



« Qui me voit, voit le Père »

Remarques sur la phénoménologie de la vision

Pour comprendre la phrase de Jésus en *Jean* 14,9, il faut d'abord se représenter le caractère propre à la vision. Depuis que la Renaissance italienne a découvert la perspective comme huitième « art libéral »¹, c'est-à-dire comme « art de voir », l'homme de la modernité voit ce qui lui advient dans un champ limité par le regard individuel : il devient lui-même la mesure de ce qui se montre à lui ou bien il ne consent à voir que ce qu'il veut voir². Le Moyen-Âge créait encore, en sculpture et en peinture, des visages dont les yeux étaient largement écartés : ce n'était pas le signe d'une incompétence de l'artiste mais celui d'une autre perception : ce regard ne place pas la réalité dans un fragment mais laisse « advenir » le Tout, *omnia simul*. Comme si la réalité déferlait contre le champ de vision, poussant les yeux vers l'extérieur et sur les côtés. Ces différentes représentations de la vision rendent déjà manifeste que jeter un regard sur la réalité ne conduit pas l'œil à simplement reproduire mais, en quelque sorte, à réfréner ce qui fait irruption, également à neutraliser, accentuer, mettre en relief, retoucher ce qui est vu... Mais, dans le même temps, la réalité ne cesse – si on la laisse faire – de peaufiner le cadre mis en place. D'un autre côté, elle ne pourrait subsister si elle n'était pas sans cesse ordonnée pour servir à la compréhension humaine, si on ne lui répondait pas par l'acte créateur de l'œil.

Les réflexions suivantes porteront sur cette relation pleine de contradictions entre l'œil et la réalité.

1 En 1493, sur le tombeau de Sixte IV, Antonio del Pallaiuolo définit la perspective comme huitième art libéral, au même niveau que les *artes liberales* traditionnels. Voir H.-B. GERL-FALKOVITZ, „Perspektive und Geometrie“, in : *Einführung in die Philosophie*

der Renaissance, Darmstadt 2.a. 1995, p. 127-150.

2 La télévision, de façon poussée à l'extrême, ne montre plus que des « extraits » de réalité. Rien que par omission, la plupart de ce qui nous est montré tend au mensonge.

Le pouvoir de la vision

La « création » de réalité par l'homme

Au cœur de la vision repose une décision : non *ce qui* est vu, mais *comment* il est vu. Voir, c'est faire apparaître – non l'objet, mais sa signification. *amor oculus intellectus*, « L'amour est l'œil du discernement », selon Richard de St. Victor (1110-1178) ; mais il en est de même pour la haine : *odium oculus intellectus*. Hans Christian Andersen a décrit dans le conte *La Reine des Neiges* le regard gelé. Celui qui a reçu dans l'œil un de ses éclats de glace, voit alors le monde réfracté dans le cristal. Cette déformation du regard conduit à la mésinterprétation des phénomènes ; ils cèdent d'eux-mêmes à la tétanie du hasard, à l'insignifiant, ou au signifiant-rien [Nichts-Bedeutend]. Pas même l'amour n'y échappe ; dans le récit d'Andersen, il n'apparaît plus que sous la figure affaiblie de l'intérêt particulier, du vouloir-avoir qui le sous-tend en secret, car le petit protagoniste a lui aussi un éclat de glace dans l'œil.

Mais la solution au regard « gelé » existe : le regard ouvert, le regard aimant. À nouveau, il voit le monde grand et beau, il l'appréhende autrement – non qu'il serait devenu autre, mais parce que l'homme a changé sa volonté de voir.

Hanna-
Barbara
Gerl-Falkovitz

Nous devons tout d'abord penser cette « force créatrice », qui est au cœur même de la vision, afin de pouvoir mesurer *a contrario* le pouvoir « iconoclaste » de la réalité.

Le regard constatif : *l'intention*

Dans une perspective pré-morale, le phénoménologue français Jean-Luc Marion a étudié le regard « constatif » dans sa restriction objective conséquente (bien qu'involontaire), touchant ainsi aux fondements de la phénoménologie de Husserl. En effet, selon Marion, la conception méthodique de l'intentionnalité (=la visée d'un objet par la conscience) de Husserl conduit déjà, involontairement et inconsciemment, à un regard « idolâtrant » les phénomènes³. Car le regard intentionnel s'épuise dans le visible avec un but précis : il « pose » son objet sans reconnaître, dans l'idolâtrie, le reflet de la volonté-propre. Le regard de contrôle fait de l'observateur lui-même, imperceptiblement, un contrôleur. La fixation sur l'intentionnalité qui, selon

³ Jean-Luc MARION, „Idol und Bild“, in : Bernhard Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg 1981, p. 107-132.

