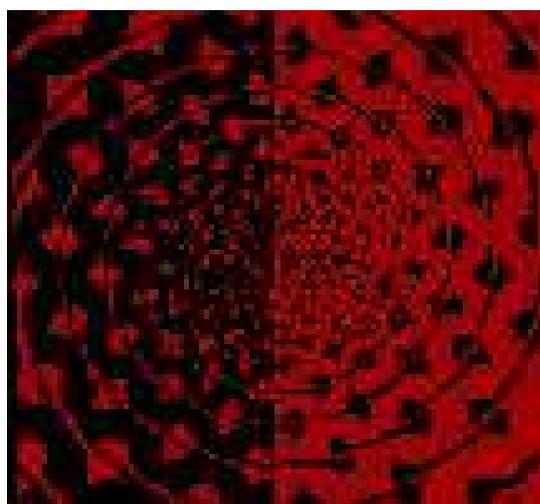


# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: La philosophie de la religion de Schelling.

Auteur: Marc Maesschalck

N° 136

Année : 2008

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2008

*This paper may be cited as: Marc Maesschalck, «La philosophie de la religion de Schelling», in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°136, 2008.*

## **La philosophie de la religion de Schelling**

Par Marc Maesschalck

Pour déterminer adéquatement la portée des considérations de Schelling concernant la religion chrétienne, deux précisions méthodologiques préliminaires sont nécessaires et doivent être combinées. Elles constituent à elles seules deux voyages vers des domaines frontières de la philosophie. Mais elles sont inévitables pour une saisie théorique adéquate, faute de quoi on est obligé de se contenter d'une simple reproduction littérale de propos dont la portée échappe sur le fond. La première précision doit porter sur l'état de la confession de foi par rapport à laquelle se situe Schelling. La deuxième concerne le genre de discours philosophique qu'adopte Schelling en produisant ses propres considérations. La combinaison des deux précisions produit un certain face à face compréhensif entre la théologie et la philosophie.

Un tel face à face n'est pas requis pour la compréhension de toutes les propositions philosophiques sur le christianisme (encore moins sur les religions en général), mais, dans le cas de l'idéalisme allemand, il est incontournable pour saisir la portée des propos concernés. Schelling comme Hegel et Hölderlin et,

avant eux, Fichte et Reinhold ont étudié la théologie<sup>1</sup>. Fichte comme Schelling adressent explicitement des critiques aux théologiens de leur époque, tout en revendiquant le statut philosophique de leurs affirmations, de même qu'ils sont pris à partie par ces derniers dans des conflits qui dépassent le cadre académique. C'est pourquoi nous parlons de la nécessité méthodologique de reconstruire ce face à face compréhensif. La notion de face à face est d'autant plus importante que l'on n'est pas en présence, par ailleurs, de philosophies « confessantes » intégrant foi et savoir dans une perspective croyante, comme chez des Herder, des Jacobi ou des Köppen à la même époque, pas plus que l'on ne serait face à des approches théosophico-métaphysiques où les frontières s'effacent comme chez des Swedenborg, des Lavater, des Hamann ou encore des Franz von Baader. Mais pour saisir cette position de face à face compréhensif, il faut d'abord apporter les précisions méthodologiques promises.

La première précision concerne l'état de la théologie face à laquelle se situe Schelling. D'un côté, il y a, dans la tradition luthérienne et piétiste, la réception de la dimension trinitaire du christianisme, médiatisée en particulier par les écrits de Lessing et la réception de la dimension éthique du christianisme fondée sur l'intelligence de l'humanité du Christ telle que l'*Aufklärung* théologique la développe à la suite de Christian Thomasius. D'un autre côté, il y a les réactions théologiques aux propos de Schelling et leur confrontation directe au symbole de la foi, notamment chez les théologiens kantiens, mais aussi dans la tradition catholique chez les théologiens de Tübingen en particulier<sup>2</sup>. Il faut aussi noter l'intérêt de Schelling pour les traditions mystiques en vertu du rôle qu'elles accordent dans leur expression à l'expérience immédiate du divin dans le monde.

La seconde précision concerne le statut philosophique particulier des propos de Schelling. Une telle précision demande d'élucider, dans un contexte d'*Atheismusstreit*, la revendication par les philosophes post-kantiens, Fichte en tête, d'un discours spécifique sur la religion et ses contenus de croyance du point de vue de la raison spéculative<sup>3</sup>. Loin d'avaliser la réception théologique de Kant comme réduction de la religion au domaine pratique du salut de l'âme, la tradition idéaliste veut reprendre la tâche d'une théorie générale du savoir du

---

<sup>1</sup> Pour se guider dans cette période philosophique particulièrement prolifique, on pourra se référer de préférence à des biographies raisonnées comme celles de A. GULYGA, *Schelling, Leben und Werk*, trad. du russe par E. Kirsten, DVA, Stuttgart, 1989 ; de X. TILLIETTE, *Schelling, Biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1999 ; et de Th. O'MEARA, « F.W.J. Schelling, Bibliographical Essay », in *Review of Metaphysics*, 31 (1977), pp. 283-309. Les citations de Schelling renvoient à la pagination de l'édition originale du fils de Schelling, Karl Friedrich August, *Sämtliche Werke*, J.G. Cotta, Stuttgart/Augsburg, 1856-1861. La convention habituelle est « S.W. ».

<sup>2</sup> Cf. P. HÜNERMANN, « Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule », in *Philosophisches Jahrbuch*, 73 (1965/66), pp. 42-74; ainsi que notre introduction dans M. MAESSCHALCK, *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Peeters/Vrin, Paris/Leuven, 1989, pp. XV-XXIV.

<sup>3</sup> Cf. d'un point de vue fichtéen, les pièces fondamentales du dossier présentées par J.-Chr. Goddard, in J.G. FICHTE, *Querelle de l'athéisme*, Vrin, Paris, 1993.

point de vue de la conscience de soi et parvenir ainsi à comprendre le point de vue de la conscience croyante comme un moment nécessaire de l'accomplissement de la conscience de soi. Cette tâche comprend en conséquence une doctrine philosophique de la religion (*Religionslehre*) nommée aussi religion philosophique ou religion rationnelle, laquelle intègre une christologie philosophique, de même qu'une ecclésiologie philosophique essentiellement attachée à l'intelligence de la réalisation historique du christianisme comme annonce du Royaume à travers l'Esprit. Chez Schelling, cette religion philosophique a un statut épistémologique plus particulier encore parce qu'elle est une partie du grand projet de philosophie positive de l'histoire dont les grands événements majeurs sont la Mythologie et la Révélation monothéiste au sein de laquelle le christianisme est une partie spéciale<sup>4</sup>. On est donc en présence d'une reformulation complète du rôle de la théologie naturelle dans les métaphysiques traditionnelles, un rôle qui était auparavant articulé sur les preuves de l'existence de Dieu.

C'est la combinaison de ces deux précisions méthodologiques qui permettra de situer le rôle particulier de la référence de plus en plus importante aux traditions mystiques et kabbalistiques chez Schelling. Sur cette base, nous pourrions mettre en lumière les deux grands moments « christologiques » du corpus schellingien : la Philosophie de l'Identité et la Philosophie de la Révélation.

