

EDITH STEIN ET LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE

DENIS CHARDONNENS

Toute louange à Dieu s'accomplit *par* le Christ, *avec* lui et *en* lui. *Par* lui, car c'est par le Christ seul que l'humanité trouve un accès au Père – et parce que son être d'Homme-Dieu et son œuvre de rédemption sont la plus parfaite glorification du Père. *Avec* lui, car toute prière authentique est un fruit de l'union au Christ, et en même temps l'affermissement de celle-ci – et parce que toute louange au Fils est en même temps louange au Père et inversement. *En* lui, car l'Église priante est le Christ lui-même, et chaque être qui prie un membre de son Corps mystique – et parce que dans le Fils il y a le Père, le Fils étant l'image du Père qui rend manifeste sa splendeur¹.

Ces mots d'Edith Stein – philosophe issue du judaïsme, convertie au christianisme, devenue carmélite et morte au camp d'Auschwitz-Birkenau – dévoilent déjà la profondeur de sa réflexion sur le mystère de l'Église dans sa relation au mystère du Christ, Médiateur entre Dieu et les hommes. Bien que les textes traitant de l'Église soient peu nombreux dans le *corpus* steinien, ce qu'ils en disent montrent suffisamment l'importance qu'elle revêt à la fois dans l'expérience et la pensée de notre auteur.

C'est à l'Église, entendue comme Corps mystique du Christ, que s'arrête prioritairement l'attention d'Edith Stein. En cela, sa réflexion s'inscrit dans un courant, situé dans l'Entre-deux-guerres, qui accorde un intérêt de plus en plus croissant à une telle approche ecclésiologique². Pourtant, son exposé occupe

¹ Cf. Edith Stein, *La prière de l'Église*, Traduit de l'allemand par G. Català et Ph. Secretan, Préface de Ph. Secretan, Genève, 1995, p. 26.

² Cf. J. Frisque, «L'ecclésiologie au XXème siècle» dans R. Vandergucht et H. Vorgrimmler, *Bilan de la théologie du XXème siècle*, t. 2, Tournai-Paris, 1970, p. 412-456; également R. Aubert, «La théologie catholique durant la

une place singulière, pour ne pas dire originale, dans le cadre de ce grand mouvement, car il bénéficie de toute la maturation d'une réflexion sur la personne humaine. Une telle contribution – qui se présente de quelque manière comme un parcours initiatique – mérite d'être mise en lumière, ce que nous voudrions faire ici en proposant trois aspects d'une méditation sur l'Église³: d'abord ce que recouvre, chez Edith Stein, le concept de Corps mystique et ce qu'il exprime du mystère de l'Église; ensuite, le rôle de sanctification impartie à l'Église; enfin la place de la personne humaine dans le Corps mystique du Christ.

1. *L'humanité rachetée, Corps mystique du Christ*

Au terme de *Être fini et Être éternel*⁴, Edith Stein s'interroge sur la qualité d'enfants de Dieu des premiers hommes: si elle est un don de Dieu, Père, Fils et Esprit-Saint, a-t-elle, cependant, été donnée indépendamment de la nature humaine du Christ? Notre auteur fonde sa réponse sur la conception paulinienne d'un seul Christ, Tête et Corps, en se référant à l'image du corps biologique. Puisque le Christ est la Tête de l'humanité rachetée, les premiers parents sont également membres de son Corps mystique, délivrés qu'ils furent de leurs péchés par la Passion du Christ, avant sa réalisation temporelle toutefois. Ils sont donc morts dans la grâce, bien qu'ils aient été admis dans la vie bienheureuse après la mort du Christ; s'ils possédaient la grâce de l'état originel, c'est en tant que membres du Corps mystique avant l'incarnation. Edith Stein, prolongeant cette perspective doctrinale, va jusqu'à affirmer que d'une certaine manière la création du premier homme doit être considérée déjà comme un commencement de l'incarnation du Verbe⁵.

première moitié du XXème siècle», dans *Bilan de la théologie du XXème siècle*, t. 1, p. 444-456.

³ Cette expression rappelle le titre du bel ouvrage de H. de Lubac: *Méditation sur l'Église*, «Théologie 27», Paris, 1953.

⁴ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, in *Edith Steins Werke*, Bd. II, Louvain-Freiburg, 1950, p. 478 (cf. *L'être fini et l'Être éternel*, Essai d'une atteinte du sens de l'être, Traduit de l'allemand par G. Casella et F. A. Viallet, Louvain-Paris, 1972, p. 517).

⁵ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 478: *Ja, vielleicht ist es nicht zu kühn zu sagen, daß in gewissem Sinn die Erschaffung des ersten Menschen schon als*

C'est à partir de la réalité du mystère de l'incarnation que notre auteur dégage le sens du Corps mystique: dans le Dieu fait homme habite, en effet, non seulement la plénitude de la divinité, mais également la plénitude de l'humanité; or, il n'y a rien d'humain – à l'exception du péché – qui n'ait appartenu à l'unité de vie du Corps du Christ. Cela est riche d'implications dans le rapport qu'entretiennent les hommes, membres du Corps mystique, avec leur Tête qu'est le Christ: s'ils peuvent recevoir de leur Tête l'influx de la grâce et participer de la sorte à l'unité de vie du Corps du Christ, c'est parce qu'ils sont déjà par nature unis à leur Tête. Comme tels, ils sont capables, en tant qu'essences spirituelles et en vertu de leur libre réceptivité, d'accueillir en eux-mêmes le don de la vie divine. À l'union de la Tête et des membres, Edith Stein reconnaît alors un triple fondement, celui de la nature, de la liberté et de la grâce⁶.

1.1 Un triple fondement

Lorsqu'Edith Stein souligne le fait que l'union entre la Tête et les membres est fondée sur la nature, elle se réfère à la condition de l'homme créé selon la ressemblance d'un archétype qui n'est autre que le Christ lui-même: «Le chemin de la race humaine, dit-elle, part du Christ pour aboutir au Christ»⁷. On peut ici faire appel à l'analogie de l'artiste qui réalise une œuvre à partir de la conception qu'il en a; ainsi le Fils est-il la conception intellectuelle de Dieu, selon qu'il se connaît lui-même et qu'il connaît par conséquent tout ce qui existe; comme Verbe conçu, il représente toute créature et en est lui-même le principe. Or, c'est à partir du Fils, son image parfaite, que Dieu crée l'homme à son image et à sa ressemblance. Il y a, dans cet enseignement, une traduction de la doctrine de S. Paul dans sa lettre aux Colossiens (1, 15-16): «Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les

ein Beginn der Menschwerdung Christi anzusehen sei.

⁶ On verra sur ce passage le bref commentaire de R. Guilead, *De la phénoménologie à la science de la croix, L'itinéraire d'Edith Stein*, «Philosophes contemporains, Textes et études 17», Louvain-Paris, 1974, p. 316-321.

⁷ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 479: *Der Weg des Menschengeschlechtes ist ein Weg aus Christus zu Christus.*

invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui»; ou encore dans la lettre aux Romains (8,29): «Ceux que d'avance Dieu a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères».

Ce qui distingue le Christ, selon son humanité, des autres hommes et le constitue Tête de l'humanité, ce n'est pas seulement qu'il soit exempt de tout péché et de l'inclination au péché, mais aussi qu'en lui – comme nous l'avons déjà indiqué – habite la plénitude de l'humanité. L'essence spécifique de l'humanité se trouve en lui pleinement réalisée, et non point seulement en partie comme dans les autres hommes⁸.

Edith Stein développe à partir de là une théologie de l'image de Dieu qui apparaît véritablement comme l'une des lignes de force structurante de sa pensée sur l'homme devant Dieu dans le Christ total. Chez les créatures inférieures, la ressemblance avec l'archétype divin se trouve principalement du côté de la forme, puisque – comme le souligne notre auteur – «la matière prise dans le sens de "remplissant l'espace" et d'interminé déterminable est tout à fait l'opposé de Dieu»⁹. Cependant, en tant qu'elle est informée, la matière participe à la ressemblance de Dieu. Dans le cas de l'homme, l'image de Dieu se trouve en lui tout entier, car son âme est la forme du corps et la totalité unitaire qui, en tant que réalité indépendante, est posée dans l'existence; c'est, en effet, grâce à l'âme que le tout est un tout plein de sens et de vie. Toutefois, l'information à l'intérieur du corps ne constitue point pour l'âme son être unique, ni même l'être qui la caractérise le plus; puisqu'une vie séparée du corps, indépendante, est en outre possible pour elle, elle peut donc être considérée en elle-même comme une image de la Trinité:

En tant qu'essence personnelle et spirituelle, elle constitue une réalité subsistant par elle-même, chargée de sens et de force

⁸ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 479.

