

# Stanisław Kowalczyk

---

## Les conceptions classiques et contemporaines de la transcendance et de l'immanence de Dieu

---

Collectanea Theologica 48/Fasciculus specialis, 103-126

---

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW KOWALCZYK, LUBLIN

## LES CONCEPTIONS CLASSIQUES ET CONTEMPORAINES DE LA TRANSCENDANCE ET DE L'IMMANENCE DE DIEU

L'idée de transcendance passe actuellement une crise indiscutable. Elle se révèle en différents domaines: les sciences naturelles et la cosmologie expliquent le sens et la genèse du monde d'une manière naturaliste, certains courants philosophiques (comme le marxisme, le structuralisme) contestent la transcendance ontique de l'homme, sur le terrain de l'éthique, maintes fois on explique les normes morales comme étant le produit de la culture, dans le domaine de l'histoire on établit la priorité des motivations économiques — enfin en théologie contemporaine est apparue la théorie de la „mort de Dieu" et la théologie dite du processus qui fait entrer l'absolu dans la cadre de l'évolution autonome de l'univers. La crise de l'idée de transcendance coexiste cependant — quel paradoxe! — avec la renaissance de la notion de transcendance. Aujourd'hui, on parle souvent de transcendance dans la littérature, dans la psychologie et la psychiatrie, dans la pédagogie, évidemment aussi en philosophie.<sup>1</sup> De nombreux travaux analysent le problème de la transcendance sur la plan parathéologique, p.ex. culturel, sociologique, psychologique, et parfois même politique. Aussi bien la crise de l'idée de transcendance que la renaissance de cette problématique exigent de la philosophie chrétienne une nouvelle prise d'intérêt à la thématique discutée.

Le terme „transcendance" dérive du verbe latin *transcendere*, qui se compose de deux mots: *trans* — en dehors de, au delà de, et *scandere* — surmonter, s'élever (en allemand — *übersteigen*, en français — *surmonter*, en anglais — *transcend*).<sup>2</sup> Le phénomène de

---

<sup>1</sup> Voir: *Transcendence*. Ed. by H. Richardson, Boston 1969. C'est une collection d'exposés faits pendant le symposium intitulé: *La transcendance dans la culture contemporaine*, 1967, à Cambridge (USA). Un document intéressant de ce qui inspire de l'intérêt à nos contemporains c'est un autre ouvrage: IDOC. International Documentation (1976) n° 71, *Transcendence and Mystery*. Voici quelques thèmes qui y sont traités: la transcendance et le mystère dans le „tiers monde", la théologie noire, l'histoire, l'hindouisme.

<sup>2</sup> Cf. P. Foulquière, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1962, 346—348, 731—732.

transcender est une activité verticale, une élévation au-dessus de quelque chose. La notion de transcendance contraste avec celle d'immanence (en latin, *immanens* est un composé de deux mots: *in* — à l'intérieur, *manens* — restant) qui désigne rester à l'intérieur (p.ex. de l'être, de la connaissance humaine).

Il existe diverses classifications de la notion de transcendance. Le plus fréquemment, on distingue une triple transcendance: épistémologique, métaphysique et théologique.<sup>3</sup> On parle parfois aussi de transcendance cosmologique et anthropologique. Un philosophe phénoménologue polonais, Roman Ingarden, a distingué quatre types de transcendance: structurale, radicale, de plénitude de l'être, et de l'inaccessibilité de la cognition.<sup>4</sup> A notre avis, on peut distinguer, en philosophie, les types de transcendance suivants: psychologique-phénoménologique, gnoséologique, ontologique et absolue. La notion de transcendance psychologique-phénoménologique concerne l'activité psychique de l'homme, sur le terrain de laquelle nous observons le phénomène de l'autotranscendance, entre autres, dans les actes de cognition intellectuelle et dans les décisions de la volonté. La transcendance au sens gnoséologique détermine ce qui dépasse le cadre de l'expérience ou les limites de la connaissance intellectuelle. La notion de transcendance ontologique est liée à l'affirmation du gradualisme ontique et axiologique, ainsi p. ex. l'être psychique-spirituel transcende l'être matériel. Enfin, la notion de transcendance absolue concerne Dieu, l'Être nécessaire et entièrement autonome.

De nombreux courants philosophiques, en parlant de Dieu, tombent dans les extrêmes: l'immanentisme radical ou le transcendentisme à outrance. L'extrême immanentisme apparaît dans les panthéismes de tout genre. Les panthéistes affirment avec raison que tout se trouve en Dieu, mais identifient faussement tout avec Dieu. Ils interprètent l'absolu en tant qu'autocréation de la nature, la potentialité de la nature humaine, „l'infini” de l'histoire par la superimmanence comprise comme négation du fini etc. Les adhérents au transcendentisme exagéré affirment avec raison la transcendance de Dieu, mais ils s'égarent en contestant Sa présence dans le monde.<sup>5</sup> La philosophie chrétienne affirme la transcendance de Dieu ainsi que Son immanence. Ce sont là des attributs qui s'oppo-

---

<sup>3</sup> K. Lehmann, *Transzendenz*, dans: *Sacramentum mundi*, t. IV, Freiburg—Basel—Wien 1969, 992—1005; G. Giannini, *Transcendenza ed esperienza*, Roma 1973—1974, 9—48.

<sup>4</sup> *Spór o istnienie świata* (La querelle de l'existence du monde), v. II, § 46, Kraków 1961, 59—63.

<sup>5</sup> E. L. Mascall, *He who is. A Study in Traditional Theism*, London 1948, ch. X.

sent, mais en même temps ils sont dialectiquement unis et se complètent réciproquement.

La conception exacte de l'immanence et de la transcendance de Dieu est un problème de haute importance, car p.ex. la métaphysique de l'immanence extrême liquide radicalement le problème de l'Absolu. Dieu en tant qu'être transcendant, peut être expliqué de différentes manières: a) en tant que la nature la plus parfaite existant en dehors du monde (Platon, Aristote), b) comme base des valeurs humaines (St. Augustin), c) comme cause efficace et créatrice du monde (St. Thomas d'Aquin), d) en tant qu'horizon de la personne humaine et objet de la conscience (la phénoménologie). Les interprétations particulières s'emboîtent souvent et se complètent. Il semble que les conceptions de la transcendance et de l'immanence de Dieu jusqu'à présent se réduisent à deux types principaux: le type ontologique-cosmologique et le type anthropologique. Thomas d'Aquin s'est prononcé pour l'interprétation ontologique de la transcendance, les auteurs contemporains (G. Kaufman, R. Hazelton, G. F. Woods) acceptent la conception phénoménologique-anthropologique de la transcendance, chez Augustin nous trouvons des éléments des deux conceptions.

Le problème de l'immanence et de la transcendance de Dieu a une littérature abondante.<sup>6</sup> Mais il semble que, jusqu'à présent, nous manquons de confrontation des deux conceptions. Notre but est un essai de réponse à la question: les conceptions ontologique et anthropologique de la transcendance s'excluent-elles complètement ou, peut-être, peuvent-elles coexister? Dans ce dessein, nous discuterons, l'une après l'autre: I. les théories classiques de la transcendance de Dieu, et notamment celle de St. Augustin et celle de St. Thomas d'Aquin, II. les théories contemporaines anthropologiques de certains auteurs, III. nous ferons leur confrontation. Au problème de la transcendance sont liées deux questions essentielles: 1. la caractérisation de ce qui est absolument transcendant est-elle intérieurement contradictoire? 2. la transcendance de Dieu ne constitue-t-elle pas de menace pour l'autotranscendance de l'homme? L'analyse de la conception ontologique de la transcendance permet de résoudre la première difficulté, l'analyse de la théorie anthropologique donne une réponse à la deuxième incertitude.

---

<sup>6</sup> J. R. Illingworth, *Divine Transcendence*, London 1911; E. Farley, *The Transcendence of God*, Philadelphia 1960; R. C. Neville, *God the Creator. On the Transcendence and Presence of God*, London 1968; Kl. Kremer, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der „Dinge“ in Gott*, Köln 1969; G. Giannini, *La tematica della trascendenza*, Roma 1959; A. Grégoire, *Immanence et transcendance*, Paris 1939.

## I. Les conceptions classiques de la transcendance chez St. Augustin et St. Thomas d'Aquin

Les théories de la transcendance de Dieu chez St. Augustin et St. Thomas d'Aquin, bien qu'elles contiennent sans aucun doute, des éléments de philosophie, ont été conçues dans le contexte des influences bibliques. C'est pourquoi il convient de rappeler certaines constatations essentielles de la Bible à ce sujet.

Aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament, à côté de différents attributs de Dieu, exprimaient maintes fois Sa transcendance, et en même temps, Son immanence.<sup>7</sup> Le monothéisme de l'Ancien Testament était lié à l'affirmation de la transcendance de l'Absolu. Dans les livres de l'Ancien Testament, nous trouvons sans cesse des affirmations que Dieu est transcendant en présence du temps et de l'espace. Dieu est au-dessus du temps: „à ses yeux, mille ans sont comme hier, un jour qui s'en va" (Ps 90,4). Il se trouve au-dessus des générations humaines et des variations du monde visible. Le temps est son oeuvre, mais Il n'existe pas selon la mesure du temps et de son ordre. Même le Christ, si enraciné qu'il fût dans son époque (avec sa culture et sa langue) possédait des attributs (immutabilité, éternité) qui le détachaient des cadres du temps. Dieu est présent dans le présent, dans le passé et dans l'avenir. Simultanément, Il n'est limité par aucun moment du temps. Dieu est transcendant et immanent face au temps.

L'attribut de l'invisibilité est la manifestation de la transcendance de Dieu. Il est „le seul, qui possède l'immortalité, ... que nul d'entre les hommes n'a vu ni ne peut voir" (1 Tm 6,16). Jean l'Évangéliste écrivait également: „Personne n'a vu Dieu" (Jn 1,18). Le Dieu invisible se révélait par les théophanies: l'Ancien Testament parle de la théophanie à Moïse sur le Mont Sinai, le Nouveau Testament décrit la scène de la Transfiguration du Christ.

La transcendance de Dieu ne signifie pas Sa séparation d'avec le monde créé, mais s'associe organiquement à l'attribut d'immanence. Dans le livre de la Sagesse nous trouvons l'affirmation que „l'esprit du Seigneur en effet remplit l'univers" (Sg 1,7). Les Psaumes, maintes fois, expriment la pensée que Dieu est omniprésent.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Cf. E. Barbotin, *The Humanity of God*, New York 1976, 31—42, 77—98, 191—213; L. Stachowiak, *Bóg w pismach starotestamentalnych i literaturze międzytestamentalnej* (Dieu dans les écrits de l'Ancien Testament et dans la littérature intertestamentale), dans: *Aby poznać Boga i człowieka* (Pour connaître Dieu et l'homme), v. I: *O Bogu dziś* (De Dieu aujourd'hui), Warszawa 1974, 155—170.

<sup>8</sup> „Où irai-je loin de ton esprit, où fuirai-je loin de ta face? Si j'escalade les cieux, tu es là, qu'au shéol je me couche, te voici" (Ps 139,8).

St. Paul cependant affirme que „n'est-il pas loin de chacun de nous. C'est en lui en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être" (Ac 17, 27-28). Dieu, uniquement transcendant, serait étranger aux hommes. C'est pourquoi le Christ accentuait si souvent la présence de Dieu dans le monde et sa proximité aux hommes.<sup>9</sup>

La philosophie platonicienne apercevait dans l'absolu avant tout la transcendance, la philosophie stoïcienne voyait surtout l'immanence. Les deux motifs étaient unis harmonieusement par les penseurs du christianisme antique, entre autres par Clément d'Alexandrie. St. Augustin discutait ce problème plus largement, en caractérisant — dans sa lettre 187 — l'omniprésence de Dieu.<sup>10</sup> Il distinguait trois manières de présence, qui se réalisent différemment dans les êtres matériels, dans les êtres spirituels et en Dieu. Les corps matériels possèdent des dimensions définies (la longueur, la largeur, la hauteur); chaque partie de l'être matériel occupe une place, et l'être tout entier est décrit par sa place.<sup>11</sup> L'âme existe en tant que *intentio vitalis*, entière dans tout le corps matériel et entière dans ses parties.<sup>12</sup> Dieu n'occupe pas de place et n'est décrit par aucune place.<sup>13</sup> Il est transcendant envers l'espace, et en même temps, immanent envers le monde matériel. Dieu est omniprésent: non par une partie de son être, mais partout il est entier (*ubique totus*).<sup>14</sup> Dieu indivisible est partout présent, contenant tout en soi. Tout est en Dieu, mais Lui seul n'a aucune dimension spatiale. Dieu, c'est la plénitude de l'être (*ipsum esse*), qui n'a besoin d'aucune chose pour son existence. Dieu existait avant que n'existent: les choses, le temps, la place — envers lesquels il est indépendant. Dieu est omniprésent, en remplissant „le ciel" et „la terre".<sup>15</sup> Tout est en Lui, mais rien ne peut le définir ni le limiter. Tout est *a Deo*, mais non pas *ex Deo*.<sup>16</sup>

En reconnaissant l'immanence de Dieu, St. Augustin parle de sa présence secrète dans le monde. *Nihil est secretius, nihil praesentius*.<sup>17</sup> L'ubiquité de Dieu dans le monde est caractérisée par les

<sup>9</sup> J. Kudasiewicz, *Nauka o Bogu w ewangeliach synoptycznych* (La doctrine de Dieu dans les évangiles synoptiques), dans: *O Bogu dziś* (De Dieu aujourd'hui), op. cit., 173—176.

<sup>10</sup> *Epist.* 187 (PL 33, 832—848); cf. S. Grabowski, *The All-Present God. A Study in St. Augustin*, St. Louis 1954.

<sup>11</sup> *Sermo* 23,3 (PL 38, 156).

<sup>12</sup> *De or. anim.* 2,4 (PL 33, 489—490); *Trin.* 6,6,8 (PL 42, 928—929).

<sup>13</sup> „Nullis inclusis locis". *Civ. Dei* 7,30 (PL 41, 220). Cf. *Div. quaest.* 20 (PL 40, 15—16); *Epist.* 140,3,6 (PL 33, 540); *Gen. ad litt.* 5,3 (PL 34, 322).

<sup>14</sup> „Ubique esse dicitur, quia nulli parti rerum absens est". *Epist.* 187,5,17 (PL 33, 838); cf. *Sermo* 277,13 (PL 38, 1264).

<sup>15</sup> *Conf.* 1, 2—3 (PL 32, 661—662).

<sup>16</sup> *De n. boni* 1,1 (PL 42, 551—552).

<sup>17</sup> *De quant. an.* 1, 34 (PL 32, 1079).

attributs: la manière spirituelle de subsister, l'indivisibilité, l'infini, l'immanence ontique, la présence „totale”, l'invariabilité. Dieu existe dans le monde non pas de la manière spatio-quantitative, comme les corps matériels, mais de la manière qualitative. Sa présence dans l'univers est analogue à la présence des valeurs spirituelles dans l'homme: de la sagesse, de la vérité, de la justice etc.<sup>18</sup> Ces valeurs sont accessibles à tous, mais pas au sens local-matériel. Dieu, substance spirituelle et personnelle, est omniprésent comme puissance créatrice. La présence de Dieu possède un caractère dynamique. Dieu, c'est l'*artifex mundi*, qui a investi le monde de l'existence et qui prévient sans cesse son anéantissement.<sup>19</sup>

Dans les écrits du penseur chrétien antique, nous reconstruisons simultanément la motivation de la transcendance et de l'immanence divine. Dieu est immanent à l'univers, nous venons de Lui et nous sommes continuellement en Lui.<sup>20</sup> Mais nous ne faisons pas partie de la nature de Dieu, c'est pourquoi il faut rejeter l'identité du monde et de la divinité — prêchée par le panthéisme.<sup>21</sup> L'ubiquité de Dieu est liée à l'acte créateur et à la préservation du monde dans l'existence. C'est une présence créatrice, active, dirigeante et animante. St. Augustin, en se souvenant de la transcendance ontique et de l'immanence de Dieu, accentuait simultanément la liaison spécifique de l'homme avec l'Absolu. Dieu, aussi bien ontiquement que spirituellement est immanent à la personne humaine, bien qu'il lui soit existentiellement et personnellement transcendant.<sup>22</sup> Dieu, le Créateur omnipotent, est à la fois *vita vitae meae*.<sup>23</sup> L'homme possède la capacité de franchir les barrières du temps et de l'espace, ainsi que le talent d'autodétermination et d'autotranscendance.<sup>24</sup> Dans son chemin vers Dieu, il transcende aussi bien le monde de la matière que le monde de sa propre personnalité contingente.

St. Thomas d'Aquin, fidèle aux traditions de la philosophie et de la théologie chrétiennes, reconnaissait l'unité dialectique de

<sup>18</sup> *Sermo* 4,6 (PL 38, 35—36).

