

**Dumitru Stăniloae
en dialogue avec Martin
Heidegger et Karl Jaspers
Les Circonstances culturelles
et politiques des débats
philosophiques entre l'Est et
l'Ouest dans les années quarante**

FLORE POP

« C'est pour la première fois dans la théologie orthodoxe moderne qu'est faite une semblable relation directe entre la sotériologie et l'ontologie. »

Flore Pop

Maître de conférences à la Faculté des Sciences Politiques, Administratives et de la Communication, l'Université Babeş-Bolyai, docteur en droit international, philosophie et anthropologie religieuse à l'Université de Paris.

DUMITRU STĂNILOAE, « le deuxième grand penseur chrétien du siècle »¹ passé (comme l'avait apprécié, paraît-il, M. Heidegger), avait entrepris depuis les années trente un vaste effort d'assimilation de la pensée contemporaine, dans le but de contribuer au renouveau théologique et spirituel dans une orthodoxie qui risquait de s'éloigner de ses sources patristiques et de l'inspiration philosophique originelle des Pères, victime des rationalisations scolastiques ou des courants philosophiques contemporains en vogue. Le théologien roumain a été amené, des années durant, à intervenir dans des polémiques acerbes avec les philosophes roumains, comme Nae Ionescu ou Lucian Blaga, ou dans un débat à distance avec les maîtres de l'existentialisme allemand, Karl Jaspers et Martin Heidegger. On aura un bref écho de

ses débats à distance avec ces deux penseurs allemands dans les pages qui suivent. Le cadre restreint de cette analyse ne nous permet pas une présentation exhaustive des auteurs impliqués et de tous les débats, nous allons parcourir tout de même plus largement les critiques apportées par Stăniloae à Heidegger et à la conception que se fait Jaspers de la divinité et du divin, ce « philosophe du paradoxe » étant plus proche que d'autres du « paradoxe » constitutif de la pensée orthodoxe (malgré sa foi « philosophique » et la non acceptation de la divinité de Jésus), d'abord par son apophasisme « radical », ensuite par l'effort, stimulé par la pensée patristique latine – qui l'a influencé, de cristalliser la vision d'une transcendance authentique.

La participation de Stăniloae aux débats philosophico-théologiques de l'entre-deux guerres

D STĂNILOAE S'EST confronté avec les philosophes et théologiens allemands, français ou suisses à distance², en se tenant informé sur l'essentiel mais n'ayant pas la possibilité, à l'époque, de participer aux débats européens sur les questions des rapports entre philosophie et théologie, son ouvrage le plus important au moment de la Seconde Guerre, *Jésus-Christ ou la restauration de l'homme*, n'entre pas à cette époque dans le débat philosophique et idéologique du moment à cause de l'isolement de la Roumanie et le contexte particulier de la guerre à l'Est. Ce livre, paru en 1943, étant pratiquement inconnu à l'étranger faute de traduction, le vrai dialogue avec la culture occidentale se noue à peine vers 1967-1968, au moment où Stăniloae a pu sortir du pays pour donner des conférences en Allemagne, en France et au Royaume-Uni, ensuite en Amérique, après le dégel des idéologies à l'Est. Il a fait un effort considérable de réaliser tant la synthèse patristique impérieusement nécessaire pour un renouveau de la philocalie en Roumanie et à l'Est en général, au moment même où un système politique matérialiste et totalitaire s'est installé dans ces pays après la Seconde Guerre, qu'une synthèse des réalisations les plus importantes de la philosophie européenne de jusque-là. C'est dans ce contexte que Stăniloae cite souvent K. Jaspers, M. Heidegger, M. Blondel, M. Buber, M. Scheler, et bien d'autres, pour cristalliser un débat chez nous sur les questions les plus ardentes du moment et les rapports entre théologie et philosophie. Stăniloae critique et complète à sa manière certaine vue de Jaspers, Heidegger ou Buber, en étant le plus souvent d'accord avec Blondel ou Scheler, par exemple. Mais ses préoccupations philosophiques ne se limitent pas à ces auteurs, faisant d'ailleurs une traversée de la philosophie contemporaine quasiment en son entier, en fonction des besoins de son analyse théologique.