⁹ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 411: *Der Stoff – in dem doppelten Sinn des Raumbfüllenden und des bestimmbaren Unbestimmten – Gott gegenüber das ganz Andere ist*. Cf. la traduction française de G. Casella et F. A. Viallet, p. 443.

qui se forme elle-même d'une manière correspondant à sa propre signification¹⁰.

Thomas d'Aquin – auquel se réfère Edith Stein dans la présente réflexion et dont nous allons expliciter la doctrine¹¹ – souligne le fait que la *ratio imaginis* requiert une similitude spécifique ou au moins une similitude portant sur un accident propre à l'espèce, sur la figure ou la forme extérieure de l'objet spécialement. Les créatures raisonnables seront seules image de Dieu parce qu'elles l'imitent non seulement par l'être et la vie, mais également par l'intellection; de ce fait, elles touchent en quelque sorte à la représentation spécifique¹². Ainsi l'image de Dieu en l'homme se vérifiera fondamentalement en ce qu'il a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu, aptitude qui réside dans la nature même de l'âme spirituelle – dans la *mens* précisément – laquelle est commune à tous les hommes: un tel degré de ressemblance manifeste la supériorité de la *similitudo imaginis* sur la *similitudo vestigii* qui ne rappelle que confusément le prototype¹³. L'homme participe lui aussi, avec

¹⁰ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 411: *Als persönlich-geistiges Wesen ist sie ein auf sich selbst Gestelltes, Sinn-und Kräftefülltes, das sich selbst seinem Sinn gemäß ausformt*. Cf. la traduction française de G. Casella et F. A. Viallet, p. 444.

¹¹ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 411-422, en particulier p. 415. L'explicitation de la doctrine de Thomas d'Aquin, ici et en d'autres endroits de notre étude, permet une meilleure intelligence de la pensée d'Edith Stein selon certaines de ses lignes de force; il ne faudrait pourtant pas en inférer, de façon simplificatrice, que notre auteur s'inscrive dans l'école thomiste.

¹² Cf. *Summa theologiae*, Ia, q. 93, a. 2, c. et a. 6, c.

¹³ Thomas d'Aquin, prenant appui à la fois sur la Bible et sur le principe aristotélicien selon lequel tout effet est à la ressemblance de sa cause, conclut qu'on trouve des *vestigia Trinitatis* dans la création tout entière: *Invenitur etiam in aliis rebus divinae Trinitatis similitudo, prout quaelibet res in sua substantia una est, et specie quadam formatur, et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali, amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali; unde et species naturalium rerum a remotis repraesentat Filium, ordo autem, Spiritum Sanctum. Et ideo, propter remotam repraesentationem et obscuram in irrationalibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis vestigium, non imago, secundum illud Iob XI (7): «Numquid vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies?»* (cf. *Summa contra Gentiles*, lib. 4, cap. 26; *De potentia*, q. 9, a. 9; *Summa theologiae*, Ia, q. 45, a. 6 et 7). On verra à ce sujet B. Montagnes, «La Parole de Dieu et la création», *Revue thomiste* 54 (1954) 222-230.

l'ensemble de la création, à cette ressemblance par mode de vestige en sa condition corporelle, mais étant doué d'intelligence et de volonté, on trouve chez lui un verbe conçu et un amour qui procède: en cela, précise Thomas, il est une image proprement dite de la Trinité¹⁴.

Dans le Prologue de la *Prima secundae* de la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin offre une synthèse de sa doctrine de l'image de Dieu:

L'homme étant fait à l'image de Dieu – et par là il faut entendre, selon Jean Damascène, qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir d'action autonome –, nous devons après avoir traité de l'Exemplaire, qui est Dieu, et des êtres qui ont procédé de sa puissance conformément à sa volonté, aborder maintenant ce qui concerne son image, c'est-à-dire l'homme, selon qu'il est, lui aussi, le principe de ses propres actes parce qu'il possède le libre arbitre et la maîtrise de ses actes¹⁵.

Dans le prolongement de Thomas, Edith Stein fait droit à notre capacité de Dieu comme structure de la condition de l'homme créé à l'image de Dieu: parlant d'Adam, elle affirme «qu'il est – comme tout homme – en tant que personne spirituelle, une image de Dieu plus parfaite que toutes les créatures impersonnelles et il est capable d'une union personnelle avec Dieu»¹⁶. Une telle structure est marquée également, au niveau de l'âme, par une capacité de maîtrise,

¹⁴ Cf. *Summa theologiae*, q. 93, a. 6, c.: *Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris, ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei; cf. également Ia, q. 45, a. 7, c.*

¹⁵ Nous empruntons la traduction à J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, «Vestigia 19», Fribourg-Paris, 1996, p. 107; on trouvera, dans cet ouvrage, un bel exposé sur la théologie de l'image de Dieu chez S. Thomas (cf. p. 105-132). Nous renvoyons également à D. Mongillo, «La Concezione dell'Uomo nel Prologo de la Ia IIae», dans *De Homine: Studia hodiernae anthropologiae, Acta VII Congressus thomistici internationalis*, t. 2, Rome, 1972, p. 227-231.

¹⁶ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 479: *Er ist – wie jeder Mensch – als geistige Person vollkommeneres Abbild Gottes als alle unpersönlichen Geschöpfe und zur persönlichen Vereinigung mit Gott befähigt*. Cf. la traduction française de G. Casella et F. A. Viallet, p. 518.

constitutive du "caractère" de la personne; notre auteur y donne tout son relief, notamment dans un passage de *Être fini et Être éternel*, qu'il vaut la peine de citer intégralement afin d'éclairer notre propos:

L'âme est l'espace au centre du tout corporel-spirituel. Comme âme sensitive, elle réside dans le corps, dans tous ses membres et parties; elle en reçoit et elle agit sur lui en lui donnant forme et en le conservant. Comme âme spirituelle elle se transcende elle-même, contemple un monde qui outrepassa son propre moi – un monde de choses, de personnes, d'événements –, entre en rapport de compréhension avec ce monde, et se reçoit. Comme âme au sens strict, elle habite auprès d'elle-même; elle est la demeure du Moi personnel. Là se rassemble tout ce qui pénètre en elle venant du monde sensible et du monde spirituel; là s'effectue un débat intérieur; c'est à partir de là que position est prise sur ce qui sera le plus personnellement "propre", ce qui sera intégré au Moi propre – sur ce qui vous devient chair et sang. L'âme, comme "château intérieur" tel que l'a décrit notre sainte Mère Thérèse, n'est pas ponctuelle comme le Moi pur, mais un espace – oui un château aux multiples demeures – dans lequel le Moi peut se mouvoir librement, tantôt tourné vers l'extérieur, tantôt retiré vers l'intérieur. Ce n'est pas un "espace vide" quoiqu'il puisse être rempli par les impressions qui y pénètrent et qui doivent y être reçues si une vie propre doit pouvoir se développer. L'âme ne peut pas vivre sans recevoir; elle se nourrit des contenus qu'elle reçoit spirituellement en chaque *Erlebnis*, comme le corps vit des aliments qu'il intègre. Cette image, mieux que celle de l'espace, montre qu'il ne s'agit pas du remplissage d'un vide, mais que le récepteur est un étant d'une essence particulière (une *ousia*, c'est-à-dire un être con-sistant par lui-même) qui reçoit à sa façon et qui élabore à sa manière ce qu'il reçoit. Telle est la nature (*Wesen*) de l'âme, avec les propriétés et les capacités qui s'y enracinent, qui se déploient dans l'*Erlebnis*, et qui ainsi reçoit ce dont elle a besoin pour devenir ce qu'elle doit être. Cette nature, selon son genre propre, donne au corps ainsi qu'à toute l'activité spirituelle personnelle sa marque particulière et en émane d'une manière inconsciente et involontaire¹⁷.