### 1. Enjeu philosophique de la christologie spéculative

Pour reprendre une formule de Michel Henry, ce qui est en jeu dans la christologie philosophique, c'est l'interprétation de la « signification ontologique ultime de la théorie du Logos »<sup>5</sup>. Il y a ainsi une position épistémologique radicale qui sous-tend ce genre de recherche spéculative<sup>6</sup>. Comme l'écrit Schelling, cette position suppose une exigence de *construction spéculative* du savoir que contient le christianisme en tant qu'affirmation historique<sup>7</sup>. Dans sa *Philosophie de la Révélation*, Schelling ira même plus loin en précisant la nature d'une telle construction : elle ne peut s'élaborer que d'un point de vue pragmatique, en suivant la réalisation effective de la volonté absolue dans l'histoire, dans la mesure même où celle-ci se donne à connaître à

---

<sup>4</sup> Un point dont on trouve une bonne présentation synthétique chez Chr. DANZ, *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, pp. 31 ss. On peut aussi en trouver une présentation plus schématique et simplifiée chez V. A. McCARTHY, *Quest for a philosophical Jesus, Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, Mercer UP, Macon, 1986, pp. 190 ss.

<sup>5</sup> M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, P.U.F., Paris, 1990 (première éd. en 2 tomes, 1963), p. 418.

<sup>6</sup> Selon Jean Greisch, cette position « réalise dans le champ de la pensée ce que la mystique réalise dans le champ de la conscience religieuse : elle transcende les oppositions, sans les nier » (J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion, tome 1, Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Cerf, Paris, 2002, p. 63).

<sup>7</sup> Cf. S.W. V 286.

partir de son action<sup>8</sup>. Ce n'est donc pas, *factuellement*, parce que le Christ s'incarne (justification théologique) qu'il peut y avoir réflexion philosophique à son sujet. C'est parce que cet acte manifeste une connexion d'essence entre l'existence du Christ et l'idée du Verbe absolu<sup>9</sup> et que la croyance en cet acte entraîne la position rationnelle d'une structure d'essence spécifique (celle des trois Verbes, par exemple, chez Maître Eckhart). L'opération philosophique proprement dite vise cette structure d'essence de la corrélation constituant « l'objet christique ».

L'affirmation christologique est ainsi considérée comme une proposition rationnelle déterminant un régime spécifique d'intelligibilité de l'essence absolue du Logos. L'acte libre posé au centre de l'affirmation christologique transcende l'être, mais sans pour autant s'en séparer ou se détacher de lui. Au contraire, cette « transcendance vécue » ne se donne qu'à travers l'être comme ce principe créateur dont l'excédence se révèle par son libre attachement à l'objet formel de l'intelligence connaissante. Pour saisir l'immanence radicale qui se dit en filigrane de ces affirmations, il faut une conception de l'essence qui permette de comprendre le lien entre l'unité immanente et la transcendance de l'acte synthétique constituant l'horizon phénoménal. Cette conception de l'essence, Maître Eckhart l'a amorcée en mettant en cause directement la structure d'affirmation rationnelle de la « science de Dieu ». Selon Eckhart, ces affirmations ne sont intelligibles qu'en fonction d'un mouvement interne qui va de l'être au logos, de l'être à l'intellect, de l'être à l'un et de l'être au principe<sup>10</sup>. Le Verbe exprime le principe d'unité pré-ontologique qui forme, en sa naissance interne, le commencement absolu. Par cette structure d'intellection se détermine la forme de l'intelligence primitive, celle qui est en mesure de saisir « l'essence de la révélation effective à partir de l'unité et comme constituée par elle »<sup>11</sup>, la connaissance pure du milieu originel où s'accomplit la pré-donation passive qui fournit le contenu impressionnel de tous les actes de saisie objectivée<sup>12</sup>.

En déterminant ce régime spécifique d'intelligibilité, la *Religionslehre* bascule dans une critique *radicale* de la connaissance qui consiste à montrer l'impuissance ou l'inaptitude de principe de la connaissance à saisir l'essence originelle de la réalité depuis le milieu où elle se meut naturellement, à savoir le milieu de l'extériorité et de l'objectivité où elle se projette en anticipant « le surgissement continu des horizons »<sup>13</sup>. Une telle critique fait surgir l'irréalité du

---

<sup>8</sup> Cf. S.W. XIV 78.

<sup>9</sup> X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Cerf, Paris, 1990, pp. 27 et 32. Comme l'écrit Francis Warrain, « La connaissance, l'intelligibilité naît alors de la détermination que produit le désir en passant à l'action ». Cf. Fr. WARRAIN, *La théodicée de la Kabbale (Les Sephiroth – les noms divins) suivie de la "La Nature éternelle" d'après Jacob Boehme*, Vega, Paris, 1949, p. 204.

<sup>10</sup> Cf. St. BRETON, *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Cerf, Paris, 1985, pp. 126-127.

<sup>11</sup> M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 417.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 506.

milieu de la connaissance vouée à ne ressaisir que les modes éidétiques de son accomplissement objectif. La perte de l'objectivité et le détachement du monde extérieur sont la condition de l'intuition originaire de l'Absolu comme étranger au milieu naturel de la connaissance. A l'encontre de l'aliénation dans la représentation, cette critique rend possible « un retour à la vie et à la sphère originelle d'existence où réside sa possibilité concrète »<sup>14</sup>. La christologie désontologisée ramène à cette critique radicale de la connaissance : elle n'explique ni un processus de compensation sacrificielle pour le rachat du monde (où devraient se solder les comptes du mal), ni la convenance pour un Dieu sans histoire de s'adjoindre une nature humaine pour un plus grand bien... Elle n'ouvre pas un horizon supplémentaire de connaissances sur la nature de ce monde. La christologie philosophique s'adresse au « fait primitif » qui échappe à la connaissance, – elle s'adresse à l'historialité de l'existence, c'est-à-dire à la sphère originellement immanente de la vie<sup>15</sup>.

Cette structure d'immanence se trouve aussi exprimée en d'autres lieux bibliques où l'essence du Verbe est affirmée. C'est le cas, par excellence, du passage de l'*Exode* où Dieu s'adresse à Moïse par la formule du *sum qui sum*<sup>16</sup>. « Dieu répond par ces mots : " Je serai qui je suis. Dis-leur que le « Je suis » m'a envoyé vers vous " »<sup>17</sup>. Pour Herman Cohen, « c'est dans cette ultime et suprême abstraction du « Je », dans cette conception de la *personne* détournée de tout ce qui est chose, dans ce pur principe spirituel de la personnalité dépassant tout ce qui est sensible et figuratif que s'enracinent la force spécifique du monothéisme et sa mission historique universelle »<sup>18</sup>. Mais bien avant cette version néokantienne de l'*Exode* et sa « conversion de la substance en sujet »<sup>19</sup>, Maître Eckhart insistait plutôt, dans son *Commentaire sur l'Exode*, sur cette structure particulière d'affirmation qui parvient à combiner un demeurer en soi-même avec une mobilité qui revient en soi produisant en quelque sorte une lumière dans la lumière : « *lux in luce se toto se totum penetrans* »<sup>20</sup>. Cette lecture s'accorde plus avec la christologie philosophique de Schelling. Selon cette perspective, le premier intelligible exige, en fonction de son essence, que l'on pénètre cette structure réflexive suivant laquelle la lumière qu'il projette s'auto-affecte de telle sorte qu'elle converge vers une séparation de soi (une parturition de soi). Il s'agit là d'une structure d'acte primitif sur laquelle se concentre l'attention spécifique de la christologie philosophique. Son originalité est de faire le choix d'une immanence afin de cerner, pour elle-même, la

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 514.