La position de D. Stăniloae sur la question de la transcendance de Dieu dans le dialogue avec Heidegger et Jaspers

C'EST EN 1943, quand la violence déchaînée brisait la vie en Europe, que D. Stăniloae achève son maître-livre qui constitue, en quelque sorte, l'apogée de « la période de Sibiu » (1929-1948), *Jésus-Christ ou la restauration de l'homme*:

un livre de première importance dans toute la littérature orthodoxe de l'époque, parce qu'il met au premier plan l'un des aspects fondamentaux de la sotériologie patristique, l'aspect ontologique. La sotériologie orthodoxe ne peut pas se réduire à la doctrine de la Rédemption comme dans le catholicisme, ni à celle de la justification comme dans le protestantisme, il faut qu'elle renferme l'ontologie de la personne. Le salut est avant tout la reconstitution ontologique de l'humanité, qui s'est déjà produite dans l'hypostase du Fils de Dieu incarné, celui-ci étant « le sujet des sujets ». C'est pour la première fois dans la théologie orthodoxe moderne qu'est faite une semblable relation directe entre la sotériologie et l'ontologie. [...] Pour celui qui désire retrouver la théologie roumaine de cette époque, l'étude de ce livre est indispensable.³

Selon Sandu Frunză, l'auteur d'un livre sur l'expérience religieuse dans la pensée de D. Stăniloae⁴, « parmi les auteurs évoqués, Karl Jaspers lui semble être le plus près d'une véritable compréhension de la transcendance, parce qu'il recherche une transcendance proprement dite, vue comme fondement de toutes les choses ».⁵ Il y a des rapprochements possibles entre eux, toutefois, Stăniloae pense que la façon dans laquelle Jaspers conçoit la transcendance peut nous donner l'impression d'un simple état d'âme ou tout au plus d'une impression subjective particulière⁶ et non pas le sentiment d'une véritable transcendance, de caractère personnel et concret, dans le sens où les auteurs patristiques utilisent ces mots. D'après le penseur roumain, des philosophes comme Heidegger et Jaspers s'efforcent, bien évidemment, de trouver et de définir la transcendance de l'homme, mais rien de ce qu'ils arrivent à présenter à travers leur philosophie n'est de l'ordre de la vraie transcendance. Dans le giron des études récentes sur la pensée jaspersienne, nous allons essayer d'effleurer la conception de Jaspers⁷ sur le transcender « formel » et la transcendance, par opposition à celle de Heidegger – et aux critiques apportées jadis par Stăniloae – parce que, selon Paul Ricœur, « c'est par l'inspiration centrale plus que par la méthode que ces deux philosophes s'opposent. La philosophie de Jaspers vit d'une série de tensions, c'est-à-dire de bonds et de paradoxes, qui tout à la fois unissent et opposition, qui porte sur les rapports de l'homme au monde, prépare et [...]

reflète la seconde, qui porte sur les rapports de la liberté et de Dieu. Rien de tel ne se produit chez Heidegger... »⁸

