt l'Esprit créateur

41. EFEE, p. 416s. ; EES, p. 387.

42. Elle entreprend ce passage du Créateur à la créature à partir du paragraphe avec le titre *L'image de la Trinité dans les choses matérielles inanimées* ( EFEE, p. 417-420 ; EES, p. 387-390).

43. EFEE, p. 418 ; EES, p. 388.





qui s'en sert pour parler à l'esprit créé<sup>44</sup>. L'intérêt véritable d'Edith Stein n'est pas la création en tant que telle, mais en tant qu'elle nous parle du Créateur. Il n'est donc pas étonnant qu'elle se tourne assez rapidement vers la question de l'image de Dieu en l'homme qui occupera considérablement plus de place dans son investigation<sup>45</sup>. Le travail présent au sujet du *monde* chez Edith Stein ne sert que de préliminaire et de base pour son questionnement sur la personne humaine créée et habitée par les Trois.

### **Le Verbe incarné comme Tête de la création**

La relation entre le monde, la personne humaine et Dieu que nous venons de toucher se montre encore dans un autre domaine : celui de l'individualité. Edith Stein l'aborde dans le chapitre 8 de *Être fini et être éternel*<sup>46</sup>. Nous n'avons pas à montrer comment elle analyse systématiquement l'*individualité* du corps matériel, puis de l'être vivant et de la personne humaine. Nous pouvons simplement dire qu'elle tient à y montrer comment l'individualité prend toujours davantage de place dans les êtres supérieurs. Ce qui nous intéresse ici est son recours au mystère de l'Incarnation pour éclairer le sens de l'individualité humaine. En effet, Edith Stein montre dans les dernières pages de *Être fini et être éternel* le lien du Verbe incarné et ressuscité avec l'homme : « Le Christ, le Ressuscité, le Roi de gloire est l'archétype [*Urbild*] et la tête de l'humanité, la forme visée [*Zielgestalt*] à laquelle est ordonné tout être humain et qui lui donne son sens »<sup>47</sup>. Le Christ, origine et fin de toute chose, voulait entrer lui-même dans sa création pour devenir la Tête de l'humanité en étant lui-même la *personne en plénitude*. À partir du thème du Christ-Tête et de l'humanité-Corps, Edith Stein élargit cette perspective à la fin de son œuvre :

« Nous pouvons aller encore plus loin et comprendre sous le Corps mystique la création tout entière : selon l'ordre naturel, puisque tout a été créé à l'image du Fils de Dieu et puisqu'il est entré par son incarnation dans la cohésion totale [*Gesamtzusammenhang*] de la création ; selon

---

44. Cf. EFEE, p. 419 ; cf. EES, p. 389.

45. Cf. le paragraphe avec le titre « L'image de Dieu dans l'homme » (*Das Gottesbild im Menschen*) : EFEE, p. 423-460 ; EES, p. 392-426.

46. Cf. EFEE, p. 465-521 ; cf. EES, p. 431-482.

47. EFEE, p. 513 ; EES, p. 474.

l'ordre de la grâce, puisque la grâce de la tête se déverse à profusion dans tous les membres, non seulement dans les hommes mais dans toutes les créatures. De même que dans la chute de l'homme toute la nature inférieure à l'homme a été elle aussi compromise, de même doit-elle être aussi renouvelée avec l'homme par la Rédemption. [...] En tant que tête de l'humanité qui unit en soi le supérieur et l'inférieur, le Christ est la tête de la création tout entière<sup>48</sup>. »

Le monde dans cette perspective est le lieu propre pour l'homme et pour l'Incarnation et il participe réellement à l'histoire du salut<sup>49</sup>. Si nous devons proposer quelque résumé de la conception du monde chez Edith Stein, nous serions obligés de renvoyer à l'homme, et si nous voulions dire quelque chose sur l'homme, nous ne pourrions que parler du Christ. Dans cette visée, le Christ éclaire l'homme et l'homme éclaire le monde. L'appartenance du monde à l'homme et au Christ manifeste son sens et sa valeur.