Husserl, constitue toute connaissance, conduit à ce qu'une image du réel soit créée par le regard « déterminé » mais uniquement dans la portée limitée par celui qui voit. C'est la fixité du regard qui mène à la fixité (non reconnue) de l'idole. Mais le visible ou le réel commencerait là où l'intention [Ab-Sicht] s'arrête (*aufhört*). (Rappelons la double signification du mot allemand « *aufhören* » : écouter et mettre fin, c'est-à-dire mettre fin à un processus en écoutant attentivement).

De même le divin, employé au sens religieux, devient, selon Marion, une idole, lorsqu'il se situe dans le *templum*, littéralement dans l'« espace limité » par excellence⁴. Le mot latin *sanctum* – *sancire* signifie clôturer – ne permet pas non plus de sortir de l'espace limité et circonscrit – à la différence de la racine germanique *heil* dans *heilig* qui correspond littéralement à un faire-à-fond [*Ganz-machen*] ou un laisser-entier [*Ganzsein-lassen*]. Ainsi, le divin est cantonné dans le temple lorsqu'il tombe sous la coupe du regard humain ; avec l'envergure qui lui est assignée, il se mue en idole auto-fabriquée⁵, tandis que l'image réelle et l'image du réel vivent de leur invisibilité, du fait de laisser se produire un insaisissable. La vision sans intention ne s'épuise pas dans ce qui est vu, mais veut bien plutôt se perdre dans ses profondeurs infinies, des profondeurs qui restent néanmoins translucides⁶. Il faut rappeler la qualité particulière du caractère de la sainteté et du génie qui, l'un comme l'autre, ne possèdent pas la clarté de ce qui est facile à saisir, mais la clarté de ce qui est insondable⁷.

Ainsi, l'image contient davantage que ce qui est vu, elle vit de la distance entre le regard et l'insondable profondeur de Ce-qui-se-montre [*Sich-Zeigende*]. Un tel excédent empêche la compréhension conceptuelle ; le monde vu n'est pas un simple miroir ou une conscience ruminée. « L'essentiel dans le regard [...] lui vient d'ailleurs, ou plutôt : lui vient comme cet ailleurs⁸. »

C'est à partir du regard ciblé [*zielgerichteter Blick*] que se comprend l'analogie avec le regard accusateur : pour l'accusation aussi, la cons-

4 *Idem*, p. 114.

5 Hans Urs von BALTHASAR, *Das Herz der Welt*, Zurich 1945, p. 97-103, décrit l'« enfermement » de Dieu par une certaine piété.

6 MARION, „Idol und Bild“, p. 120-123. Par transparence, on n'entend évidemment pas la simple saisissabilité. Voir Robert SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 21990, p. 245 : « Personne n'est totale-

ment transparent à soi-même, ni aux autres ».

7 Romano GUARDINI, „Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist. Eine Erinnerung“, in : ders, *In Spiegel und Gleichnis*, Mainz 1932, p. 29 : « [...] qu'il ne peut pas y avoir de descente plus abyssale que dans la clarté de certains après-midi ».

8 MARION, *Dieu sans l'être*, Quadrige, PUF, p. 33-34.

tatation, la volonté inconditionnelle de voir l'inconvénient, empêche de saisir le Tout dans sa profondeur cachée et ambiguë. La recherche de l'univocité déforme le jugement, précisément parce qu'elle accumule la charge de la preuve. L'ardeur à la persécution croît avec le fait d'avoir raison et l'œil de l'accusateur se fige. Avoir raison implique étrangement d'avoir tort : *summum ius summa injuria*, comme le savaient les Romains, c'est-à-dire que l'application excessive du droit conduit à l'injustice. C'est une de ces inversions qui sont efficaces dans le fini et qui n'acquièrent la liberté qu'en faisant abstraction de l'intention qu'elles se sont fixées.

