



La compréhension chrétienne de Dieu comme amour et sagesse selon Schleiermacher

Emilio Brito

Volume 48, numéro 3, octobre 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400715ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400715ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Brito, E. (1992). La compréhension chrétienne de Dieu comme amour et sagesse selon Schleiermacher. *Laval théologique et philosophique*, 48(3), 315–342.
<https://doi.org/10.7202/400715ar>

LA COMPRÉHENSION CHRÉTIENNE DE DIEU COMME AMOUR ET SAGESSE SELON SCHLEIERMACHER

Emilio BRITO

RÉSUMÉ: Particulièrement vulnérable à la critique hégélienne du nominalisme, la conception schleiermachérienne des attributs divins, notamment de la sagesse et de l'amour, est moins fidèle que la théorie hégélienne au caractère vivant et historique du Dieu biblique. Tout en se défendant de vouloir introduire un quelconque concept spéculatif de Dieu, Schleiermacher partage cependant avec Hegel (et Schelling) la tendance « panthéiste » à effacer la distinction entre le possible et le réel, et à exclure tout choix divin entre plusieurs mondes possibles. D'autre part, bien qu'il s'éloigne de Hegel par son incapacité de penser l'autocommunication comme événement en Dieu lui-même, d'admettre que l'amour désigne l'essence divine comme Dieu-pour-Dieu, Schleiermacher s'en rapproche par sa façon de subordonner la sagesse de Dieu à son amour, en d'autres mots l'élément historique à la communication intime: chez les deux auteurs, le Deus pro nobis tend à se réduire à un simple présupposé du Deus in nobis. Enfin, quoique Schleiermacher identifie la sagesse divine avec l'Esprit, et non pas, à l'instar de Hegel, avec le Logos, on constate, dans la manière dont l'un et l'autre relie la sagesse divine et le gouvernement providentiel du monde, une semblable méconnaissance de la contingence du monde, une pareille propension à raplatir l'une sur l'autre la création et la rédemption, et à faire coïncider, en définitive, la liberté divine avec la nécessité.

La coutume d'exposer le traité de Dieu de façon ininterrompue avant tous les autres traités donne, d'après Schleiermacher, la fâcheuse impression qu'il s'agit là d'une simple théorie spéculative, tout à fait indépendante du contenu réel de la dogmatique chrétienne. Pour parer à ce danger, Schleiermacher a distribué sa doctrine des attributs divins tout au long de sa dogmatique. La première partie de la *Glaubenslehre* étudie notamment l'éternité, l'omniprésence, la toute-puissance, l'omniscience divines¹. La seconde expose, au niveau du « premier côté de l'opposition » (la conscience du péché),

1. Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhang dargestellt* (= GL I-II), 7^e éd. (sur la base de la 2^e éd.: 1831), par M. Redeker, 2 vol., Berlin, 1960, §§50-56. Cf. F. BEISSER, *Schleiermachers Lehre von Gott*, Göttingen, 1970, pp. 140-171.

la sainteté, la justice et la miséricorde divines²; au niveau du «second côté de l'opposition» (la conscience de la grâce), elle considère l'amour et la sagesse de Dieu³. Dans la mesure où elle s'explicité dans la totalité des attributs divins, la doctrine de Dieu ne s'achève donc pas avant la fin de l'ensemble⁴. Mais la *Glaubenslehre* possède une double finale «théo-logique»: après la doctrine de l'amour et de la sagesse de Dieu, elle présente, en «conclusion» (*Schluß*), la doctrine de la Trinité⁵. Dans l'un et l'autre registre (attributs relatifs à la rédemption et à la Trinité), Schleiermacher entend thématiser les conséquences de la foi au Christ et à l'Esprit — telle qu'il l'a exposée dans sa doctrine de la conscience de la grâce⁶ — pour la compréhension de Dieu. Comptant examiner ailleurs en détail la conclusion trinitologique de la *Glaubenslehre*, nous nous centrons ici sur les attributs divins relatifs à la rédemption.