¹⁷ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 344-345. Nous empruntons la

La capacité de maîtrise, dans le sens où l'entend ici Edith Stein, nous oriente vers le deuxième fondement de l'union des membres au Christ, celui de la liberté. L'homme est appelé à passer du stade où il réagit, sans véritable référence à soi, aux impressions extérieures, au stade dans lequel le Moi émerge comme pure liberté, détaché du monde; il est alors capable de connaître ce dernier et d'y poser des actes libres. Cette étape de raison et de liberté est l'effet d'une *époque*, c'est-à-dire d'un dépassement d'une attitude naturelle. Si elle sanctionne déjà la constitution de la personne, elle n'en assure pas encore l'accomplissement, car il y manque la participation de la personne à la Vie qu'elle appréhende et qu'elle rencontre au plus profond d'elle-même¹⁸. Cette instance de la liberté, comme réceptivité, permet aux hommes d'accueillir en eux et d'expérimenter, pourrait-on dire, la vie divine qui leur vient du Christ-Tête¹⁹.

Or, cette vie divine n'est autre que la grâce, le troisième fondement dont parle notre auteur. L'homme est uni au Christ par la grâce, comme une personne peut être unie à une autre personne et cette grâce l'élève jusqu'à la participation à la vie même de Dieu²⁰. La grâce a été donnée au Christ non seulement à titre individuel, mais aussi en sa qualité de Tête et de médiateur: cette fonction-ci fait de lui l'intermédiaire entre Dieu et les hommes pour la distribution de la grâce. Il ne s'agit point là de l'exigence d'une nouvelle grâce qui ferait nombre avec la grâce personnelle du Christ; c'est bien plutôt la grâce habituelle qui, considérée par rapport à son effet sur les membres du Corps du Christ, est appelée grâce capitale, parce qu'elle consiste précisément en une grâce de Chef. De même que celui qui exerce une activité sur les autres doit être en acte d'une manière éminente, de même il revenait au Christ qui possédait une grâce suréminente de la faire dériver sur les autres: c'est la seule et même grâce qui lui a été donnée dans une plénitude telle qu'elle

traduction française à Ph. Secretan, «Essence et personne, Contribution à la connaissance d'Edith Stein», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979) 481-504, ici p. 502. Notons que le terme *Erlebnis* que Ph. Secretan n'a pas traduit ici signifie le plus souvent "événement".

¹⁸ Cf. Ph. Secretan, «Essence et personne», p. 500.

¹⁹ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 478 et 481.

²⁰ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 480.

fait de lui la source-relais de la grâce pour l'universalité de tous ceux qui ont la grâce²¹.

Ainsi la grâce habituelle est-elle, selon l'enseignement de Thomas d'Aquin²², le constitutif formel et prochain de la grâce capitale. La grâce d'union, quant à elle, est prérequise et apparaît comme le fondement de la grâce du Christ-Tête ; elle ne pourrait être le constitutif formel, car cela voudrait dire que le Christ est Tête en raison du Verbe lui-même et sous ce rapport il n'y a pas homogénéité entre lui et les autres hommes. Or, la tête doit être homogène aux membres. C'est bien selon son humanité, perfectionnée par la grâce créée, que le Christ est véritablement Tête de l'humanité.

La dérivation de la grâce vers les membres à partir du Christ-Tête assure le caractère dynamique de l'image de Dieu chez les hommes: en effet, le degré naturel de l'image en appelle deux autres, celui par conformité de grâce et celui concernant la conformité de gloire. Selon l'ordre de la grâce, l'homme connaît et aime actuellement Dieu, quoique de façon imparfaite; sous le régime de la gloire, l'homme connaît et aime Dieu actuellement et parfaitement²³. Edith Stein, dans le cadre de cette dynamique de l'image par la grâce, souligne le processus de divinisation de l'homme:

La vie divine qui se déploie dans l'âme aimant Dieu ne peut être différente de la vie trinitaire de la divinité. L'âme se donne à l'être trinitaire. Elle se livre à la volonté paternelle de Dieu qui, pour ainsi dire, engendre de nouveau son Fils en elle. Elle s'unit au Fils et voudrait se perdre en lui afin que le Père ne voit plus rien en elle que le Fils. Sa vie s'unit au Saint-Esprit, elle se transforme en épanchement d'amour divin. Il est manifeste que cette image de Dieu dans l'esprit créé par l'union d'amour, fruit de la grâce et de la gloire, n'est pas comparable à toute image simplement naturelle. Le mot image est à peine le terme adéquat. Il doit être compris dans le sens où l'on dit que le Fils

²¹ Cf. *Summa theologiae*, IIIa, q. 7, a. 9, c.

²² Cf. *Summa theologiae*, IIIa, q. 8, a. 5, c.

²³ Cf. *Summa theologiae*, Ia, q. 93, a. 4, c. On verra à ce propos: L. B. Geiger, «L'homme image de Dieu, À propos de *Summa theologiae*, Ia, q. 93, a. 4», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66 (1974) 511-532; A. Solignac, art. «Image et ressemblance», *Dictionnaire de spiritualité*, t. 7, 1971, col. 1434-1451, ici 1448.

est l'image du Père. Il s'agit bien d'une authentique filiation divine²⁴.

Par l'action combinée de la nature, de la liberté et de la grâce est ainsi édifié le Corps vivant du Christ que notre auteur présente comme étant l'Église²⁵.

1.2 «Le Christ est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église» (Col 1,18)

L'enseignement de S. Paul, en Col 1,18 plus particulièrement, structure l'exposé d'Edith Stein sur l'Église comme Corps mystique du Christ²⁶. Dans une méditation sur le rôle de la femme dans l'Église, notre auteur apporte des indications éclairantes sur le sujet qui nous occupe:

L'Église n'est pas seulement la communauté des saints, elle est le Corps mystique du Christ, c'est-à-dire un organisme au sein duquel les individus prennent le caractère de membres et d'organes dont la nature et les facultés particulières sont mises

²⁴ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 421: *Das göttliche Leben, das sich in der gottliebenden Seele entfaltet, kann kein anderes sein als das dreifaltige der Gottheit. Es ist ja der Dreieinige, dem sie sich hingibt. Sie übergibt sich dem Vaterwillen Gottes, der gleichsam in ihr aufs neue den Sohn erzeugt. Sie eint sich dem Sohn und möchte in ihm verschwinden, damit der Vater in ihr nichts mehr sehe als den Sohn. Und ihr Leben eint sich dem Heiligen Geist, es wird zur göttlichen Liebesausgießung. Es ist deutlich, daß dieses Gottesbild im geschaffenen Geist durch die gnaden und glorienhafte Liebeseinigung unvergleichlich ist mit jedem bloß natürlichen Abbild. "Bild" ist dafür kaum noch der rechte Ausdruck. Es muß schon so verstanden werden, wie der Sohn Bild des Vaters ist. Handelt es sich doch um echte Gotteskindschaft.* Cf. la traduction française quelque peu modifiée de G. Casella et F. A. Viallet, p. 454.

²⁵ Nous ne pensons pas qu'Edith Stein fasse une distinction entre le Corps mystique entendu comme l'ensemble de ceux qui vivent de la vie du Christ et l'Église qui représenterait la société des baptisés, ce qui a été défendu notamment par E. Mersch (cf. *Le Corps mystique du Christ*, 2 vol., Paris, 1933; *La théologie du Corps mystique*, 2 vol., Paris, 1946). Si notre auteur distingue des niveaux d'extension du Corps mystique – comme nous allons le voir –, elle garde un point de vue unifié.

²⁶ Pour une étude de la théologie paulinienne sur le Corps du Christ, nous renvoyons à l'excellent travail de P. Benoît, «Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la Captivité», dans *Exégèse et théologie*, t. 2, Paris, 1961, p. 107-153.

en harmonie réciproque en même temps qu'accordées au but final²⁷.

Cependant, malgré la réelle unité organique de la Tête et du Corps, l'Église se tient à côté du Christ comme une personne indépendante²⁸.