Sören Kierkegaard (1813-1855) parle lui aussi du regard qui sert à épier l'autre ; il l'appelle le regard constatif. Mais la constatation capture aussi bien l'observateur que l'observé. La faute d'autrui qui y est vue démesurément grosse sert en fin de compte à déculpabiliser sa propre perversité, à s'auto-édifier en se moquant. On rend cependant ainsi un « pitoyable service de vérité ». Sous couvert de dénonciation et de résistance, l'erreur ou le mal ne sont nullement endigués mais rendus publics et, par effet d'épandage, propagés de manière irresponsable. « Il n'est pas nécessaire d'enseigner à quiconque la fêlure. Les arts qui parlent des ordures du monde ne font que les multiplier⁹. »

Hanna-
Barbara
Gerl-Falkovitz

Kierkegaard place le regard mesurant et présomptueux devant un unique tribunal – au sens où il ne peut être privé de lui-même que dans un renversement qui le déposséderait de ses pouvoirs ; seule cette dépossession, qui va du déplaisir à la douleur, est synonyme de guérison et de réintégration au Tout : « La prédication de notre époque a d'abord purement et simplement négligé, et ensuite complètement oublié que la vérité chrétienne ne peut en fait faire l'objet d'une "observation". Car la vérité chrétienne a elle-même, si je puis dire, des yeux pour voir, oui, elle est comme un œil pur ; mais il serait bien gênant, oui, il me deviendrait même impossible de regarder un tableau ou un morceau d'étoffe si, en m'apprêtant à le regarder, je ne pouvais que découvrir que le tableau ou l'étoffe me regardent – et c'est précisément le cas de la vérité chrétienne ; c'est elle qui me regarde pour savoir si je fais ce qu'elle dit que je dois faire¹⁰. »

9 Botho STRAUß, *Aufstand gegen die sekundäre Welt*, München 1999, p. 100.

10 KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, SW XII, p. 214

Le regard qui oublie : l'indulgence

« L'amour couvre la multitude des péchés¹¹. » Ce passage difficile à interpréter de l'Évangile de Jean¹² où Jésus se penche pour écrire des choses illisibles sur le sable, alors que la femme adultère est placée au milieu de la foule, Kierkegaard l'interprète comme un détournement du regard pour laisser l'accusation « partir en fumée ». Pardonner commence par le fait de ne pas voir [*Über-sehen*], de se taire, de ne pas tenir compte de la faute, même la plus évidente. Pardonner, c'est enlever, sans maintenir – pour humilier – ce qui a été enlevé.

Mais il faut étudier plus précisément comment le pardon s'accommode du mal ; ce dernier n'est en effet nullement effacé par le fait de ne pas le voir, il n'est qu'entravé dans sa propagation, sans être prolongé par la moquerie. Ce regard indulgent pourrait tout à fait être considéré comme puéril ou indifférent, détaché, en l'absence de la compréhension du mal et du discernement¹³. Mais la candeur du fou et même de l'innocent ne sont pas des moyens efficaces pour éliminer la méchanceté. Face à la blessure d'Amfortas, le silence de Parsifal est, sans équivoque, coupable de sottise immaturité et de manque de compassion.

Thème

Au contraire, le Bien ne doit pas s'isoler (et prendre ainsi une forme propre du « péché », à savoir l'isolement), mais fondamentalement s'engager contre le Mal pour y mettre efficacement fin. Le silence et l'ignorance ne peuvent être que le prélude d'une lutte amère et dévorante ayant pour but de conduire le méchant au repentir, et pas seulement d'empêcher que le mal se propage. Sinon, l'effort du regard indulgent ne serait pas compris, on le verrait comme une façon d'éviter le problème et non de le résoudre. Mais l'indulgence débouche sur un pardon actif et exigeant, et pardonner, c'est lutter (aussi contre soi-même).