Précisons que, dans la *Glaubenslehre*, la «théo-logie» se présente comme la doctrine de Dieu dans notre connaissance humaine. La foi ne s'intéresse pas à ce qu'est Dieu en lui-même, mais à ce qu'il est pour nous. Dans le sentiment d'absolue dépendance, le rapport entre Dieu et l'homme est immédiatement posé. La doctrine de Dieu naît lorsque la foi réfléchit sur les noms qu'il faut donner à cette relation sentie entre Dieu et l'homme, dans la mesure où on la considère du côté de Dieu (comme l'origine de cette dépendance sentie). Elle se déploie comme doctrine des attributs divins, afin de saisir les divers aspects de la dépendance absolue en tant que conditionnés par Dieu⁷. La raison de cette diversité d'aspects de la dépendance, conduisant à la pluralité des attributs, ne se trouve pas en Dieu, mais dans l'homme. Elle ne réside pas dans la dépendance comme telle, mais dans la façon dont l'homme, dans son être au monde, se rapporte à cette dépendance⁸. Dans la mesure où l'homme ne parvient pas à unifier son rapport au monde et sa dépendance absolue à l'égard de Dieu, sa conscience est pécheresse. En revanche, lorsque l'homme reçoit du Christ un sentiment de dépendance tellement vigoureux qu'il parvient à imprégner tout son rapport au monde, il fait l'expérience de la grâce⁹. Si l'on s'interroge sur la causalité divine impliquée dans le sentiment d'absolue dépendance, on aboutit aux trois types d'attributs: 1) ceux qui décrivent la manière dont Dieu est l'origine de la dépendance dans l'autoconscience comme telle¹⁰; 2) ceux qui présentent Dieu comme l'origine de la dépendance dans l'autoconscience du pécheur¹¹; et 3) ceux qui manifestent la causalité de Dieu dans l'autoconscience de l'homme racheté¹².

2. Cf. GL §§79-85; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 192-208.

3. Cf. GL §§164-169; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 221-234.

4. Cf. GL §31, 2.

5. *Ibid.*, §§170-172; cf. W. BRANDT, *Der Heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher*, Zürich, 1968, p. 224.

6. Cf. GL §§86-163.

7. Cf. *Ibid.*, §50; cf. W. BRANDT, *op. cit.*, pp. 266-268.

8. Cf. GL §5, 1 et §6, 1.

9. Cf. GL I, pp. 30 et suiv., 161 et suiv.

10. Cf. GL §§50-56.

11. *Ibid.*, §§79-85.

12. *Ibid.*, §§164-169.

Nous nous bornerons à présenter ici le troisième cycle des attributs divins, qui exhibe, d'après notre auteur, l'image que les chrétiens se font de Dieu lorsqu'ils ramènent à son origine leur conscience de se trouver, par l'Esprit Saint de l'Église, dans la sphère d'influence du Rédempteur Jésus-Christ. Le sens de l'ensemble de la doctrine schleiermachérienne de Dieu se découvre, remarquons-le, non pas dans sa partie générale¹³, mais dans sa partie concrète, qui a trait à un événement unique: l'apparition du Christ et de l'Église. C'est cette dernière partie qui thématise vraiment, selon notre auteur, la théo-logie propre à la foi chrétienne¹⁴. L'être de Dieu dans le Christ et dans l'Esprit fournit la clé pour la compréhension de Dieu comme Amour et Sagesse¹⁵. Schleiermacher aborde les attributs ayant trait à la Rédemption par le biais de la doctrine du gouvernement divin du monde; nous consacrons à ce thème la première section de cet article. La seconde section présente la conception schleiermachérienne de la communication de l'être divin dans un amour que seul le Christ est à même de révéler. Une troisième section étudie le rapport établi par notre auteur entre la sagesse divine et le Saint-Esprit. Nous réservons à la quatrième et dernière section nos réflexions critiques.

I. LE GOUVERNEMENT DIVIN DU MONDE ET LES ATTRIBUTS DIVINS DE L'AMOUR ET DE LA SAGESSE

En guise d'introduction, Schleiermacher présente l'Église comme l'objet du gouvernement divin du monde (cf. *infra*, 1). Il montre ensuite que, dans le gouvernement du monde, la causalité divine se manifeste comme amour et sagesse (cf. *infra*, 2).

1. *L'objet du gouvernement divin du monde: l'Église.*

En ramenant à la causalité divine notre conscience de la communauté avec Dieu rétablie par l'efficacité (*Wirksamkeit*) de la rédemption, nous posons, affirme Schleiermacher, l'implantation et la diffusion de l'Église chrétienne comme l'objet du gouvernement divin du monde (*Weltregierung*)¹⁶. Les chrétiens parviennent à la connaissance de l'amour de Dieu en saisissant que l'efficacité de la Rédemption exprime l'activité de Dieu, auteur de cette nouvelle communion avec lui. Toutefois, le rapport causal entre la conscience de la rédemption et Dieu n'est pas simplement immédiat; aussi Schleiermacher utilise-t-il un détour. Les paragraphes qu'il consacre à la doctrine de Dieu¹⁷ présupposent la doctrine de l'Église¹⁸. Certes, ils se rattachent surtout aux pages centrales de la *Glaubenslehre*, celles qui décrivent la conscience

13. *Ibid.*, §§50-56.