Si la conception de l'Église la plus accessible à l'esprit humain est celle de communauté de croyants, elle ne saurait exprimer, toutefois, l'intégralité du mystère de l'Église. Notre auteur, mettant en œuvre une approche que l'on pourrait qualifier de mystique, plaide pour une conception communionnelle fondée sur la vie de la grâce:

L'union de l'âme avec le Christ est autre chose que la communion entre deux personnes terrestres: commencée par le baptême et constamment renforcée par les autres sacrements, elle est une intégration et une poussée de sève (comme nous le dit déjà le symbole de la vigne et du cep). Cet acte d'union avec le Christ entraîne un rapprochement de membre à membre entre les chrétiens. Ainsi l'Église prend la figure du Corps mystique du Christ²⁹.

Ce dernier texte appelle une double remarque: premièrement, la communion ecclésiale constituée des

²⁷ Cf. «Die Stellung der Frau in der Kirche», in *Die Frau, ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, Edith Steins Werke*, Bd. V, Louvain-Freiburg, 1959, p. 189-193, ici p. 189: *Weil aber die Kirche nicht nur die Gemeinschaft der Gläubigen ist, sondern eben der mystische Leib Christi, d. h. ein Organismus, in dem die einzelnen den Charakter von Gliedern und Organen annehmen, durch Natur und Gaben aufeinander und auf den Zweck des Ganzen abgestimmt*. Nous nous référons à la traduction française de M.-L. Rouveyre, *Edith Stein, La femme et sa destinée*, Paris, 1956, p. 124.

²⁸ Cf. «Die Stellung der Frau in der Kirche», p. 190.

²⁹ Cf. «Die Stellung der Frau in der Kirche», p. 190: *Die Verbindung der Seele mit Christus ist etwas anderes als die Gemeinschaft zwischen irdischen Personen: sie ist ein Hineinwachsen und Hineinwurzeln (das sagt das Gleichnis vom Weinstock und den Reben), das mit der Taufe anhebt und durch die andern Sakramente ständig verstärkt und in verschiedener Richtung ausgestaltet wird. Dies reale Einswerden mit Christus hat aber ein Glied-zu-Glied-Werden mit allen Christen zur Folge. So gestaltet sich die Kirche zum mystischen Leib Christi*. Cf. la traduction française de M.-L. Rouveyre, p. 124-125.

membres du Corps mystique – lesquels sont unis les uns aux autres – passe prioritairement par l'union de chaque individu avec le Christ lui-même; c'est un point typique de la pensée de notre auteur, sur lequel nous reviendrons par la suite. Deuxièmement, dans sa doctrine du Corps mystique, Edith Stein met au premier plan l'aspect vital et intérieur qui marque l'unité des hommes rachetés dans le Christ; elle n'oublie pas pour autant l'aspect extérieur et fonctionnel qui concerne plus spécifiquement la dépendance des membres à l'égard de leur Tête: dans ce cas, l'Église apparaît comme l'institution fondée par le Christ, sur laquelle et par laquelle il agit³⁰. Dans le cadre de son accentuation de la dimension intérieure, notre auteur présente l'Église comme un Corps vivant, animé par l'Esprit du Christ: comme telle, l'Église est inséparablement temple du Saint-Esprit³¹.

Cette perspective doctrinale trouve son prolongement dans le thème de l'Église comme nouvelle création, ayant en Marie son modèle:

L'Église est, en effet, l'humanité rachetée, nouvellement créée de la substance même du Christ. La cellule primitive de cette humanité rachetée, c'est Marie, c'est en elle que s'accomplit pour la première fois la purification et la sanctification par le Christ, c'est elle la première qui fut remplie de l'Esprit-Saint. Avant que le Fils de Dieu naquît de la Sainte Vierge, il créa cette Vierge pleine de grâce et, en elle et avec elle, l'Église. C'est pourquoi, créature distincte de lui, elle se tient à ses côtés bien qu'indissolublement liée à lui³².

³⁰ Ces deux aspects ont été bien mis en lumière par B.-D. de La Soujeole, *Le sacrement de la communion*, Essai d'ecclésiologie fondamentale, Diss., Fribourg, 1997, p. 30 et 73-74.

³¹ Cf. «Die Stellung der Frau in der Kirche», p. 190: *Der Leib ist lebendiger Leib, und der Geist, der ihn belebt, ist der Geist Christi, der vom Haupt den Gliedern zuströmt. Der Geist aber, der von Christus ausströmt, ist der Heilige Geist; so ist die Kirche der Tempel des Heiligen Geistes*. Dans le prolongement de cet enseignement, on pourra voir le chapitre I de *Lumen Gentium*, en particulier les n° 3-4 et 7.

³² Cf. «Die Stellung der Frau in der Kirche», p. 190: *Die Kirche ist die aus Christus neu erzeugte, erlöste Menschheit. Die Urzelle dieser erlösten Menschheit ist Maria, in der sich zuerst die Reinigung und Heiligung durch Christus, das Erfülltwerden mit dem Heiligen Geist vollzog. Ehe der*

Edith Stein met alors en lumière la dimension cosmique du Corps du Christ rassemblant tous les hommes rachetés³³:

L'humanité est la porte par laquelle le Verbe de Dieu est entré dans la création, la nature humaine l'a reçu et ce c'est qu'avec les hommes et non pas avec la nature inférieure et avec les anges qu'il est rattaché à l'unité de l'ensemble originel. 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 entière³⁴.

Il faut aller jusqu'à cette perspective pour rendre compte de la réflexion d'Edith Stein sur l'Église approchée d'abord comme mystère, c'est-à-dire dévoilement de l'économie du salut dans le Christ venu récapituler tout l'ordre créé en lui. Toutefois – nous le signalions préalablement –, notre auteur ne renonce pas à manifester, au sujet du rapport que le Christ entretient avec l'Église qui est son Corps, l'économie positive de la grâce³⁵: celle-ci concerne l'Église comme sanctifiante, parce que sainte de la sainteté même du Christ.

2. Une Église sanctifiante

L'Église est instrument de sanctification par les réalités sanctifiantes que sont l'évangile et les sacrements: celles-ci

Menschensohn aus der Jungfrau geboren wurde, erzeugte der Gottessohn ebendiese Jungfrau als die Gnadenvolle und in und mit ihr die Kirche. So steht sie als ein neues Geschöpf neben ihm, obwohl unlöslich mit ihm verbunden. Cf. la traduction française de M.-L. Rouveyre, p. 125.

³³ Concernant l'évaluation des réflexions théologiques du XXème siècle portant sur la dimension cosmique du corps mystique, on pourra se référer à L. Bouyer, «Où en est la théologie du corps mystique», *Revue des sciences religieuses* 22 (1948) 313-333, p. 318-319 en particulier.

³⁴ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 482: *Die Menschheit ist die Pforte, durch die das Wort Gottes in die Schöpfung eingegangen ist, die menschliche Natur hat es angenommen, und nur mit den Menschen, nicht mit der niederen Natur und nicht mit den Engeln verbindet es die Einheit eines Abstammungszusammenhangs. Als Haupt der Menschheit, die selbst Höheres und Niederes in sich verbindet, ist Christus das Haupt der ganzen Schöpfung.* Cf. la traduction française de G. Casella et F. A. Viallet, p. 521.

³⁵ L'expression est empruntée à Y.-M.-J. Congar, *Bulletin thomiste* VIII (1947-1953) 1224-1226; elle est reprise par B.-D. de La Soujeole, *Le sacrement de la communion*, p. 30.

désignent non seulement la communauté de salut, indépendamment de la fragilité de chacun des membres, mais elles sont également dans l'Église cela même qui permet aux pécheurs de venir ou de revenir à la pureté de la grâce baptismale et de croître toujours davantage dans le Christ³⁶.

C'est aux sacrements que nous allons plus particulièrement porter notre attention avec Edith Stein qui accorde une grande importance – cela mérite d'être souligné – à leur valeur anthropologique. Un des effets les plus significatifs des sacrements, à cet égard, est le rétablissement d'un équilibre rompu entre l'âme et le corps.

Notre auteur met en évidence le fait que les sacrements sont adaptés à l'organisation psycho-physique de l'homme et qu'ils doivent être compris à partir de là. Cela est une conséquence de l'incarnation du Verbe qui s'adapte à la condition naturelle des créatures: le Fils de Dieu prend, en effet, en tout notre condition humaine, à l'exception du péché (cf. He 4,15). «C'est donc par mots et par signes, affirme Edith Stein, que la grâce, moyennant la voie des sens, aborde l'esprit de l'homme pour s'introduire par des chemins spirituels dans son âme. Aussi s'adapte-t-elle jusque dans ses effets réels aux conditions de son organisation»³⁷.