Le regard qui pardonne tire sa force d'un tiers : le sérieux de la vérité. Le dialogue apparent entre le Bien et le Mal est en réalité un triologue. Car la vérité permet la distance entre le Bien et le Mal ; elle offre l'espace du repentir, de la conversion. C'est pourquoi, le regard du bon s'abaisse, renonce à la fixation et à la condamnation publique de

¹¹ Luc, 7,47

¹² Jean 8,3-11

¹³ Voir G. K. CHESTERTON, *Kugel und Kreuz* [La sphère et la croix], Bonn 2007 : « Et même s'ils avaient proféré quelques

blasphèmes courants, il aurait été incapable de les comprendre, ce qui ne pouvait être attribué qu'à l'épanouissement de son esprit perdu dans ses pensées ».

l'autre ; c'est seulement de ce recul que naît la relation au tiers libérateur : la vérité (sur la faute).

La réalité est iconoclaste

Le désert comme un (non)lieu de Dieu

Certes, l'œil « voit » le monde dans l'existence mais la réalité s'impose toujours face à la direction du regard, élargit ses limites, fait sauter le cadre étroit de la perception humaine. Les choses sont iconoclastes (C.S. Lewis). Parfois, le désert évacue les images, parfois, ce qui est vu entraîne la cécité de celui qui voit, comme chez Jacques Derrida. Il rappelle – en tant que juif agnostique – l'iconoclasme de l'Ancien Testament qui fait barrage à la vision humaine gouvernée par l'intention.

En tant que lieu fondamental de l'expérience de Dieu par Israël, le désert est déjà iconoclaste. Le désert est un non-lieu qui n'a pas même de chemins, un non-lieu aporétique, et c'est bien pour cela qu'il est l'espace des apparitions de Dieu. Derrida ne cherche cependant pas directement dans le désert l'expérience juive d'un être qui se montre, comme le buisson ardent, pas plus qu'il ne voit le désert comme absence de l'étant [*der Seiende*] (ou comme « éclaircie ») au sens de la doctrine grecque de l'être. Il s'agit du désert comme *troisième lieu*, en amont de la théologie juive et grecque. Ce lieu est, dans le langage empesé de Derrida, « un lieu qui pourrait bien avoir été *plus que* l'archi-originaire, le lieu le plus anarchique et anarchivable qui soit, non pas l'île¹⁴ ni la Terre promise, mais un certain désert – et non le désert de la révélation, mais un désert *dans* le désert, celui qui rend possible, ouvre, creuse, ou infinitise l'autre¹⁵ ». Dans cet invisible foyer qu'on ne peut nommer, foyer d'un vide, n'apparaît aucun dieu – Derrida s'intéresse à un non-dieu (*a-dieu*) qui remplace les représentations antérieures. Le désert est l'espace du non-dieu [*Adieu*]. Il ne s'agit toutefois pas non plus de la « théologie négative » que l'on connaît, comme celle de Denys l'Aréopagite, qui nie chacun des attributs de Dieu pour les transcender dans le « Sur-Un » [*das Übereine*].

Hanna-
Barbara
Gerl-Falkovitz

14 Une allusion à l'île d'Ithaque, vers laquelle Ulysse retourne après ses errances : selon Derrida, c'est un signe de la conception circulaire (gréco-mythique) du monde.

15 Jacques DERRIDA, *Foi et savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, in : *La Religion. Séminaire de Capri* (1994), Paris, Seuil, 1996, p. 26.

Derrida se réfère plutôt à Platon qui, dans le *Timée*, fait la distinction entre ce qui existe de tout temps et ce qui devient, le premier étant saisi par l'esprit (*noesis*), le deuxième par les sens (*aisthesis*)¹⁶. Dans ce contexte, la réalité se présente soit comme *noumenon*, soit comme *phainomenon*, soit comme matériellement pensable [*Sachhaft-denkbare*], soit comme sensiblement apparente [*Sinnlich-erscheinendes*]. Chez Platon, les deux domaines séparés sont « transmis » par l'indication d'un tiers, car ce qui devient doit être reçu, doit être « accueilli » pour passer au statut d'existant. Cela se produit par l'imprécise implantation [*Verorten*] de ce qui « devient » au cours d'une transition insaisissable qui ne se fait ni par la raison ni par les sens. Platon nomme ce « troisième genre », dans la transition de ce qui devient à ce qui existe, l'espace, *Khôra*, au sens de « vide »¹⁷. Le vide serait chez Derrida cette trace disparaissante de la trace, dans laquelle le devenir a disparu dans l'existant. La *Khôra* (dans le désert) est la trace de l'absence de Dieu (et non pas de sa non-existence) ou, plus précisément encore, de sa Présence-qui-n'est-plus, où l'on ne voit bien sûr plus rien de ce qui aurait été laissé en arrière. Au lieu de l'affirmation ou de la négation théologique et conceptuelle de Dieu, seul le *Nom lui-même*, selon Derrida, laisse sa trace dans la mémoire. « *Khôra* nous arrive, et comme le nom¹⁸ ». Le désert du Proche-Orient est ainsi le point de départ immédiat d'une délimitation de la pensée, tant pour les Grecs que pour les Juifs, ces deux premières sources de la philosophie européenne. Et cette délimitation se poursuit avec la « trace et la trace de l'extinction de la trace¹⁹ » jusqu'à aujourd'hui et sans fin. Toutefois, il n'y a pas de désert comme « patrie perdue de la pensée » une seconde fois. Seule la disparition du désert et la disparition de Dieu (qui se présente dans celle-ci) maintiennent le souvenir de ce dont on fit l'expérience au commencement.