14. Par rapport au contenu concret de l'autoconscience chrétienne, la doctrine de Dieu de la première partie de la *Glaubenslehre* constitue uniquement une «abstraction». Cf. M.E. MILLER, *Der Übergang. Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamt Denkens*, Gütersloh, 1970, p. 172.

15. Cf. W. Brandt, *op. cit.*, pp. 266-269.

16. Cf. GL §164.

17. *Ibid.*, §§164-169.

18. *Ibid.*, §§113-163.

de la rédemption¹⁹. Mais la doctrine des attributs divins relatifs à la rédemption se doit de thématiser aussi — sous peine d'incomplétude — son lien à l'ecclésiologie. Celle-ci décrit la condition de possibilité objective, historique, de l'introduction de l'humanité dans une nouvelle communauté avec Dieu. Après son parcours ecclésiologique, la conscience de la rédemption n'est plus simplement la conscience d'un nouvel état d'âme, mais elle se déploie dans l'horizon de l'histoire du monde. La théo-logie doit donc se demander dans quelle mesure le fondement pour la condition de possibilité historique de la conscience de la rédemption se trouve en Dieu. Ce détour de la réflexion par la conscience de la rédemption élargie aux dimensions de l'Église, voire du monde, conduit à la représentation de la causalité de Dieu comme «gouvernement du monde» (*Weltregierung*). L'implantation de l'Église par le Christ et sa diffusion par le Saint-Esprit sont ainsi considérées comme l'objet du gouvernement divin du monde. Dans ce double événement, il s'agit d'une même histoire salvifique. La connexion des deux aspects de la conscience apparaît indissoluble: l'être de Dieu dans l'esprit commun de l'Église dépend de la fondation de l'Église par le Christ; l'effet actuel de l'être de Dieu dans le Christ dépend de l'esprit commun de l'Église. Ces deux aspects n'ont qu'un fondement en Dieu: le gouvernement divin du monde²⁰. Schleiermacher thématise d'abord le rapport de la doctrine du gouvernement divin du monde à celle de la création et de la rédemption. Il montre ensuite que l'Église constitue l'unique objet du gouvernement divin du monde.

Le gouvernement divin du monde a-t-il uniquement pour objet la rédemption de l'humanité par le Christ et par le Saint-Esprit? Ne se réfère-t-il pas aussi au monde hors de l'Église? Envisager ainsi la question équivaut, pour notre auteur, à se placer en dehors de la doctrine de la foi. L'autoconscience chrétienne, en effet, considère tout le reste seulement par rapport à l'activité de la Rédemption: soit en tant que partie de l'organisme ecclésial, dans lequel s'énonce la conscience de Dieu régénérée, soit en tant que matériau à élaborer par celle-ci. «Gouverner» signifie en premier lieu mettre en mouvement et diriger des forces qui existent déjà. Dans son usage théologique, l'expression prête donc à malentendu, dans la mesure où elle suggère que Dieu se borne à orienter des forces terrestres déjà présentes. En considérant le gouvernement du monde comme quelque chose d'introduit après-coup, on le dissocie de la création. On s'imagine que, depuis la création, les événements auraient pu suivre un autre cours²¹. Par contre, la foi chrétienne enseigne que tout fut créé en vue du Rédempteur (Col 1, 16); par la création, tout a déjà été préparé pour la révélation de Dieu dans la chair et sa transmission, aussi complète que possible, à toute la nature humaine, afin de fonder le Royaume de Dieu. Aussi ne doit-on pas s'imaginer que le monde naturel suit, en vertu de sa conservation par Dieu, un cours autonome, et que le gouvernement divin ne parvient à l'influencer que par des actes particuliers isolés, visant à le mettre en rapport avec le royaume de la grâce. En réalité, les deux aspects constituent une complète unité. Par conséquent, il faut admettre que toute la disposition

19. *Ibid.*, §§91-112.

20. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, pp. 270-271.

21. Cf. GL II, p. 441.

de la nature, depuis le commencement, aurait été différente si le genre humain n'avait pas été destiné à sa rédemption par le Christ après la chute²².

