

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RSR&ID_NUMPUBLIE=RSR_072&ID_ARTICLE=RSR_072_0253

Etty hillesum et saint Augustin : l'influence d'un maître spirituel?

par Gérard REMY

| Centre Sèvres | Recherches de science religieuse

2007/2 - Tome 95

ISSN 0034-1258 | ISBN 2-913133-35-8 | pages 253 à 280

Pour citer cet article :

— Remy G., Etty hillesum et saint Augustin : l'influence d'un maître spirituel?, Recherches de science religieuse 2007/2, Tome 95, p. 253-280.

Distribution électronique Cairn pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ETTY HILLESUM ET SAINT AUGUSTIN : L'INFLUENCE D'UN MAÎTRE SPIRITUEL ?

Gérard REMY

Une enquête au sujet de l'influence d'Augustin sur Etty Hillesum, à la suite de ses lectures des *Confessions*, repose sur d'éventuelles traces littéraires repérables dans son *Journal* et, de manière plus diffuse mais peut-être plus significative, sur les indices d'une correspondance entre leur évolution humaine et spirituelle respective.

Si attrayante que soit cette recherche sur deux personnalités aussi typées, elle n'en demeure pas moins une gageure dans la mesure où tout les différenciait. Il serait par conséquent plus facile de dégager les traits qui les distinguent, tant ils sont évidents, en particulier l'écart de temps et de lieux, d'appartenance religieuse et de destin. L'emprise qu'Augustin aurait pu exercer sur Etty devra s'établir et s'évaluer sur la base de son *Journal*, dont le genre littéraire n'autorise qu'un rapprochement prudent avec une œuvre non moins personnelle mais de conception et de facture différentes, qui s'appelle les *Confessions*. Aussi est-il a priori douteux qu'il convienne de réserver une place au *Journal* d'Etty dans leur postérité littéraire¹.

Etty affirme l'originalité de sa personnalité dans sa manière propre d'affronter le destin, communément tragique de ses compatriotes, avec les ressources de son énergie intérieure. Elle possède pour s'en expliquer un talent littéraire assez assuré pour masquer par osmose les traces qu'un modèle, fût-il Augustin, aurait laissées dans sa mémoire. Chercher à détecter dans son *Journal* la présence d'éléments empruntés équivaut en quelque sorte à essayer de démêler les composants d'une combinaison chimique.

Alors à quoi bon tenter l'impossible et courir le risque d'un bilan négatif et d'un travail stérile ? S'il est de quelque profit, celui-ci consisterait à rendre Etty à elle-même en faisant droit à l'originalité de son talent, à mesurer sa force d'âme face à l'épreuve, à suivre son évolution religieuse ; ce qui, à défaut de liens de dépendance littéraire dûment repérables entre elle et un maître, permettrait le constat de correspondances ou de consonances éventuelles entre deux cheminements spirituels, la part d'influence ou de

1. Nous empruntons cette formule à Pierre COURCELLE, *Les « Confessions » de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, éd. aug., Paris, 1963.

rémინiscence augustinienne s'étant si intimement intégrée à la personnalité d'Etty que son estampille s'en trouve oblitérée. En résumé, les éventuelles traces augustinienne se détachent sur fond de dissimilitude.

L'influence d'Augustin ?

Le défaut de critères externes pour mesurer le parti qu'Etty aurait tiré de sa fréquentation d'écrits augustinien laisse au commentateur une marge de liberté d'appréciation entre deux tendances. Ou bien il présumera de l'ascendant qu'un génie tel que celui d'Augustin a dû exercer sur le talent d'Etty, ou bien il abordera la lecture du *Journal* comme le miroir d'une personnalité assez riche pour être digne d'intérêt en elle-même, indépendamment des influences subies. Dans ce dernier cas, ce sont les divergences qui l'emporteront sur les éventuels points de rencontre qu'on jugera plutôt discrets, occasionnels, voire hypothétiques.

Le Journal d'Etty : un écho des Confessions d'Augustin ?

Si une certaine proximité entre le *Journal* et les *Confessions* découle de leur commun caractère autobiographique, ces deux œuvres diffèrent par leur intention et leur mode de rédaction. Aussi reflètent-elles autrement la personnalité de leur auteur. Alors qu'Augustin reconstruit son itinéraire vers la foi après sa conversion et son accession à l'épiscopat, Etty nous introduit dans ses dispositions et son évolution au fil des jours. Ainsi la distinction entre ces deux œuvres a pour mesure celle de la relation du vécu et de la relecture d'une tranche de vie.

1) *Les lectures augustinienne d'Etty*

Notre enquête trouve sa raison d'être et son sens dans les mentions d'Augustin que fait le *Journal* d'Etty. Statistiquement, elles sont réduites et occasionnelles. Au palmarès des auteurs cités, Augustin arrive largement après Rilke, dont Etty dira qu'il a été l'un de ses grands maîtres de l'année 1942², puis ensuite la Bible. L'édition néerlandaise³ contient onze mentions d'Augustin ; si elles sont généralement laconiques, elles sont parfois fortes⁴.

2. Etty HILLESUM, *Une vie bouleversée Journal 1941-1943 suivi de lettres de Westerborck*, trad. Ph. Noble, Seuil, coll. Points, Paris, 1995, *Journal*, p. 224.

3. *De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943*, Amsterdam, 3^e éd., 1991.

4. L'édition française ne contient malheureusement que quatre mentions. Voir Sylvie GERMAIN, *Etty Hillesum*, Pygmalion, Paris, 1999, p. 44-45.

La première l'associe à bien d'autres autorités prises dans le monde artistique, littéraire ou religieux, dont Etty affirme qu'ils « peuplent sa vie⁵ ». De S. Augustin elle se nourrit avant le petit-déjeuner ; elle le trouve « enthousiasmant » et « plein de feu⁶ ». Mais cette ardeur s'interrompt brusquement pour laisser place à une plainte au sujet d'un rhume de cerveau. Enfin Augustin occupe son bureau en compagnie de la Bible, d'une grammaire russe, de Rilke et de Jung⁷. Elle laisse à nouveau exploser son enthousiasme tout à la fin du *Journal* où réapparaît l'image du feu mais tempérée par un constat de sévérité ; elle nous en apprend un peu plus sur l'impression qu'elle retire de cette lecture : la passion et l'abandon d'Augustin « dans ses lettres d'amour à Dieu⁸ ».

Si Etty cite volontiers ses auteurs préférés, elle est beaucoup plus discrète sur les œuvres qu'elle lit⁹. Qu'a-t-elle lu d'Augustin ? Elle nous apprend qu'elle eut les *Confessions* entre les mains, sans doute grâce à Spier qui possédait plusieurs œuvres d'Augustin dans sa bibliothèque¹⁰. Une indication décisive est celle du 30 mai 1942 où Etty transcrit un extrait de ce livre (IV, X) qu'elle dut trouver en accord avec sa situation. Inspiré par le *ps* 145, 2, Augustin loue Dieu pour ses créatures mais refuse la louange des créatures vouées au néant. Si l'âme aspire au repos dans ce qu'elle aime, les créatures, insaisissables même par nos sens, ne peuvent que la décevoir. On comprend qu'elle trouve la lecture des *Confessions* enthousiasmante et pleine de feu, d'autant que leur genre littéraire se rapproche de celui de son *Journal*, et qu'elles sont l'œuvre la plus immédiatement abordable de l'évêque d'Hippone¹¹. Devrait-on exclure *a priori* d'autres œuvres comme les dialogues philosophiques, par exemple ?

Lorsqu'elle envisage la menace d'une déportation prochaine et inévitable, et se demande à quels auteurs elle pourrait ménager une petite place dans ses maigres bagages, ce n'est pas à Augustin qu'elle songe mais à une

5. *Journal*, p. 117.

6. *Ibid.*, p. 124. L'image du feu est augustiniennne ; cf. *Confessions* IX, IV, 8 ; XI, XXIX, 39 ; XIII, IX, 10.

7. *Ibid.*, p. 134.

8. *Ibid.*, p. 241. Il convient d'entendre ces lettres dans un sens figuré. C'est aux *Confessions* qu'il faut appliquer ces images vives : le « feu », la « passion », l'« abandon sans réserve ».

9. De Rilke elle mentionne le « Über Gott » (p. 124), les *Lettres* (p. 170 ; 180 ; 237), les « chants » (p. 189) ; de Dostoïevski, *L'Idiot* (p. 88).

10. Voir Paul LEBEAU, *Etty, Hillesum. Un itinéraire spirituel Amsterdam 1941 – Auschwitz 1943*, Albin Michel, Paris, 2001, p. 94. Spier avait entreposé une partie de sa bibliothèque chez Etty ; elle y fait allusion, p. 200. Etty a lu Augustin dans une édition allemande, puisqu'elle le cite en allemand ; cf. *De nagelaten*, p. 404.

11. Les études sur Etty Hillesum privilégient le choix de cet ouvrage, dont Spier lui aurait recommandé la lecture comme celle de la Bible ; cf. P. LEBEAU, *op. cit.*, p. 70 ; Sylvie GERMAIN, *op. cit.*, p. 38.

petite Bible, à ses dictionnaires russes, aux récits populaires de Tolstoï et éventuellement à un volume de la correspondance de Rilke¹². Ce choix relativise l'influence d'Augustin. Il faudra pallier le défaut d'indications plus nombreuses grâce à des indices et des réminiscences dans une œuvre trop personnelle pour ne pas porter d'abord la marque de son auteur.

2) Augustin : modèle d'Etty ?

Cette carence d'indications pourrait-elle permettre une suppléance en préjugant de l'ascendant d'Augustin en raison et à la mesure de son renom ? Ainsi a-t-on avancé que, sur le plan du message et de l'exemplarité, Augustin aurait stimulé Etty dans le combat à mener pour « une véritable conversion ». Sur le plan littéraire on se laissera tenter par un rapprochement avec les *Confessions* qui auraient fourni à Etty un modèle, en lui livrant la structure de son *Journal*, construit en fonction de trois grands interlocuteurs : soi, Dieu et l'humanité. Elle y aurait aussi trouvé l'exemple d'une prière spontanée. À la différence de Rilke, « Augustin s'impose comme un modèle puissant pour ce qui va devenir le seul et unique souci d'Etty : dialoguer avec Dieu¹³ ». Ainsi son influence sur Etty reproduirait, à échelle individuelle, celle qu'il a exercée sur le monde occidental au point de vue littéraire et spirituel.