Cet enseignement est structuré fondamentalement par la définition du sacrement comme signe que l'on trouve forgée par S. Augustin: *signum rei sacrae*³⁸. Dans le prolongement, Thomas d'Aquin – auquel se réfère Edith Stein lorsqu'elle veut souligner, à propos des sacrements, que la vie spirituelle comporte une certaine conformité avec la vie corporelle – indique que «le sacrement est signe d'une réalité sacrée, en tant qu'elle est sanctifiante pour les hommes» (*sacramentum est signum rei*

³⁶ Cf. B.-D. de La Soujeole, *Le sacrement de la communion*, p. 254.

³⁷ Cf. «Die ontische Struktur der Person und ihre Erkenntnistheoretische Problematik», in *Welt und Person*, Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben, *Edith Steins Werke*, Bd. VI, Louvain-Freiburg, 1962, p. 137: *Durch Wort und Zeichen wendet sich die Gnade mittels der Sinnlichkeit an den Geist des Menschen, um auf geistigem Wege in die Seele vorzudringen. Und so richtete sie sich auch mit ihren realen Wirkungen nach den Bedingungen seiner Organisation.* Nous empruntons la traduction française à Ph. Secretan, *Edith Stein, De la personne*, Corps, âme, esprit, Paris, 1992, p. 66. Une légère correction a été introduite: nous avons traduit *des Menschen* par «de l'homme» et non pas «des hommes».

³⁸ Cf. *De civ. Dei*, lib. X, cap. 5 (PL 41, 282).

sacrae in quantum est sanctificans homines)³⁹. Les sacrements sont non seulement des signes ou «des protestations de la foi qui justifie»⁴⁰, mais ils sont également ordonnés à signifier notre sanctification et à la causer comme instruments séparés de Dieu.

On ne saisit bien cette définition du théologien dominicain que si l'on considère sa théorie du langage et de la signification. Prenant appui sur Aristote⁴¹, il affirme: *Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines*⁴². Les mots sont ainsi référés aux choses à signifier par l'intermédiaire de ce que l'esprit conçoit. Thomas apporte des précisions lorsqu'il aborde la question du langage des anges⁴³: le concept, que le signe fait venir à l'esprit, est la représentation immédiate et fidèle du réel extralinguistique; dans ce sens, Thomas dira: *Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare*. Augustin ne souligne pas moins cela dans le *De doctrina christiana* et use de l'expression *aliud aliquid* qui correspond au *conceptus mentis* de Thomas: «Un signe est une chose qui, en plus de l'impression qu'elle produit sur les sens, fait venir, d'elle-même, une autre idée à la pensée»⁴⁴.

Selon la doctrine du Maître d'Aquin, élaborée à partir d'Aristote et d'Augustin, le mot, comme son émis par la voix, est dans un rapport conventionnel avec une réalité mentale universelle qu'il évoque et qui constitue le concept; celui-ci est lui-même dans un rapport naturel de similitude avec la chose extra-linguistique dont il est l'image: la *res* imprime, en effet, son image dans les sens par sa *species impressa* sensible – qui est le particulier de la chose – ainsi que dans l'esprit par sa *species impressa* intelligible, à savoir l'universel de la chose; grâce au travail d'abstraction de l'intellect agent, l'esprit élabore le

³⁹ Cf. *Summa theologiae*, IIIa, q. 60, a. 2, c. La définition du sacrement comme *sacrum rei sacrae* apparaît également chez Albert le Grand (cf. 4 *Sent.*, d. 1, a. 5, ad 1 / éd. Borgnet, XXIX, 16) et chez Bonaventure (cf. 4 *Sent.*, d. 1, a. unic., q. 2 / Quaracchi, IV, 14).

⁴⁰ Cf. *Summa theologiae*, IIIa, q. 68, a. 8, ad 1: *Dominus loquitur ibi de baptismo secundum quod perducit homines ad salutem secundum gratiam iustificantem: quod quidem sine recta fide esse non potest.*

⁴¹ Cf. *Péri herménéias*, I, 2 (16 a 3).

⁴² Cf. *Summa theologiae*, Ia, q. 13, a. 1, c.

⁴³ Cf. *Summa theologiae*, Ia, q. 107, a. 1, c.

⁴⁴ Cf. *De doctrina christiana*, lib. II, I, 1 (BA 11, 238-239).

concept, qui est la représentation mentale de la *res* ou la présence de cette *res* elle-même dans l'esprit: le concept est désigné comme verbe intérieur (*verbum cordis* ou *mentis*). Le concept est alors traduit à l'extérieur par le mot ou verbe extérieur dans un discours qui est jugement⁴⁵.

Cet ensemble de données permettent de mieux mesurer le fait que l'ordre sacramental, fondé en valeur de grâce, non seulement comporte une structuration anthropologique, mais est ordonné à l'accomplissement de l'homme dans le Christ, selon toutes ses virtualités.

Dans ce sens, Edith Stein insiste sur le fait que l'institution de l'Église visible est conforme à l'adaptation de la nature sensible de l'homme à partir de laquelle peuvent être compris les sacrements⁴⁶. Leur administration par une institution objective n'est pas une nécessité de principe. Il serait pensable que, pour le croyant, le simple pain quotidien se transforme en Corps du Christ; on pourrait également envisager que, par voie d'illumination intérieure, l'homme apprenne de quelle pénitence il doit se charger, et que, de la même manière, l'absolution des péchés lui soit manifestée directement. Cependant il ne faut rien retirer au fait que le Seigneur a choisi de dispenser sa grâce par la médiation de cette institution objective qu'est l'Église: par là, notre auteur apporte des éléments qui appartiennent à la conception de l'Église comme instrument de salut, avec le propos constant de souligner l'adaptation et la destination humaines de cette médiation.

Edith Stein manifeste alors la cohérence structurelle de cet ensemble constitué par l'Église et les sacrements dans leur relation au Christ, en se référant spécialement à l'eucharistie:

L'idée de l'Église, du sacrement de l'autel et de la communion sont très étroitement liées entre elles et à

⁴⁵ Cf. *De potentia*, q. 8, a. 1, resp. Dans ce sens, Thomas distingue, en *De veritate*, q. 4, a. 1, resp., un triple *verbum*: premièrement, le *verbum cordis*, conçu par l'intellect, c'est-à-dire le concept; deuxièmement, l'exemplaire du mot comme son émis par la voix, lequel est désigné comme *verbum interius quod habet imaginem vocis*, troisièmement, le mot comme son émis par la voix, à savoir le *verbum vocis* ou *verbum exterius expressum*. À ce sujet, on verra L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement*, Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne, «Cogitatio fidei 144», Paris, 1987, p. 36.

⁴⁶ Cf. «Die ontische Struktur der Person», p. 184-185.

l'incarnation du Christ: en Christ la Divinité a pris un visage extérieur pour demeurer pour toujours visible parmi les hommes. Dans le sacrement de l'autel, il est réellement présent, et par la communion chacun qui le reçoit est transformé en son Corps, de telle sorte que la communauté des croyants rassemblée dans l'Église représente, au sens le plus littéral du terme, le Corps du Christ⁴⁷.

Notre auteur accorde toute sa consistance au fruit personnel et proprement ecclésial de l'eucharistie. Par ce sacrement, l'homme est, en effet, configuré et incorporé au Christ, ce qui est exprimé en termes de nutrition; on peut reconnaître en filigrane l'enseignement de S. Thomas, fondé sur celui de S. Augustin : ce n'est pas la nourriture qui se trouve transformée en celui qui la prend, mais c'est celui qui mange qui se trouve changé dans la nourriture qu'il prend⁴⁸. Or l'incorporation des hommes au Christ, par l'eucharistie, constitue et manifeste l'Église comme Corps mystique.

Cette jonction entre le fruit à la fois personnel et ecclésial de l'eucharistie fonde la croissance et l'épanouissement de la personne humaine dans le Corps du Christ qui est l'Église.