Le concept de gouvernement divin du monde impliqué par la thèse de Schleiermacher, pourrait-on objecter, semble appartenir à une époque où il n'y avait aucun motif de songer à l'existence d'une autre vie spirituelle à côté de la vie humaine²³. On admettra volontiers, répond notre auteur, que le monde constitue la plus riche révélation possible de Dieu; aussi est-il vraisemblable que, sur d'autres corps célestes, une vie organique se développe et s'élève jusqu'à la raison. Mais même si nous pouvions élargir notre conscience du genre au-delà des frontières de la conscience humaine, jusqu'à celle de l'intelligence tout court, nous devrions reconnaître que cette intelligence extrahumaine ne nous affecte point présentement; nous ne devrions élargir cette représentation du gouvernement divin du monde que si quelque communication d'un cours temporel extrahumain nous était intuitivement donnée. Puisque tel n'est pas le cas, notre connaissance de la *Weltregierung* divine doit se limiter à notre monde, c'est-à-dire au domaine dans lequel la Rédemption manifeste sa force²⁴.

L'élément de notre autoconscience qui devient pour nous conscience du péché ne saurait, observe Schleiermacher, nous conduire immédiatement à la causalité divine. Le concept de conservation (*Erhaltung*) reçoit son contenu intégral seulement moyennant le rapport à ladite causalité de l'élément qui devient pour nous conscience de la grâce. Les deux aspects traités par la doctrine de la conservation²⁵ — à savoir l'essence des choses dans leurs rapports mutuels et l'ordre de leurs influences réciproques — subsistent grâce à Dieu, de la façon dont ils subsistent, relativement à la révélation salvifique²⁶ de Dieu en Jésus-Christ. Tout ce qui appartient à notre monde, d'abord la nature humaine et ensuite tout le reste (en commençant par ce qui est le plus étroitement lié à l'humanité), aurait été disposé autrement — le cours entier des événements humains et des faits naturels aurait changé — si le dessein divin n'avait pas consisté à unir l'être divin avec la nature humaine dans la personne du Christ et, en conséquence, par le Saint-Esprit, aussi avec la communauté des croyants²⁷.

En lien avec son jugement concernant la représentation de l'unité et de l'identité (*Selbigkeit*) de l'Église à travers tous les temps²⁸, Schleiermacher divise la *Weltregierung* divine en deux époques: celle des préparations, avant que cette union n'arrive effectivement dans l'espace et le temps, et celle de l'accomplissement, depuis qu'elle est devenue effective²⁹. Dans la causalité divine, il n'y a aucune division ou opposition. Par conséquent, nous ne pouvons considérer le gouvernement divin du monde, affirme

22. *Ibid.*, p. 442; cf. W. BRANDT, *op. cit.*, pp. 271-273.

23. À l'exception de celle des anges, que les premiers chrétiens ont cependant placés au-dessous de la nature humaine, comme serviteurs de celle-ci (à cause d'une moindre union de l'être divin avec la nature angélique). Sur l'angélogie, cf. GL §§42 et suiv.

24. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 96.

25. Cf. GL §46, Zus.

26. C'est-à-dire, développant l'esprit jusqu'à l'accomplissement (Cf. GL II, p. 442).

27. *Ibid.*, pp. 442-443. L'apparition du Christ et l'implantation de l'Église au milieu de l'histoire qualifient l'histoire entière comme objet du gouvernement de Dieu. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, p. 273.

28. Cf. GL §156.

29. *Ibid.*, §164, 2.

Hegel, que comme *un*, dirigé vers *un* but³⁰. Aussi l'Église, ou le Royaume de Dieu dans toute son extension et dans tous ses développements successifs, constitue l'*unique* objet de la *Weltregierung* divine³¹; les aspects particuliers n'y sont compris qu'en vue de cet unique objet. Certes, de notre point de vue, nous sommes bien obligés de considérer séparément telle ou telle partie de ce tout; mais nous nous fourvoyons dès que nous admettons, pour cet aspect isolé, une causalité divine particulière, séparée, d'une manière quelconque, de la connexion avec le tout, et considérons cet aspect isolé comme un but et un résultat particulier du gouvernement divin, auquel d'autres aspects seraient subordonnés comme des moyens. Il faudrait corriger cette vue unilatérale, en subordonnant aussi le prétendu «but» à tout le reste, en sorte que chaque aspect particulier apparaisse comme un point de transition (*Durchgangspunkt*), conditionné aussi bien que conditionnant. Le Rédempteur, lorsqu'il considère ses disciples, dans les circonstances particulières de leur vie, comme objet de la sollicitude divine, ne perd jamais de vue que celle-ci vise à proprement parler leur vocation, leur activité dans le royaume de Dieu³².