Sans récuser en doute, par réaction, le rôle d'Augustin sur l'évolution personnelle d'Etty, il convient de se livrer à une confrontation attentive entre les deux œuvres. On ne perdra pas de vue que les *Confessions* divergent d'un journal pour d'évidentes raisons de chronologie, de contenu et de finalité. Augustin se propose de confesser l'action de Dieu dans sa vie, voilà pourquoi il évoque son passé¹⁴. Etty raconte son présent au gré des jours qui se suivent et qui la conduisent à la découverte de la présence de Dieu en elle. Les pages de son *Journal* sont datées et se remplissent au fur et à mesure qu'elle confie à son cahier les événements extérieurs ou personnels qu'elle vit et qui la bouleversent. Elle suit le cours du temps. Augustin, au contraire, le remonte et fait un travail de mémoire. Même si ces deux œuvres témoignent d'une convergence croissante à mesure qu'Etty avance dans la rédaction de son *Journal*, et mûrit intérieurement face au destin qui se précise, leur perspective reste exactement inverse : l'une est progressive et découvre la dimension spirituelle de l'existence ; l'autre est rétrospective et éclaire le passé à la lumière de la foi accueillie. Cette différence doit être soulignée.

12. *Journal*, p. 215. Elle garde la Bible et le *Livre d'heures* de Rilke en sûreté sous son oreiller, *Lettres*, p. 307 ; 309 ; 317.

13. Pascal DREYER, *Etty Hillesum Une voix bouleversante*, DDB, Paris, 1997, p. 71.

14. Cf. *Confessions*, X, III, 3 – IV,6.

3) *La visée propre de deux œuvres distinctes*

Le *Journal* d'Etty et les *Confessions* d'Augustin ne relèvent pas du même genre littéraire, parce que leur intention est autre. Le projet qu'Etty définit en une page particulièrement dense et précise est d'« écrire la chronique de tant de choses de ce temps¹⁵ ». Elle souligne ce terme de chronique en le répétant et en définissant son contenu par un égal souci d'objectivité et de subjectivité. Celle-là s'identifie au lot de souffrance qu'alimente le drame du peuple juif; celle-ci est faite des états d'âme d'Etty, dont l'intérêt pourrait paraître dérisoire en comparaison du malheur de tant de morts gratuites, mais qui n'en garde pas moins sa légitimité dans la mesure où les événements du monde retentissent intérieurement comme autant de questions en quête de sens. Etty se reconnaît une passion unique pour ces événements, car elle se sent la mission d'être témoin de son temps et de travailler à la société future¹⁶; mais elle doit l'accomplir de manière réfléchie pour les tirer au clair. Jamais elle n'acceptera de sacrifier l'un de ces deux pôles d'intérêt à l'autre¹⁷.

Le *Journal* d'Etty rejoint les *Confessions* d'Augustin au moins par un trait commun: le discours à la première personne. Mais dans quel but celles-ci ont-elles été écrites? La question complexe de la rédaction de cet ouvrage n'a pas à être reprise ici¹⁸, mais il est capital de rappeler la visée d'Augustin. Son retour sur le passé s'affranchit du genre autobiographique dans la mesure où, s'inscrivant dans un contexte culturel séduit par les « exempla » que les hommes illustres lèguent à la postérité, Augustin vise une intention édifiante. Non qu'il se présente à ses amis comme un modèle à imiter, lui plus prompt à s'accuser qu'à s'excuser, mais il leur offre l'exemple d'une vie édifiée par la grâce de Dieu. La visée de son ouvrage n'est pas stoïcienne mais chrétienne. Son assise biographique est au service de la foi.

Avant Etty, Augustin a également énoncé son intention en se racontant. Il s'adresse à Dieu à qui rien ne demeure caché¹⁹, afin de « faire la vérité » devant lui mais aussi « devant de nombreux témoins²⁰ ». Son dialogue prend ainsi une forme triangulaire, Dieu étant le partenaire invisible mais parfaitement averti de confidences qui veulent être une profession de foi en sa miséricorde. Elles

15. *Journal*, p. 51. Elle se reprochera d'avoir failli à sa mission qui est d'« écrire, de noter, de fixer », de déchiffrer la vie; son talent s'identifie à cette mission; p. 229.

16. *Lettres*, p. 288.

17. La coexistence entre ces deux pôles pourrait refléter une influence (indirecte par Spier?) d'Augustin, dans la mesure où on les retrouve chez lui mais dans un ordre de subordination de l'extériorité à l'intériorité; cf. *Confessions*, X, VI, 9; XI, 65.

18. On pourra consulter S. LANCEL, *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1999, p. 292-296.

19. *Confessions*, X, II, 2.

20. *Ibid.*, X, I, 1.

répondent aussi à la curiosité de gens qui, contrairement à Dieu intimement présent, n'ont avec Augustin qu'un rapport d'extériorité, eux dont :

« l'oreille n'est pas contre mon cœur, là où je suis ce que je suis. Ils veulent donc apprendre par ma confession ce que je suis moi-même, au-dedans, où ils ne peuvent diriger ni l'œil, ni l'oreille, ni l'esprit; ils le veulent, prêts à me croire malgré tout, quant à me connaître?... et c'est la charité qui leur dit, en les rendant bons, que je ne mens pas dans mes confessions; c'est elle en eux qui me croit²¹. »

Pour livrer l'intime de sa personne, Augustin est obligé de puiser dans les ressources de sa mémoire, atteinte par l'oubli, ou dont la richesse excède les événements à retenir²². Que leur sélection soit involontaire ou volontaire, elle est finalisée par une intention pédagogique : l'hommage rendu à l'œuvre de la grâce et de la miséricorde divines. Il suffit, pour en être averti, de comparer les premières pages du *Journal* qui relatent le quotidien avec celles des *Confessions* qui font monter une prière à Dieu et se situent d'emblée sur un plan doxologique et théologique, avec l'Écriture comme référence. Les *Confessions* ne sont pas un soliloque mais un dialogue avec Dieu, stimulé par une profonde aspiration à trouver le repos en lui. Quand, faisant retour sur soi, Augustin évoque son enfance, il se place sous le regard de Dieu, dont la recherche persévérante est un motif permanent de louange et d'action de grâce. Les *Confessions* s'élèvent à partir d'une expérience passée au niveau d'une méditation croyante, voire théologique. Ces traits trouveraient leur confirmation dans l'ensemble de l'œuvre.

Par son intention et sa méthode, le travail d'Augustin rejoint le genre littéraire des livres bibliques : comme eux, il est une relecture croyante d'événements que la mémoire a sélectionnés. On touche ici à un clivage manifeste avec le *Journal* d'Etty, qui rapporte les événements sur le vif, sans intention déclarée de les interpréter comme des signes divins. Le souci anecdotique est premier et relatif à un contexte tragique, sans exclure l'ouverture sur une intériorité et une recherche de Dieu qui pourraient faire écho au dessein primordial d'Augustin.

L'indépendance d'Etty vis-à-vis d'Augustin

Le *Journal* d'Etty offre d'abord le miroir d'une personnalité en proie à ses conflits personnels et aux questions angoissantes qui découlent du

21. *Ibid.*, X, III, 4.

22. Voir S. LANCEL, *op. cit.*, p. 301-303.

sentiment d'une menace croissante²³. Les remous d'une vie tumultueuse incitent Etty, par réaction, à mieux se connaître en analysant ses états d'âme. Cette recherche la rapproche du but des *Confessions*, mais elle se gardera d'emboîter le pas de leur auteur sur le chemin de la culpabilité ou de ses analyses des convoitises²⁴. D'autre part, le danger qui la guette éveille chez elle un sens de Dieu étranger à l'influence augustinienne.

1) *Le besoin de lucidité sur des états d'âme*

Etty ouvre son *Journal* en faisant état de l'inhibition, causée par une réaction de pudeur, nuisible à la spontanéité et à la franchise de ses confidences. Cet aveu est immédiatement traversé par l'image de Spier, dont elle subit l'ascendant tout en essayant de s'en défendre afin de préserver son indépendance. Ses confidences traduisent un besoin de lucidité intérieure rendue nécessaire par le trouble de ses débats affectifs. Etty dialogue avec elle-même sur elle-même. Elle se livre à nous en apprenant à se connaître sans complaisance à partir des événements importants mais aussi des faits divers qui surviennent jour après jour. Ce genre de préoccupation, récurrent dans le *Journal*, est le signe probant de la distance entre un besoin de faire retour sur soi et le propos des *Confessions* qui est un dépassement de soi.

La psychologie d'Etty est non seulement complexe, mais instable et tourmentée, en proie à des forces contraires qui rendent sa liaison avec Spier contradictoire et conflictuelle²⁵. L'attrait physique qu'elle éprouve pour lui est contrarié par une volonté d'autonomie à laquelle elle tente continuellement de se raccrocher, plus que par l'idée d'union illégitime²⁶. Cet attrait est délibérément consenti en dehors de toute perspective de mariage qui l'effarouche²⁷ et la laisse interdite, car elle ne se sent pas appelée à la maternité²⁸ et craint de ne se sentir comblée ni physiquement ni spirituellement par un homme unique²⁹; à la fin du *Journal* cette crainte se change en un amour qui promet le bonheur en

23. Cf. *Journal*, p. 133.

24. *Confessions*, X, XXX, 41 – XXXIX, 64.

25. Voir S. GERMAIN, *op. cit.*, p. 30-40. On consultera aussi les analyses pénétrantes et détaillées de Ingmar GRANSTEDT in *Portrait d'Etty Hillesum*, DDB, Paris, 2001, p. 69-128.

26. *Journal*, p. 66 : Spier est déjà promis à une autre femme résidant à Londres.

27. Sur sa perplexité devant cette éventualité, voir *Journal*, p. 67 ; 120-121.

28. *Ibid.*, p. 76.