## **Conclusion : une vision chrétienne du monde**

Dans notre parcours, nous avons considéré le monde avant tout en tant que monde matériel, en tant que *cosmos* avec ses objets inanimés et animés, un monde qui renvoie à Dieu et où nous le découvrons, le monde pour les hommes et le monde où Dieu s'incarne. Nous avons choisi pour cette étude l'approche d'une *philosophie chrétienne* comme Edith Stein la comprend dans *Être fini et être éternel* et qui nous a servi pour cerner le rapport entre le créé et l'incrédé, le fini et l'éternel. À la fin de ce travail nous pouvons demander si l'appel aux vérités de la foi chrétienne donne effectivement un éclairage philosophique à la question du monde. Il semble que la foi ne modifie ni ne falsifie le travail philosophique en lui-même, mais il lui indique des fondements qu'il ne pouvait trouver par lui-même.

Indiquons quelques caractéristiques du monde qui ne cessent de questionner les philosophes : comment expliquer la multiplicité des êtres, le mouvement et le devenir, la matière et la temporalité ? En

48. EFEE, p. 521 ; EES, p. 482.

49. Cf. à ce sujet l'article très instructif de D. CHARDONNENS, « Edith Stein et le mystère de l'Eglise », *Teresianum* 51 (2000) 57-83, en particulier p. 69 où l'auteur montre qu'Edith Stein

implique la référence à la création dans sa compréhension de l'Église. Celle-ci est un « mystère, c'est-à-dire dévoilement de l'économie du salut dans le Christ venu récapituler tout l'ordre créé en lui ».



effet, le Dieu des philosophes – s'ils admettent cette « hypothèse » – un, immuable, spirituel et éternel semble parfaitement opposé à tout ce qui caractérise le monde. Cette incapacité philosophique de rendre compte de la réalité du monde a poussé Edith Stein à poser ces questions dans le cadre de sa philosophie chrétienne. Le Dieu des chrétiens crée dans sa bonté gratuitement et il crée avec sagesse. Cette sagesse se manifeste en ce que le monde est créé à l'image de Dieu. Car le Dieu chrétien dépasse l'opposition entre l'unité et la multiplicité, puisqu'il est lui-même *un* et *trine*. De même dépasse-t-il l'opposition entre mouvement et immuabilité, car le mouvement même des processions intradivines est immuable. Et enfin en ce qui concerne les deux oppositions entre matière et esprit et entre temps et éternité, tout en croyant que le Dieu des chrétiens est purement spirituel et éternel, il est vrai aussi que le *Logos* s'est incarné et qu'il a, dans sa bonté, dépassé lui-même ces deux oppositions. Le Dieu Trinité, le Dieu qui s'incarne dépasse les oppositions et les apories philosophiques pour éclairer notre regard sur le monde.

Les vérités de la foi chrétienne nous découvrent l'origine, le centre et la fin du monde en Dieu et notre *Weltanschauung* est enrichi par ce nouveau cadre plus vaste. Certes, le travail philosophique restera limité devant ce cadre nouveau. Car si nous avons pu découvrir les fondements et l'image du monde en Dieu et si nous savons que Dieu est venu dans notre monde, la difficulté ne fait que se déplacer, puisque Dieu lui-même reste insondable pour nous. De même que la philosophie *pure* a été dépassée par la *philosophie chrétienne*, de même la *philosophie chrétienne* sera dépassée par la foi vive, par la vision mystique et après cette vie par la vision béatifique, dans laquelle nous vivrons la vie de Dieu et dans laquelle nous participerons à la connaissance de Dieu dans un amour sans fin. Alors nous connaissons Dieu (cf. Jn 17 3) et nous verrons le monde comme Dieu le voit.

**Frère Christophe BETSCHART, o.c.d.  
Fribourg**