<sup>16</sup> Ex 3, 14.

<sup>17</sup> E. CASSIRER, « Discours prononcé sur la tombe de Herman Cohen, le 7 avril 1918 », in E. CASSIRER, H. COHEN, P. NATORP, *L'École de Marbourg*, Cerf, Paris, 1998, pp. 111-117, p. 114.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> St. BRETON, *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, op. cit., p. 103.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 102.

corrélation d'essence propre à la structure d'acte sous-tendant l'affirmation christologique.

## 2. Le contexte théologique

Le paysage théologique dans lequel Schelling fut amené à évoluer est particulièrement incertain. Les grands mouvements de la Réforme et de la Contre-Réforme sont alors dans des phases de transition. Du côté protestant, l'enseignement théologique de base s'est progressivement dogmatisé, les professeurs répètent l'orthodoxie luthérienne, même si leur spiritualité trouve ses ressources ailleurs, dans un piétisme mystique et millénariste, proche de la tradition kabbalistique et théosophique. Face à cette orthodoxie bicéphale, la nouveauté semble venir du côté des théologiens sensibles aux arguments critiques de l'*Aufklärung*, puis de Kant, sur l'essence morale-pratique de la Révélation<sup>21</sup>. Du côté catholique, la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773<sup>22</sup> marque un tournant dans le développement intellectuel de la Contre-Réforme. Elle confirme la fin de la scolastique baroque et la recherche de nouveaux cadres intellectuels dans la philosophie moderne. Du côté catholique aussi, la voie kantienne favorable à un humanisme religieux semblait prometteuse. Mais elle ne diminuait en rien l'intérêt, comparable à celui présent en milieu protestant, pour un renouveau de la vie intérieure. Les théologiens y trouvaient des groupes organisés en dehors de la vie académique, qui offraient des lieux alternatifs par rapport aux réductions du rationalisme ambiant<sup>23</sup>. Dans ces groupes se rencontraient aussi bien des Rosicruciens et des Maçons que des piétistes et des mystiques à tendance jacobine. Certaines grandes personnalités ecclésiastiques comme J. M. Sailer, futur évêque de Bavière, fréquentaient plusieurs de ces groupes, dans une perspective franchement œcuménique.

Dans ce contexte d'épuisement tant de la scolastique tardive de type suarézien que de l'orthodoxie luthérienne, l'impact du jeune Schelling fut quasi immédiat. La philosophie de l'intuition intellectuelle reprise par Schelling dans son système de l'Identité fondé sur l'auto-révélation de Dieu comme source du savoir paraissait une voie nouvelle et assurée qu'offrait la philosophie vers le fondement même de la Révélation chrétienne. Dès 1802-1805, des théologiens catholiques comme Sailer, Zimmer, Görres, Thanner ou Hermes estiment que la philosophie de Schelling restaure la signification authentique de la religion et du

---

<sup>21</sup> Pour avoir une idée de ce mouvement intellectuel, Robert Theis renvoie à l'ouvrage de Chr. W. Flügge, publié à Hannovre en 1796 : *Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie* (Cf. R. THEIS, « Vorwort », in R. B. JACHMANN, *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie*, Olms, Hildesheim, 1999, pp. VII-XXIV, p. XII, note 25).

<sup>22</sup> Par le Pape Clément XIV.

<sup>23</sup> Cf. le dossier publié à ce sujet par Jan RACHOLD (hrsg.), *Die Illuminaten, Quellen und Texte zur Aufklärungsideologie des Illuminatenordens (1776-1785)*, Akademie Verlag, Berlin, 1984.

christianisme<sup>24</sup> ou, comme le dira J. S. Drey plus tard, propose une forme d'explication métaphysique de la religion pour laquelle la conscience de l'action divine dans l'histoire du monde est co-originale de la conscience de soi<sup>25</sup>.

Il est important de noter que, dans ce contexte, le centre des préoccupations théologiques n'est pas christologique. Le mouvement christocentrique dans les théologies chrétiennes est bien plus tardif. Ce qui préoccupe les théologiens d'alors, ce sont, d'un côté, les relations entre la foi et la raison dans une perspective d'abord apologétique vu les critiques rationalistes concernant le statut de la subjectivité, et, de l'autre côté, les relations entre le christianisme et l'histoire des religions dans une perspective plus syncrétique visant à confirmer l'économie universelle du salut. C'est précisément sur ces points que la polémique va aussi rapidement se développer<sup>26</sup>. Ce qui est en cause alors, c'est, d'un côté, le gnosticisme ou le mysticisme de la philosophie schellingienne<sup>27</sup> et, de l'autre, son panthéisme ou, plus largement, son « théisme cosmogonique » ou « panenthéisme » si proche des traditions mythologiques<sup>28</sup>.

### 3. Le premier moment christologique : la Philosophie de l'Identité

C'est ce contexte théologique qui constitue le cadre des premières considérations majeures de Schelling concernant Jésus. Elles sont formulées au sein de la Philosophie de l'Identité et, plus spécifiquement, dans *Les leçons sur la méthode des études académiques*, prononcées à Würzburg en 1802<sup>29</sup>. Schelling propose, dans ces *Leçons*, un plan d'organisation des études supérieures et il situe l'apport d'une théologie scientifique dans cet *organon* moderne du savoir universel. La théologie se situe sur le versant positif de l'auto-affirmation du savoir absolu, versant sur lequel se joue l'objectivation et la répétition du type intérieur de la philosophie, à savoir l'identité du fini et de l'infini par l'équilibre de leur double mouvement d'information sur ce versant

---

<sup>24</sup> Cf. Th. F. O'MEARA, *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1982, p. 50.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, pp. 98-100.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, pp. 70-71. Il s'agit d'une véritable campagne de presse menée contre les idées religieuses de Schelling, alimentée en particulier par des articles de Köppen et de Salat, le tout sous la houlette de Cajetan Weiller, alors Recteur du Lycée de Munich, un pôle intellectuel de l'*Aufklärung* catholique. Cf. X. TILLIETTE, *Schelling, op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>27</sup> C'est la factualité historique du christianisme qui est, de ce point de vue, mise en question par le mysticisme, lorsqu'il cherche d'autres raisons de croire que celles fournies par la base historique de la foi apostolique et évangélique en Jésus. Cf. G. BAUM, *Vernunft und Erkenntnis, Die Philosophie F.H. Jacobis*, Bouvier, Bonn, 1969, p. 184, note 36.

<sup>28</sup> Sur ce point, les reproches adressés à Schelling concernent son « piétisme cosmique », qui le rapproche du panthéisme des théogonies anciennes et des grandes fresques émanationnistes de la tradition platonicienne, toutes perspectives qui ne posent aucune différence qualitative entre l'essence divine et celle du monde.