29. *Ibid.*, p. 66 ; 69 ; 102-103. Cette liberté qu'elle s'accorde, elle la refuse à son partenaire ; cf. p. 61-62.

se spiritualisant et en s'universalisant³⁰, jusqu'à l'affranchissement des liens familiaux³¹.

La place que fait Etty à ses états d'âme appartient à la substance de son *Journal*, car elle veut voir clair en elle; elle engage un dialogue avec elle-même, se sentant enveloppée dans la chaleur de ses sentiments³²; si elle est portée à l'aversion pour des gens qui lui inspirent, par ailleurs, « un amour et une pitié très profonds », elle découvre qu'une telle aversion a ses racines dans le dégoût de soi³³. Ses contradictions internes révèlent en elle « une multiplicité d'êtres humains³⁴ ». L'unité de sa personne, sur le plan psychologique, reste à construire. Les indéniables aspects psychologiques du « cas » Etty ne sont pas séparables d'aspects moraux, mais qui sont à peine effleurés.

Quand cette situation ambiguë arrache-t-elle quelque accent de remords ou un aveu de culpabilité chez Etty? Ses relations avec Spier sont analysées sur le mode clinique, sans éveiller de véritable interrogation morale. Certes elle a quelque scrupule par rapport à sa fiancée³⁵. Elle utilise même le terme de culpabilité³⁶. Mais vis-à-vis de qui? Elle éprouve ce sentiment à l'égard du prochain qu'elle peut offenser dans le contexte de rivalité où elle est prise. Pourtant lorsqu'elle examine ses dispositions, ne préfère-t-elle pas un vocabulaire à prédominance psychologique? Les questions qui pourraient dériver d'une situation équivoque servent de prétexte à un surcroît de lucidité sur soi. Même si son langage frise la morale, lorsqu'elle évoque par exemple « une véritable toilette morale³⁷ » ou « un grand ménage intérieur³⁸ », elle vise plus une sérénité et un équilibre psychologiques pour parvenir à la clarté et à la paix et s'adonner à l'étude, que perturbent des forces contraires, puisqu'elle se reconnaît incapable de résister à une personne qu'elle avoue aussi ne pas aimer³⁹. Elle tend à une cure mentale plus qu'à une mise en ordre éthique. Elle est à la recherche d'un « équilibre psychique⁴⁰ ». En

30. *Ibid.*, p. 242. L'impossible détermination pour un partenaire unique semble l'ouvrir sur l'universalité humaine; voir p. 42.

31. *Lettres*, p. 318. L'idée se réclame d'une citation libre de *Lc* 14, 26.

32. *Journal*, p. 52-54; 80.

33. *Ibid.*, p. 81.

34. *Ibid.*, p. 66.

35. Cf. *Journal* du 24 mai 1942, in LEBEAU, *op. cit.*, p. 64. Plus tard, elle se reprochera ses manques d'attention à l'égard d'autrui; *ibid.*, p. 223-224.

36. Cf. GRANSTEDT, *op. cit.*, p. 116-117.

37. *Journal*, p. 14.

38. *Ibid.*, p. 15. On trouverait une réserve analogue chez Augustin et son ami Alypius; cf. *Confessions*, VI, XII, 22.

39. *Ibid.*, p. 47.

40. *Ibid.*, p. 96.

admettant qu'il faut savoir avouer ses faiblesses, même physiques, songe-t-elle à des faiblesses morales? Ce n'est pas certain. Il s'agirait plutôt de maladresses et de défaut d'adaptation dans ses relations avec Spier⁴¹; la recherche de parenté spirituelle rend ses désirs physiques excusables⁴²; elle remerciera même Dieu et non sans raison de sa rencontre avec Spier⁴³. Elle parle d'une « mauvaise habitude, à extirper⁴⁴ », non de la guérison d'une passion coupable, qui serait le langage d'Augustin. Si la contradiction l'habite, elle doit apprendre à l'assumer⁴⁵.

Victime de dispositions antagonistes qui la livrent à l'agitation et à l'affolement, et à d'irrésistibles fantasmes, elle se dit partagée entre dégoût et sentiments élevés⁴⁶. Ce diagnostic, qui se veut sincère et lucide est proche du jugement moral, de l'examen de conscience, mais une limite semble l'empêcher d'aller jusqu'à la « confession ». Ce silence serait-il antérieur à l'influence augustiniennne? Etty évoquera ses « problèmes d'éthique⁴⁷ », vite esquivés par un problème alimentaire, qui pourrait symboliser « la même gloutonnerie⁴⁸ » dans la vie spirituelle. Elle ne semble pas éprouver le besoin de pardon divin. La hantise et même la notion de péché à se faire pardonner, si lancinante chez Augustin, à propos de difficultés comparables, est ici inconnue. Sur ce terrain aucune trace d'une éventuelle influence d'Augustin n'est repérable.

Ce sont les difficultés qu'elle rencontre avec son père qui lui inspirent des propos de portée éthique: elle s'accuse d'égoïsme⁴⁹ et se rappelle à son devoir de piété filiale et de pardon pour une présence dérangeante. Mais comment saisir dans cette morale élémentaire quelque souvenir d'Augustin, dont elle aurait au mieux retenu une exigence, indépendamment de sa dimension théologique?

Ainsi le retour d'Etty sur elle-même ne franchit pas le seuil du sens augustinien de la « *miseria peccati* ». Où remarque-t-on, chez elle, les accents accusateurs d'Augustin sur la turbulence de son adolescence ou les écarts de son séjour à Carthage⁵⁰? Où sont corrélativement les accents de confiance

41. *Ibid.*, p. 151.

42. *Ibid.*, p. 96.

43. *Ibid.*, p. 224.

44. *Ibid.*, p. 47.

45. *Ibid.*, p. 52.

46. *Ibid.*, p. 29-30.

47. *Ibid.*, p. 72.

48. *Ibid.*, p. 73.

49. *Ibid.*, p. 83.

50. *Confessions*, II, II, 2; III, I, 1.

et d'attachement au Dieu qui guérit l'âme de son péché⁵¹ ? Le vocabulaire de l'amour perverti en convoitise mais guéri est un thème inconnu d'Etty ; cette absence accuse ainsi le contraste avec sa fréquence et son intensité dans les *Confessions*, dont le propos éthique et théologique est aussi, par répercussion, source d'enrichissement pour une psychologie de l'amour. Si pénétrante que soit l'analyse à laquelle Etty se soumet, elle demeure inspirée par le souci thérapeutique de la lucidité sur soi. Tout autre est le propos d'Augustin : il fait retour sur son passé dévoyé et coupable pour illustrer l'action de la grâce illuminatrice de Dieu en lui. En un mot, Etty éprouve des états d'âmes troubles mais pas des cas de conscience culpabilisants face à une Torah. À la libération qu'elle négocie diplomatiquement avec elle et ses partenaires⁵² s'oppose la lutte d'Augustin en vue d'un affranchissement par la rupture. La prosopopée des passions et de Dame continence engagées dans un ultime combat en vue d'une fécondité exclusivement spirituelle symbolise les forces adverses du péché et de la grâce⁵³. Augustin confesse ses égarements et ses fautes devant Dieu pour le louer de son pardon. L'indépendance d'Etty à l'égard d'Augustin ne se limite pas au champ moral, elle se vérifie aussi par un sens original de Dieu dont les circonstances ont favorisé l'éveil.

2) *Le sens mystique du Dieu impuissant*

Le samedi 11 juillet 1942, Etty confie en plusieurs pages le sens de Dieu que lui inspirent les forces de mort dont elle sera la victime. Elles mettent en évidence l'impuissance de Dieu à l'égard des innocents. Parvient alors à maturité une prise de conscience dont les commentateurs se plaisent à souligner l'étonnante nouveauté et la parenté avec certains courants mystiques et la liberté par rapport au langage traditionnel⁵⁴.

Dans la trame d'un récit ponctué par plusieurs mentions de la prière de demande à l'aide⁵⁵ ou d'action de grâces, surgit, face à une fatalité imminente, non plus une imploration de l'assistance de Dieu mais le sentiment de l'obligation de secourir un Dieu impuissant, menacé lui aussi par le déferlement de la souffrance et de l'extermination. Ainsi les rôles s'inversent :

Et si Dieu cesse de m'aider, ce sera à moi d'aider Dieu⁵⁶.

51. *Ibid.*, IV, XII, 18.

52. Nous renvoyons aux analyses d'une situation définie avec précision et perspicacité par I. GRANSTEDT, *op. cit.*, p. 69-128.

53. *Confessions*, VIII, XI, 26-27.

54. Cf. LEBEAU, *op. cit.*, p. 142-158 ; GRANSTEDT, *op. cit.*, p. 163-170.

55. *Journal*, p. 24 ; 41 ; 78 ; 87.

56. *Ibid.*, p. 169.

Ce devoir n'est pas jeté comme en passant, car il est répété⁵⁷ puis précisé, le lendemain dimanche, dans un passage qui mérite d'être transcrit en raison de l'originale témérité de son engagement :

Je vais t'aider, non t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose cependant m'apparaît de plus en plus claire : ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons t'aider et ce faisant nous nous aidons nous-mêmes. C'est tout ce qu'il nous est possible de sauver en cette époque et c'est aussi la seule chose qui compte : un peu de toi en nous, mon Dieu. Peut-être pourrons-nous aussi contribuer à te mettre au jour dans les cœurs martyrisés des autres. Oui, mon Dieu, tu sembles assez peu capable de modifier une situation finalement indissociable de cette vie. Je ne t'en demande pas compte, c'est à toi au contraire de nous appeler à rendre des comptes, un jour. Il m'apparaît de plus en plus clairement à chaque pulsation de mon cœur que tu ne peux pas nous aider mais que c'est à nous de t'aider et de défendre jusqu'au bout la demeure qui t'abrite en nous. Il y a des gens – le croirait-on ? – qui au dernier moment tâchent à mettre en lieu sûr des aspirateurs, des fourchettes et des cuillers en argent, au lieu de te protéger. Et il y a des gens qui cherchent à protéger leur propre corps, qui pourtant n'est plus que le réceptacle de mille angoisses et de mille haines. Ils disent : « Moi, je ne tomberai pas sous leurs griffes ! » Ils oublient qu'on n'est jamais sous les griffes de personne tant qu'on est dans tes bras. Cette conversation avec toi mon Dieu, commence à me redonner un peu de calme. J'en aurai beaucoup d'autres avec toi dans un avenir proche, t'empêchant ainsi de me fuir. Tu connaîtras sans doute aussi des moments de disette en moi, mon Dieu, où ma confiance ne te nourrira plus aussi richement, mais crois-moi, je continuerai à œuvrer pour toi, je te resterai fidèle et ne te chasserai pas de mon enclos.