<sup>19</sup> *Gen. ad litt.* 4,12 (PL 34, 304—305); *Civ. Dei* 7,30 (PL 41, 219—220).

<sup>20</sup> „A quo sumus, per quem sumus, in quo sumus” — *De vera rel.* 55 (PL 34, 172).

<sup>21</sup> „Neque enim tanquam substantia eius sic in illo sumus” — *Gen. ad litt.* 4,12 (PL 34, 305).

<sup>22</sup> „Ubi est Deus tuus? Sed intus est Deus eius et spiritualiter intus est, et spiritualiter excelsus est: nec pervenit anima ut contingat Deum, nisi transierit se” — *Enar. in ps.* 130, 12 (PL 37, 1712). Cf. V. Capanaga, *El orden y transcendencia en el itinerario mental hacia Dios en S. Agustín y Sto. Tomás*, dans: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis)*, v. I, Romae 1965, 221—227.

<sup>23</sup> *Conf.* 7,1,2 (PL 32, 733).

<sup>24</sup> „Transcende tempus” — *In Joan. Ev. tr.* 38,10 (PL 35, 1680). Cf. *Conf.* 10,7—17; *De vera rel.* 39,72; *Enar. in ps.* 118; *Sermo* 18,3.

la transcendance et de l'immanence de Dieu envers le monde contingent. La transcendance résulte de la perfection de l'infinie nature divine, l'immanence est liée à la causalité de l'être.<sup>25</sup> Le dernier attribut est lié au caractère de l'ubiquité de Dieu. La philosophie scholastique distinguait un triple mode de présence de l'être.<sup>26</sup> Les êtres matériels existent de telle manière que leurs parties occupent les points particuliers de l'espace (ils sont circonscrits par leur place). Les êtres spirituels existent par la totalité de leur nature aussi bien dans la place entière que dans les parties particulières. La première manière d'exister s'appelle présence circonscriptive (*praesentia circumscriptiva*), cependant le second type d'existence est la présence définitive (*praesentia definitiva*). Le corps matériel existe dans une autre substance matérielle quantitativement et spatialement. L'âme humaine est présente dans le corps matériel essentiellement et virtuellement, c'est-à-dire par sa nature entière et sa force, elle existe dans la totalité et dans les parties particulières, bien que son effectivité se manifeste différemment, p.ex. dans les pouvoirs particuliers.<sup>27</sup> Dieu existe encore d'une autre manière; son immanence dans le monde visible est „la présence remplissante" (*praesentia repletiva*). Il est partout présent et dans chaque place, mais jamais Il n'est enfermé par aucune place. Il dure dans tout, mais également au-dessus de tout. Il est au-dessus des paramètres de la matière quels qu'ils soient, y compris l'espace et le temps. Il est omniprésent et incommensurable, il est transcendant et immanent. Il est illimité dans sa présence, car Il n'est pas — comme les corps matériels — circonscrit par aucune place, ni — comme les substances spirituelles — limité dans sa force d'agir. Dieu est un être réel-autonome, le plus parfait qui soit, qui remplit et comporte en soi l'univers entier.<sup>28</sup> Sa présence, identique du côté de la nature divine, se différencie en dépendance de la nature des êtres particuliers. C'est là la raison pour laquelle on peut dire, que Dieu existe autrement p.ex. dans le monde matériel et dans la personne humaine (dans sa connaissance, et sa conscience).<sup>29</sup>

Thomas d'Aquin, en admettant l'immanence de Dieu dans le monde, la prouve de manière suivante. Le monde visible, tout entier, y compris l'homme, est un ensemble d'êtres contingents. Ils

<sup>25</sup> I,q.8,a.1, ad 1.

<sup>26</sup> I,q.8,a.1, ad 2; a.2.c.; I,q. 52,a.2,c.; J. Anderson, *Natural Theology*, Milwaukee 1962, 85—92.

<sup>27</sup> I,q. 76,a.1; q.90,a.1, ad 2.

<sup>28</sup> „Deus omnem locum replet; non sicut corpus (...) immo per hoc replet omnia loca quod dat esse omnibus locatis quae replent omnia loca" — I,q. 8,a.2,c. Cf. I,q.8,a.1, ad 1—3; J. Anderson, *The Creative Ubiquity of God*, New Scholasticism 25(1951)139—162.

<sup>29</sup> I,q. 13, a.4, ad 3.

n'expliquent pas leur existence, car, dans leur nature, n'est pas comprise la nécessité d'existence. En considération de cela, il faut admettre Dieu en tant que cause efficace-créatrice de l'univers. Dieu, donnant aux êtres contingents l'existence et les conservant dans l'existence, est présent au cœur même de chaque être.<sup>30</sup> Il inaugure l'existence de chaque être contingent et la soutient en lui. Et du moment que, en Dieu, l'existence est réellement identique à la nature, on peut dire qu'il est „substantiellement” présent dans chaque chose. Il est présent dans tout, mais pas comme accident ou élément composant, mais en tant que cause efficace.<sup>31</sup> Dieu a tout créé, c'est pourquoi Il est directement présent dans chaque chose. St. Thomas juge que l'Absolu en créant le monde — ne se servait pas de causes instrumentales.<sup>32</sup> Dieu, en tant que dernière cause créatrice du monde, n'exclut nullement le fonctionnement des forces naturelles. Dieu est la cause essentielle et universelle, qui actualise l'existence des choses. Les causes naturelles ont un caractère secondaire et particulier, leur rôle est la formation de l'essence des choses. La théorie de causalité de St. Thomas était l'union d'éléments platoniciens et aristotéliens. Il emprunta à Platon l'idée de causalité verticale, à Aristote la causalité horizontale.<sup>33</sup> L'activité efficace de Dieu concerne l'acte d'existence, qui est l'élément le plus intérieur et formel de chaque chose. Grâce à cela, Il est immanent envers tout ce qui existe. Dieu est lié plus profondément et Il est plus présent dans chaque être que les causes instrumentales naturelles. D'ailleurs, ces dernières, en tant que causes particulières, sont dépendantes de Dieu en tant que cause universelle et créatrice. Ainsi donc, dans la vision de la réalité de St. Thomas, Dieu est ontiquement immanent à tout l'univers et à chaque être. L'Aquinat est persuadé que la totalité des choses — bien que différente de l'Absolu — participe plus à la puissance efficace de Dieu que les êtres individuels.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> C. G. III, c. 68; J. B. Reichmann, *Immanently, Transcendent and Subsistent Esse*, *The Thomist* 38(1974)332—369.

<sup>31</sup> „Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. (...) Quamdiu igitur res habet esse tamdiu oportet quod Deus adsit si secundum modum quo esse habet. (...) Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime” — I.q. 8,a.1,c.; cf. I.q. 75,a.5, ad 1.

<sup>32</sup> C'est l'opinion de St. Thomas, soutenue entre autres, dans la Somme théologique (I, q.25, aa. 1—6). Uniquement dans le commentaire aux Sentences de Pierre Lombard, il semblait porté vers la théorie que les créatures pouvaient participer à l'acte créateur de Dieu (*In II Sent.*, d.1,q.1,a.3; *In IV Sent.*, d.5,q.1,a.3).

<sup>33</sup> C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain 1961, surtout 381—396. Cf. C. G. II, c. 15; III, c. 68.

<sup>34</sup> I.q. 47,a.1,c.

Le penseur chrétien médiéval, en parlant de l'ubiquité de Dieu dans le monde, emploie une expression empruntée à Pierre Lombard: *Deus est ubique per essentiam, praesentiam, potentiam*.<sup>35</sup> Cette expression, bien qu'elle pût être comprise panthéistiquement, était interprétée par l'Aquinat en conformité avec sa théorie d'immanence.<sup>36</sup> Le Dieu chrétien n'est pas le Premier Moteur aristotélien, mais le Créateur du monde. S'Il cause l'existence du monde contingent, alors comme donneur d'être — il est „essentiellement” (*per essentiam*) omniprésent. Dieu est présent dans le monde également par sa puissance créatrice (*per potentiam*), car chaque être doit être soutenu dans son existence et ontiquement rendu capable d'action.<sup>37</sup> L'Absolu existe dans le monde aussi bien ontiquement qu'opérativement, il est cause de l'être et de l'activité. Enfin, Dieu est omniprésent par sa science (*per praesentiam*), car dans la nature divine la pensée devient identique à l'existence. Dieu sait tout à travers la cognition intuitive. Thomas d'Aquin ajoute que la présence de Dieu dans le monde ne se rétrécit pas aux trois attributs mentionnés, mais comprend implicitement aussi d'autres facultés.<sup>38</sup> La difficulté se présente quant à l'existence du mal. L'omniprésence de Dieu semble suggérer, qu'Il est présent aussi dans le monde du mal physique et moral. Thomas trouve la solution de la difficulté de cette façon, que le mal — en tant que absence de l'être — ne peut pas exister en Dieu.<sup>39</sup> Le profil privatif du mal n'est donc pas contradictoire à la présence du Créateur dans le monde.