Le dialogue théologico-philosophique de D. Stăniloae avec M. Heidegger

AU MOMENT où Stăniloae essaye d'analyser du point de vue théologique le concept de transcendance de Heidegger, il concède que le philosophe allemand a bien montré que la structure fondamentale de l'homme se trouve dans sa « transcendance », mais, selon lui, celui-ci n'a réussi à présenter qu'une vision fragmentaire de la transcendance. Ainsi, « la tension manifestée par la réflexion humaine dans la philosophie existentielle à la recherche d'une transcendance est satisfaite à peine dans le christianisme ».⁹ Donc, le christianisme arrive à réaliser l'existence plénière, véritable, parce que c'est que lui qui met l'être humain en son entier en rapport avec la vraie transcendance.¹⁰ Stăniloae développe ainsi l'idée que l'existence authentique est celle qui prend en compte l'homme tout entier, mis en rapport ou qui se trouve en rapport avec sa véritable transcendance, dans le cadre d'une conception personnaliste, où la personne humaine est en relation avec les personnes divines et avec les autres êtres humains, ses semblables, en communion permanente par la foi et par le respect des autres, ce qui préserve la transcendance (on parle donc, sur le fond, d'une sorte de « personnalisme communautaire », s'agissant d'une ontologie de la personne, l'être est relationnel, idée développée aussi par le philosophe et théologien grec Jean Zizioulas¹¹): « La considération qu'on porte au semblable comme limite (frontière) à respecter, comme transcendance, est en rapport proportionnel avec notre foi en Dieu, avec l'obligation dans laquelle Dieu nous assoit envers les semblables. »¹² Pour lui, ce qu'offre la philosophie de Heidegger, Grisebach ou même Jaspers, n'est pas synonyme de transcendance au sens théologique: « La mort, si elle est considérée comme passage de notre être dans le néant n'est pas une transcendance ; la personne de mon semblable n'est pas une transcendance persistante, une fois qu'elle meurt ou on peut l'amener à l'état d'objet de notre volonté. »¹³ Tout de même, on doit accepter que le problème de la mort est autrement posé chez Jaspers (« la mort change de sens avec moi », dit-il), parce qu'il se rapproche, par son transcender, du thème de l'immortalité en se tenant sur le plan même de ce mythe transcendant, vu comme mythe nourricier de l'existence vraie, authentique, par rapport à l'analyse neutre de Heidegger (la mort comme ultime et plus haute possibilité de l'homme), par exemple.

Transcendance et sotériologie des « chiffres » chez K. Jaspers. Les commentaires de D. Stăniloae

NOUS NOUS proposons par la suite d'analyser de plus près la conception que se fait K. Jaspers de la transcendance, dans un bref essai de nous édifier du bienfondé des critiques que lui a apporté D. Stăniloae et des rapprochements possibles entre la vision du philosophe allemand et la philosophie chrétienne et patristique, en général.

La critique faite par D. Stăniloae à l'idée de transcendance de K. Jaspers

POUR STĂNILOAE, « L'Église c'est l'immanence qui contient en soi la transcendance »¹⁴ ; la transcendance il la considère comme corrélative de la personne. Sandu Frunză pense que « En adoptant une position théologique restrictive par rapport à la philosophie, Dumitru Stăniloae reconnaît comme la vraie transcendance uniquement la personne de Jésus-Christ. [...] La vraie transcendance est théorisée ainsi sous deux aspects. En premier lieu, nous observons la dimension théandrique, supposée comme archétype d'un vrai transcender. En second lieu, on a en vue la relation effective que l'acte transcendant vise. Il s'agit d'une relation archétypale qui met en jeu la réalisation humaine selon le modèle christique. »¹⁵ C'est tout à l'opposé que se situent certains philosophes analysés par Stăniloae, dont K. Jaspers.¹⁶

En citant souvent les théologiens et les philosophes allemands en vogue entre les deux guerres (Jaspers, Heidegger, Grisebach, etc.)¹⁷, au moment de la rédaction de son ouvrage *Jésus-Christ ou la restauration de l'homme*, paru en 1943, Stăniloae étudie attentivement leurs conceptions de la transcendance: « Son second trait [de cette philosophie] est la recherche d'une transcendance ultime, non pas pour la connaître, mais pour que devant elle et dans un rapport vivant avec elle l'homme puisse réaliser son accomplissement. »¹⁸ Selon ces philosophes l'homme vient à l'existence propre, intime, seulement quand il arrive à se rapporter en son intégralité à cette transcendance.¹⁹ « Lorsqu'il se rapporte uniquement par la raison à cette transcendance, l'homme reste dans une existence statique, terne, démunie de résonance intérieure. »²⁰ Donc, en ce qui concerne une transcendance par rapport à laquelle l'homme pourrait se définir mieux soi-même, les philosophies de l'existence et existentielle n'ont pas réussi à l'amener au-delà des marges de la transcendance et ne peuvent pas lui offrir la possibilité de rester en communion avec elle. Pour Stăniloae, comme nous l'avons vu, la transcendance