Cette prière, d'une relative ampleur, n'a rien de commun ni pour le fond ni pour la forme avec celles qui ouvrent ou qui concluent la plupart des livres des *Confessions*. Sobre dans sa forme, franche dans le ton, audacieuse dans son intention, réaliste dans sa prévision d'un avenir sombre, confiante en Dieu qu'elle assure de fidélité, demeurerait-elle en retrait du sens augustinien de la transcendance ? Inversant les rôles, elle est mue par le désir de prendre un Dieu impuissant en tutelle, à défaut de pouvoir se ranger sous sa protection, neutralisée par les circonstances. Dieu est, en effet, menacé par le drame qui se prépare, et même, à la suite d'une inversion insensée des valeurs, abandonné par certains au profit de préoccupations matérielles, soupçonnables d'idolâtrie.

Le soin dont Etty assure Dieu est certes tempéré et corrigé dans sa généreuse prétention par une métaphore qui réordonne les rôles et restitue comme instinctivement à Dieu sa fonction protectrice contre toute agression. Ses « bras » qui rassurent s'opposent aux « griffes » de l'ennemi

57. *Ibid.*, p. 170.

éventuel qui blessent. Cette rectification n'est toutefois qu'une incise ; le point de vue redevient anthropocentrique dans les dernières images qui ramènent Dieu au rang de bénéficiaire de la bienveillance d'Etty. S'interrogeant plus tard sur ce que Dieu veut faire d'elle, la réponse lui semble inspirée par ce qu'elle veut faire de lui⁵⁸, comme si leur volonté se croisait ; mais à laquelle attribuer la décision ultime ? C'est à la fin du *Journal* qu'elle consentira à un acte d'abandon sans ambiguïté, de saveur évangélique :

« Que ta volonté soit faite et non la mienne⁵⁹. »

Cette conversation franche et naïve avec Dieu, qui reflète une grande générosité spirituelle, affranchie du langage théologique habituel, est manifestement étrangère à l'inspiration des prières d'Augustin. Celles-ci ne viennent pas d'une personne menacée dans sa chair mais consciente d'un passé lesté par le péché dont Dieu la libère par miséricorde. Elles jaillissent du regret d'Augustin de s'être fourvoyé dans la quête du Dieu du cœur en dehors de soi⁶⁰ ; elles confessent devant Dieu et les hommes la grâce qui justifie l'impie⁶¹ ; elles sont un sacrifice de louange⁶² au Dieu qui nous cherche malgré nous⁶³. Les convictions théologiques qu'Augustin développe par des emprunts à l'Écriture, avec l'intensité de son lyrisme, la solennité du ton et du rythme, dans une construction poétique aux images fortes, sont restées sans effet sur la conversation théologiquement osée mais spirituellement sincère et magnanime d'Etty avec Dieu⁶⁴. Certes, ce langage ne serait suspect de présomption que pour sa forme. Comment aider et protéger Dieu sinon en soulageant le prochain dans la misère ? Etty est tellement sensible à l'immanence entre Dieu, elle et les autres qu'elle ne se formalise pas d'un langage d'allure panthéistique.

Comment le sens du Dieu immuable et incorruptible⁶⁵, et la sensibilité antipélagienne d'Augustin auraient-ils réagi face à ce renversement, même

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*, p. 236 ; cf. *Marc* 14, 36.

60. Il nous faut nous limiter à quelques traits caractéristiques sur lesquels s'exercent les variations d'Augustin ; cf. *Confessions*, VI, I, 1.

61. *Ibid.*, X, I, 1 – II, 2.

62. *Ibid.*, VIII, I, 1 ; IX, I, 1. XI, II, 3.

63. *Ibid.*, XI, II, 4.

64. LEBEAU voit, non sans raison, dans les intuitions d'Etty l'ébauche du renouveau de la théologie de Dieu après Auschwitz (p. 146). Il n'est pas dans la visée de ce travail de poursuivre cette ligne de recherche.

65. Cf. *Confessions*, VII, IV, 6 ; VII, XVII, 23 et *passim*.

formel, des rôles? Si l'homme est le bénéficiaire de la justification gratuite de Dieu, l'expression, fût-elle métonymique, d'une assistance de Dieu par l'homme serait ressentie comme une substitution intolérable de la gratuité des œuvres à celle de la grâce. C'est plus qu'il n'en aurait fallu pour réveiller la combativité d'Augustin, même si ultérieurement Etty se rachète en se sentant dans les bras de Dieu « protégée, abritée, imprégnée d'un sentiment d'éternité⁶⁶ ».

Cet engagement d'Etty envers Dieu relève-t-il d'une intuition ou d'une inspiration totalement originale? Il reste certes enveloppé de mystère. On le rencontre dans la kabbale d'Isaac Louria à travers l'idée de « tiqqoun », qui signifie: correction ou réparation de la « chevrah », c'est-à-dire: bris de vases, division. Or le « tiqqoun » est confié à l'homme, en particulier à Israël, appelés à jouer un rôle fondamental dans la détermination de leur destin, de celui du monde, voire du royaume divin. « C'est l'homme qui doit aider Dieu à réaliser véritablement son unité⁶⁷. »

Certes, la prière d'Etty est loin des spéculations de cette kabbale dont elle aurait pu avoir connaissance par Spier, mais dont elle ne s'est approprié qu'une idée: aider Dieu. Elle demeure ainsi personnelle, aussi distance de Louria que d'Augustin. Au mieux a-t-elle appris à son école à prier, mais elle s'est réservé sa manière à elle de s'en acquitter. Ces marques d'indépendance laisseraient-elles néanmoins place à des traces d'influence ou de convergences?

Consonances ou convergences Augustiniennes

Si le portrait moral et spirituel d'Etty apparaît d'abord comme celui d'une élève libre à l'égard de son maître, le feu qu'elle a senti chez lui ne rejaillirait-il pas en elle à travers certaines étincelles qu'il revient à la critique interne de saisir? Ne finirait-il pas par prendre en elle, fût-ce de manière diffuse, et par instaurer une convergence de pensée et de disposition, à défaut d'une dépendance littéraire?

66. *Journal*, p. 207.

67. *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Cerf/Robert-Laffont, Paris, 1996, p. 604. On trouve cette idée dans le Cantique de Débora (*Jg* 5,23), mais il ne semble pas qu'Etty l'ait puisée à cette source. Sur les inconnues de la question, voir J. SIVERS « "Aider Dieu" Réflexions sur la vie et la pensée de Etty Hillesum », in *Service international de Documentation judéo-chrétienne*, vol. XXVIII, n° 3, p. 15 et n. 47. Cette aide est susceptible d'une transcription chrétienne, si l'on songe à l'aide apportée au Christ par Simon de Cyrène. Cf. E. STEIN, *Source cachée*, Œuvres spirituelles, Ad Solem, Genève/Cerf, Paris, 1998, p. 232. La lecture de cet épisode évangélique aurait-elle pu en suggérer l'idée, concurrentement à Louria? Il est difficile de répondre d'autant que la place du Christ dans le *Journal* est occasionnelle.

Étincelles augustinienes

Laissons d'abord jaillir quelques étincelles dont la retombée se traduit par un vocabulaire augustinien librement réutilisé par Etty, c'est-à-dire abstrait de son contexte originel. Le début du *Journal* transcrit une figure de style de Spier combinant oxymoron et chiasme : une « passivité active » et une « activité passive⁶⁸ ». Serait-il excessif d'y deviner quelque réminiscence d'Augustin amateur de ce genre de figures quand par exemple il se représente la vie éternelle comme un état où « l'activité ne sera pas laborieuse ni le repos oisif⁶⁹ ». Spier avait fréquenté des cercles allemands, marqués par l'esprit augustinien des deux Cités.

Sous la plume d'Etty, le *Journal* utilise trois fois l'adverbe « graduellement⁷⁰ », qui correspond très exactement au « gradatim » augustinien. Le contexte est-il toutefois le même ? Cet adverbe est utilisé par les *Confessions*⁷¹ pour figurer l'ascension progressive de l'âme vers Dieu, selon la mystique platonicienne. Ce mouvement dépasse le niveau de la sensation physique pour pénétrer dans l'intériorité de l'âme et y découvrir la lumière transcendante qui est la « norma normans » de ses jugements.

Ce mouvement grandiose et savamment orchestré chez Augustin se retrouve seulement à l'état de bribe chez Etty, qui évoque l'idée de gradation dans un contexte beaucoup plus prosaïque, puisqu'elle prend son point de départ dans le ravaudage d'un bas pour s'élever « jusqu'au sommet où je retrouve poètes et penseurs⁷² » ; nullement dupe de ce langage, elle se reproche l'enflure de son style.

La même formule revient quelques jours plus tard quand, dans une sorte d'examen de conscience, Etty constate qu'elle refusait d'accomplir les tâches présentes et de s'élever « degré par degré » vers l'avenir⁷³, qui lui est devenu maintenant indifférent, alors qu'il s'agit de vivre pleinement le présent. La gradation est aussi une manière de traduire une évolution intérieure, celle de « la fille qui ne savait pas s'agenouiller⁷⁴ », et qui doit apprendre à passer

68. Cf. *De nagelaten*, p. 29.

69. *De catechisandis rudibus*, 47. *Confessions*, XIII, XXXVII, 52 : « semper operaris et semper requiescis ». Les *Confessions* sont riches de ce genre de figures, réunies par M. PELLEGRINO, *Les Confessions de Saint Augustin*, Alsatia, Paris, 1960, p. 284.

70. *Journal*, p. 21 & 26.