3. La personne humaine dans le Corps mystique du Christ

Tout homme, pris en sa singularité, est créé pour faire partie du Corps vivant du Christ. C'est la raison pour laquelle, déjà par nature, aucun n'est identique à l'autre, et que chacun est une spécification de l'essence commune à tous, une unité formelle propre et en même temps la partie d'une figure d'ensemble. C'est

⁴⁷ Cf. «Die ontische Struktur der Person», p. 185: *Die Idee der Kirche, des Altarssakraments und des Abendmahls gehören ganz eng zusammen miteinander und mit der Menschwerdung Christi: die Gottheit hat in Christus äußere Gestalt angenommen, um "für alle Zeit" unter den Menschen sichtbar zu wohnen. Im Altarssakrament ist er leibhaft gegenwärtig und durch das Abendmahl wird jeder, der es empfängt, in seinem Leib umgestaltet, sodaß die in der Kirche vereinte Gemeinschaft der Gläubigen im aller wörtlichsten Sinne den Leib Christi darstellt.* Cf. la traduction française de Ph. Secretan, p. 69.

⁴⁸ Cf. Augustin, *Confessions*, lib. VII, X, 16, cité notamment en 4 *Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, q. 1; *Super Ioannem* 6,55, (éd. Marietti, n° 972); *Summa theologiae*, IIIa, q.73, a. 3, ad 2.

au sens de l'individualité de la personne dans son rapport aux autres personnes que s'arrête fondamentalement Edith Stein lorsqu'elle entreprend sa réflexion sur le Corps mystique, comme elle le note dans *Être fini et Être éternel*⁴⁹. L'individualité, qui fonde l'unicité de l'individu, est repérable à plusieurs niveaux: d'abord celui de l'existence comme unité d'être irremplaçable, ensuite celui de la conscience comme pôle unitaire de tous les états de conscience, enfin, celui de l'âme comme centre où peuvent se rencontrer l'unité de l'individu et l'Unicité de Dieu lui-même⁵⁰. C'est donc l'individu qui en définitive constitue l'instance de la plus authentique personnalité. Alors que le moi pourrait n'être qu'une forme générale, une essence purement intelligible, un possible, l'individu, quant à lui, est toujours réel et existant.

Ce questionnement sur l'individualité de la personne est considéré dans le cadre du déploiement de l'économie du salut dans la création et l'histoire, car c'est là qu'il peut trouver véritablement son plein éclairage:

La nature de l'essence humaine est telle que chaque individu et la race tout entière ne peuvent réaliser le but fixé par leur nature qu'au cours d'un développement temporel; et ce développement est lié à la libre coopération de chaque individu et à l'action combinée de tous. La corruption de la nature après le péché originel est telle qu'un développement et un acte purs de la volonté conforme à sa nature ne sont rendus possibles que par la grâce de la rédemption. Cette grâce ouvre en outre la voie à la réalisation de la fin à laquelle tend originellement l'être humain naturel: la participation à la vie divine dans le libre don personnel. L'humanité rachetée et unie dans le Christ et par le Christ est le temple dans lequel demeure la divinité trinitaire⁵¹.

⁴⁹ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 481: *Jeder einzelne Mensch ist dazu erschaffen, ein Glied dieses Leibes zu sein: darum ist schon von Natur aus keiner dem andern gleich – um den Sinn des menschlichen Einzelseins zu verstehen, wurde ja diese Betrachtung über den mystischen Leib angestellt –, sondern jeder eine Abwandlung des allen gemeinsamen Wesens, eine eigene Gestaltseinheit und zugleich aufbauender Teil einer Gesamtgestalt.*

⁵⁰ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 457-466. Nous renvoyons à ce propos à Ph. Secretan, «Essence et personne», p. 503-504.

⁵¹ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 481: *Es liegt im Wesen des Menschen, daß jeder einzelne und das ganze Geschlecht das, wozu es seiner Natur nach bestimmt ist, erst in einer zeitlichen Entfaltung werden muß und daß diese*

Selon notre auteur, la réalisation de cette fin ne se comprend bien que dans la lumière du Christ, archétype et Tête de l'humanité – nous y revenons –, et forme finale qui donne sens à tout être humain:

C'est bien là le sens de l'être humain: en lui le ciel et la terre, Dieu et la création doivent s'unir. Le corps humain est formé des matières de la terre; il est unifié et informé par l'âme qui en tant qu'essence spirituelle-personnelle se trouve plus près de Dieu que tous les produits impersonnels et peut s'unir à lui. On ne saurait concevoir une union plus étroite et plus forte de natures séparées que celle qui s'est accomplie dans une personne par l'incarnation du Verbe⁵².

La personne humaine vit cet accomplissement de sens dans le Christ total qui se manifeste dans l'Église; celle-ci se présente alors comme la réalité la plus achevée de l'unité organique de la personne et de la communauté⁵³. Dans ce cadre doctrinal, Edith Stein s'interroge sur la responsabilité morale de l'individu à l'égard des autres⁵⁴. Chacun est en effet responsable de son salut, dans la mesure où sa volonté est partie prenante d'une telle démarche, mais il est simultanément responsable du salut de tous, en tant qu'il peut demander la grâce pour tout autre, par sa prière qui est un acte libre; or, c'est dans la liberté qu'est ancrée

Entfaltung an das freie Mitwirken jedes einzelnen und das Zusammenwirken aller gebunden ist. Es ist in der Verderbnis der Natur nach dem Sündenfall begründet, daß eine reine Entfaltung und ein reines Wirken des Willens in ihrem Sinn erst durch die Erlösungsgnade ermöglicht wird. Sie bahnt darüber hinaus die Erfüllung dessen an, worauf das natürliche menschliche Sein ursprünglich hingeordnet war: den Anteil am göttlichen Leben in der freien persönlichen Hingabe. Die in und durch Christus geeinte erlöste Menschheit ist der Tempel, in dem die Dreifaltige Gottheit wohnt. Cf. la traduction française de G. Casella et F. A. Viallet, p. 520.

⁵² Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 474: *Es ist ja der Sinn des menschlichen Seins, daß in ihm Himmel und Erde, Gott und Schöpfung sich vermählen sollen: aus den Stoffen der Erde ist der menschliche Leib gebildet; et ist geeint und gestaltet durch die Seele, die als geistig-persönliches Wesen Gott näher steht als alle unpersönlichen Gebilde und zur Vereinigung mit ihm fähig ist. Eine engere und stärkere Vereinigung der getrennten Naturen ist nicht denkbar als die in einer Person, wie sie durch die Menschwerdung des Wortes vollzogen wurde. Cf. la traduction française de G. Casella et F. A. Viallet, p. 513.*

⁵³ Cf. Ph. Secretan, *Edith Stein, La prière de l'Église*, Genève, 1995, p. 24.

⁵⁴ Cf. «Die ontische Struktur der Person», p. 161-162.

la responsabilité. Cette possibilité d'une médiation auprès de Dieu, par la prière, fonde la responsabilité de tous les hommes à l'égard du salut, ce qui est appartient proprement à la mise en œuvre du dessein et de la volonté de Dieu. L'intervention, que nous pourrions dire paradoxale, de ces responsabilités construit une véritable communauté de vie.

Toute communauté, fondée sur une vie commune, ressemble à un organisme vivant dont le seul but est l'auto-formation la plus parfaite ainsi que celle de chacun de ses membres. Une véritable communauté de vie est alors celle qui rassemble des individus qui se respectent mutuellement comme sujets. La relation appelée à s'instaurer entre eux implique un élargissement de la sphère du moi, un enrichissement, un co-flux – pourrait-t-on dire – du moi et du toi et non pas du Je et du Il⁵⁵. La réalisation de la communauté, selon Edith Stein, intervient lorsque ses membres sont libres et conscients de leur responsabilité réciproque et de leur responsabilité envers la communauté.

Dans la communauté de vie par excellence qu'est l'Église, ce qui isole complètement l'homme et le renvoie totalement à lui-même en vertu de sa liberté, le lie en même temps indissolublement à tous les autres et fonde le partage d'une même destinée. Il est responsable de son salut parce que le salut ne peut être gagné sans sa collaboration, et personne ne peut le décharger de cette responsabilité. Il est également responsable du salut de tous les autres, et tous les autres du sien; or, il ne peut non plus décharger cette responsabilité sur quiconque, et personne ne peut l'assumer à sa place⁵⁶.