est corrélatrice à la personne, elle est marquée par l'apophasie de la personne. Donc uniquement la personne peut ouvrir la possibilité d'une communion, d'une intériorisation intense et, implicitement, d'un dépassement de la condition actuelle de l'homme. Mais, pour la philosophie de l'existence, seule une réalité qui se trouve au loin, à l'horizon, à la limite, qui se trouve d'une certaine manière en opposition avec l'homme, sans pouvoir être absorbée ou dominée par lui, est une vraie transcendance pour l'être humain. Stăniloae apprécie que la philosophie de Jaspers a un véritable souffle religieux, mais sa peur d'objectivation et l'absence d'explication convaincante de ce qu'il pense qu'est la transcendance, l'oblige à éviter toute fixation de son expérience dans une doctrine religieuse : « K. Jaspers voit la rencontre avec la transcendance dans tout mécontentement de l'âme vis-à-vis des objectivations de ses expériences. »²¹

Ainsi, selon la conception que se fait K. Jaspers, lorsque nous essayons de penser Dieu « nous ne rencontrons, dans nos pensées et représentations, que les chiffres ». ²²

La multiplicité des « chiffres » de Dieu – selon Jaspers, la critique de la pensée patristique latine et le refus de l'autorité de l'Église

DANS LA conception de K. Jaspers, la pensée qui échoue dans le non-penser n'implique pas d'emblée que l'impensable soit la divinité. Le Dieu Un, dès qu'on le pense, nous conduit à des absurdités. La transcendance reste toujours cachée dans la multiplicité des chiffres de Dieu.²³ Le même problème s'est posé à saint Augustin d'une manière inaccessible à la philosophie de Jaspers, qui refuse de croire: « Croire, c'est reconnaître que Dieu s'est fait homme. »²⁴ Voici ce qu'il en retient: « L'acte transcendant philosophique fait éclater tout le pensable. [...] Ainsi dans un effort pour concevoir Dieu, quand tout se dérobe à notre pensée finie et qu'il ne lui reste plus rien, deux attitudes sont possibles : prendre le langage transcendant de la métaphysique pour l'expression adéquate de ce que l'on éprouve lorsqu'on est existentiellement confondu par la réalité de l'Un ; ou bien rejeter ce langage comme l'échec de toute tentative de penser Dieu, qui nous laisserait déçus devant le vide de son absence. Voici le point décisif: l'homme a besoin d'incarnation. Dieu est là dans le Christ. "Le Verbe s'est fait chair." »²⁵ C'est ainsi que « la pensée de saint Augustin est maintenant capable d'adopter les deux attitudes avec une égale passion : il est animé par l'élan transcendant qui, n'ayant rien à fournir à la connaissance, s'achève dans le silence, et il peut accueillir dans le Christ incarné la grâce de Dieu qui se révèle, du Dieu qui s'étant fait homme s'adresse à l'homme – à celui

qui est capable de croire tout cela. »²⁶ Jaspers ne suit pas ce chemin, il préfère se sentir obligé²⁷ « de vivre dans une tension continue : tout en voulant toucher sans cesse cette réalité proprement dite, nous ne rencontrons, dans nos pensées et représentations, que les chiffres ». ²⁸