À cette lumière, Schleiermacher juge inutilisable la division habituelle en trois formes de Providence: universelle, particulière et spéciale (*allerbesonderste*), dont la première s'appliquerait à toute chose, la seconde à la totalité du genre humain, et la troisième seulement aux gens pieux (ou au Royaume de Dieu). En effet, notre auteur englobe tout cet ensemble sous la dernière forme, car tout le reste s'y réfère. Schleiermacher rappelle que l'expression «providence» (*Vorsehung*) n'est pas d'origine biblique: elle provient des écrits païens, et a été transmise d'abord aux textes juifs tardifs, ensuite aux auteurs chrétiens; ce qui n'a pas manqué de nuire à la clarté de l'exposé de la foi chrétienne authentique. La formule scripturaire «prédestination» (*Vorherbestimmung*, *Vorhervorsehung*)³³ se prête mieux à exprimer le rapport de chaque partie individuelle à l'ensemble, et à présenter le gouvernement divin du monde comme un agencement intérieurement accordé. Ce rapport n'est pas à confondre avec le sens de l'expression «destin» (*Schicksal*), également d'origine non chrétienne. Cette expression connote toujours une détermination de la partie individuelle par l'interaction de tout le reste, sans tenir compte de ce qui pourrait découler de l'objet lui-même. De manière semblable, l'expression «providence» marquerait surtout une détermination de l'individuel, sans prendre en considération ce qui pourrait résulter naturellement de la connexion de celui-ci avec tout le reste. D'après Schleiermacher, le concept de prédestination ne prête pas le flanc au même reproche.

30. Cf. GL II, p. 443.

31. L'objet direct de l'action de Dieu n'est pas le particulier, mais toujours le grand tout. Il s'agit cependant d'un tout qualifié: dans et par l'Église, Dieu forme le monde qu'il gouverne. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, pp. 273-274.

32. Cf. GL II, p. 443. La thèse de la pneumatologie de Schleiermacher selon laquelle l'Esprit Saint est l'esprit commun de l'Église, et n'est l'Esprit des individus que dans la mesure où ils sont les membres de l'Église, se reflète ainsi dans la doctrine de Dieu. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, pp. 273-274.

33. Schleiermacher n'indique pas les mots grecs auxquels il songe. Précisons que le verbe «prédestiner» (*prohorizo*) n'apparaît pas dans l'A.T., mais seulement dans le N.T., une fois dans les Actes (4, 28), cinq fois chez Paul (Rm 8, 29. 30; 1 Co 2, 7; Ep 1, 5. 11). Le substantif «prédestination» n'est pas employé, à la différence de termes comme «plan», «dessein» (*boulè*, *prothesis*), «prescience» (*prognôsis*), «élection» (*eklogè*).

L'Écriture sainte ne craint pas d'affirmer que le dessein divin englobe également le péché³⁴, bien que celui-ci contredise en réalité l'idée du Royaume de Dieu; elle compte le péché parmi les éléments préparatoires du gouvernement divin du monde. Il n'y a point d'incohérence dans le dessein divin selon lequel tous les hommes doivent avoir part à la vieille condition avant la nouvelle création, afin de participer aux forces de celle-ci seulement sous la forme de l'opposition, qui marque toute l'existence humaine. Dans ce contexte, la difficulté de se représenter une réprobation éternelle³⁵ fait de nouveau surface, puisqu'il faut l'articuler avec la représentation d'un gouvernement divin du monde dirigé vers *un* but³⁶.

2. Les deux attributs de Dieu considéré comme sujet de l'activité rédemptrice.

Dans le gouvernement divin du monde, la causalité divine nous apparaît comme amour et sagesse. Par le biais du concept de gouvernement divin du monde, le §164 de la *Glaubenslehre* ramenait la rédemption chrétienne à l'activité de Dieu. Le §165 étudie les attributs que Dieu manifeste lorsqu'il est considéré comme le sujet de cette activité salvifique. En montrant, par le Christ et le Saint-Esprit, que son agir vis-à-vis du monde n'a pas d'autre but que le salut de l'humanité, Dieu se révèle comme un Dieu plein d'amour et de sagesse dans son gouvernement du monde³⁷. Schleiermacher exprime d'abord le contraste entre les attributs divins de l'amour et de la sagesse à la lumière de la différence humaine entre le vouloir profond et l'exécution. Il souligne ensuite que l'amour et la sagesse sont inséparables en Dieu.