L'immanence de Dieu n'exclut pas sa transcendance. Dieu est présent dans le monde „essentiellement”, mais ne participe pas à l'essence des êtres particuliers — et cela eût été le panthéisme. L'Aquinat se sépare du panthéisme en constatant que Dieu n'est pas: âme du monde, forme des choses ni matière matérielle.<sup>40</sup> Voici l'argumentation pour la transcendance de Dieu. Dieu est la cause efficace et créatrice de l'univers, c'est pourquoi il diffère de l'univers aussi bien numériquement que qualitativement. Toute cause diffère réellement de l'effet, d'autant plus la Cause Première qui constitue l'acte pur. Dieu est la cause créative du monde contingent, mais ne

<sup>35</sup> *I Sent.*, d.37,q.1,a.2; I,q. 8,a.3.

<sup>36</sup> „Deus est esse omnium”. *I Sent.*, d.8,q.1,a.2. Cette expression n'est pas une acceptation du panthéisme, car Dieu est existence des choses au sens efficace, et non matériel ou formel. Cf. I,q.3, a. 8, ad 1.

<sup>37</sup> C. G. III, s. 69; I. Kołodziejczyk, *L'ubiquité de Dieu „per potentiam, praesentiam, essentiam” selon l'ontologie de St. Thomas d'Aquin*, Divus Thomas (P) 75(1972)137—148.

<sup>38</sup> Cf. I,q.6,a.4; q.8,aa.3—4.

<sup>39</sup> I,q.8,a.1, ad 4.

<sup>40</sup> I,q.3,a.8,c.

constitue pas sa cause formelle ou matérielle. Ainsi, la théorie du créationnisme indique l'attribut de la transcendance de Dieu, contesté par diverses formes du panthéisme. L'argument suivant pour la transcendance de Dieu s'appuie sur l'analogie des êtres. L'Absolu est un être autonome et subsistant (*Esse subsistens*), cependant les créatures sont des êtres possédant l'existence (*esse inhaerens*). L'Être Nécessaire est existence, les êtres contingents ne sont que des „possédants” de l'existence, reçue de dehors. L'existence est la nature de Dieu mais l'essence de l'être contingent est réellement différente de l'existence.<sup>41</sup> Dieu est l'acte pur, l'être premier, et autonome, nécessaire, personnel, infini, simple et immuable. C'est ainsi qu'il faut admettre qu'Il diffère réellement du monde des êtres contingents, qui sont: potentiels, ontiquement dérivés, finis, compliqués et mutables.<sup>42</sup> La présence de Dieu dans le monde ne signifie pas son identité avec le monde. Dieu, immanent en tant que cause créatrice de tout être, est en même temps transcendant grâce à la perfection de sa Nature.

## II. Les conceptions anthropologiques de la transcendance chez les auteurs contemporains

Les interprétations classiques de l'immanence et de la transcendance de Dieu rencontrent aujourd'hui beaucoup de voix critiques, y compris aussi de la part des auteurs qui admettent le théisme et le christianisme. Nombreux parmi ceux-ci jugent que la crise de l'idée d'Absolu est le résultat du concept impropre de la transcendance. Fréquente aussi est l'objection que les conceptions actuelles de la transcendance de Dieu avaient un profil cosmologique à l'excès.<sup>43</sup> La relation de Dieu à l'univers était décrite en catégories cosmologiques, d'où résultait un changement radical du tableau du cosmos. Ce changement avait pour conséquence la crise du théisme. Pour les gens vivant dans l'Antiquité et au moyen âge le cosmos — plein de mystères — était objet de contemplation. On l'appelait *umbra Dei*. Aujourd'hui, à l'époque des vols cosmiques et de la „conquête du Cosmos”, se produisit la désacralisation de l'univers qui nous entoure. „Le Ciel”, jadis symbole de la transcendance, devint l'objet de l'intérêt pragmatique des scientifiques. Le Cosmos est devenu un terrain de travail humain, en cessant d'être l'objet d'une adoration sacrale.

<sup>41</sup> I,q.3,a.4; q.7,a.2; C. G. II, c. 52; R. Garrigou-Lagrange, *La distinction réelle et la réputation du panthéisme*, Revue Thomiste 46(1938)699—711; F. Clark, *Pantheism and Analogy*, The Irish Theological Quarterly 20(1953)24—38.

<sup>42</sup> C. G. I,c.3; I,q.6,a.4.

<sup>43</sup> R. Mehl, *La crise de la transcendance*, Revue d'Histoire et de la philosophie religieuses 49(1969)341—354.

La conception du cosmos a changé également, en particulier celle du biocosmos. Autrefois, on avait une image statique de l'univers. Cela concernait, entre autres, la conception de la matière, interprétée comme quelque chose d'inerte et d'immobile. Aujourd'hui, on sait déjà que la matière est intégralement liée au mouvement. Sur le terrain du biocosmos également tout est en train de changer, ce dont parle la théorie de l'évolution, généralement admise. Le tableau dynamique de l'univers, désactualise le concept du Premier Moteur, inspiré par Aristote.<sup>44</sup> Il ne faut pas concevoir le rôle de Dieu et de sa transcendance en catégories cosmologiques.

L'idée classique de la transcendance de Dieu est également critiquée par R. Bultmann et P. Tillich,<sup>45</sup> ainsi que par l'évêque anglican J. Robinson, qui postule la „démithologisation” des anciennes conceptions de la transcendance. Il propose le renoncement à la caractérisation classique de Dieu comme étant „au-dessus” du monde ou bien „au-delà” du cosmos.<sup>46</sup> Lui-même décrit Dieu en tant que „profondeur” de l'être humain. G. Kaufmann suit la même ligne; il traite le dualisme du „ciel” et de la „terre”, de Dieu et du monde, comme un vestige des conceptions mythologiques de la transcendance de Dieu.<sup>47</sup> Le groupe d'auteurs mentionnés ci-dessus, au nom de la démythologisation de l'idée d'Absolu, renoncent assez clairement à la transcendance au profit de l'immanence de Dieu dans le monde.

Roger Hazelton, professeur de Boston, prend une attitude sensiblement plus prudente. Il définit l'idée classique de transcendance comme trop „monarchique” et „patriarcale”, peu attractive dans une époque de démocratisation générale.<sup>48</sup> Il suggère aussi, que les modèles traditionnels de transcendance concevaient la relation de Dieu au monde en catégories apersonnelles. Dieu, caractérisé en faisant abstraction de la personne humaine, et de son expérience intérieure, semble étranger à l'homme contemporain. Le modèle cosmologique de la transcendance, en accentuant trop la distance de Dieu par rapport au monde, oublie son immanence.

<sup>44</sup> Cf M. Buckley, *Motion and Motion's God*, Princeton 1971.

<sup>45</sup> P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, London 1962, 60—64; W. L. Rowe, *Religious Symbols and God. A Philosophical Study of Tillich's Theology*, Chicago 1968; D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, München 1964, 59—61.

<sup>46</sup> J. A. Robinson, *Dieu sans Dieu*, Paris 1964, 60—73.

<sup>47</sup> G. Kaufman, *On the Meaning of "God": Transcendence without Mythology*, dans: *Transcendence*. Ed. by H. Richardson, Boston 1969, 114—142.

<sup>48</sup> *Homo capax Dei: Thoughts on Man and Transcendence*, Theological Studies 33(1972)742—745.

La conception contemporaine de la transcendance et de l'immanence de Dieu possède un caractère remarquablement anthropologique. Ce n'est pas l'analyse de l'être comme être, mais la description phénoménologique de l'être humain qui fut reconnue comme point initial de la recherche de Dieu. Cette attitude est caractéristique, entre autres, pour l'existentialiste catholique Gabriel Marcel. Il était persuadé que les arguments classiques de l'existence de Dieu — liés au principe de causalité — le concevaient dans les catégories du profane et ébranlaient Sa transcendance.<sup>49</sup> „C'est la vie privée et elle seule qui présente le miroir où l'infini vient se refléter; ce sont les relations personnelles et elles seules qui pointent vers une personnalité située au-delà de nos perspectives journalières”.<sup>50</sup> L'Absolu transcendant ne peut être conçu en des catégories terrestres, car alors il serait traité comme un objet, comme une chose. Et pourtant, Il est un sujet personnel, et pour cette raison c'est uniquement dans le cadre des expériences de la personne humaine qu'il est compréhensible et accessible à l'esprit. Chez le penseur français, Dieu apparaît comme la base de l'existence humaine, capable de foi et d'amour. Evidemment, l'Absolu est transcendant, c'est ainsi qu'Il surpasse toute notion et toute perfection humaines.