Selon Jaspers, par une prise de conscience systématique, l'acte formel transcendant, en même temps qu'il crée un espace où les chiffres parlent de la transcendance²⁹, empêche leur concrétisation. Inévitablement, presque, Dieu apparaît dans nos représentations comme une personnalité d'une sagesse et une bonté parfaites. Le philosophe allemand montre dans sa démarche dialectique que par l'absolutisation de l'un des trois groupes de catégories la transcendance se trouve dégradée et ramenée soit au logicisme, soit à la nature, soit à l'anthropomorphisme ; à travers les modes ainsi déterminés elle pourra être pensée comme l'inconnaissable divinité. Ainsi la connaissance de Dieu qu'a la théologie, en s'inspirant de ces trois domaines, n'est pas un savoir. On trouve cependant en elle l'acte formel transcendant qui n'est pas anéanti par le rappel de l'échec dans l'impensable. Mais c'est seulement en passant par un bond transcendant de l'objectif à l'inobjectif, du pensable à l'impensable que je peux trouver un accès véritable à la transcendance³⁰, même si elle reste sans détermination. La transcendance est présente dans la pensée en ce sens qu'elle est, sans qu'on sache ce qu'elle est. C'est ainsi que la divinité reste cachée dans son lointain, d'où elle s'impose à moi comme le Dieu proche, le Dieu Un, dès que je suis authentiquement moi-même, en me donnant la conscience de son être et en m'apprenant à supporter la condition mortelle : « Que l'être de l'Un soit, cela suffit. »³¹ Dieu Un peut donc signifier pour l'existence la paix parfaite de l'être, même s'il ne devient rien de concret ou de durable dans le monde : « Car l'Un est *comme une divinité qui viendrait* étrangère en ce monde et m'aiderait dans la mesure où je me sentirais faire un avec elle à partir de l'un existentiel. »³² Jaspers se situe là dans la proximité de l'idée de l'Un plotinien et non pas dans celle du Dieu pensé par saint Augustin : « L'Un de Plotin est en repos, l'être humain se tourne vers lui. Le Dieu biblique d'Augustin est volonté agissante, qui de son côté se tourne vers l'homme. »³³ C'est donc ici l'Un de Plotin compris comme paix parfaite de l'être, même si cet « Un » « n'est pas de ce monde », ou rien de concret et de durable, son « chiffre » (trace ou symbole de Dieu) peut s'actualiser à travers mon action. Mais si la conscience d'être s'égare, l'existence échoue, le doute s'installe. Contre le doute, la conviction de Jaspers est ferme, il y faut toujours une action : « On ne prouve pas la transcendance, on en témoigne. Le chiffre par lequel elle est présente pour moi ne s'actualise pas sans mon action. L'insatisfaction et l'amour engendrent l'action qui actualise le chiffre alors qu'il n'a pas encore d'être, ou bien qui absorbe dans sa contemplation le message qu'il lui adresse. »³⁴ (Et presque dans le même sens, Heidegger semble lui confirmer

la conviction : « parce qu'un Dieu qui doit au préalable se faire prouver son existence ne serait en fin de compte qu'un Dieu fort peu divin...»³⁵) Quant au témoignage lui-même, Jaspers essaye de distinguer l'attitude de saint Augustin, qui « témoigne » par la prière, de celle de Plotin : « Plotin ne prie pas. Pour Augustin, la prière est le centre de la vie. Plotin prend son élan dans la spéculation pour parvenir à l'extase, Augustin dans une élucidation totale de soi-même pour éclairer la foi »³⁶, mais il va critiquer saint Augustin pour avoir fait appel à l'autorité et la garantie de l'Église qui « constituent pour Augustin l'ultime motivation de la confiance qu'il fait aux Évangiles » (selon une phrase de saint Augustin: *ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*).³⁷ Jaspers semble admirer plutôt Plotin qui « se réalise dans la libre alliance de ceux qui isolément et disséminés dans le monde se livrent à la quête philosophique ; Augustin se réalise dans l'Église comme autorité, en présence d'une puissante organisation »³⁸; « Il met en jeu toutes les possibilités d'atteindre Dieu par la pensée. Mes ses idées sont reliées entre elles par le lien de l'autorité, non par un principe de la philosophie. »³⁹ De l'avis de Jaspers, chez saint Augustin « la communication elle-même est soumise aux ressources de l'autorité. Dans un de ses premiers ouvrages, Augustin dit préférer être de ceux qui persuadent plutôt que de ceux qui veulent commander. [...] De tous ces éléments qui amorçaient une possibilité différente, rien n'est demeuré. »⁴⁰ Jaspers conduit sa réflexion jusqu'au point où il est en train, non pas de critiquer, mais de condamner impitoyablement la pensée de saint Augustin :