71. *Confessions* VII, XVII, 23 ; IX, X, 24 ; X, VIII, 12. Il faut aussi rattacher cet adverbe à l'idée d'ascension ; *ibid.* : X, VII, 11 ; VIII, 12 ; XVII, 26.

72. *Journal*, p. 21.

73. *Ibid.*, p. 26.

74. *Ibid.*, p. 76.

de l'ambition de dire des choses géniales à la reconnaissance des choses importantes, en somme à la sincérité.

Bien que ce genre de préoccupations, de nature morale, se tienne à distance de la métaphysique platonicienne, il est un autre trait augustinien, celui des fantasmes et de l'imagination, dont Etty se propose de débarrasser son cerveau afin de « laisser la place aux choses de l'étude, humbles ou élevées⁷⁵ ». Cette lutte contre les vagabondages de l'imagination est réitérée au nom d'une hygiène mentale. Voilà pourquoi Etty se défend vigoureusement contre ses « remous intérieurs », qui font d'elle « une bonne à rien⁷⁶ ». Dans la continuité, elle se fixe comme objectif de s'engager sur la voie de l'oubli de soi, dans le renoncement à une vanité pleine de fantasmes et de tendance narcissique⁷⁷.

Chez Augustin, la réprobation des créations imaginaires est très forte dans le retour critique qu'il fait sur son passé manichéen. Il fustige avec vigueur les « phantasmata » de la mythologie de Mani, aussi distants des véritables réalités corporelles que du vrai Dieu⁷⁸. Dans le contexte de ses extases milanaises, la montée graduelle vers Dieu exigeait aussi la répudiation de « la cohue contradictoire des fantasmes⁷⁹ ». Quand il évoque l'imagination c'est pour l'intégrer, comme une étape nécessaire, dans le processus de la mémorisation⁸⁰. Si l'identité de vocabulaire indique des points de contact possibles entre Augustin et Etty, la divergence de contexte n'échappe pas. Alors que l'horizon de l'un est essentiellement polémique, psychologique et métaphysique, voire mystique, la préoccupation de l'autre est plus immédiate ; elle relève d'une ascèse personnelle ressentie comme urgente dans l'état qui se resserre de plus en plus.

Lorsque, dans une prière, Etty demande à Dieu de lui accorder la sagesse plutôt que le savoir dont l'accumulation serait l'effet d'une « sorte de volonté de puissance », à laquelle il faut préférer une science qui conduit à la sagesse, source de bonheur⁸¹, elle utilise quatre concepts augustiniens. Mais cette commune terminologie ne signifie pas une communauté d'emploi ni

75. *Ibid.*, p. 15.

76. *Ibid.*, p. 16.

77. *Ibid.*, p. 37.

78. Cf. *Confessions*, III, VI, 10: « phantasmata » est répété trois fois. Sont aussi dénoncés les « figmenta », IV, II, 1.

79. *Confessions*, VII, XVII, 23. L'amour de Dieu doit bien se dépouiller de celui d'une illusion. (« non pro te phantasma »)

80. Cf. *De Trinitate* XI, VIII 13.

81. *Journal*, p. 58. On serait tenté de faire un rapprochement avec la prière de Salomon 1 R 3, 9.

de signification. Chez Augustin, science et sagesse ont respectivement pour objet le temporel et l'éternel⁸² ; la volonté de puissance qualifie le comportement diabolique par opposition à la justice divine⁸³ ; quant au vaste thème du bonheur, s'il traduit l'aspiration universelle du cœur de l'homme, il s'achève dans la béatitude. Quand Etty demande à Dieu « un peu d'humilité⁸⁴ », elle aspire à une vertu essentielle chez Augustin, mais sans le suivre dans sa reconnaissance du Verbe incarné comme modèle d'humilité⁸⁵.

En reconnaissant sa dette à l'égard de Spier, alors décédé, pour son évolution religieuse, car il lui a « appris à prononcer sans honte le nom de Dieu⁸⁶ », Etty lui assigne le rôle de « médiateur » entre Dieu et elle ; esseulée après sa disparition, elle se trouve être le chemin direct vers Dieu, toute disposée qu'elle est à jouer à son tour ce rôle pour d'autres. Ce vocabulaire de médiateur et de chemin porte une marque spécifiquement augustinienne, mais, dans son réemploi, il est dépouillé de son sens exclusivement christologique et sotériologique pour être ramené au sens commun de révélateur ou d'éveilleur de Dieu, et non de Dieu incarné, unique voie de salut⁸⁷. Ces contacts fragmentaires et matériels ouvrent-ils sur des lignes de convergence plus profondes ? Ces étincelles pourraient-elles être le signe du feu augustinien en train de couvrir ?

La conversion par la voie de l'intériorité

La défiance à l'égard de l'imagination est motivée par un souci qui porte une marque augustinienne indiscutable : celui de l'intériorité. C'est le contexte des *Confessions* qui a pu suggérer à Etty la nécessité d'un retour en soi⁸⁸, ou la découverte de « la vie intérieure » dans l'harmonie avec « la vie extérieure ». Cette découverte était un chemin de conversion commun à Augustin et à Etty. Leur approche de Dieu fut très personnelle sans être une aventure en solitaire, car elle fut conditionnée par des médiations humaines

82. Cf. *De Trinitate* XII, XV, 25 ; *Confessions* XIII, XX, 27.

83. *Ibid.*, XIII, XIII, 17.

84. *Journal*, p. 56.

85. *Confessions* V, III, 3 ; VII, IX, 14 ; XVIII, 24 ; XX, 26 ; VIII, II, 3. 4 ; XII, II, 2.

86. *Journal*, p. 202. Sur le rôle de Spier dans l'évolution spirituelle d'Etty, voir la belle analyse de Ingmar GRANSTEDT, *op. cit.*, p. 136-143.

87. Cf. *Confessions* VII, XVIII, 24 ; X, XLII, 67 – XLIII, 68 ; XI, II, 4 ; XXIX, 30. Médiateur, au sens d'Etty se dirait « admonitor » chez Augustin. Elle a également rencontré ce titre, appliqué à un prêtre, dans un roman ; elle se l'attribue aussi à elle ; cf. LEBEAU, *op. cit.*, p. 68 et 77.

88. *Ibid.*, p. 64.

et livresques⁸⁹ qui ont conduit l'un jusqu'au baptême mais n'ont permis à l'autre que de goûter à la saveur biblique et évangélique tout en les disposant à l'expérience mystique.

1) *Le retour en soi*

C'est bien à cette intériorité qu'Augustin a tenté de revenir grâce aux livres platoniciens sous la conduite de Dieu⁹⁰. Il est hors de propos de reprendre l'analyse de cette expérience qui a pu servir de modèle ou, selon le vocabulaire augustinien, d'« admonitio » à Etty, l'engageant à faire retour sur elle-même contre la force attractive des circonstances. On constate chez elle un souci croissant d'intériorité ou d'intériorisation, qui équivaut à un besoin d'authenticité. Elle cherche à se détacher d'une certaine image de façade pour « intérioriser » sa vie⁹¹, pour recueillir le monde extérieur en elle au lieu de céder au mouvement inverse⁹². Elle se livre à une ascèse personnelle, une sorte de purification qui doit aboutir à l'acceptation de soi tel que l'on est contre la résistance de l'inhibition⁹³. Cette volonté de s'identifier à soi en luttant contre le mouvement d'extraversion qui asservit aux réalités extérieures se répète⁹⁴, et conduit au dialogue avec soi⁹⁵.

A-t-elle appris dans les *Confessions* le chemin de l'introspection, du « hineinhorchen » ? Leur lecture n'a pu que l'encourager à le suivre. En se donnant comme objectif de « rentrer en moi-même⁹⁶ », elle reprend littéralement le vocabulaire augustinien : « *admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea*⁹⁷ ». Cet exercice qu'elle appelle aussi « méditation », une demi-heure d'écoute de soi, répond à un besoin d'hygiène mentale et d'équilibre humain par désencombrement « des broussailles sournoises qui vous bouchent la vue⁹⁸ ». Voilà encore une image de saveur augustinienne, la fin du livre VII des *Confessions* évoquant un « sommet boisé » et

89. Elles ont joué pour la conversion intellectuelle d'Augustin avec Ambroise et les livres platoniciens puis morale avec Simplicianus et Ponticianus, l'exemple de Marius Victorinus et la vie de S. Antoine ; chez Etty il faut souligner le rôle de Spier, qualifié de médiateur, et de ses diverses lectures, dont celle d'Augustin, sans omettre le rôle déterminant de l'Écriture chez tous deux.

90. Voir *Confessions*, VII, X, 16.

91. *Journal*, p. 37. On ne peut non plus écarter l'influence de Rilke ; cf. LEBEAU, *op. cit.*, p. 80-81.

92. *Ibid.*, p. 46.

93. *Ibid.*, p. 44.

94. *Ibid.*, p. 52.

95. *Ibid.*, p. 53.

96. *Ibid.*, p. 35.

97. *Confessions*, VII, X, 16.

98. *Journal*, p. 36.

des « régions impraticables⁹⁹ ». Ce retour sur soi a pour fin, chez Etty, une concentration de l'esprit qui parvienne à faire abstraction de l'entourage pour permettre la lecture et l'écriture, mais il est aussi requis pour « s'expliquer¹⁰⁰ » avec les réalités qu'elle affronte; Augustin s'efforce plutôt de comprendre les vérités que la foi lui révèle. Finalement la foi d'Etty en la vie implique la reconnaissance d'une plus grande proximité de Dieu avec elle¹⁰¹, même si elle demeure encore prisonnière d'une tension intérieure entre la dispersion, ce qu'elle déplore, et la voie de la retraite en soi afin de poursuivre « sa quête personnelle¹⁰² ». L'hygiène mentale n'est pas son unique souci. Le retour en soi signifie aussi « faire entrer un peu de "Dieu" en soi », dont l'équivalent est « un peu d'"Amour" en soi¹⁰³ ».