L'existentialiste allemand, Karl Jaspers, mérite aussi notre attention. Il parle de l'existence du chiffre de la Transcendance. A vrai dire, tout peut être ce chiffre: la connaissance empirique, l'expérience intérieure, de l'homme, l'histoire de l'humanité, la religion, les systèmes philosophiques. Si l'homme sait — de manière libre — „s'ouvrir” sur l'amour, il peut alors, à travers tout genre de chiffre, apercevoir la présence de la Transcendance. Cela arrive spécialement souvent en des situations limites de l'homme: la joie de vivre, la menace de la mort, l'admiration, la souffrance etc.<sup>51</sup> Dans l'opinion de Jaspers, le chiffre nous donne seulement la connaissance symbolique de Dieu; c'est pourquoi il préférerait nettement l'emploi de définitions négatives aux positives relativement à la Transcendance.

Dernièrement, s'est rendue assez célèbre la théorie des „signaux” de la Transcendance, lancée par P. L. Berger.<sup>52</sup> Il pense que les métaphores de hauteur, de profondeur, du commencement et de la fin présentent des signaux de l'Absolu transcendant. Dans sa conviction, des expériences du genre de la fascination par l'ordre et

<sup>49</sup> *Dieu et causalité*, dans: *De la connaissance de Dieu*, v. III—IV, Paris 1958, 27—33; S. Kowalczyk, *Charakter teizmu Gabriela Marcela* (Caractère du théisme de Gabriel Marcel), *Roczniki Filozoficzne* 20(1972) n° 1, 37—48.

<sup>50</sup> G. Marcel, *De refus à l'invocation*, Paris 1940, 192.

<sup>51</sup> *Philosophie*, v. III: *Metaphysik*, Berlin 1932, 173—191.

<sup>52</sup> *A Rumor of Angels*, New York 1969, 65—88.

l'harmonie du monde, l'amusement, l'espérance, la voix de la conscience, l'humour — permettent aussi à l'homme d'apercevoir le rapport à la Transcendance.

Parmi les conceptions contemporaines de la transcendance de Dieu se fait remarquer spécialement la conception que propose G. W. Woods.<sup>53</sup> L'auteur, suivant la tradition de la philosophie chrétienne, aperçoit une possibilité de motivation de la réalité de l'Absolu. Sous ce point de vue, il prend une position négative envers l'empirisme à outrance, envers le positivisme logique et envers certains théologiens contemporains qui se prononcent pour l'agnosticisme par rapport au problème de la divinité. Les restrictions théoriques n'ont pas de raison d'être, si l'homme — dans sa vie intérieure — vit l'expérience de la transcendance. L'homme sans cesse transcende le monde matériel et ses paramètres. Souvent, il éprouve qu'il est transcendé lui-même. L'expérience de la transcendance est analogue à l'expérience de l'être. Dans les deux cas il est impossible de remonter à l'infini, c'est pourquoi il faut reconnaître l'existence de la dernière base aussi bien de l'être que de la valeur. Nous expérimentons la mutabilité, malgré que, d'un coup, nous vivons l'immutabilité de certaines valeurs. Nous sentons notre contingence, nous sentons également que nous nous dirigeons vers l'Être Nécessaire. L'auteur ne contestant pas l'acquis de la classique philosophie de l'être, appuie cependant sur l'anthropologie son analyse de l'idée de transcendance. Dans son opinion, Dieu est moins inadéquatement décrit par les analogies personnelles que par les analogies impersonnelles.<sup>54</sup> Toute analogie n'est pas une similitude des êtres allant trop loin. Néanmoins, le monde de la personne humaine, son activité et son expérience, permettent de connaître le mieux la nature de la Transcendance. L'auteur avoue cependant, qu'il n'est pas sûr de ce dont directement nous faisons l'expérience: la Transcendance absolue ou l'autotranscendance se dirigeant vers le mystère ultramondial.<sup>55</sup> Woods, en parlant de Dieu, désire expressément unir la théorie classique de l'analogie de l'être à la conception anthropologique de l'idée de transcendance.

Dans un esprit similaire sont tenues les déductions de Roger Hazelt on, professeur à l'école anglicane de Boston. Il est profondément fasciné par la thématique de la transcendance de l'homme et de Dieu, ce qui s'est manifesté dans ses conférences et dans ses travaux.<sup>56</sup> Il attaque sévèrement les prétentions mal fondées du

<sup>53</sup> *The Idea of the Transcendent*, dans: *Soundings, Essays Concerning Christian Understanding*, Cambridge 1962, 43—65.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 64—65.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 60.

<sup>56</sup> Ce thème était l'objet de ses conférences à l'Université jésuite Gregorianum, où il agissait en qualité de professor visiting.

scientisme positiviste ainsi que de la théologie dite radicale. Cette dernière proclame tantôt le caractère inconnaissable de l'existence de Dieu, tantôt — en caractérisant la nature de l'Absolu — réalise sa futurisation (Dieu aurait été la fin de l'évolution de la réalité), ou sa politisation (Dieu est réduit aux structures sociales). Hazelt on reconnaît la spécificité de la divinité, bien qu'il appuie sa connaissabilité uniquement sur l'anthropologie. Sa déclaration est caractéristique: „The key is given by a way of thinking of transcendence which is ancient yet new: we transcend ourselves by virtue of that which transcends us; our humanity is given us by that which is more than human, yet not other than uman”.<sup>57</sup> La thèse de l'auteur apparaît à sens unique: la transcendance de Dieu est connaissable à travers la transcendance de l'homme. Dieu et l'homme ne forment pas des réalités contradictoires, mais sont liés entre eux.

L'auteur avoue que sa conception de la transcendance n'est pas entièrement nouvelle. Elle ressemble notamment à la phrase de Pascal, que l'homme transcende l'homme et c'est pourquoi il est ouvert sur l'Infini.<sup>58</sup> Le professeur de Boston se réfère également à W. E. Hocking; celui-ci est de l'avis que l'esprit humain se sent plus „chez soi” dans le monde infini de Dieu que dans le monde matériel.<sup>59</sup> Il indique l'expérience de l'homme. Hazelt on comprend largement la notion d'expérience: il ne se rétrécit pas à la connaissance extérieure — sensuelle, mais y englobe aussi le domaine des épreuves intérieures de l'homme. L'homme, à travers les actes de connaissance par l'esprit et les décisions de sa volonté, transcende les limites du temps, de l'espace et de la matière. Il est également intérieurement capable d'autotranscendance. Cela se manifeste dans l'emploi de la langue abstraite, conceptuelle, liée à l'existence d'un sens immatériel. La langue est le supplément et, en même temps, le dépassement de l'homme. C'est aussi, indirectement l'expérience de la Transcendance. Nous découvrons également l'existence de la Transcendance à travers d'autres formes de l'expérience: esthétiques, religieuses-mystiques, morales.<sup>60</sup> Le Dieu transcendant est enraciné dans la personne humaine sensibi-

<sup>57</sup> R. Hazelt on, *Ascending Flame, Descending Dove. An Essay on Creative Transcendence*, Philadelphia 1975, 13.

<sup>58</sup> *Homo capax Dei: Thoughts on Man and Transcendence*, Theological Studies 33(1972)735—747, surtout 745.

<sup>59</sup> „Until the human spirit knows the self that is more at home in the infinite than here among Things, it has not yet found its self nor its God. Only the transcendent God can be truly immanent. This also is a matter of experience” — W. E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, New Haven 1912, 329.