<sup>29</sup> La traduction française de J.-F. Courtine et J. Rivelaygue se trouve dans le volume *Philosophie de l'université*, textes réunis à l'initiative du Collège de Philosophie, présentés par L. Ferry, J.-P. Pesron et A. Renaut, Payot, Paris, 1979, pp. 41-164.

positif. La théologie est porteuse du « cœur de la philosophie »<sup>30</sup>, en tant que « science immédiate de l'absolu divin »<sup>31</sup>, elle présente « le point absolu d'indifférence »<sup>32</sup>, l'*Urpotenz* de la vie. Elle est ainsi le moment d'équilibre de la science positive à partir duquel toutes les choses peuvent être considérées en fonction de leur unité dans le tout<sup>33</sup>, selon cette structure archétypique de la Vie absolue que seul l'art est en mesure de manifester en tant que versant exotérique de la religion<sup>34</sup>.

Pour s'objectiver, la théologie comme science positive particulière n'a d'autre choix que de se réaliser elle-même comme production historique idéale de l'humanité. Mais elle est aussi, de par sa relation privilégiée avec la philosophie, le centre du « devenir objectif de la philosophie »<sup>35</sup> et est, à ce titre, la plus haute synthèse du contenu spéculatif de celle-ci avec son objectivation historique. Elle ne peut donc se construire, de manière systématique et cohérente, que comme l'histoire du concept de Dieu. Cette exigence est d'ailleurs confirmée par la nature même de la théologie chrétienne dont toute l'affirmation dépend d'un point de vue historique. C'est donc *Jésus* et lui seul qui peut donner sa signification à la construction théologique du christianisme. En lui, l'infini ne peut être annoncé que par le fini mettant ainsi un terme définitif au polythéisme. En effet,

« Là où l'infini peut devenir fini, il peut également devenir multiple ; par là le polythéisme est rendu possible ; au contraire, là où il ne peut qu'être annoncé par le fini, il demeure nécessairement unique, et aucun polythéisme n'est plus possible, au sens de la coexistence de plusieurs figures divines »<sup>36</sup>.

En Jésus, l'absoluité et la délimitation sont posées dans une synthèse produite au sein du temps et qui se poursuit en y rendant progressivement visible le Royaume<sup>37</sup>. Jésus inaugure ainsi l'âge de la Providence, « cette réconciliation consciente d'elle-même, qui se substitue à l'identité inconsciente avec la nature, au déchirement et à la scission d'avec le destin, afin de restaurer l'unité à un niveau supérieur »<sup>38</sup>.

---

<sup>30</sup> S.W. V 283.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Cf. S.W. V 324.

<sup>34</sup> Cf. S.W. V 352.

<sup>35</sup> S.W. V 285.

<sup>36</sup> S.W. V 288 (trad. par J.-F. Courtine et J. Rivelaygue, in *Philosophies de l'Université, op.cit.*, p. 109).

<sup>37</sup> Cf. S.W. V 289.

<sup>38</sup> S.W. V 290 (trad. citée, p. 111). Ces trois périodes de l'histoire (Nature, Destin, Providence) sont déjà thématiques par le *Système de l'Idéalisme transcendantal* (S.W. III 603-604), comme le rappelle Schelling.

Le Jésus de Schelling a donc une signification historique privilégiée dont dépend toute la construction théologique du christianisme comme savoir immédiat de Dieu. Jésus est un *porteur*<sup>39</sup>. Il clôture l'époque du polythéisme et de la conscience tragique de l'opposition aux dieux pour inaugurer l'époque de la réconciliation grâce à la soumission volontaire où Il apparaît à la fois comme vaincu et comme victorieux<sup>40</sup>. Ce *Jésus porteur* est aussi l'ultime manifestation du Fils qui, de toute éternité, assume en Dieu-Père le fini lui-même et se manifeste comme Dieu-souffrant à travers tout le passé naturel de la création, puis tout le destin de l'humanité, jusqu'à apparaître, « au comble sa manifestation », dans le Christ, comme celui qui « conclut le monde de la finité et ouvre celui de l'infini, celui du Règne de l'Esprit »<sup>41</sup>.

Le Jésus de Schelling est donc l'ultime figure d'une vaste protologie de la deuxième Personne de la Trinité se révélant progressivement à travers la Nature et le Destin. « Le Christ fait homme n'est donc dans son apparition que le sommet de la manifestation de Dieu, mais à ce titre il en est aussi le commencement, car cette manifestation devait se poursuivre après lui, tous ses successeurs étant membres d'un seul et même corps dont il est la tête »<sup>42</sup>. Le Christ fait homme où Jésus est ainsi le sujet d'une eschatologie qui tend à récapituler toutes choses en lui, mais ce mouvement de récapitulation n'est lui-même possible que parce qu'il a été préparé par toute la création manifestant déjà « l'incarnation éternelle de Dieu »<sup>43</sup>. C'est lorsqu'on prend conscience d'une telle synthèse que l'on parvient à unir la construction spéculative du christianisme avec sa construction historique et celle de ses principaux dogmes<sup>44</sup>. Au moment même où il dépasse et clôture la religion polythéiste de la Nature, Jésus réunit en sa finité toute cette multitude de figures pour les accomplir dans le processus historique récapitulateur qu'il inaugure et dirige. C'est pourquoi, selon Schelling, « ce que la religion grecque possédait simultanément, le Christianisme le possède successivement »<sup>45</sup>.

Il en résulte une signification toute particulière de la « *sequella Christi* »<sup>46</sup>. Là où la mythologie grecque devait séparer, notamment par l'initiation et les mystères, les symboles des dieux et l'idée ésotérique de leur nature supérieure, le christianisme se manifeste à travers une succession de figures historiques de

---

<sup>39</sup> Selon le schéma de mort et de résurrection, de *Zerstörung* et de *Wiedergeburt*, qui dirige le passage de la vie ancienne à la vie nouvelle dans l'initiation baptismale. Ces thèmes indiquent aussi la référence de Schelling à la Lettre aux Romains de Paul (en particulier, Ro 5, 18-19 et 6, 3-4).

<sup>40</sup> Cf. S.W. V 290. Le « *simul Justus et Peccator* » selon la formule de Luther.

<sup>41</sup> S.W. V 294 (trad. citée, p. 114). A la figure du Serviteur souffrant d'Isaïe s'adjoint une conception économique de la Trinité qui faisait défaut à Lessing d'après Schelling (S.W. V 294).

<sup>42</sup> S.W. V 298 (trad. citée, p. 116). Il s'agit toujours de la doctrine de Paul telle qu'elle s'exprime en 1 Co 12 et se précise notamment en Ep 4, 15 et Col 1, 18.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Cf. S.W. V 304.

<sup>45</sup> S.W. V 288 (trad. citée, p. 109).

<sup>46</sup> Ce que signifie et implique « suivre Jésus ».

héros chrétiens qui engagent à dépasser, par la foi, leur apparition fugitive<sup>47</sup> pour participer à leur « transfiguration », à la parousie de l'Esprit qui est le principe idéal, la lumière du nouveau monde<sup>48</sup>. Ainsi, le Christ s'efface comme « limite entre deux mondes »<sup>49</sup>; Il retourne dans l'invisible pour confier à l'Esprit l'œuvre de récapitulation<sup>50</sup> à travers l'Église comme « œuvre d'art vivante »<sup>51</sup>.