Ce qui est ainsi dit, dans une logique sèche et difficile à saisir, est tout bonnement placé dans le paysage du vide, et là de nouveau dans son sein tout aussi vide = *Khôra*, dans laquelle Dieu fut autrefois et à laquelle Il se déroba²⁰.

16 PLATON, *Timée*, 27 c,d.

17 Karlheinz RUHSTORFER, *Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens*, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004), p. 132

18 Jacques DERRIDA, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 15. – Le monastère de *Chora* près d'Istanbul, avec ses célèbres illustrations paléochrétiennes,

semble lui aussi caractériser le lieu de Dieu, non pas dans la privation comme chez Derrida, mais comme espace de sa présence.

19 RUHSTORFER, *op. cit.*, p. 146.

20 Dans quelle mesure cela diverge-t-il ou non de l'« éclaircie » de Heidegger ? Cette question mériterait une étude à part entière.

Devenir aveugle à la réalité

Pourquoi le plus grand intellectuel du christianisme biblique, Saul/Paul, est-il devenu aveugle sur la route de Damas ? Une fois de plus, Jacques Derrida a livré des réflexions à ce sujet dans ses *Mémoires d'aveugle* (1990), qui accompagnaient une exposition au Louvre, à Paris.

Dans la figure de l'aveugle, Derrida reconnaît l'archétype d'un homme poussé vers la vérité dont la vision n'est plus contrefaite par les choses. Les simples « corps » sont secondaires pour la connaissance : « Quand je regarde quelqu'un qui voit, la signification vivante de son regard me dissimule, en quelque sorte et dans une certaine mesure, ce corps de l'œil²¹ ». Pourtant, cette autre perception, non sensible, n'est généralement pas un sujet d'étude : comme elle ne s'attache à rien, elle reste inconnaissable à elle-même. Ce n'est que par la voie de l'aveuglement, de l'arrachement violent au visible, qu'elle peut être mise en évidence : dans la mémoire. C'est la mémoire intériorisante [*Er-innerung*] qui travaille à mettre à nu quelque chose dans le « for intérieur » (*au-dedans*) de l'aveugle. L'aveuglement violent par l'action de Dieu se produit à plusieurs reprises dans les deux Testaments de la Bible : pour Samson dans l'Ancien Testament, pour Elymas dans les *Actes des Apôtres* et pour Paul. « Devenant ainsi martyr, donc témoignage, l'aveuglement est souvent le prix à payer pour qui doit ouvrir enfin les yeux, les siens ou ceux d'un autre, afin de recouvrer une vue naturelle ou l'accès à une lumière spirituelle²² ». Par cette « Vision-du-dedans » qui lui est imposée, l'aveugle effectue une « conversion » : « Chaque fois qu'un châtiment divin s'abat sur la vue pour signifier le mystère d'une élection, l'aveugle devient le témoin de la foi²³ ». *Ne pas voir et témoigner ne font donc qu'un*. Derrida renvoie à une vision indubitable qui s'accomplit éblouie par la lumière aveuglante – face à laquelle la parole arrive toujours trop tard : « D'ailleurs, un témoin, en tant que tel, est toujours aveugle ». Dans le profane, dans l'espace intérieur scellé du visible et du quotidien, s'impose une clarté qui, chez Derrida, ne mène pas à une transcendance mais à quelque chose de bien plus profond : à une transparence. Cette clarté force l'obscurité, l'obscurité devient transparente – mais seulement pour « l'aveugle » : il est arraché « par sa bévue » [*versehentlich*] à la facticité des choses, à leur empirisme toujours épuisé et impur.