Notre auteur conteste, dans cette perspective, l'expression de "responsabilité collective" (*die gemeinschaftliche Verantwortung*), car les actes libres ressortissent formellement à l'engagement du Je qui porte sa responsabilité – celle qu'il a de lui-même et des autres –⁵⁷; toutefois, cette responsabilité n'en est pas moins formatrice de communauté, celle de l'Église elle-même, dans le cas qui nous occupe. S'il existe dans l'Église des

⁵⁵ On verra à ce sujet R. Guilead, *De la phénoménologie à la science de la croix*, p. 57-74.

⁵⁶ Cf. «Die ontische Struktur der Person», p. 162-163 (la traduction française de Ph. Secretan, dans *Edith Stein, De la personne*, p. 47).

⁵⁷ Cf. «Die ontische Struktur der Person», p. 163.

pratiques communautaires, ce n'est pas d'abord à cela qu'elle doit d'exister, mais à ce que chacun se tient devant Dieu à la faveur de la rencontre et de la réciprocité de la liberté divine et de la liberté humaine qui permettent d'être là pour tous: ce qui, pour notre auteur, constitue donc l'Église c'est le *Un pour tous et tous pour un*. Il faut, à cet égard, reconnaître toute sa valeur au moi personnel, comme instance de liberté, ce qu'exprime Edith Stein dans un texte remarquable de la *Science de la croix*:

Le Moi est en l'âme ce par quoi elle se possède et ce qui se meut en elle comme dans son *espace* propre. Le point le plus profond est en même temps le lieu de sa liberté: le lieu dans lequel elle peut concentrer tout son être et se décider à ce propos. [...]. L'homme est appelé à vivre dans son for intérieur et à se prendre lui-même en main, ce qui n'est possible qu'à partir de là. Ce n'est qu'à partir de là qu'il lui est également possible d'engager un débat correct avec le monde. Ce n'est qu'à partir de là qu'il peut trouver la place qu'il lui est destinée dans le monde. Dans tout cela, il ne *traverse* jamais entièrement *du regard* son for intérieur. C'est un mystère que Dieu seul peut dévoiler dans la mesure où cela Lui plaît⁵⁸.

Dans le cadre de cette réflexion sur la responsabilité de la personne à l'égard de son salut et de celui des autres, notre auteur met en œuvre le concept de "substitution" (*Stellvertretung*): une personne peut, en effet, se substituer à une autre, devant Dieu, par la prière ou par le don d'elle-même dans le partage de la souffrance, afin d'obtenir pour elle des grâces que lui auraient valu cette prière ou cette souffrance. Or, pour que la relation de substitution – dans l'ordre de la peine et du

⁵⁸ Cf. *Kreuzeswissenschaft*, Studie über Joannes a Cruce, Louvain-Freiburg, 1954, p. 142-143: *Das Ich ist das in der Seele, wodurch sie sich selbst besitzt und was sich in ihr als in seinem eigenen 'Raum' bewegt. Der tiefste Punkt ist zugleich der Ort ihrer Freiheit: der Ort, an dem sie ihr ganzes Sein zusammenfassen und darüber entscheiden kann. [...]. Der Mensch ist dazu berufen, in seinem Innersten zu leben und sich selbst so in die Hand zu nehmen, wie es nur von hier aus möglich ist; nur von hier aus kann er den Platz in der Welt finden, der ihm zugedacht ist. Bei all dem 'durchschaut' er sein Innerstes niemals ganz. Es ist ein Geheimnis Gottes, das Er allein entschleiern kann, so weit es Ihm gefällt.* Cf. la traduction française de Ph. Secretan, dans Edith Stein, *De la personne*, p. 128.

mérite – puisse se réaliser, le substitut doit assumer la substitution dans un acte libre. Dans le cas d'une peine endurée pour un autre, il convient que le substitut puisse approcher le sens de sa souffrance, mais il peut arriver qu'il n'y accède point du tout. Le juge est le seul dont la collaboration soit indispensable pour que la substitution se réalise⁵⁹.

Le saint n'est pas seul à pouvoir être substitut pour un autre; même celui qui ploie sous le poids de son péché peut et est en droit de se présenter devant Dieu et de prier pour un autre. Edith Stein apporte deux raisons à cela: d'une part, parce que Dieu est non seulement juste, mais miséricordieux; d'autre part, parce qu'aucune œuvre ne plaît plus à Dieu qu'une prière croyante⁶⁰.

Cette conception de la substitution se comprend mieux si elle est éclairée par celle que retient la tradition et la pensée judaïques qui influencent ici directement Edith Stein. La substitution y est rapprochée de l'expiation selon deux formes: premièrement les gestes accomplis le Jour de la Réconciliation par le grand-prêtre au nom du peuple d'Israël et pour le pardon de ses péchés; deuxièmement, la réconciliation menée à bien par un médiateur chargé de régler un conflit à l'amiable⁶¹. Dans le cadre de l'expiation, un don est nécessaire, non pas pour apaiser Dieu qui prend toujours l'initiative de la relation avec l'homme et du pardon, mais bien plutôt afin de permettre à l'homme de manifester son désir de réparation et de réconciliation. Le don n'est donc pas une condition qui précède le pardon de Dieu. Dans ce sens, le pardon n'exige pas le châtement d'un tiers innocent. En fait, la substitution expiatoire se situe dans un contexte marqué par la présence d'une peine due à un péché et où quelqu'un est prêt à la subir à la place du coupable, dans un lien de solidarité. Par là, le substitut coopère en quelque sorte à la démarche de conversion du pécheur.

Or, c'est dans le Christ, souligne Edith Stein, que la substitution trouve toute sa densité: dans le mystère de sa Passion et de sa croix – qui ont valeur d'expiation –, le Christ se

⁵⁹ Cf. «Die ontische Struktur der Person», p. 164-165 (traduction française de Ph. Secretan, p. 48-49).

⁶⁰ Cf. «Die ontische Struktur der Person», p. 168 (traduction française de Ph. Secretan, p. 52).

⁶¹ Cf. A. Schenker, *Chemins bibliques de la non-violence*, Chambray-lès-Tours, 1987, p. 125.

substitue, en effet, à Adam, lequel a défailli comme chef de l'humanité, entraînant celle-ci dans son péché. Dans le prolongement de cette expiation, notre auteur en considère deux autres: «Le rejet du Rédempteur par son peuple d'élection, et l'apostasie de ceux qui portent le nom de chrétien»⁶². On se méprendrait si l'on concluait qu'Edith Stein enferme les juifs et les chrétiens défailants dans la culpabilité.

Trois points de son enseignement ne doivent pas être esquivés ici: d'abord, elle accorde toute sa consistance à la liberté et à la responsabilité de l'individu engagé dans une quête de sens; c'est à lui que revient la décision ultime de l'orientation de cette quête. Ensuite, elle veut faire droit à la valeur de la substitution, comme participation à celle même du Christ venu sauver tous les hommes. Enfin, son propos vise fondamentalement à manifester la communication de la bonté de Dieu qui appelle tout homme à participer de sa propre vie. L'expiation n'est pas alors un moyen pour atteindre une fin bonne, mais à travers elle c'est toujours la fin qui apparaît et qui est poursuivie: l'amour de Dieu révélé pleinement en Jésus-Christ. Ainsi Edith Stein rejoint-elle le peuple juif dans sa relation au Christ et, réciproquement, dans l'appartenance à son peuple elle s'ouvre à la présence du Messie⁶³. Une question importante demeure toutefois: qu'en est-il de la substitution du Christ? La peine due au péché d'Adam et de tous les hommes s'abattrait-elle sur l'Innocent?

Bien qu'il faille reconnaître la consistance accordée par Edith Stein à la peine due au péché portée par le Christ, il ne faut pas toutefois en conclure que notre auteur s'inscrive purement et simplement dans le courant des doctrines de la rédemption partisans de la substitution pénale. D'une part, elle n'admet pas que le Père exercerait une sorte de vindicte à l'égard des hommes pécheurs, laquelle serait comme transposée sur son Fils. D'autre part, si elle affirme la substitution du Christ – qui est peut-être d'abord une représentation –⁶⁴, elle n'en souligne pas moins la responsabilité de l'homme à l'égard de son salut; en

⁶² Cf. *Verborgenes Leben*, in *Edith Steins Werke*, Bd. XI, Druten-Freiburg, 1987, p. 122.