Ce premier moment christologique met donc en avant une figure baptismale de Jésus, assumant le passage-renaissance du monde ancien au monde nouveau et engageant à entrer avec lui dans ce passage, à le suivre. On se rend compte en même temps que, malgré les limites du débat théologique auquel il a été confronté, Schelling fait immédiatement œuvre de christologie spéculative dans la mesure où il défend la nécessité d'une construction spéculative du christianisme en tant que science immédiate de l'équilibre objectif du devenir réel et idéal de Dieu pour la raison philosophique. Il en résulte une construction de la signification spéculative du Christ fait homme comme principe réel laissant la place au principe idéal, passeur entre deux mondes, abolition de l'ancien et inauguration du nouveau, ultime et décisive manifestation du principe éternel d'incarnation rendant possible la succession historique créant progressivement un « corps pour l'esprit ».

#### 4. Le deuxième moment christologique : la Philosophie positive

La philosophie spéciale de la Révélation consacrée exclusivement à la révélation chrétienne confirme les esquisses proposées par la Philosophie de l'Identité malgré la trentaine d'années qui les sépare<sup>52</sup>. Le Christ continue d'être conçu comme passeur entre deux mondes : il était déjà présent comme puissance naturelle dans la mythologie<sup>53</sup> en tant que Lumière des païens et Il se révèle, dans sa gloire d'Elu de Dieu, en son incarnation humaine<sup>54</sup> dans la personne de Jésus et en son acte de réconciliation éternelle<sup>55</sup>. Le Christ auparavant dissimulé est ainsi rendu manifeste par son acte, de la même manière que « toute volonté

---

<sup>47</sup> Cf. S.W. V 288.

<sup>48</sup> Cf. S.W. V 292.

<sup>49</sup> S.W. V 292 (trad. citée, p. 112).

<sup>50</sup> Cf. Ro 8, 22-27.

<sup>51</sup> S.W. V 293.

<sup>52</sup> On connaît beaucoup mieux aujourd'hui l'histoire de ces grands textes de la dernière philosophie grâce à l'édition par Walter E. Ehrhardt des premiers cours de Schelling donnés sur le sujet dès 1832 (F.W.J. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 bd., Meiner, Hamburg, 1992). On en trouve aussi une présentation suggestive chez Th. O'MEARA, « Christ in *Philosophy of Revelation* », in *Heythrop Journal*, 27 (1986), pp. 275-287.

<sup>53</sup> Cf. S.W. XIV 74 (trad. par le GDR Schellingiana du CNRS, dir. par J.-F. Marquet et J.-F. Courtine, F.W.J. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation, Livre III*, P.U.F., Paris, 1994, p. 95).

<sup>54</sup> Cf. S.W. XIV 76 (trad. citée, p. 97).

<sup>55</sup> Cf. S.W. XIV 79 (trad. citée, p. 99).

n'est jamais révélée que par l'acte »<sup>56</sup>. Ce qu'Il était, depuis la catastrophe de la chute, selon sa substance, puissance volontairement captive pour le salut du monde, le Christ le manifeste dans son acte, dans son sacrifice absolu en ce moment favorable du temps, par lequel il surmonte définitivement la séparation de la vie extra-divine. Ce geste christique qui dépasse infiniment le temps de l'humanité visible du Christ<sup>57</sup> constitue le contenu intégral du véritable christianisme comme réconciliation de la liberté extra-divine avec la volonté de Dieu. Mais il s'agit d'un « geste » dévoilé par l'action historique de Jésus et irréductible à toute représentation *a priori* qui manquerait ce trait d'union *positif* entre les deux mondes que constituent la vie, la mort et la résurrection de Jésus. En insistant désormais sur l'acte de Jésus, sur son sacrifice absolu comme trait d'union *positif* entre les deux mondes, Schelling donne à sa philosophie du christianisme une orientation que ne contenait pas sa construction spéculative trente ans auparavant. D'un côté, il s'agit d'expliquer pourquoi la conscience humaine a besoin pour se réaliser de cette puissance démiurgique extra-divine garantie par la volonté du Père. « Une conscience d'homme remplie *seulement* de néants ne pouvait durer »<sup>58</sup>. Cette puissance soutenait et endurait toutes les errances de la conscience humaine dans le paganisme. Elle donnait ainsi toute sa densité tragique à l'autonomie de la liberté extra-divine. Mais d'un autre côté, l'enjeu est aussi d'expliquer cette ressource, toujours présente en l'autonomie, d'une libre soumission à la volonté divine, à cause de ce lien d'obéissance jamais démenti que le temps extra-divin ne pouvait altérer. Ce « petit reste » d'unité au Père qui subsiste à travers toute l'histoire de la deuxième puissance soutenant le monde hors de Dieu, c'est la « conscience pécheresse » du Peuple élu, la judaïté du Christ sauvegardant le lien réel au Père<sup>59</sup>. Le paganisme n'est qu'une conscience éprise de soi comme principe d'indépendance de l'existence du monde, la liberté sans cœur, comme pure volonté. Le principe judaïque est au contraire l'abnégation de cette volonté propre comme forme de la liberté au profit de la soumission et de la crainte à l'égard de la Toute-Puissance de Dieu. Le christianisme apparaît alors comme la réconciliation des deux par l'abandon de la volonté propre comme forme de la liberté et par l'abandon de la Loi comme cœur de la soumission à Dieu. Le christianisme inaugure une communauté d'amour selon laquelle les volontés propres peuvent demeurer au cœur des personnes et prendre la forme d'une relation de communion dans l'Esprit. Dès lors, c'est la forme de l'Amour qui transparaît comme unité des

<sup>56</sup> S.W. XIV 79 (trad. citée, p. 99). Le cours de 1832 dit : « Die wahre Persönlichkeit ist nur in Willen » (*op. cit.*, Bd. 1, p. 397).

<sup>57</sup> Cf. S.W. XIV 228 (trad. citée, p. 247).

<sup>58</sup> S.W. XIV 77 (trad. citée, p. 98).

<sup>59</sup> « Nicht weil sie das auserwählte Volk waren, wurde Christus unter ihnen geboren, sondern weil er schon in ihnen war » (*Urfassung, op. cit.*, Bd. 1, p. 398). Le théologien Paul Tillich commente avec finesse cette version schellingienne de la dialectique du juif et du païen : « Das Heidentum erweist seine Allheit und darum Identität mit allem Einzelnen, nämlich Mystik; das Judentum seine Einheit, seine Geschiedenheit von jedem Einzelnen, nämlich Schuldbewusstsein » (P. TILLICH, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in *Gesammelte Werke*, Bd. I, Evangelischen Verlagswerk, Stuttgart, 1959, pp. 11-108, p. 106).

volontés. La théologie de la grâce l'emporte sur celle de la loi et du péché, comme la mystique de la communauté d'amour l'emporte sur la mystique païenne du pouvoir de liaison de la nature.

Tout cela ne prend sens, pour Schelling, que dans la vie historique de Jésus où, à la fois, s'achève le drame cosmique de la deuxième puissance (comme dans la première philosophie) et où, en même temps, se régénère le principe judaïque qui soutenait le monde ancien dans sa relation authentique au Père. La théologie de la grâce prend donc une place dans la dernière philosophie qu'elle n'avait pas dans la première : le cœur judaïque de l'authentique religion s'accomplit en Jésus qui, par sa mort en croix, annule la conscience pécheresse qui sous-tendait le judaïsme et la remet au cœur de la conscience authentique de Dieu, dans la communauté d'amour des personnes.