<sup>60</sup> R. Hazelt on, *Ascending Flame...*, *op. cit.*, 36—84.

lisée sur les valeurs immatérielles: de la vérité, du bien, de la beauté, de la sainteté, de la justice. L'autotranscendance est intégralement comprise dans la personne humaine et son évolution intérieure — spirituelle. Le mystère de la Transcendance est existentiellement enraciné dans l'homme, l'autotranscendance de l'homme s'entrelace avec l'immanence de Dieu.<sup>61</sup>

Hazeltton, en lançant la voie anthropologique vers la Transcendance se réfère à la théorie du chiffre de K. Jaspers et à G. Marcel.<sup>62</sup> Ce dernier constatait que la présence personnelle ce n'est pas „l'existence-en" mais „l'existence-avec" quelqu'un. Dieu, immanent en l'homme, se lie avec lui par la vie psychique — spirituelle. L'auteur cite aussi les paroles de N. A. Bierdiajew, que l'homme sans Dieu n'est plus l'homme.<sup>63</sup> Plusieurs fois, nous trouvons aussi des „renvois" aux psychologues et aux psychiatres contemporains, qui remarquent la dimension transcendante de la nature humaine.

Il faut reconnaître que Hazeltton désire éviter les simplifications quant à la connaissance de Dieu. Bien qu'il parle sans cesse de l'expérience de la Transcendance, il ajoute simultanément qu'elle surpasse ontiquement aussi bien l'homme que son expérience. C'est ainsi que la finisation ou la temporalisation de l'Absolu est une erreur.<sup>64</sup> Le fini seulement nous conduit vers l'Infini, l'autotranscendance de l'homme s'unit avec l'immanence de Dieu en nous. Le Dieu transcendant sort non seulement en dehors des cadres du temps et de l'espace matériels, mais il possède un nouveau status vital, supérieur. Il constitue non pas une transcendance horizontale, mais une Transcendance verticale.<sup>65</sup> La transcendance à l'aspect négatif est le manque de dépendance, à l'aspect positif elle détermine la perfection de l'être. L'idée de transcendance apparaît déjà dans la nature humaine, cependant en Dieu elle arrive à son degré maximum d'évolution.

G. Kaufman a beaucoup écrit sur le thème de la transcendance. Au commencement, il se prononçait pour la conception positiviste de la science et de la philosophie.<sup>66</sup> Par la suite, il se détourna de l'interprétation empirisante de la connaissance humaine, mais jusqu'à la fin, il sympathisa visiblement avec l'agnosticisme. L'auteur accentue la différence de manière de connaissance des

<sup>61</sup> *Ibidem*, 107—116.

<sup>62</sup> *Relocating Transcendence*, *Union Theological Quarterly* 30(1975) n° 2—4, 94—100.

<sup>63</sup> *Ascending Flame...*, 117—119.

<sup>64</sup> *Homo capax Dei*, *art. cit.*, 745—746.

<sup>65</sup> *Relocating Transcendence art. cit.*, 103. L'auteur réfère G. Marcel, dont il accepte nettement l'attitude.

<sup>66</sup> *God the Problem*, Cambridge 1972, 72—73.

choses et des personnes. Cela apparaît dans la communication verbale-linguistique de l'homme et dans le fait que l'activité actuelle des êtres spirituels est toujours dirigée vers l'avenir.<sup>67</sup> Est-ce que la connaissance et l'expérience de l'homme autorisent à se prononcer de telle ou telle manière sur Dieu transcendant? Kaufman soutient que Dieu transcende aussi bien le savoir humain que l'expérience humaine.<sup>68</sup> Nous savons uniquement qu'il est l'Être par soi. Toutes les autres définitions de Dieu possèdent un sens uniquement symbolique. L'auteur allie l'agnosticisme au pragmatisme. Il affirme notamment, que ce n'est pas la vérité de l'idée de la divinité qui importe le plus, mais sa „justesse". L'idée d'un Dieu personnel donne un sens à la personne humaine: à sa vie, à ses activités, à ses valeurs, c'est pourquoi il faut l'admettre.<sup>69</sup> L'auteur est très critique sur la valeur du modèle classique de la transcendance de Dieu. Il avance deux objections. Il soutient notamment que la description classique de la transcendance de Dieu est liée à la cosmologie médiévale, aujourd'hui désactualisée. A sa place, il propose une conception „personnaliste" de la transcendance de l'Absolu. L'auteur conteste également la description de Dieu en tant qu'être „au-dessus" du monde visible, car ce serait là un tableau du monde trop dualiste et trop anthropomorphiste.

Nous retrouvons une nouvelle conception de la transcendance chez ceux des penseurs contemporains, qui se prononcent pour la vision dynamique-évolutionniste de la réalité. Le principal représentant de cette tendance est le jésuite français, Pierre Teilhard de Chardin. Dans son opinion, „l'histoire universelle" de l'univers exige „une théologie nouvelle".<sup>70</sup> L'étape d'anthropogenèse se lie intégralement à l'étape de Christogenèse. Dieu est le Seigneur de la cosmogenèse, en formant son point de départ (alpha) et son point final (oméga). De l'avis de certains auteurs, la vision de l'univers et de l'Absolu dans la présentation de Teilhard possède un accent de panthéisme. Cette objection n'est pas juste, car le penseur français attribue à Dieu le rôle de cause efficace de l'univers. Dieu, bien qu'Il s'associe au processus de l'évolution cosmique, est, à la fois être transcendant, réel-personnel, perfection suprême, autonome dans son existence.<sup>71</sup> Teilhard ne contestait pas la transcendance de Dieu, il s'opposait par contre à la tendance

<sup>67</sup> *Ibidem*, 73—76.

<sup>68</sup> *Ibidem*, 78—85, 96—98.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 105—112.

<sup>70</sup> Cz. Bartnik, *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie* (Le problème de l'histoire universelle dans le teilhardisme), Lublin 1972, 102—105.

<sup>71</sup> P. Teilhard, *La Biologie*, dans: *Oeuvres*, v. IX, Paris 1965, 279; H. de Lubac, *The Cosmic Christ*, dans: *Process Theology*. Ed. by E. H. Cousins, New York 1971, 257—267.

à isoler la théologie et la philosophie des sciences naturelles. Dans sa conception, le Christ, Dieu et homme à la fois, est la récapitulation de l'évolution cosmique.

Le penseur anglais, A. N. Whitehead, donne dans ses écrits une conception plus énigmatique de la Transcendance. Sa vision de la réalité possède un profil moniste. Voici son credo: „Il est également vrai de dire que Dieu transcende le monde, que de dire que le monde transcende Dieu. Il est également vrai de soutenir que Dieu crée le monde, que de dire que le monde crée Dieu".<sup>72</sup> Bien qu'il reconnût l'existence de la divinité, l'auteur la faisait toutefois entrer dans le cadre de l'univers se développant. Whitehead est à l'origine de la théologie dite du processus (*Process theology*), qui se prononce pour l'incarnationnisme extrême de la divinité dans le monde visible.<sup>73</sup> La temporalisation de l'Absolu est liée à un changement radical de l'idée de transcendance.

La conception de la transcendance de Dieu, proposée par Teilhard et Whitehead, a un caractère cosmologique — évolutionniste.

### III. Essai d'intégration des deux conceptions

Est-ce que les conceptions de la transcendance et de l'immanence de Dieu, classiques et contemporaines, s'excluent réciproquement? Jusqu'à présent, nous avons présenté les deux conceptions en un raccourci, ce qui — dans notre opinion — permet de trouver une réponse au problème posé. Sans aucun doute, les deux conceptions sont opposées, mais elles se complètent réciproquement.

Attirons l'attention d'abord sur les côtés positifs et négatifs des deux „modèles" de l'idée de transcendance. Le trait positif des deux conceptions est leur réalisme épistémologique et ontologique. Aussi bien les classiques de la pensée chrétienne que les auteurs contemporains aperçoivent la possibilité et le besoin d'une philosophie de Dieu. Les uns comme les autres contestent la légitimité de l'empirisme et du positivisme extrême. Ils nous rappellent que l'expérience humaine et la connaissance doivent être conçues comme activités de toute la personne humaine. Alors apparaît le problème de la Transcendance.

La caractéristique contemporaine de la transcendance absolue possède indubitablement un profil anthropologique. Une exception est formée par la „théologie du processus", inspirée par Whitehead. La „dimension" anthropologique de la transcendance ne peut être contestée aujourd'hui. Tout être contingent exige des ex-

<sup>72</sup> *Process and Reality*, New York 1969, 410.