⁶³ Cf. Ph. Secretan, «Edith Stein, juive et chrétienne», *Carmel* 89 (1998) 41-48, ici p. 48.

⁶⁴ *Stellvertretung* peut en effet être traduite par «représentation».

fait, l'équilibre de la pensée steinienne, sur ce point, se trouve dans sa doctrine du corps mystique du Christ dans lequel la Tête est solidaire de ses membres:

Le Christ, en qui seul l'amour divin s'est pleinement incarné, est donc de fait l'unique représentant de tous devant Dieu et le véritable *Chef de la communauté*, qui rassemble l'*unique* Église. Tous les autres sont des membres de l'Église selon l'esprit et les dons reçus en partage, appelés à réaliser ce dont ils ont été rendus capables. Et c'est précisément en raison de cette imperfection des membres de l'Église qu'aucun n'est assuré de pouvoir se passer de la générosité aimante des autres, ni les autres de la sienne. Et on comprend à partir de cette imperfection que, outre la substitution universelle de l'un pour tous, des relations spécifiques de patronage spirituel puissent avoir sens. Chacun en particulier, à l'intérieur de l'unique Église, peut spécialement intervenir pour ses *proches* dans une communauté actuelle de vie ou pour ceux qui ont particulièrement fait appel à son suffrage, et que, pour une raison ou pour une autre, son amour embrasse plus efficacement⁶⁵.

L'amour qui fonde une telle représentation du Christ et qui est source de solidarité à l'intérieur du Corps mystique constitue l'Église et entre à titre de valeur structurante dans sa définition. Notre auteur – on le constate – n'élude pas pour autant, dans son

⁶⁵ Cf. «Die ontische Struktur der Person», p. 163-164: *Christus, in dem allein die ganze Fülle der göttlichen Liebe eine leibhaftige Stätte gefunden hat, ist darum faktisch der einzige Stellvertreter aller vor Gott und das wahre 'Haupt der Gemeinde', das die 'eine' Kirche zusammenhält. Alle andern sind Glieder der Kirche je nachdem, was ihnen an Geist und Gaben zuteilgeworden ist, und gehalten zu leisten, wessen sie vermöge des ihnen verliehenen Pfundes fähig sind. Gnade um der Unvollkommenheit dieser Glieder willen ist keines von ihnen versichert, daß es der helfenden Liebestätigkeit eines andern entraten kann oder die andern der seinen. Und von eben dieser Unvollkommenheit aus versteht es sich, daß neben der universellen Stellvertretung des einen für alle spezielle geistliche Patronatsverhältnisse Sinn haben. Es kann der einzelne innerhalb der einen Kirche speziell die Stellvertretung derer übernehmen, die seine 'Nächsten' sind in aktueller Lebensgemeinschaft oder die sich seiner Fürbitte besonders empfohlen haben und die aus dem einen oder andern Grunde seine Liebe wirksamer umfaßt.* Cf. la traduction française de Ph. Secretan, p. 48.

approche du mystère de l'Église, la fragilité des membres touchés par le péché, et par là l'itinérance de la communauté des croyants à travers les méandres de l'histoire, mais elle n'en affirme pas moins leur appartenance à l'Église: ils sont, en effet, rachetés par le Christ, qui s'est fait solidaire de la condition humaine, et lui sont incorporés.

Ces données, marquées de l'empreinte de la tradition judaïque et de la réflexion à la fois philosophique et théologique d'Edith Stein, sont riches d'implications dans l'approche du mystère de l'Église, Corps du Christ et Peuple de Dieu en marche vers son accomplissement eschatologique.

Conclusion

Dans *La vie d'une famille juive*, Edith Stein note qu'à partir de sa thèse sur l'*Einfühlung* et dans tous ses travaux ultérieurs, ce qui lui tint le plus à cœur dans sa réflexion fut la construction de la personne humaine (*der Aufbau der menschlichen Person*)⁶⁶. Or, celle-ci ne s'éclaire véritablement et ne trouve son plein accomplissement que dans le Christ. S'intéressant de très près à l'individualité de la personne, notre auteur ne cessera, après sa conversion, de donner à sa démarche réflexive une base et une orientation proprement christologiques. Ne s'inscrit-elle pas, par là, dans une perspective doctrinale – fondée sur l'enseignement de S. Paul – qui aboutira à une affirmation importante de *Gaudium et spes* sur la dignité de la personne humaine: «En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation»⁶⁷.

La personne humaine, appelée à une configuration toujours plus grande au Christ son archétype, est incorporée à son Corps qui est l'Église. Comme Tête de l'Église, le Christ instaure, avec

⁶⁶ Cf. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend, in *Edith Steins Werke*, Bd. VII, Louvain-Freiburg, 1965, p. 279.

⁶⁷ Cf. *Gaudium et spes*, n° 22, § 1.

ses membres, un rapport de solidarité, source de responsabilisation des hommes les uns à l'égard des autres. Une telle responsabilisation passe par l'engagement libre du Moi individuel qui bénéficie de la charité dérivant de celui qui représente tous les hommes, le Christ. Ce réseau de solidarités, fondé sur l'amour du Verbe fait chair, constitue l'Église, comme communauté des personnes humaines rachetées et comme Corps mystique du Christ. Si ce dernier rassemble les hommes sauvés par la croix du Christ, il n'en comporte pas moins, selon une signification plus large encore, toute la création restaurée. Edith Stein ne témoigne-t-elle pas de cette signification du Corps du Christ jusqu'au cœur de son propre cheminement? Quittant le Carmel d'Echt, avec sa sœur Rosa, pour être emmenée à Auschwitz, elle lui dit: «Viens, nous partons pour notre peuple»⁶⁸.

C'est à une véritable vision de l'homme devant Dieu et dans le monde que nous invite Edith Stein lorsqu'elle réfléchit sur le mystère du Christ et de l'Église. L'itinéraire de la personne humaine vers Dieu et l'avancée historique de la communauté des hommes vers son accomplissement eschatologique se déroulent à l'intérieur du tout cohérent qu'est le Corps mystique du Christ. Sans s'arrêter à une gradualité de l'appartenance à l'Église, notre auteur veut souligner le fait que la personne humaine, "portée" par l'individu, est appelée à s'inscrire dans ce tout et à y découvrir la totalité de Sens pour la vivre toujours plus pleinement. Un des rôles majeurs de l'Église est alors d'accompagner les hommes dans leur quête de Sens.

Ce que d'aucuns ont appelé le personnalisme essentialiste d'Edith Stein⁶⁹ déploie toutes ses virtualités dans le cadre de cette approche inséparablement christologique et ecclésiologique qui, elle-même, structure une doctrine spirituelle soucieuse de rendre compte des voies de l'union à Dieu. Toutefois, nous serions incomplet si nous n'ajoutions pas, qu'à l'école d'Edith Stein, la réflexion sur le mystère de l'Église dans sa relation au mystère du Christ ne peut ignorer l'apport anthropologique, parce que fondamentalement foi et raison, foi

⁶⁸ Cf. W. Herbstrith, *Le vrai visage d'Edith Stein*, Traduit de l'allemand par P. Sérouet, OCD, Paris, 1990, p. 201.

⁶⁹ Cf. Ph. Secretan, «Essence et personne», p. 481.

et culture s'appellent mutuellement⁷⁰. À cet égard, la conception steinienne de la personne éclaire comme de l'intérieur le mystère de l'Église et lui apporte une intelligibilité profonde: «Le sens le plus élevé de l'être personnel-spirituel, affirme notre auteur, est l'amour réciproque et l'unité existentielle d'une pluralité de personnes dans l'amour»⁷¹.

⁷⁰ Au sujet de la démarche d'Edith Stein, on pourra se référer en particulier à F. Gaboriau, *Edith Stein philosophe*, Paris, 1989, p. 96-106.

⁷¹ Cf. *Endliches und Ewiges Sein*, p. 470: *Der höchste Sinn des geistig-persönlichen Seins Wechselliebe und Einsein einer Mehrheit von Personen in der Liebe ist*. Cf. la traduction française de G. Casella et F. A. Viallet, p. 508.