La causalité divine unique et indivise ne peut être exposée en un cycle d'attributs divins sans un certain anthropomorphisme³⁸; pour nous faire une idée claire de sa nature et de son orientation, nous devons nous appuyer sur les différences qui reposent, au niveau humain, sur une opposition³⁹. Dans toute causalité humaine, on peut distinguer l'intention (*Gesinnung*) sous-jacente et la manière, plus ou moins appropriée, de l'exécution. La première exprime le noyau intime de l'être agissant, dans son unité en tant que volonté affectée d'une manière déterminée. La seconde, en revanche, se ramène plutôt à l'entendement, et déploie l'activité par rapport à l'objet comme quelque chose de multiple⁴⁰. On peut se représenter les attributs correspondant au gouvernement divin du monde à la lumière de cette différence humaine. D'une part, en effet, on peut définir l'amour comme la tendance à s'unir avec les autres et à vouloir être dans les autres; or le pivot du gouvernement divin du monde se trouve dans la Rédemption

34. Cf. GL II, p. 444.

35. *Ibid.*, pp. 420, 437 et suiv.

36. *Ibid.*, p. 444.

37. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, p. 274; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 223 et suiv.; cf. R.R. WILLIAMS, *Schleiermacher the Theologian*, Philadelphia, 1978, pp. 123 et suiv.

38. Cf. GL II, p. 444.

39. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, pp. 275-276.

40. Le couple amour-sagesse provient de l'éthique philosophique de Schleiermacher, plus précisément de sa doctrine des vertus. Des quatre vertus humaines, deux seulement se retrouvent en Dieu: celles qui expriment l'action de la raison sur la nature. En effet, le Dieu tout-puissant n'éprouve pas, comme l'homme, la résistance du monde; Dieu n'a donc pas besoin de prudence ni de constance. *Ibid.*, p. 276, note 159.

et dans la fondation du Royaume de Dieu, qui ont pour but d'unir l'être divin avec la nature humaine; aussi la *Gesinnung* sous-jacente ne peut-elle être représentée que comme amour. D'autre part, on entend par sagesse l'esquisse correcte des concepts de but, saisis dans leurs multiples déterminations et dans l'ensemble de leurs rapports réciproques; or la *Weltregierung* divine se manifeste dans l'agencement cohérent de tout le domaine de la rédemption; on peut donc considérer la sagesse, à juste titre, comme l'art (*Kunst*) de réaliser parfaitement l'amour divin⁴¹.

Dans la vie humaine, ces deux «attributs» se séparent naturellement; à cause de la différence, essentielle chez l'homme, entre l'entendement et la volonté, l'intention profonde (*Gesinnung*) et la formation des concepts de but ne s'interpénètrent jamais parfaitement: l'excellence de l'entendement est toujours en retard par rapport à la pureté de la volonté, ou vice versa. En revanche, une telle division est tout à fait étrangère à l'être divin: l'amour et la sagesse ne se séparent jamais, mais ils s'unifient à un tel point que chacun contient déjà l'autre⁴². On peut donc affirmer, sans introduire aucune limitation en Dieu, que la sagesse divine ne peut déterminer un autre agencement du cours des choses que celui dans lequel l'amour divin se réalise de la manière la plus parfaite; inversement, les seules communications de soi dont l'amour divin est capable, sont celles où il apparaît comme la sagesse absolue⁴³.

II. L'AMOUR DIVIN

Seule l'œuvre de la Rédemption permet de reconnaître l'amour divin (cf. *infra*, 1), c'est-à-dire l'attribut qui exprime l'essence originaire de Dieu (cf. *infra*, 2).

1. *L'amour divin et l'œuvre de la Rédemption.*

L'amour divin, l'attribut grâce auquel l'être divin se communique, se laisse reconnaître dans l'œuvre de la rédemption⁴⁴. Schleiermacher montre d'abord que la découverte de l'amour divin demeure toujours problématique si l'on fait abstraction de la rédemption. Il souligne ensuite que l'homme ne parvient à la connaissance de l'amour de Dieu que grâce au Christ.

Beaucoup refusent, comme une idée «mystique», non seulement que l'Être suprême se communique, mais aussi que l'essence de l'amour divin consiste dans cette autocommunication. D'autres estiment que l'opinion selon laquelle toute communication divine n'a lieu que moyennant la rédemption, concentre la manifestation de la perfection divine dans un espace trop étroit; ils tendent à laisser dans l'ombre l'originalité du christianisme, mais ils reconnaissent l'amour divin à l'œuvre dans

41. Cf. GL II, p. 445. Dans l'unique agir de Dieu, Schleiermacher distingue le pur vouloir divin de s'unir avec l'humanité, en tant que motif de cet agir, et l'entendement divin, qui se réfère à l'objet de cette volonté d'union, et déploie le vouloir unique, sur le chemin de sa réalisation, en une multiplicité de «concepts de but». Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, pp. 276-277.

42. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, p. 278.

43. Cf. GL II, p. 446.

44. Cf. GL §166.

toutes les dispositions de la Nature et des choses humaines qui protègent et promeuvent la vie. Cependant, ils oublient, d'après notre auteur, que l'amour divin, abstraction faite de la Rédemption, demeure toujours quelque chose de problématique (*Zweifelhaftes*). Supposons, en effet, que l'on prenne pour objet la vie individuelle: sous peine de tomber dans le particularisme le plus grossier, on ne pourra pas conclure à l'amour divin à partir des progrès de la vie qui sont conditionnés par l'empêchement de la vie des autres; car alors, avec l'amour, son contraire se présenterait chaque fois en même temps⁴⁵. Cela ne s'applique pas seulement au bien-être sensible, mais aussi au développement spirituel de la vie individuelle⁴⁶. Supposons, d'autre part, que, laissant de côté la vie individuelle, l'on considère plutôt l'humanité, la conscience du genre: puisque les avantages et les empêchements des individus, mutuellement conditionnés, se suppriment réciproquement, on verra assez vite que la bienveillance divine ne se laisse reconnaître sans ambiguïté que lorsqu'on la considère comme un souci protecteur à l'égard de ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, à savoir la conscience de Dieu. Or, pour un regard chrétien, celle-ci se trouve, en dehors du domaine de la rédemption, dans un état d'abaissement. Nous voilà donc ramenés à la sphère de l'autocommunication divine. Même s'il voulait se représenter l'amour divin comme une conservation bienfaisante, un chrétien ne pourra se contenter de rien de moins que de la régénération et de l'accomplissement de la conscience de Dieu par la communication divine dans le Christ et dans le Saint-Esprit. Certes, même une configuration imparfaite de la conscience de Dieu signifie, aux yeux du chrétien, une certaine communication divine à la nature humaine; mais elle ne saurait représenter qu'un point de transition, un état provisoire et insuffisant⁴⁷.

Schleiermacher rencontre ici une double objection: d'une part, on lui oppose qu'il n'était pas besoin d'attendre la rédemption pour connaître l'amour divin comme auto-communication de Dieu; d'autre part, on allègue qu'il serait extrêmement mesquin (*engherzig*) et ingrat de la trouver exclusivement dans la rédemption. En ce qui concerne le premier point, on prétend que la communication de Dieu est présente dans tout ce qui, en l'homme, peut être considéré comme images de Dieu, notamment dans la raison et dans tous les germes de développement spirituel qui font partie de notre nature⁴⁸. L'objectant concède que, parmi ceux-ci, il faut compter aussi la conscience de Dieu qui se trouve à la base de la piété; mais il estime que lier la connaissance de l'amour divin seulement à la rédemption équivaldrait à attribuer la valeur suprême à ce qui possède une importance secondaire; car la différence entre le rapport de Dieu aux créatures privées de la conscience de Dieu et son rapport à celles qui développent une telle conscience (ne serait-ce que de la manière la plus faible) est, à son avis, beaucoup plus grande que celle qui existe entre le rapport de Dieu à ces dernières et son rapport aux régénérés. Tous les hommes, répond Schleiermacher, sont assurément aussi l'objet de l'amour divin, en tant qu'ils sont capables d'avoir la conscience de Dieu, mais cet amour ne s'effectue pas en eux-mêmes; car, à cause de la crainte de

45. *Ibid.*, §85, 1.

46. Cf. GL II, pp. 446-447.

47. *Ibid.*, p. 447; cf. R.R. WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 126 et suiv.

48. Cf. GL II, p. 447.

Dieu (qui, sous la loi, constituait le sentiment religieux prédominant), ils ne parviennent, tout au plus, qu'à la conscience négative — encore trop éloignée de la reconnaissance de l'amour divin — que l'Être suprême n'est point envieux. La connaissance de l'amour divin ne résulte que de l'efficacité de la rédemption accomplie par le Christ. Ceux qui se trouvent encore dans le domaine extrachrétien, fluctuent entre l'idolâtrie (*Abgötterei*) et l'impiété (*Gottlosigkeit*). Dans la mesure où ils n'aiment pas Dieu, Dieu ne peut pas les aimer. Il ne les aime que pour autant qu'il les voit dans le Christ. Et, de leur côté, ils ne parviennent à la connaissance de l'amour divin que lorsqu'ils sont dans le Christ. En ce qui concerne le second point, l'objectant admet que, dans le domaine de la conscience de Dieu impliquée dans la conscience de soi, l'amour de Dieu ne se manifeste pas avant la rédemption; mais il prétend que cet amour se découvre dans d'autres domaines, aussi bien en dehors qu'au sein du christianisme, notamment dans toute réussite de l'homme dans son effort pour maîtriser la terre. Schleiermacher répond que tout ce qui est humain doit être pénétré par la force de la rédemption, et ne parvient à son accomplissement qu'en vertu de ce rapport. Aucun bien humain ne peut se conformer à la volonté divine s'il n'est relié à la domination de la conscience de Dieu dans notre âme grâce au Christ. On ne saurait connaître l'amour divin à partir de ce qui n'exprime point la volonté divine⁴⁹.