Ce lien d'amour est ce qui constitue l'immortalité même de la vie humaine que Jésus réalise par sa mort et sa résurrection. Plus que trait d'union positif ou passeur entre le monde révolu du mythe et le monde à venir du Royaume, Jésus est le premier-né de cette vie indissoluble qui réunit la vie selon la chair et la vie en esprit dans une vie naturalo-spirituelle ou « une corporéité humaine transfigurée »<sup>60</sup>. Cette résurrection est la preuve que le Christ « n'avait gardé en réserve, de sa divinité, que la disposition d'esprit et la volonté divine »<sup>61</sup>. Grâce à cette disposition, il a pu trouver en son autonomie la force d'un sacrifice de soi sans réserve<sup>62</sup> capable de s'en remettre totalement à la volonté divine.

Une telle pensée pour Schelling n'a de sens qu'en fonction de ce qu'elle tente d'accueillir et d'expliquer dans sa radicalité. Elle suppose donc le rapport réel de l'humanité à Dieu dans le Christ<sup>63</sup>. De ce rapport découle à la fois l'acte d'autonomie dans son unité intérieure avec la puissance extra-divine et la force de surmonter la séparation par une soumission sans réserve. Par son action, Jésus résout cette tension interne en l'homme que Schelling n'a cessé de mettre en scène dans sa philosophie intermédiaire à travers son dialogue avec la mystique<sup>64</sup>. Mais il parvient désormais, grâce à sa théorie de l'action, à trouver une issue à la dialectique du désir<sup>65</sup> qui dominait son anthropologie depuis son fameux écrit sur la liberté humaine. L'autonomie ne peut se détacher d'elle-même et se soumettre librement que parce qu'elle accomplit ainsi sa destination la plus originaire, celle d'être le passage de la vie naturelle dans la vie spirituelle

---

<sup>60</sup> S.W. XIV 217 (trad. citée, p. 235). Dès sa philosophie intermédiaire (les *Conférences de Stuttgart* et le dialogue *Clara*, en particulier), Schelling accorde une grande importance à l'interprétation de la doctrine exprimée par Paul en 1 Co 15.

<sup>61</sup> S.W. XIV 217 (trad. citée, p. 236).

<sup>62</sup> Cf. S.W. XIV 205 (trad. citée, p. 223).

<sup>63</sup> Cf. S.W. XIV 202 (trad. citée, p. 220).

<sup>64</sup> Cf. les *Leçons d'Erlangen* (1821), S.W. IX 240-241.

<sup>65</sup> Cf. les *Conférences de Stuttgart* (1810), S.W. VII 470 ss.

et inversement, celle de « se survivre » comme corps transfiguré<sup>66</sup>. « Cette liberté, cette possibilité, le Christ l'a acquise pour l'homme »<sup>67</sup>. Elle donne sens à la justification intégrale de chaque existence humaine<sup>68</sup>.

Une telle liberté n'est explicable au sens de Schelling, c'est-à-dire recevable comme acte réel, qu'en fonction de la connexion d'essence qui la structure. Elle pose, d'une part, une totale *antécédence* de l'unité des volontés en Dieu et, d'autre part, un principe de *conséquence* qui, indéfectiblement, conduit à la réconciliation éternellement voulue, mais cette fois dans le temps<sup>69</sup>. De cette connexion résulte à la fois le soutien à une conscience aveugle. Et la libération d'une cécité qu'elle pouvait considérer comme normale ; l'accoutumance à l'état de péché et la surabondance de la grâce, en quelque sorte<sup>70</sup>. Grâce à cette tension réconciliée entre la destination prototypique de notre vie temporelle et son accomplissement surnaturel s'ouvre la promesse du Règne de l'Esprit conduisant à l'accomplissement de toutes les libertés en Dieu.

« la *mort* du Christ ainsi que son incarnation dont elle ne fut que la conséquence n'étaient que le *départ* de cette puissance médiatrice qui ne s'est abaissée jusqu'à l'humanité qu'afin de se supprimer, par sa mort, comme puissance naturelle, de supprimer ainsi toute tension et de faire place de cette façon à la troisième puissance (...) l'Esprit Saint, l'Esprit qui est de Dieu »<sup>71</sup>.

A la figure baptismale de Jésus ouvrant le passage vers le Monde nouveau succède ainsi la figure plus glorieuse du Christ pantocrator, victorieux de la mort et Premier-né de l'humanité régénérée, restituée en Dieu. Mais à travers cette figure théologique de Jésus, il y va, plus radicalement encore que de la figure baptismale, de la signification de l'acquisition de la liberté pour elle-même, comme destination dans le temps. Dans sa réflexion philosophique, Schelling s'est en effet déplacé, au plan de la liberté, de la figure du Jésus-passeur à celle du Jésus-principe de la Vie nouvelle. Car c'est bien par la mort du Christ que peut se manifester enfin une puissance nouvelle qui n'est plus relative au monde, mais dont il est le médiateur<sup>72</sup> et qui, en retour, le transfigure.

---

<sup>66</sup> Cf. S.W. VII 483-484.

<sup>67</sup> S.W. XIV 205 (trad. citée, p. 223).

<sup>68</sup> Cf. S.W. XIV 218 (trad. citée, p. 236).

<sup>69</sup> C'est le théologien Jürgen Moltmann qui suggère un tel rapprochement entre la conception schellingienne et la théologie naturelle de Whitehead telle qu'elle est formulée en finale de *Process and Reality*. Cf. J. MOTMANN, *Trinité et royaume de Dieu*, trad. par M. Kleiber, Cerf, Paris, 1984, pp. 63-64.

<sup>70</sup> Selon l'expression consacrée de Paul (Ro 5, 20) qui autorise l'expression de *felix culpa*.

<sup>71</sup> S.W. XIV 237 (trad. citée, p. 256).

<sup>72</sup> Cf. S.W. XIV 237 (trad. citée, p. 256).

## 5. Interprétation

Si l'on a beaucoup insisté sur la parenté de la vision eschatologique de Schelling avec celle de Joachim de Flore<sup>73</sup>, il faut aussi prêter attention au rôle spécifique joué par la christologie dans cette vision. Le règne de l'Esprit prépare le retour du Christ et est rendu possible par le départ de celui-ci. L'économie de récapitulation universelle de la création qui se réalise entre ces deux moments du temps n'est elle-même possible qu'en fonction de la connexion d'essence entre ces deux moments posés hors du temps : le moment originel d'auto-limitation qui rend possible en Dieu la libre détermination d'une puissance autonome d'engendrement et le moment parousiaque qui révèle en cette puissance autonome l'Esprit d'amour qui la déterminait de toute éternité, avant même le commencement de la création<sup>74</sup>. La trace de cette double détermination dans le temps pour le devenir fini de cette puissance autonome et pour son retour en Dieu est la vie extra-divine du monde créé dans son vouloir de soi, puis la restitution de cet égoïsme dans l'ordre de la volonté supérieure se voulant au sein même de cette volonté égo-centrée. Dans l'abandon par Jésus de sa volonté voulue au profit de cette volonté voulante, à laquelle il était intérieurement uni dans son cœur, c'est le véritable motif de son action qui se révèle et enclenche le processus de renversement complet de l'univers. A travers ce processus, la volonté voulue pour soi de chaque existence peut apparaître comme image et expression de la volonté voulante qui était le véritable principe de son amour de soi, c'est-à-dire le don.