2) De la dispersion au recueillement en Dieu

Face aux dangers extérieurs, Etty se retire à l'intérieur du mur protecteur de la prière qui doit l'affranchir de la hantise de l'éparpillement et de la dispersion. Elle aspire à s'enfermer mentalement dans l'enclos protecteur d'une cellule monastique. Cet idéal, qu'elle évoque ailleurs à travers la flagellation et la vie ascétique des moines¹⁰⁴ agit comme un rêve qui fait contrepoids à ses penchants naturels. Ici l'idéal de l'intériorité lui sert de cadre psychologique pour se livrer au rêve sinon au désir d'une concentration qui s'identifie à la prière.

Ce souhait est reformulé quelque huit mois plus tard, avec un souci également thérapeutique. La guérison du monde extérieur doit commencer par soi. Telle est la leçon qu'Etty tire de la guerre. L'idée de « se recueillir en soi-même » réapparaîtra encore six mois plus tard¹⁰⁵. Elle est expressément attribuée à S.¹⁰⁶ qui vient de mourir. Pour Etty ce « soi », où l'on se recueille, s'appelle Dieu¹⁰⁷. Cette assimilation n'est-elle pas exposée à une divinisation ou à une idolâtrie de soi, à laquelle Augustin s'était donné les moyens d'échapper? Etty tente une esquivé analogue en s'adressant à Dieu comme à un autre dans les bras duquel elle cherche refuge. Dans une prière spontanée et très personnelle, elle confesse par trois fois que sa vie « n'est qu'un

99. *Confessions*, VII, XXI, 27 mais aussi II, I: « *silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus* ».

100. L'importance de ce besoin est souligné par GRANSTEDT, *op. cit.*, p. 148-149.

101. *Journal*, p. 64.

102. *Ibid.*, p. 211.

103. *Ibid.*, p. 36.

104. *Ibid.*, p. 14 ; 101.

105. Respectivement, le 19 février 1942 (*Journal*, p. 104), et les 17 et 29 septembre 1942 (*Ibid.*, p. 207 ; 211).

106. C'est ainsi qu'Etty désigne Julius Spier, son amant.

107. *Ibid.*, p. 207.

long dialogue avec Toi » et qu'elle convertit « son énergie créatrice » en dialogues intérieurs avec Dieu qui contenant tout voue le reste à l'inutilité. Le recueillement en lui éveille des accents affectifs et lyriques qui portent l'émotion jusqu'aux larmes. Cet aveu ferait-il écho au frémissement intérieur d'un Augustin à la recherche de Dieu¹⁰⁸ ?

Le rapport entre l'intériorité et l'extériorité est une préoccupation d'Etty. La recherche de la première ne doit pas se faire au détriment de la seconde. L'instauration d'un équilibre entre les deux est qualifiée de « tâche exaltante ». Mais en même temps, Etty est ferme sur la manière dont ces deux plans du réel doivent s'articuler en elle: « Ne rien sacrifier de la réalité extérieure à la vie intérieure pas plus que l'inverse¹⁰⁹. »

On admettra une consonance avec l'aspiration d'Augustin à l'intériorité pour connaître soi et Dieu¹¹⁰, sinon une influence de sa quête spirituelle, librement appropriée. Augustin a ressenti le conflit entre une dispersion qui projette dans l'extériorité et la nécessité du recueillement, qui est un don de Dieu:

« Ô douceur de bonheur et de sécurité, toi qui me rassembles de la dispersion, où sans fruit je me suis éparpillé, quand je me suis détourné de toi l'Unique pour me perdre dans le multiple¹¹¹. »

Cette préoccupation réapparaît dans une réflexion sur le temps. Celui-ci est ressenti comme une distension¹¹² à laquelle s'oppose l'intention présente qui conduit le futur dans le passé. Le « lieu » du temps est l'esprit qui effectue un acte d'attente, d'attention et de souvenir. L'aveu d'Etty peut rejoindre celui d'Augustin affirmant: « ma vie est une distension »¹¹³, un éparpillement dans le temps aux variations « tumultueuses », mais à la recherche de son unité. La philosophie augustinienne du temps débouche, grâce à *Phil.* 3, 12-14, sur un horizon christologique avec la figure du média-

108. Cette prière est transcrite dans une lettre à Henny Tideman du 18 août 1943, *Lettres*, p. 317. On pourrait en rapprocher les accents de *Confessions* VII, X, 16; X, VI, 9 – VII, 11. Sur les larmes voir *ibid.* VIII, XII, 28; IX, VI, 14; XII, 33.

109. *Journal*, p. 33. Cette préoccupation d'un « juste équilibre entre mon côté introverti et mon côté extraverti » la taraudera encore à la fin de son *Journal*; cf. p. 238.

110. Augustin a repris ce thème philosophique, inséparable de celui de l'âme: « animus in seipsum colligendi » *De ordine* I, I, 3.

111. *Confessions*, II, I, 1; cf. X, XXIX, 40. Le travail de la mémoire consiste à rassembler ce qui est dispersé; X, XI, 18.

112. *Ibid.*, XI, XXVI, 33. La dispersion est une régression dans le temps et l'espace qui tend au néant sans y tomber, comme semblablement le mal est la conséquence d'une cause et d'une volonté déficientes.

113. *Ibid.*, XI, XXIX, 39.

teur, chemin de l'unité, à laquelle aspirent les hommes présentement éparpillés dans le multiple. Si Etty a rencontré chez Augustin ce tiraillement entre la dispersion et la concentration, elle en a fait une application psychologique et spirituelle, centrée sur la prière, en dehors de toute référence philosophique, théologique ou christologique.

3) *L'intériorité source d'optimisme*

Est-ce pour défier un monde dont l'image se fait de plus en plus terrifiante qu'Etty en affirme la beauté? Chercherait-elle à exorciser l'horreur en poursuivant à travers la nuit quelque rayon de lumière?

« Je trouve la vie belle, digne d'être vécue et riche de sens. En dépit de tout.¹¹⁴ »

La beauté est inséparable du sens, dont Etty trouve que la vie est pleine malgré l'extermination programmée de ses coreligionnaires. La reprise du binôme de la beauté et du sens prend une insistance presque obsédante, comme si l'auteur cherchait à s'en persuader par un procédé incantatoire :

« Même si l'on doit connaître une mort affreuse, la force essentielle consiste à sentir au fond de soi, jusqu'à la fin que la vie à un sens, qu'elle est belle¹¹⁵. »

À force de l'entendre, on se laisse saisir par un accent de sincérité que confirme la force d'âme avec laquelle Etty s'engage à ne pas dévier de cette conviction face à la mort de son ami ou, devant l'imminence de sa déportation¹¹⁶. En outre et surtout, cette affirmation s'inscrit dans une prière qui deviendra de plus en plus intense, et se fera chant de gratitude envers Dieu pour tant de beauté. Le langage d'Etty s'élève du plan psychologique à celui d'une foi dont l'ardeur ne craint pas le paradoxe¹¹⁷.

Cette conviction se trouve en accord avec la métaphysique anti-manichéenne d'Augustin dont les lignes essentielles se dessinent dans l'évocation que font les *Confessions* du traité déjà perdu à l'époque de leur rédaction : le *De pulchro et apto*, qui fondait la beauté des corps sur leur unité, et l'harmonie, sur l'adaptation des parties avec le tout¹¹⁸. La beauté et le sens

114. *Journal*, p. 143; cf. p. 22. Elle écrit le 26 juin 1943: « Par essence la vie est bonne »; *ibid.*, p. 144; 206; 282; 343.

115. *Ibid.*, p. 156; cf. p. 133: « Je chante les louanges de cette vie. »; p. 221; 239: « La vie est belle. Et je crois en Dieu. »

116. *Ibid.*, p. 206; 209; 214.

117. Elle réaffirmera le lien entre la beauté de la vie et sa foi en Dieu, malgré les atrocités, à la fin du *Journal*, p. 239.

118. *Confessions*, IV, XIII, 20 – XV, 27. Sur la beauté des corps, voir *ibid.*, VII, XVII, 23.

du monde, si intensément présents à Etty, ne s'allient-ils pas avec son désir de se guérir de l'éparpillement par le retour en soi, conformément à ce constat d'Augustin ?

« C'est lorsque l'âme est revenue à elle-même qu'elle comprend en quoi consiste la beauté de l'univers... C'est pourquoi cette beauté n'est pas accessible à l'âme qui se répand sur beaucoup d'objets et qui veut remédier à son indigence par l'avidité sensible, ne sachant pas qu'elle ne peut éviter l'indigence qu'en se séparant de la multitude¹¹⁹. »

Le sens de la beauté de la vie chez Etty est en parfait accord avec l'hymne d'Augustin à la beauté et à la bonté de l'univers, et plus encore de son Créateur :

« Seigneur tu les as faits, toi qui es beau, car ils sont beaux ; toi qui es bon, car ils sont bons ; toi qui es car ils sont¹²⁰. »

La bonté de la création est formellement attestée par *Genèse* 1¹²¹, à l'encontre du dualisme manichéen. Que la terminologie soit celle de la beauté ou celle de la bonté et du bien, l'esthétique et l'éthique émanent de leur commune source transcendante : la « beauté toujours ancienne et nouvelle »¹²², trop tard aimée par Augustin, ou le souverain Bien, unique secret du bonheur qui donne sens à la vie, comble nos aspirations incoercibles et répond à l'orientation du grand désir d'Etty¹²³. Ses préoccupations et la conviction d'Augustin se rencontrent dans la nécessité d'accueillir la lumière susceptible d'enfreindre les ténèbres de l'existence.

Le sens de Dieu

Le sens de Dieu va en s'intensifiant chez Etty, ainsi qu'en témoignent les mentions d'une fréquence croissante de la prière et de son expression physique dans l'agenouillement. Si la vocation d'Augustin a nécessité une rupture volontaire avec les liens charnels qui le retenaient, les circonstances s'en sont chargées dans le cas d'Etty qui, après la mort de Spier, devra affronter seule mais avec Dieu les épreuves qu'elle pressent.

119. *De Ordine* I, II.

120. *Confessions*, XI, IV, 6 ; cf. X, VI, 9. 10 ; XIII, XX, 28 ; XXXIV, 48. 50.

121. *Confessions* VII, V, 7 ; XII, 18 ; XIII, XXVIII, 43 – XXXII, 47 ; XXXVI, 51.

122. *Ibid.*, X, XXVII, 38.