<sup>73</sup> Cf. *Process Theology*. Ed. by E. H. Cousius, New York 1971.

plications finales, mais l'être humain est d'autant plus incompréhensible sans référence à la réalité absolue et transcendante. L'homme — malgré la conquête du cosmos — constitue encore un mystère, dans lequel apparaît la présence de la Transcendance. L'anthropologie se trouve au centre de l'intérêt de nombreux courants de la philosophie, entre auteurs de la phénoménologie et de l'existentialisme. C'est pourquoi la conception anthropologique de la Transcendance est plus compréhensible pour les hommes vivant aujourd'hui que la conception ontologique-cosmologique. Ici, il faut rappeler que la voie anthropologique vers Dieu n'est pas nouvelle, car elle remonte, par ses commencements, aux époques primitives du christianisme. De nombreux Pères de l'Eglise et écrivains antiques chrétiens décrivaient le monde comme *umbra Dei*, et l'homme par contre déjà comme *imago Dei*.<sup>74</sup> Il convient de noter ici l'attitude de St. Augustin, pour qui Dieu est *interior intimo meo et superior summo meo*.<sup>75</sup> C'était là indubitablement la conception anthropologique — personnaliste aussi bien de l'immanence que de la transcendance de Dieu. Ce n'est qu'au moyen âge qu'on oublie le plus souvent l'homme en tant que point initial sur la voie de recherche de la Transcendance. Un trait positif encore de la conception de transcendance lancée contemporanément, c'est l'évaluation à sa juste valeur du rôle de l'expérience intérieure de l'homme. Précisément les formes diverses de l'expérience ainsi comprise, entre autres la conscience de soi-même psychologique, l'expérience éthique, esthétique, religieuse devraient élargir le point de départ de la philosophie de Dieu. Ainsi, on pourra éviter le danger du verbalisme, qui éveille une telle aversion de l'homme contemporain, désirant pouvoir vérifier tout par son expérience.

Les partisans de la conception „personnaliste” de la transcendance, à part des côtés positifs mentionnés, maintes fois proclament aussi des thèses discutables, voire fausses. Certains parmi eux, p.ex. G. K a u f m a n, unissent l'idée de transcendance à l'agnosticisme et au pragmatisme. Admettre cette attitude serait mettre sous point d'interrogation la rationalité de toutes les analyses sur les thèmes de Dieu, de son immanence et de sa transcendance. De nombreux auteurs, qui se réfèrent à „l'expérience” en tant que base des recherches de la Transcendance, pèchent par le manque de précision épistémologique-méthodologique. Leurs considérations sont, à vrai dire, de la phénoménologie, par contre, — assez fréquemment — elles ne constituent pas de métaphysique. A cet égard, la conception classique de l'idée de transcendance l'emporte sur les con-

<sup>74</sup> M. S c h m a u s, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927.

<sup>75</sup> *Conf.* 3, 6, 11 (PL 32, 688).

ceptions contemporaines, c'est pourquoi il faut rédiger encore une fois ces dernières, et les compléter en s'appuyant sur le durable acquis d'Augustin et de Thomas d'Aquin. D'ailleurs, eux-mêmes n'omettaient pas l'expérience, bien que l'Aquinat la limitât à la connaissance des sens et passât sous silence le monde riche de l'expérience intérieure de l'homme.

Une autre chose encore a besoin de rectification. J. Robinson et G. Kaufman — sous l'influence de Bultmann — prétendent que les conceptions cosmologiques de la Transcendance sont désactualisées par suite de l'évolution des sciences naturelles. Cette objection est une grande simplification. Toute description de Dieu comme existant „au-dessus" ou „au delà" du monde visible, appliquée aussi bien par la Bible que par les classiques de la pensée chrétienne, ne peut être comprise au sens naturel — cosmologique. Il n'y va pas du temps et de l'espace, mais de l'expérience de l'homme situé dans le temps et dans l'espace. Les adjectifs qualifiant d'habitude l'espace, (haut, profond, grand), avaient pour but l'homme-même, l'évocation en lui des associations d'idées spécifiques et des événements vécus personnellement.<sup>76</sup> N'est pas juste non plus la définition de la théorie de transcendance de Thomas comme cosmologique, car ses éléments essentiels avaient le caractère philosophique ontologique. John Robinson, en caractérisant la nature de Dieu, propose de changer la langue „de la hauteur" en celle „de la profondeur". Ses opposants lui font la remarque — juste — que les deux langues sont de caractère analogique.<sup>77</sup> La détermination de Dieu comme „le fond de l'existence" humaine est équivoque (elle peut être comprise panthéistiquement), c'est pourquoi il est préférable de décrire Dieu comme cause transcendante, efficace et créatrice du monde.

Les partisans de la „théologie du processus", liés à Whitehead, déforment assez visiblement l'idée de Dieu en tant qu'être transcendant. L'Absolu, conçu comme universum se trouvant en continuelle évolution progressive, cesse d'être une authentique Transcendance. Dieu n'est donc pas un élément du cosmos ni „conscience cosmique", car ce serait là une conception sensualiste de la divinité.<sup>78</sup> L'homme vit consciemment son autotranscendance, mais celle-ci le dirige vers la Transcendance absolue, qui diffère qualitativement et numériquement du monde. La Transcendance de Dieu ne possède pas le caractère naturel-horizontal, mais ontolo-

<sup>76</sup> E. Barbotin, *The Humanity of God*, New York 1976, 77—78.

<sup>77</sup> Avec Robinson ont polémisé entre autres: Th. Merton, R. Rouquette, F. Copleston, H. McCabe, H. Fries.

<sup>78</sup> H. N. Wieman, *Transcendence and "Cosmic Consciousness"*, dans: *Transcendence*, Ed. by H. Richardson, *op. cit.*, 153—163.

gique et vertical. L'extrême immanentisme métaphysique des auteurs, liés à la „théologie du processus“, diminue l'idée de transcendance au plan de la langue.

Nos remarques, jusqu'ici, visaient à démontrer que les conceptions de la transcendance de Dieu — classique ou contemporaine — conçues dans leurs éléments essentiels ne s'excluent pas réciproquement. Dans les considérations suivantes, nous nous référons aux deux conceptions. Au point de départ, nous suivons St. Augustin et certains auteurs contemporains, en décrivant les différentes manifestations de l'autotranscendance de l'homme — c'est la phénoménologie de l'idée de transcendance. Dans la seconde étape, l'étape de l'analyse métaphysique, nous profiterons de l'acquis de la métaphysique de St. Thomas d'Aquin.

La philosophie chrétienne ne peut aujourd'hui omettre l'homme; cela concerne également la philosophie de Dieu.<sup>79</sup> Dans la structure ontique de la personne humaine, apparaissent des phénomènes qui ne s'expliquent pas par l'immanence dans le cadre du monde matériel, mais seulement par l'existence de Dieu. L'homme, par son corps inclus dans le monde de la matière, transcende ce monde par son élément psycho-spirituel. La personne humaine, malgré son immanence au monde visible, est à la fois transcendante envers lui. Les paroles de W. A. Luijpan sont exactes quand il écrit: „Although man is also a result, although he is also necessitated, also a part of the cosmos, he cannot be wholly result. (...) With the appearance of subiectivity in the endless evolution of the cosmos, the darkness is pierced. Man as subject is a 'natural light', the light through which something is in the only possible sense of this term. Accordingly, it is through the being of man as subject that are transcended the being-a-result, being-merely-a-part, being-necessitated, which have to be predicated also a man".<sup>80</sup> Dans le monde des choses, des objets, apparaît l'homme-sujet, et dans ce fait se manifeste sa transcendance. Il n'est plus moyen ni outil, mais fin et terme des activités. L'homme est un sujet qui possède l'autoconscience et est capable d'autodécision. Seul, l'homme peut dire: je suis. G. Marcel a accentué avec justesse, que la spécificité de la personne humaine n'est pas le fait de posséder („avoir“), mais la manière consciente d'exister („être“).<sup>81</sup> Le „je“ spirituel et personnel est irréductible à l'ensemble des forces biologiques et au mécanisme des instincts, car le rythme de la vie intellectuelle est

<sup>79</sup> H. Urs von Balthasar, *The God Question and Modern Man*, New York 1967, surtout 72, 73, 120 ss; J. E. Smith, *Analogy of Experience*, New Haven 1976, XVI ss.

<sup>80</sup> *Existential Phenomenology*, Louvain 1960, 267

<sup>81</sup> *Etre et avoir*, Paris 1935.

différent de l'ondulation de la vie biologique-végétative. Tout être matériel, sans exclure les animaux, est „plongé” dans le moment présent. L'homme, bien qu'il existe dans le temps et le subit biologiquement, cependant à la fois sait transcender le temps. Car il vit non seulement dans le présent, mais encore dans le passé et dans l'avenir.