On ne peut donc saisir toute la radicalité de l'affirmation de la mort en croix et de la résurrection de Jésus Fils de Dieu, si l'on n'y reconnaît pas d'abord, immédiatement, la révélation de l'amour absolu d'une volonté qui s'est totalement donnée au point d'accepter le sacrifice de son désir originaire le plus intime dans un acte fini extérieur à elle. Mais il faut encore y reconnaître, en outre, un bouleversement (catabole) en totale disproportion par rapport à cette simple vie humaine où s'est transformée la conscience tragique du divin, – un bouleversement de la création dans son ensemble qui entraîne son retour vers le moment originaire qui l'avait d'emblée voulue pour ce qu'elle est et qu'elle peut à son tour manifester pleinement en restituant l'amour qui la conduit à sa « pléromisation ».

Ainsi, en Jésus, la soumission de la volonté propre à la volonté absolue ne prend tout son sens qu'en fonction de la connexion d'essence qui unit le moment originaire de l'archi-engendrement du Fils et le moment parousiaque de

---

<sup>73</sup> Une communauté de vision qui provient de la transmission du schéma eschatologique par la Kabbale et la mystique souabe, en particulier à travers des auteurs comme Isaak Luria et Bengel.

<sup>74</sup> Cf. J. MOLTMANN, *Jésus le messie de Dieu*, trad. par J. Hoffmann, Cerf, Paris, 1993, pp. 447-448.

l'accomplissement de l'Esprit d'amour dans la gloire du Fils. Il s'agit donc moins de contempler la perte d'un monde et le début d'un nouveau (comme dans la première philosophie) que d'accepter de participer à cette renaissance intérieure de la Vie absolue dans la gloire partagée des volontés qui parviennent à s'unir sans autre nécessité que leur désir d'être-à-l'autre.

Pour le théologien protestant, Jürgen Moltmann, l'apport de l'idéalisme allemand à la réflexion sur la personne humaine du Christ est fondamental, moins sur un plan strictement dogmatique, que sur le plan de la démarche spéculative elle-même<sup>75</sup>. Dès que l'on abandonne l'idée de traiter l'existence de Dieu comme l'objet possible d'une connaissance par preuves, une autre voie s'offre à la raison, différente de la solution pratique proposée par Kant. Cette voie est celle de la reconnaissance de Dieu comme sujet qui se donne à connaître dans son acte subjectif de révélation, lequel devient une « subject-objectivation » réalisée par le Verbe incarné de Dieu-Sujet. Jésus comme Verbe incarné devient alors le coeur de la manifestation de Dieu comme Sujet libre, la révélation d'une action absolument libre qui trouve son origine hors du temps et s'accomplit par la rédemption du temps. Cet aspect était déjà souligné par des théologiens comme I. A. Dorner. Le reproche adressé à Hegel plus qu'à Schelling est de savoir si une eschatologie peut naître d'une représentation spéculative de l'autorévélation de Dieu dans la mort et la résurrection du Christ si celle-ci ne dépasse pas l'aventure spéculative de l'idée en général pour relire l'histoire elle-même en fonction de l'événement vécu par Jésus et l'impulsion qu'il introduit lui-même dans l'incertitude du devenir. Or, chez Schelling, cette dimension eschatologique liée à l'événement de la mort et de la résurrection du Christ prend, comme nous avons tenté de le montrer, une importance décisive dans la dernière philosophie, à partir du moment où c'est l'acte même inhérent à la révélation en Jésus et à sa mort qui devient le *prius* réel d'une intelligence philosophique du christianisme. En cet acte,

« L'instant eschatologique correspond à l'instant originel. Il consiste dans la levée de l'autolimitation de Dieu par Dieu lui-même. Dieu s'autolibère et révèle sa gloire pour devenir tout en tout dans la création transfigurée. (...) L'autolimitation originelle de Dieu qui avait rendu possibles le temps et l'espace de la création cède le pas à l'autolibération de Dieu qui englobe et pénètre tout »<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, trad. par B. Fraigneau-Julien, Cerf, Paris, 1974, pp. 105-107. On verra également l'article suggestif de R. BROWN, « Resources in Schelling for new directions in theology », in *Idealistic Studies*, 20 (1990), n°1, pp. 1-17.

<sup>76</sup> J. MOLTSMANN, *Jésus le messie de Dieu*, *op. cit.*, p. 448.

## 6. Schelling et Whitehead

Sur ce point, plusieurs théologiens n'ont pas manqué de souligner la parenté des philosophies de Whitehead et de Schelling. Pour ces deux auteurs, ce qui est fondamentalement en question, c'est la possibilité même d'un concept de Dieu. Si la fonction logique de ce dernier est de rendre intelligible l'exigence d'un principe d'actualisation de toutes les potentialités, le concept de Dieu est plus exactement le concept du « devenir Dieu » en tant que synthèse d'une concrescence réalisée et d'un pouvoir réalisant cette concrescence. Ce concept infère ainsi plus qu'une nature antécédente de Dieu contenant toutes les potentialités du monde dans la forme de son actualité (l'Esprit de Dieu planant sur les eaux ou le jeu immémorial de la Sagesse). Il infère une activité qui est le passage en Dieu de sa nature antécédente à sa nature conséquente, c'est-à-dire passage à son propre devenir, lui-même immanent à l'actualisation des potentialités du monde dont sa nature antécédente était la matrice rationnelle. Mais en plus, il s'agit d'un passage *en* Dieu, car ce devenir de Dieu dans le monde fait encore retour vers le monde lui-même<sup>77</sup> et l'ouvre à un au-delà de son procès de réalisation qui est sa récapitulation toujours donnée à nouveau dans l'actualité qui le rend possible, le devancement créateur de Dieu comme acte de destination.

Dans la mesure où le concept de Dieu correspond à l'inférence du devenir-Dieu, cette structure d'action prend la forme analogique d'une destination s'auto-formant, s'auto-réalisant et s'auto-devançant, mais dont chaque moment exprime en réalité une condition ontologique pour l'existence d'un passé, d'un présent et d'un avenir<sup>78</sup>. Mais en donnant de cette manière à l'auto-création du monde le concept de sa destination comme devenir absolu de Dieu dans le monde et par le monde, Whitehead construit aussi une représentation de ce devenir du monde qui acquiert une intensité humaine de plus en plus forte eu égard à la signification de l'expérience vécue de ce devenir. « La nature superjective de Dieu, dit Jean Ladrière, c'est Dieu en tant qu'il habite le monde

---

<sup>77</sup> Cf. J. LADRIERE, « Aperçu sur la philosophie de A. N. Whitehead », in G. Florival (ed.), *Etudes d'anthropologie philosophique*, Tome 2, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1984, pp. 156-183, p. 183. Nous citerons sous l'abréviation *Aperçu*. Ladrière renvoie à A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, Macmillan, New York, 1929, p. 351 (trad. française, p. 539).