123. *Confessions*, X, XXI, 30 – XXIII, 34. Sur le désir chez Etty, voir GRANSTEDT, *op. cit.*, p. 156-157.

1) *Dieu et la souffrance*

La rencontre que fait Etty de Dieu dans la souffrance l'éloigne de l'itinéraire augustinien, tout en la rapprochant de l'une de ses convictions : Dieu est innocent du mal dont les hommes portent la responsabilité. Elle soulignera cette certitude :

« Dieu n'a pas à nous rendre des comptes pour les folies que nous commettons. C'est à nous de rendre des comptes¹²⁴. »

Dans une formulation différente, elle affirme que si la vie est « devenue ce qu'elle est, ce n'est pas le fait de Dieu mais le nôtre¹²⁵ ». Ainsi la responsabilité des atrocités qui se commettent incombe aux hommes, tandis que Dieu, qui est amour¹²⁶, mérite toute la confiance d'Etty ; il est la source d'une générosité qui se répandra en amour pour tous ceux qui en ont besoin¹²⁷. Etty sent cette confiance, par rapport à laquelle les privations sont de peu de chose¹²⁸, faire de plus en plus partie d'elle-même. De plus, poussant sa recherche de l'intériorité jusqu'en ses ultimes conséquences, elle note que « les pires souffrances de l'homme, ce sont celles qu'il redoute¹²⁹ » ; aussi s'en prend-elle à la représentation de la souffrance qu'il faut briser pour se libérer.

Tout en convergeant sur le fond, l'approche du mal selon Augustin et selon Etty est fort différente. Celle-ci sent la souffrance physique et morale autour d'elle ; elle sait qu'elle n'y échappera pas, car quelle qu'en soit la forme, la souffrance fait corps avec l'existence humaine¹³⁰, mais elle refuse le droit d'y succomber¹³¹. En s'attaquant à sa représentation, elle se réclame (peut-être à son insu) de l'idéal stoïcien¹³². L'interrogation d'Augustin est autre : elle est de type métaphysique, en réaction contre la solution manichéenne, au terme d'une recherche laborieuse qui s'orientera vers l'idée d'une cause déficiente et non efficiente, une cause qui se dérobe à notre

124. *Journal*, p. 139. Si la vie bonne par essence « prend parfois de si mauvais chemins, ce n'est pas la faute de Dieu mais la nôtre » *Lettres*, p. 282.

125. *Ibid.*, p. 166.

126. *Lettres*, p. 284.

127. *Journal*, p. 161.

128. *Ibid.*, p. 166 ; 173.

129. *Ibid.*, p. 230.

130. *Lettres de Westerbork*, p. 264.

131. *Ibid.*, p. 288.

132. On en trouverait le modèle dans le *Manuel* d'Épictète (XVI ; XX ; XXX). Cette conception réapparaît chez un Père grec, dont Etty ignorait probablement tout : Jean Chrysostome, qui répète inlassablement que la cause du malheur est en nous-mêmes. Voir. G. REMY, « Le réveil du sens du tragique en théologie » in *Rev. S. R.*, n° 3, 2001, p. 312-321.

saisie, tout comme le silence n'est pas proprement l'objet de notre ouïe¹³³. Le mal a sa racine non dans la représentation mais dans notre volonté :

« Le libre arbitre de la volonté est la cause du mal que nous faisons et ton jugement celle de nos souffrances¹³⁴. »

Pour l'essentiel, la solution d'Augustin est enfermée dans cette réponse. Le mal vient de l'homme, la souffrance est la sanction directe ou indirecte, par ses origines adamiques, du malheur que nous subissons. Celui-ci se laissera absorber par un bien plus grand et s'inscrira dans un ordre universel à l'harmonie duquel il contribue¹³⁵. Si cette explication contient le principe d'une dédramatisation du mal sur le mode impersonnel de la pensée affrontée à cette énigme, Etty l'exorcise en le bravant avec les ressources de son énergie spirituelle.

Tous deux innocentent Dieu du mal pour en affliger les hommes et trouvent en Dieu la source de notre énergie intérieure face à la souffrance, mais les conditions dans lesquelles ils sont confrontés à cette redoutable question divergent : l'un est plongé dans un trouble intellectuel profond ; l'autre se sent tragiquement menacée dans sa chair.

Il est un cas précis d'une souffrance comparable chez Augustin et chez Etty : la perte d'un ami pour l'un et d'un amant pour l'autre. La méditation qu'a inspirée cette mort d'un ami a-t-elle marqué les dispositions d'âme d'Etty ? Une certaine convergence de sentiments, de force et de foi est vérifiable dans leur confession respective, mais littérairement indépendante :

Quoique tu sois partout présent, as-tu rejeté loin de toi notre malheur et demeures-tu en toi, tandis que nous roulons dans les épreuves ?... D'où vient donc que sur l'amertume de la vie on cueille un fruit suave : gémir, pleurer, soupirer et se plaindre ? Y aurait-il là de la douceur, parce que nous espérons que tu entends ?... Bien sûr, je n'espérais pas qu'il revécût et mes larmes ne demandaient pas cela : simplement je souffrais et je pleurais ; oui, j'étais éperdu et j'avais perdu ma joie*.

J'ai cru mon esprit et mon cœur de force à tout supporter seuls... Je sens à présent tout le poids que tu m'as donné à porter, mon Dieu. Tant de beauté et tant d'épreuves. Et toujours, dès que je me montrais prête à les affronter, les épreuves se sont changées en beauté. Et la beauté, la grandeur, se révélaient parfois plus dures à porter que la souffrance, tant elles me subjuguèrent... Je te suis si reconnaissante, mon Dieu, d'avoir choisi mon cœur, en cette époque pour lui faire subir tout ce qu'il a subi**.

133. Cf. *Cité de Dieu* XII, VII-VIII.

134. *Confessions*, VII, III, 5.

135. Cf. *Journal*, p. 201.

* *Confessions*, IV, V, 10.

** *Journal*, p. 199-200.

Malgré cette convergence de sentiments, la réflexion d'Augustin reste centrée sur la question du mal, en raison du dualisme manichéen et accessoirement sur celle de la souffrance, tandis que ce rapport s'inverse chez Etty en raison du drame historique qu'elle vit.

2) *Une maturation de l'amour*

Comme chez Augustin, l'amour chez Etty a connu une évolution remarquable dans le sens d'une spiritualisation et d'une ouverture sur un universalisme comprenant l'amour des ennemis, qui lui ont permis de surmonter l'épreuve d'une perte douloureuse. Cette évolution est inséparable de la découverte de Dieu dans la prière qui se vit dans l'amour du prochain¹³⁶. Augustin l'y aurait-il aidée ?

Pour Etty, l'amour d'autrui commence par la correction de soi :

« que chacun de nous fasse un retour sur lui-même et extirpe et anéantisse en lui tout ce qu'il doit devoir anéantir chez les autres¹³⁷. »

À la place de la lutte des classes, que préconisait Klas Smelick¹³⁸, mais qui sous la contrainte du moment a perdu toute signification, la seule lutte envisageable, selon Etty, est celle d'une ascèse personnelle. Fidèle à son besoin d'intériorité, elle invite à retourner contre soi le combat qu'on voudrait livrer sur les autres et à dépasser tout ressentiment à l'égard des ennemis. Est-elle en cela influencée par Augustin ? Alors que les *Confessions* comportent certains développements éthiques, par exemple sur les tentations¹³⁹, il s'en faut qu'elles reflètent la riche doctrine augustiniennne de la charité, dont elles ne livrent qu'épisodiquement les traits précis. Recommandent-elles aussi l'amour du prochain ? Elles énoncent à plusieurs reprises le précepte de la charité fraternelle¹⁴⁰, mais sans le développer. D'après son expérience, Augustin ressent l'amour comme une sorte de retour narcissique sur soi-même, dans l'attente de briser ce mouvement cyclique en trouvant un être à aimer¹⁴¹. S'il repasse dans sa mémoire ce qu'il considère comme des égarements dans sa quête du véritable amour, c'est par amour de Dieu, en reconnaissant sa douceur. La vérité de l'amour n'est pas un fait acquis mais une

136. Voir la remarquable finale de la Lettre du 8 août 1943, p. 308-309. Le père d'Etty reconnaît qu'elle s'est comme « spiritualisée » ; cf. LEBEAU, *op. cit.*, p. 254.

137. *Ibid.*, p. 218.

138. Journaliste et écrivain, ami d'Etty.

139. *Ibid.*, X, XXX, 41 – XXXIX, 64.

140. *Ibid.*, XII, XXV, 35 ; XIII, XVII, 22. XXVI, 36 ; XXVI, 41. Sur l'amour du prochain chez Augustin, voir Anna ARENDT, *Le Concept d'amour chez Augustin*, Bibl. Rivages, 1996, p. 92-121.

141. *Ibid.*, III, 1, 1.

réalité qui s'apprend, car Augustin ne savait pas aimer Dieu¹⁴². L'ignorance atteint tout autant l'amour des humains, qui demande à se laisser purifier, car c'est « folie de ne pas aimer les hommes avec humanité¹⁴³ ».

Ce qui mérite d'être aimé, c'est ce que Dieu aime en nous, à savoir le bien¹⁴⁴. Aussi cet amour se reporte-t-il sur Dieu grâce à un dépassement du sensible pour se décanter en une inaltérable intériorité et parvenir jusqu'à l'être qui est au-dessus « de la cime de mon âme¹⁴⁵ ». Les *Confessions* chantent l'intériorité et le « poids », c'est-à-dire l'orientation naturelle, le tropisme de l'amour qui vient de Dieu pour retourner à lui, qui « nous enflamme et nous emporte en haut¹⁴⁶ ». Si elles ont pu aider Etty à découvrir la dimension universelle de la charité, d'autres sources y ont aussi contribué comme la Bible, l'Évangile et Paul, en particulier l'hymne à la charité de I Co 13¹⁴⁷.