*L'existence d'un saint Augustin et celle de l'Église posent un immense problème. C'est en effet par-là que, non seulement s'atteste, mais se dégrade aussi la volonté de vérité qui unit et procure la paix. [...] Cette volonté s'est dégradée parce qu'elle déclencha des luttes violentes, impitoyables, sournoises, telles qu'on n'en vit jamais de pires; parce que, divisée contre elle-même par les Confessions, elle aboutit à un anéantissement fanatique de soi, parce qu'elle étendit ses conquêtes au monde extérieur et déclencha des croisades, et tout cela, toujours et partout avec la conviction d'être seule en possession de l'unique vérité, de la Révélation authentique du Dieu unique. Ainsi se justifèrent, comme étant au service de Dieu, tous les mauvais instincts de domination.*⁴¹

Mais cela, encore, n'empêche nullement Jaspers d'affirmer que « Ce qui fait la grandeur et les limites de saint Augustin, c'est la profondeur originelle avec laquelle il pense l'autorité de l'Église. Ne trouvant pas dans la philosophie de quoi se satisfaire, il devient chrétien et se soumet par-là à l'autorité spirituelle de l'Église : "Je n'accorderais aucune foi à l'Évangile si l'autorité de l'Église catholique ne m'y invitait." »⁴²

Avant de conclure, on pourrait dire, avec Jaspers, que « la transcendance est ce qui nous enveloppe chaque jour si nous venons à sa rencontre ».⁴³ Penser l'être de la transcendance implique, comme nous l'avons vu, la création d'un cadre qui permettrait de saisir les rapports directs à la transcendance, ainsi que la présence de la transcendance dans ses chiffres.

Les attitudes antinomiques de l'existence humaine envers la transcendance sont présentées chez Jaspers par couples de contraires, dans le souci d'intégrer les attitudes négatives à la quête de la transcendance et de ne pas manquer une possible révélation, liée aux attitudes négatives elles-mêmes. La tension des antinomies résultantes, seule « vraie traduction phénoménale de l'existence se rapportant à sa transcendance »⁴⁴, va se résorber dans la contemplation des chiffres. Dans le sens de la méditation de Jaspers, « chaque attitude n'est pas seulement un rapport à Dieu dans le secret »⁴⁵, elle est aussi une possibilité d'actualiser dans le monde la transcendance, par les chiffres de mythes ou de pensées spéculatives.

On peut tout de même conclure sur l'avis positif de D. Stăniloae, en analysant le concept de chiffre de K. Jaspers : « Le mot "chiffre", utilisé par le philosophe Karl Jaspers pour montrer la qualité de la chose concrète de nous dévoiler, lorsqu'on est capables, la transcendance, est tout à fait justifié, surtout pour l'homme dont la foi fait s'allumer en nous l'assurance de l'existence de Dieu. »⁴⁶



Notes

1. Cf. I. I. Ică jr. (dir.), *Persoană și Comuniune. Prinos de cinștire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae*, Sibiu, Arhiepiscopia Ortodoxă Română, 1993, p. XVII. Cette affirmation est reprise par le métropolitain de Sibiu, Mgr Antonie Plămădeală, de Mme Zoe Dumitrescu Bușulenga, de l'Académie Roumaine ; elle-même a pu l'apprendre, vraisemblablement, par l'intermédiaire du poète Ioan Alexandru, son ancien collègue à l'Université de Bucarest, à la Faculté des Lettres, et ancien étudiant de Heidegger, à l'occasion, semble-t-il, de son dernier séminaire privé.
2. D. Stăniloae était quasiment isolé à Sibiu, étant données les circonstances particulières dans lesquelles se trouvaient la Roumanie dans les années quarante, conséquence du morcellement du pays en 1940, la Bessarabie et la Bucovine de Nord étant rattachées à l'Union Soviétique et la Transylvanie à la Hongrie, circonstances dramatiquement aggravées dans les années cinquante et soixante avec l'arrivée au pouvoir des communistes, qui ont carrément détruit les élites intellectuelles et religieuses. De 1958 à 1963, Stăniloae a été lui-même arrêté et emprisonné tout en étant innocent et en plaçant non coupable. Voir l'ouvrage de Lidia Ionescu Stăniloae, *Lumina faptei din lumina cuvântului. Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae*, Bucarest, Humanitas, 2000.