<sup>78</sup> Un thème patristique bien connu des christologies spéculatives. On peut se référer notamment sur ce point à la conception doxologique primitive de la Trinité chez Basile de Césarée. On y voit encore clairement les liens entre Trinité immanente, Trinité économique et sotériologie. Comme le remarque W. Kasper, « les pères grecs insistèrent davantage sur le fait que l'action commune *ad extra* exprime la structure trinitaire interne, que par conséquent le Père agit par le Fils dans l'Esprit Saint » (W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, trad. par M. Kleiber, Cerf, Paris, 1985, p. 377). La filiation ici de Whitehead avec toute la tradition mystique qui conduit de la kabbale au piétisme protestant, puis au spiritualisme russe n'a pas échappé au théologien Moltmann qui consacre quelques belles pages à ce sujet intitulées *La « tragédie en Dieu »* où Whitehead se retrouve en compagnie de Böhme, de Schelling et de Berdiaeff. Cf. J. MOLTSMANN, *Trinité et Royaume de Dieu*, trad. par M. Kleiber, Cerf, Paris, 1984, pp. 62-66.

et confère une valeur éternelle positive à tout ce qui a émergé en lui»<sup>79</sup>. La préhension générique du devenir du monde comme devenir de Dieu aboutit ainsi à une sorte d'intuition de l'auto-affection de la créativité pure comme pâtre-avec en toutes les concrescences de l'actualisation du monde. Rien n'advient dans le monde qui n'advienne sous la forme d'un amour de cette *advenue*. Cette intuition du « Dieu compagnon »<sup>80</sup> vers laquelle reflue le concept de Dieu rend possible une préhension positive du devenir du monde dans son ensemble de telle sorte qu'il puisse devenir intelligible non seulement comme ordre commun, mais aussi comme ordre personnel<sup>81</sup>.

Schelling et Whitehead se rejoignent dans ce que nous pourrions nommer une doctrine de l'activité persuasive de Dieu qui, dans le sens du platonisme « augustinisé », permet une méditation anthropologique de la structure trinitaire de la liberté et une conception de la finalité immanente de la création en relation à la puissance d'amour qui s'y réalise<sup>82</sup>. Whitehead n'hésite pas à écrire, à ce propos, que, dans le christianisme, l'une des grandes découvertes métaphysiques a été réalisée par les théologiens d'Alexandrie et d'Antioche qui ont, en quelque sorte, « amélioré » Platon<sup>83</sup>. Ils sont en effet parvenus à proposer « une solution qui montre la pluralité des individus en accord avec l'unité de l'univers, et qui montre le monde en quête de son union à Dieu, Dieu en quête de son union au monde »<sup>84</sup>. La seule manière d'y parvenir était de tenter la voie d'une doctrine de l'immanence mutuelle. L'important était moins de réussir que d'ouvrir cette voie sur laquelle les questions d'unité sont abordées par des relations nécessaires dans la nature même de Dieu et dans la nature du monde<sup>85</sup>. Ce n'est que dans ce cas de figure, en effet, que les relations idéales dans la nature de Dieu (structure trinitaire) déterminent en même temps des « éléments de persuasion dans l'avance créatrice »<sup>86</sup> (structure du monde). Il en résulte une conception de l'eschatologie et du Royaume dont la tâche est d'indiquer clairement l'élément immortel de nos vies impérissables qui est déjà présent dans leur structure

---

<sup>79</sup> *Aperçu*, p. 181. Et plus loin encore : « Dire que le devenir du monde c'est le devenir de Dieu, c'est dire que tout ce qui se passe dans le monde, y compris ce qui échoue, y compris la souffrance et le mal, que tout cela est repris en Dieu et s'y inscrit dans une actualité salvatrice, qui transmue en pure positivité tout ce qui est advenu » (*Aperçu*, p. 182).

<sup>80</sup> *Aperçu*, p. 183. Toujours suivant *Process and Reality*, p. 351 (trad. française, p. 539).

<sup>81</sup> *Aperçu*, p. 169.

<sup>82</sup> Point déjà bien mis en évidence par les études de Walter E. STROKES, dont « A Whiteheadian Reflection on God's Relation to the World », in E. H. Cousins (ed.), *Process Theology*, Newman Press, New York/Paramus/Toronto, 1971, pp. 137-152.

<sup>83</sup> Cf. A. N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York, 1967, p. 215 (trad. française, p. 220). A ce propos, cf. A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Beauchesne et fils, Paris, 1968, p. 456.

<sup>84</sup> Cf. A. N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, *op. cit.*, p. 215.

<sup>85</sup> Sur cette question de la métaphysique des relations, les réflexions du Père de Lubac sur Teilhard montre indirectement qu'une médiation possible entre lui et Whitehead serait plutôt à chercher du côté des reformulations patristiques du mystère trinitaire, telles qu'en donne, par exemple, Denis d'Alexandrie. Cf. H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Mouton (Aubier), Paris, 1962, p. 288.

<sup>86</sup> *Ibid.* Cf. aussi les références de Ladrière à la « creative advance », *Aperçu*, pp. 180 et 181.

rationnelle particulière, qui est celle d'un *devancement intérieur* les appelant à une réalisation qui les mène en même temps au-delà de ce qu'elles sont en mesure de se représenter.

C'est cette dimension persuasive de la structure eschatologique du *devenir* qui établit dans une communauté particulière le christianisme philosophique commun aux christologies spéculatives. On y trouve non seulement une interprétation spécifique de l'espérance de la raison qui peut en éclairer le statut paradoxal, mais aussi une conceptualisation du Verbe christique comme *Logos* correspondant au schème global du devenir de la raison. Il faut prêter attention à cette relation subtile entre le schème du devenir en son paradoxe existentiel et le concept se rattachant à l'idée d'une événementialité absolument authentique pour comprendre l'écart qui subsiste entre la raison et la foi sur ce terrain plus mystique que spéculatif, car ouvert à la dimension d'inférence pratique du concept. D'un côté, ce qu'annonce la raison reste absolument indéterminé<sup>87</sup>. Son statut paradoxal, « c'est de se vivre dans une tension qui, la portant vers sa figure ultime, est la mystérieuse anticipation, en elle, d'une rencontre qui excède absolument les conditions de sa propre constitution (...) »<sup>88</sup>. D'un autre côté, si l'on admet que le Christ peut se comprendre comme le concept de cette tension vécue historiquement par le logos qui entraîne la vie de l'humanité, alors *Il* « est, pour la foi chrétienne, l'âme même de cet immense mouvement qui, s'originant aux sources du langage et traversant les premières créations de la pensée opératoire, commence à se réfléchir comme logique, puis comme pensée, enfin comme subjectivité constituante, pour se découvrir progressivement comme l'engendrement toujours en œuvre d'un univers »<sup>89</sup>.

© Marc Maesschalck, Louvain-la-Neuve, 2008.

---

<sup>87</sup> J. LADRIERE, « Le christianisme et le devenir de la raison », in R. Ducret, D. Hervieu-Léger et P. Ladrière (eds.), *Christianisme et modernité*, Cerf, Paris, 1990, pp. 211-232, p. 231.

<sup>88</sup> J. LADRIERE, « La perspective eschatologique en philosophie », in J.-L. Leuba (ed.), *Temps et eschatologie*, Cerf, Paris, 1994, pp. 175-191, p. 190.

<sup>89</sup> J. LADRIERE, « Le christianisme et le devenir de la raison », *op. cit.*, p. 226.