Quand, désabusée par ses aventures sentimentales, se sentant à l'étroit dans l'amour d'un homme unique, laissant son amour se transformer en charité, sollicitée par la misère de ses compatriotes d'infortune, Etty renonce au mariage, se laisserait-elle influencer par l'exemple d'Augustin ? Rien ne permet de le conjecturer. Les antécédents de ce choix divergent. On ne perçoit chez elle ni la crise ni la rupture dramatique consentie¹⁴⁸ par un Augustin avant d'opter pour une vie érémitique à laquelle les besoins de l'Église l'arracheront, mais plutôt un éveil progressif à une autre forme d'amour¹⁴⁹. Aussi rien ne permet de projeter entre lui et elle une exemplarité comparable à celle de la vie d'Antoine sur Augustin par l'entremise de Ponticianus¹⁵⁰. Leur itinéraire personnel, leur appartenance religieuse, le contexte historique soumettent un choix de vie identique à des motifs tout différents.

3) *La communion avec Dieu par la prière*

Alors qu'Etty reste sourde au sens augustinien de la culpabilité par rapport à son passé tumultueux, la cruauté des événements l'ouvre à une exigence éthique de courage et de générosité qui se mêle à un geste religieux,

142. *Ibid.*, IV, II, 3.

143. *Ibid.*, IV, VII, 12.

144. *Ibid.*, X, IV, 5.

145. *Ibid.*, X, VI, 8 – VII, 11.

146. *Ibid.*, XIII, IX, 10. Il est fort possible que cette prière d'Augustin ait inspiré la remarque d'Etty, *op. cit.*, p. 124 & 241.

147. Elle cite Mt 5,23, p. 222 et se réfère à 1 Co 13, *Lettres*, p. 225 ; 270 ; cf. LEBEAU, *op. cit.*, p. 89.

148. *Confessions* VIII, V, 10-12 ; XI, 25-XII, 30

149. *Journal*, p. 65-67.

150. *Confessions* VIII, VI, 13.

l'agenouillement, et à une prière dont les mentions se font de plus en plus fréquentes. D'où tient-elle ce geste? Ni de la tradition juive ni d'Augustin. Faut-il le rattacher à une certaine nostalgie, déjà signalée, de l'idéal monastique?

La touche augustiniennne trouverait un champ de vérification dans la vie spirituelle d'Etty qui vient compenser, si l'on peut dire, une carence de jugement moral. Le besoin de rencontrer Dieu par la prière se fait de plus en plus intense à partir de mai 1942. Le nombre de mentions qu'elle en donne atteste un état de prière continu. Celle-ci est l'aboutissement d'un refus de la dispersion qui confinerait à un anéantissement par le retrait en soi afin de « faire route avec Dieu¹⁵¹ », de se sentir « dans la main de Dieu¹⁵² », en somme faire confiance à la providence, sans tenter de se mêler de ses décrets¹⁵³. Surmontant les distances, la prière n'est pas seulement rencontre avec Dieu mais encore avec autrui; elle est un acte de détachement de soi et d'accueil des autres, non pour demander un retournement de situation en leur faveur mais la force intérieure pour supporter les épreuves¹⁵⁴, dont elle estime avoir été gratifiée par Dieu, tout en le suppliant de la lui donner¹⁵⁵.

Mue par l'amour du prochain, la prière d'Etty n'est nullement un refuge en soi mais don de soi aux autres qu'elle remercie Dieu d'avoir fait venir jusqu'à elle avec le poids de leur misère, et qu'elle voudrait conduire à Dieu grâce au don qu'il lui a accordé de « lire dans le cœur des autres¹⁵⁶ ». Sa prière se fait universelle, englobant même l'ennemi¹⁵⁷. Il faut nous limiter à ces caractéristiques d'une prière, signe d'une intériorité peu commune, face à l'adversité. La question est alors celle d'éventuelles traces augustiniennes dans cette rencontre avec Dieu.

Une consonance profonde, sinon une influence, est à noter avec l'expérience spirituelle d'Augustin confessant: « Tu étais plus intime que l'intime de moi-même et plus élevé que les cimes de moi-même¹⁵⁸ », ou déclarant: « Dieu doit être cherché et prié dans les profondeurs mêmes de l'âme¹⁵⁹. » L'intimité avec soi et avec Dieu est inséparable d'un mouvement de conversion de l'éparpillement vers l'unité intérieure. Faute de repérer quelque réminiscence formellement identifiable de la prière d'Augustin chez Etty,

151. *Journal*, p. 178.

152. *Ibid.*, p. 181.

153. *Ibid.*, p. 195.

154. *Ibid.*, p. 182.

155. *Ibid.*, p. 184 ; 186-187.

156. *Ibid.*, p. 208.

157. *Ibid.*, p. 147.

158. *Confessions*, III, VI, 11 ; ce rapprochement a été fait par LEBEAU, *op. cit.*, p. 141.

159. *De Magistro*, I, I, 2.

on est au contraire rendu sensible à la différence du langage qui sous-tend des préoccupations ou une sensibilité spirituelle communes. La prière d'Etty est spontanée; elle est l'expression de la maturation spirituelle que provoque chez elle le drame qu'elle sent proche. On ne saurait en reproduire ici les traits que d'autres ont déjà signalés.

La prière d'Augustin est le fruit d'un cheminement tellement différent vers la conversion, à la suite d'un drame intérieur, intellectuel et moral. Elle est habitée par un tour interrogatif¹⁶⁰ et un sens critique toujours en éveil, attentif à sa droiture qui est fonction de son motif et de l'idée que l'on se fait de Dieu; elle est en garde contre une dérive idolâtrique possible et soucieuse d'un dépassement de toutes les créatures vers celui qui les a faites¹⁶¹. Aussi, sans se dénaturer, sa prière est-elle le reflet d'une âme « inquiète », c'est-à-dire à la recherche du repos en Dieu¹⁶². Elle est habitée par un sens de la transcendance qui en fait comme le signe intérieur de la présence invisible de Dieu en nous¹⁶³ qui, face à lui, prenons conscience de l'abîme que creuse notre condition créée et pécheresse¹⁶⁴. La prière d'Augustin reste essentiellement celle du théologien de la grâce, trait que l'on ne retrouve pas chez Etty.

*

L'Évangile invite à rendre à César ce qui est à César; il nous faut rendre à Etty son bien propre. La difficulté à dépasser le constat de certaines convergences pour déceler des réminiscences et surtout des signes de dépendance, plaide en faveur de l'originalité et de la créativité d'Etty qui a au mieux glané dans le champ des *Confessions*. La structure de son *Journal* refléterait-elle le modèle triangulaire augustinien: soi-même, Dieu et l'humanité? On retrouve manifestement ces partenaires chez elle. Cette configuration serait-elle pour autant d'origine augustinienne? Si Etty a tenu un *Journal*, c'est qu'elle éprouvait le besoin de dialoguer avec elle-même en raison de sa personnalité, instable mais foisonnante, en quête d'identité. Si elle a dialogué avec l'humanité, elle y fut contrainte par les événements; le

160. Il est manifeste dans la prière inaugurale des *Confessions*, I, I. Il est hors de propos de donner ne fût-ce qu'une esquisse de la prière d'Augustin. Il faut nous limiter à quelques caractéristiques. Pour une étude complète, voir GÉRALD ANTONI, *La prière chez Saint Augustin. D'une philosophie du langage à une théologie du Verbe*, Vrin, Paris, 1997.

161. Cf. *Confessions* X, VI, 9.

162. *Ibid.*, I, I, 1.

163. *Ibid.*, I, II, 2.

164. *Ibid.*, II, VII, 15.

monde est venu, menaçant, à elle, autant qu'elle est allée, secourable, vers les autres. Quant à son dialogue avec Dieu, ne serait-il pas le terrain le plus ouvert à des influences externes et à une empreinte augustinienne? Les *Confessions* sont une prière continue, sans en épouser toujours la forme, car elles expriment le désir de Dieu. Le *Journal* témoigne d'un éveil à une prière ininterrompue dans la disponibilité à Dieu à travers un dialogue très personnel¹⁶⁵. Etty y a sans doute été encouragée par Augustin, grâce à Spier, et par la lecture de la Bible ou de Rilke. Mais il subsiste un clivage capital entre Augustin et Etty, car lui a appris, au terme d'une démarche dialectique, qu'il ne s'unirait à Dieu que par le Christ médiateur, tandis qu'elle demeure fidèle à ses racines juives; elle s'adresse à Dieu sans suivre Augustin dans son itinéraire philosophique, et sans autre médiation que la Bible, libre de toute appartenance confessionnelle et des normes dogmatiques, malgré sa sympathie pour le christianisme. Sa fréquentation des évangiles ne la conduira pas jusqu'à la foi explicite au Christ¹⁶⁶. Elle s'identifie avec le chemin vers Dieu, qu'Augustin découvrira dans le Christ. Arrivé au paroxysme de sa crise finale, Augustin extrait du premier chapitre de Paul où tombèrent ses yeux: « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ et ne vous faites pas les pourvoyeurs de la chair dans les convoitises¹⁶⁷. » Durant son dernier voyage, Etty ouvre aussi la Bible au hasard, et en retient: « Le Seigneur est ma chambre haute¹⁶⁸. » Lecture chrétienne chez l'un, juive chez l'autre? Montée dans le train de la mort qui la conduit aussi au terme de son aventure spirituelle, Etty se trouve plus proche de Dieu que le fils de Monique, encore retenu par ses attaches manichéennes, ne l'était au départ de son itinéraire vers la foi, tout en étant affectivement plus proche du Christ qu'elle ne l'était. Nous savons quel fut l'aboutissement de la quête d'Augustin. Quel aurait été celui d'Etty? Nous ne le saurons jamais. Au mieux nous est-il permis d'espérer qu'ils se sont rejoints dans la lumière qu'ils ont patiemment cherchée. ■

165. Cf. Lettre à Tide du 6 septembre 1943, citée par LEBEAU, *op. cit.*, p. 267-268.

166. Cf. LEBEAU, *op. cit.*, p. 188.

167. *Confessions*, VIII, XII, 29. Cf. *Rom* 11, 14.

168. *Journal*, p. 344. La mention de la chambre haute est fréquente dans la Bible mais la formule reproduite par Etty ne s'y trouve pas telle quelle; cf. LEBEAU, *op. cit.*, p. 301, n. 7.