3. M.-A. Costa de Beauregard et D. Stăniloaie, *Ose comprendre que je t'aime*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Témoins spirituels d'aujourd'hui », 1983, p. 15.
4. S. Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloaie. O etică relațională*, Cluj, Dacia, 2001.
5. *Ibid.*, p. 191.
6. *Ibid.*, p. 56.
7. Un essai récent sur « Cipher and Existence – Karl Jaspers between West and East » a été publié par István Király V., in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, n° 13, 2006, p. 152-160.
8. M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947, p. 363.
9. *Ibid.*, p. 57.
10. *Ibid.*
11. J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Londres, Longman and Todd, 1985.
12. D. Stăniloaie, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, 2^e éd., Craiova, Omniscope, 1993, p. 57.
13. *Ibid.* Stăniloaie insiste donc sur le fait que même la mort, si elle est considérée comme passage de notre être dans le néant n'est pas de l'ordre de la transcendance. Il semble être plus proche de Jaspers que de Heidegger, sur cette question, car, « pour Jaspers, transcender, c'est dépasser l'ordre même du monde, c'est pourquoi la mort n'est pas la plus haute possibilité de l'existence. Pour Heidegger, transcender, c'est fonder l'ordre même du monde ; aussi la mort est-elle une structure constitutive de la réalité humaine et sa plus haute possibilité ». Voir Dufrenne et Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 366. Pour Stăniloaie, le rapprochement de la philosophie existentielle du christianisme est montré par la tendance de revendiquer tout l'homme, qu'elle ne s'adresse qu'à l'esprit (intelligence) ou au cœur (sentiment), mais à la totalité de l'être humain. Tout de même, Stăniloaie n'est pas convaincu par la notion de transcendance de Jaspers, « qui facilement peut devenir un simple état d'âme, une certaine sensibilité subjective ». Voir *Isus Hristos sau restaurarea omului*, *op. cit.*, p. 57. Par contre, chez Heidegger, « La doctrine de la mort est à cet égard une véritable pierre de touche. Loin que les possibilités de la réalité humaine contiennent le principe d'un dépassement de la condition empirique, la mort est, aux yeux de Heidegger, la plus haute des possibilités ; la mort qui achève la réalité humaine, est ainsi à la fois la possibilité suprême de l'existence et la consécration suprême de sa déréliction ; elle complète toutes les possibilités en les suspendant. L'homme est jeté dans le monde pour y mourir, et il n'est de résolution authentique que pour y mourir : dans la mort convergent et la déréliction et la liberté, la déréliction pour s'y consommer, la liberté pour l'assumer de toute sa lucidité et de tout son courage. La liberté est liberté pour la mort. » Voir Dufrenne et Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 366-367.
14. D. Stăniloaie, *Teologia dogmatică ortodoxă*, tome 2, Bucarest, Ed. Institutului Biblic, 1978, p. 208. Selon le théologien roumain, l'Église contient la transcendance au sens de la communauté des Personnes divines, qui entretiennent en elle un mouvement infini d'« auto-transcender » par l'amour.

15. Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, op. cit., p. 168.
16. K. Jaspers, *La foi philosophique face à la révélation*, trad., Paris, Plon, 1973, p. 240 : « Par le Christ, la transcendance cesse d'être cachée dans la multiplicité des chiffres de Dieu, mais elle s'est révélée elle-même en tant que Dieu réel. Une monstruosité ! »
17. Stăniloae, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, op. cit., p. 54. Cette « restauration » de l'homme doit être comprise dans le sens de la restauration de la nature déchue de l'être humain, mais Olivier Clément, en commentant ce livre, avait insisté sur « l'instauration » de l'homme, par ce jeu de mots il suggère en fait la même chose, l'instauration d'une nature innocente de l'homme suite à la Rédemption par le Christ.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.* Stăniloae fait souvent allusion à Jaspers ; il va critiquer de façon aigüe ses idées et sa conception de la transcendance, tout en lui reconnaissant les réalisations philosophiques et les mérites d'avoir développé cette problématique, en particulier.
20. *Ibid.*, p. 55.
21. *Ibid.*, p. 56.
22. Jaspers, *La foi philosophique face à la révélation*, op. cit., p. 238.
23. Voir aussi Király V., « Cipher and Existence », op. cit., p. 156.
24. Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, trad., Paris, Plon, 1989, réimprimé en 1993, tome 2, p. 217.
25. *Ibid.*, p. 216-217.
26. *Ibid.*
27. Király V., « Cipher and Existence », op. cit., p. 157.
28. Jaspers, *La foi philosophique face à la révélation*, op. cit., p. 238.
29. Király V., « Cipher and Existence », op. cit., p. 157.
30. *Ibid.*, p. 158.
31. Jaspers, *Les grands philosophes*, op. cit., tome 2, p. 708.
32. *Ibid.*, p. 709.
33. *Ibid.*, p. 174.
34. *Ibid.*, p. 770.
35. M. Heidegger, *Nietzsche I*, trad., Paris, Gallimard, 1971, p. 286.
36. Jaspers, *Les grands philosophes*, op. cit., tome 2, p. 174.
37. Jaspers, *La foi philosophique face à la révélation*, op. cit., p. 72-73.
38. Jaspers, *Les grands philosophes*, op. cit., tome 2, p. 174.
39. *Ibid.*, p. 172.
40. *Ibid.*, p. 279.
41. *Ibid.*, p. 279-280. Jaspers semble tenté, du moins selon ce paragraphe, cité ci-dessus, de mettre toute la responsabilité du mal de l'histoire occidentale à la charge de la seule pensée de saint Augustin. Après tout, si l'on se soumet, avec Jaspers, aux seules rigueurs de la raison ou de la foi philosophique, on peut toujours s'évertuer non pas simplement à critiquer, mais même à détruire le fond de la pensée de saint Augustin, parce ce qu'il n'est rien d'autre qu'un « penseur chrétien ». C'est du moins cela qui semble se dessiner dans le geste... philosophique de Jaspers. Mais, avant toute critique, un précepte hésychaste vaudrait peut être mieux pour la circonstance : « faire

descendre l'intelligence dans le cœur », avoir un juste raisonnement, une raison droite, unifier les deux sphères de l'esprit.

42. *Ibid.*, p. 268.

43. Jaspers, *Les grands philosophes*, *op. cit.*, p. 635.

44. *Ibid.*, p. 667.

45. Dufrenne et Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 324.

46. Stăniloae, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, note à la p. 17.

Abstract

Dumitru Stăniloae in a Dialogue with Martin Heidegger and Karl Jaspers:

The Cultural and Political Context of the East–West Philosophical Debates of the 1940s

In this article the author presents a philosophical dialogue delayed and at distance between the Romanian theologian Dumitru Stăniloae and the German thinkers Karl Jaspers and Martin Heidegger in the context of the early tensions in Europe during the Second World War and its division afterwards. D. Stăniloae had already begun in the thirties an extensive work of assimilation of Western philosophical thought with the purpose of trying to help renew Romanian Orthodoxy both theologically and spiritually, as it risked to depart from the patristic sources and the original inspiration of the Church Fathers, a victim of the scholastic rationalization of the modern philosophical currents. The analysis made by Stăniloae highlights elements that could provide a genuine philosophical dialogue between East and West, between philosophy and theology, through its representatives personalities at the time, even at a distance and in the critical circumstances of war and of the fragmentation of our continent.

Keywords

philosophic dialogue, D. Stăniloae, K. Jaspers, M. Heidegger, authenticity, transcendence, existential philosophy