Une autre forme de transcendance de l'homme, c'est son activité psycho-intellectuelle, liée au fonctionnement de l'intellect et de la volonté. Lui seul possède l'autoconscience de son existence propre. Il est le seul à connaître la nature des choses, leur sens, à les transformer d'une façon inventive, classer et former des conceptions. B. J. Lonergan affirme avec justesse, que l'élément de transcendance est enraciné dans le domaine de la connaissance humaine.<sup>82</sup> L'extériorisation en est la langue abstraite et conceptuelle et les diverses formes de la culture humaine: l'art, l'éthique, la philosophie, la science, la technique. Aussi bien la langue que la culture sont de continuelles transgressions des barrières de la matière, en résultat de quoi elles sont des découvertes de la présence de la Transcendance.

Le fonctionnement de la volonté lui aussi indique l'autotranscendance de l'homme. La liberté de la volonté est un attribut de l'humanité, grâce auquel sont possibles l'autodisposition et l'auto-création constructive. La nature humaine n'est ni passive ni finie, c'est-à-dire elle ne forme pas une somme de seules possibilités. Grâce à sa liberté, l'homme se sent responsable de sa vie et se crée lui-même. Dans ce contexte, d'existence, apparaissent les valeurs éthiques et les antivaleurs. La transcendance dynamique s'unit à la transcendance axiologique. L'homme, à côté de valeurs matérielles et biologiques, sensuelles, sent le besoin d'avoir et de créer des valeurs plus hautes: cognitives, morales, esthétiques, religieuses. Les valeurs de la vérité, du bien, du beau, de l'amitié indiquent la dimension transcendante de l'homme. „La forme de la transcendance est la forme concrète de l'existence de l'homme, mais oui, la forme de sa vie. L'homme en tant que personne vit et s'accomplit lui-même dans cette forme”.<sup>83</sup>

La description phénoménologique de l'autotranscendance de l'homme permet d'en tirer des conclusions de nature métaphysique. Le point de départ anthropologique à la recherche de Dieu ne porte pas atteinte aux exigences épistémologiques et méthodologiques. Le postulat du réalisme épistémologique y est respecté, car nous formons l'idée de la transcendance en nous fondant sur l'expérience.

<sup>82</sup> B. J. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1957, 636 ss.

<sup>83</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn* (La personne et l'acte), Kraków 1969, 190

Evidemment, nous nous séparons de la conception étroite de l'expérience lancée par le positivisme logique, qui sous le nom d'expérience comprend exclusivement la connaissance par les sens. Il existe donc diverses variétés de l'expérience, c'est pourquoi on peut parler du caractère analogique de ce concept.<sup>84</sup> L'expérience de la personne humaine ce n'est pas uniquement l'expérience extérieure et sensorielle, mais également l'expérience intérieure: cognitive-intellectuelle (l'autoconscience, l'intuition des principes de l'existence et de la pensée), éthique, esthétique, religieuse. On peut parler également de l'expérience individuelle et interpersonnelle. L'expérience individuelle ne désigne en aucune mesure des événements vécus purement subjectifs, c'est notamment un fait objectif et vérifiable jusqu'à un certain point.

Le concept de la transcendance est une catégorie ontologique qui s'élève au plan de l'expérience de la personne humaine. L'homme expérimente la transcendance et l'autotranscendance. L'autoreflexion, la langue conceptuelle, les valeurs cognitives et éthiques, la culture et des phénomènes semblables de la vie humaine sont liés intégralement à l'homme. La personne humaine, aussi bien dans son aspect matériel-biologique que dans l'aspect psycho-spirituel, est un être qui exige une explication adéquate. L'homme, pour parler la langue de K. R a h n e r, est un „esprit dans le monde" (*Geist in der Welt*).<sup>85</sup> L'homme — par son élément spirituel — transcende le monde matériel qui l'entoure, c'est ainsi que ce monde ne peut pas être sa cause dernière. Dans ce contexte, nous découvrons l'existence de Dieu transcendant, qui est l'horizon naturel de l'être spirituel humain. „Dans les points où l'existence humaine touche à sa base, on expérimente la réalité de ce qui est divin. L'infiniment Grand est compris par le Moi pensant et capable de comprendre sa propre expérience".<sup>86</sup> L'homme vit l'autotranscendance, mais à la fois, il découvre qu'il n'est pas la Transcendance absolue et infinie. L'homme, en se transcendant lui-même, est ouvert ontiquement sur l'Infini. La relative autotranscendance de la personne humaine se dirige vers la Transcendance absolue. La première possède encore un caractère horizontal, la seconde déjà vertical. En employant la langue de la métaphysique, il faut déterminer l'homme comme un être potentiel. Cela concerne également le plan de la vie psychique, où apparaît le phénomène d'autotranscendance. Toute possibilité tend vers l'acte, en tant que son accomplissement et sa base ontique.<sup>87</sup> C'est pourquoi il faut en déduire, que la transcendance de la

<sup>84</sup> J. E. Smith, *Analogy of Experience*, op. cit., 25—45.

<sup>85</sup> *Geist in der Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München 1964.

<sup>86</sup> J. E. Smith, *Experience and God*, London — New York 1968, 157

<sup>87</sup> C. G. III; c. 16; I—II, q. 2, a. 7.

personne humaine se traduit seulement par l'existence du Dieu transcendant. L'homme est *capax infiniti*. Dans sa structure ontique il est dirigé vers la Transcendance absolue, dont il „expérimente” la présence en transcendant le monde de la matière et en se transcendant lui-même.

L'homme, capable de transcender le monde de la matière, participe à la transcendance de Dieu. C'est là une participation fondée sur la causalité modèle-efficace, et non pas sur celle matérielle-formelle. Les perfections du monde contingent, l'homme y compris, n'existent en Dieu que virtuellement.<sup>88</sup> Par rapport à cela, il ne faut pas identifier la relative autotranscendance de l'homme avec la transcendance de Dieu, car il n'y a entre elles que similitude analogique. Chaque connaissance de la Transcendance absolue, partant aussi bien du cosmos que de la personne humaine, possède un caractère analogique. Néanmoins, il est mieux de décrire Dieu par les analogies liées à la personne humaine que par des analogies impersonnelles. Evidemment, Dieu dépasse toutes catégories ontiques et épistémologiques, c'est pourquoi la théologie apophatique est la fin de la philosophie de Dieu. L'homme seul, par les diverses formes de sa transcendance est capable de découvrir la réalité transcendante — Dieu. Simultanément, seul l'homme, dans la profondeur de sa personne, (de l'intellect, de la conscience, des valeurs réalisées) vit la présence de Dieu. Ainsi donc, la transcendance et l'immanence de Dieu s'entrelacent indissolublement. La Transcendance de Dieu n'exclut pas son immanence, similairement que l'indépendance et l'autoréalisation de deux hommes n'excluent pas leur amitié. Dans l'opinion de la philosophie chrétienne, la transcendance et l'immanence de Dieu sont corrélatives et complémentaires entre elles. La présence efficace de Dieu dans le monde n'exclut pas sa transcendance, mais justement la fonde. Seul Dieu, authentiquement transcendant et le plus parfait peut être réellement immanent à l'homme et à tout l'univers. L'homme aperçoit la présence de Dieu dans le monde et la vie existentiellement, entre autres, en cherchant le sens de sa vie et en s'ouvrant activement sur le monde des valeurs spirituelles. Mais la présence de Dieu dans l'homme et dans le monde ne signifie pas leur identité. L'affirmation de l'immanence de Dieu ne signifie pas la déification du monde.

Ces considérations permettent, semble-t-il, de résoudre les deux problèmes annoncés au début. Est-ce que la description de ce qui est absolument transcendant, n'est pas intérieurement contradictoire? Dieu transcendant est évidemment un mystère pour l'homme, mais Il est aussi immanent: ontiquement dans tout le monde contingent, axiologiquement dans l'homme. L'analogie de l'être et les analogies

---

<sup>88</sup> *De Pot.*, q. 7, a. 5; I, q. 3, a. 8; q. 13, a. 5.

personnelles autorisent la caractérisation de la Transcendance, bien que cela se fasse en employant la langue analogique et symbolique. Le second problème se réduit à se demander si la Transcendance absolue ne forme pas de menace pour l'autotranscendance de l'homme? Dans le cadre de la conception anthropologique de la transcendance il n'y a pas de problème. C'est donc l'autotranscendance de la personne humaine qui indique l'existence de la transcendance de Dieu, cette dernière est l'explication ontique de la première. D'ailleurs, l'homme qui transcende le monde de la matière, ne trouve son „horizon" propre qu'en Dieu. Ainsi donc, la transcendance absolue de Dieu n'est pas une menace pour la transcendance relative de l'homme, mais elle constitue sa base ontique et son sens extrême.