Hanna-
Barbara
Gerl-Falkovitz

21 Jacques DERRIDA, *Mémoire d'un aveugle*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1991, p. 109.

22 *Idem*, p. 106

23 *Idem*, p. 113

Sans se référer au témoignage du sacré mais en jetant un regard sur lui-même, Peter Handke écrit : « La fenêtre aveugle était, de loin, la seule en son genre. Et son effet venait aussi de l'absence de l'habituel, de l'absent : de l'imperméable. La force de l'indétermination qu'elle concentrait renvoyait mon regard et, en moi, tout le brouhaha et la confusion des discours cessaient : tout mon être se taisait et lisait²⁴ ».

« Qui me voit, voit le Père. »

Il y a cette déplaisante qualification de Dieu comme notre « associé », comme si l'on était autorisé à traiter d'égal à égal avec Lui. Des abîmes séparent cette flagornerie de l'expérience des deux Testaments, l'Ancien ou le Nouveau. Jamais Jésus ne parle de « notre Père commun ». Même sa dernière heure venue, il fait la distinction entre « mon père » et « votre père ». Il n'est pas même permis d'effleurer l'immensité qui flue et reflue entre le Père et le Fils.

Les derniers enseignements de Jésus sont si denses et contournés que le texte semble tourner en rond. Cherchant sans cesse à saisir ce qui est immense et jamais oublié, Jean tourne autour de ces dernières paroles, de ce flot entre le Père et le Fils. On a appelé ces textes-là des discours océaniques (comme dans le prologue de Jean) : comme l'océan qui, d'un rythme vivant et pourtant jamais exactement par le même roulement de ses vagues, ne cesse de fluer et refluer.

Ainsi, celui qui voit le Fils, voit aussi le Père. De quelle vision s'agit-il ? À la lumière des démonstrations précédentes, il n'est pas question de voir deux personnes identiques. Philippe, qui demande le Père, ne voit « rien », même après la réponse. C'est donc une vision qui voit dans ce qui est voilé ; le Fils voile le Père, et pourtant il l'ouvre au regard. La première phénoménologie, celle de Husserl tout comme Heidegger, avait posé la question : Quelle est la part d'être dans l'apparence ? Et inversement : quelle est la part d'apparence dans l'être ? Si l'on traduit, cela signifie que le phénomène qui apparaît est toujours une référence non seulement à lui-même mais aussi à un autre. Dans le Credo, ce rapport s'appelle *lumen de lumine*, et une lumière ne se superpose pas à l'autre.

C'est pourquoi le désert et l'aveuglement ne font partie que des actes de Dieu qu'on ne peut pas voir. Mais Jésus, en tant qu'homme, est la visibilité de l'invisible. On peut lui faire face, il est *phainomenon*,

24 Peter HANDKE, *Die Wiederholung* [Le recommencement], Francfort 1986, p. 136.

apparence de l'être, apparence au sens le plus élevé du mot apparaître. Dans l'Homme unique : Lui. Il ne peut plus y avoir d'autre image, d'autre révélation, d'autre phénomène. Cet homme est l'iconoclasme de toutes les autres images, et en même temps il est la joie de l'invisible de se représenter.

(Traduit de l'allemand par Alix Janique. Titre original : „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ *Bemerkungen zur Phänomenologie des Sehens*)

Hanna-Barbara Gerl-Falcovitz, Lauréate du Prix Ratzinger 2021, est née en 1945 ; professeur émérite de philosophie de la religion et d'études religieuses comparées à la TU de Dresde, ses recherches portent sur la philosophie de la religion des XIX^e et XX^e siècles. Elle est spécialiste de la philosophe catholique Edith Stein et du théologien Romano Guardini auxquels elle a consacré de nombreux écrits. Elle dirige actuellement l'Institut européen de philosophie et de religion à l'Université philosophique et théologique du pape Benoît XVI à Heiligenkreuz, en Autriche.

*Hanna-
Barbara
Gerl-Falcovitz*

Prochain numéro
mai-août 2022

La synodalité