2. *L'amour comme définition de Dieu.*

Schleiermacher emprunte la formulation de cette thèse au célèbre verset johannique: «Dieu est amour» (1 Jn 4, 16)⁵⁰. Il montre d'abord la différence entre l'amour et les autres attributs divins: l'amour seul est égalé à l'essence divine. Il précise ensuite la différence entre l'amour et la sagesse: seule la conscience de l'amour divin est *immédiatement* donnée dans la conscience divine de la rédemption.

On a toujours dit qu'il ne peut y avoir, en Dieu, aucune différence entre l'essence et les attributs, et que le concept d'attribut se prête mal, par conséquent, à exprimer l'essence divine. Cependant, ce que nous posons comme attribut divin énonce, d'après Schleiermacher, quelque chose de vrai sur Dieu, et cela doit constituer aussi une expression de l'essence divine. Pour cette raison, d'autres définitions de ce genre pourraient, semble-t-il, être construites à partir des autres attributs divins: Dieu est l'éternité, la toute-puissance, etc. Toutefois, ces formules n'apparaissent ni dans l'Écriture sainte ni dans l'enseignement de l'Église. Peut-on au moins dire que Dieu est la toute-puissance aimante ou l'amour tout-puissant? On reconnaîtra, répond notre auteur, que, dans ces deux formules, l'amour seul est identifié à l'essence divine. Aussi la thèse se justifie-t-elle sous cette forme exclusive: seul l'amour, à la différence des autres attributs divins, peut être considéré comme l'expression de l'essence de Dieu. Il va de soi que Schleiermacher n'entend pas se rapporter ici à un concept de Dieu trouvé d'une quelconque façon par une voie spéculative; il veut seulement montrer pourquoi cet attribut se distingue des autres à cet égard⁵¹.

49. *Ibid.*, pp. 448-449; cf. GL §56, Zus.

50. «Gott ist die Liebe» (GL §167); cf. *Ibid.*, §48.

51. Cf. GL II, p. 449.

Les attributs étudiés dans la première partie de la *Glaubenslehre* ne constituaient pas des expressions de l'essence divine capables de remplacer le nom lui-même. Schleiermacher présentait la toute-puissance, notamment, comme l'attribut en vertu duquel toute réalité finie, telle qu'elle est, existe grâce à Dieu⁵². En disant cela, il posait l'action divine dans son intégrité, mais sans en préciser le motif, c'est-à-dire comme une action purement indéterminée. Or, il ne suffit pas d'affirmer que Dieu pose le fini; si l'on ne va pas plus loin, on demeure dans l'incertitude quant au vouloir divin impliqué dans la toute-puissance. La même observation s'applique aussi aux autres attributs considérés dans la première partie de la *Glaubenslehre*. Ils ont été dégagés en faisant abstraction du contenu déterminé de notre conscience de Dieu. La foi en Dieu tout-puissant et éternel n'exprime, selon notre auteur, que cette ombre de la foi⁵³ à laquelle le diable, lui aussi, a accès⁵⁴.

Les attributs étudiés dans le premier volet de la seconde partie de la *Glaubenslehre*, ne peuvent, eux non plus, constituer des expressions originaires de l'essence divine. On ne saurait dire que Dieu est en lui-même justice ou sainteté, car ces attributs ne peuvent être posés, sans rapport à l'opposition du bien et du mal, qui n'appartient point à Dieu considéré en lui-même. C'est pourquoi l'activité de ces attributs également se limite à un certain domaine. Justice et sainteté ne sont vraiment reconnus comme attributs divins que lorsqu'elles sont reprises dans la sphère des attributs du second volet de la deuxième partie: l'œuvre de la sainteté et de la justice reçoit sa signification dernière à la lumière de la Rédemption; ces attributs s'identifient à l'amour divin dans ses expressions préparatoires; l'amour divin est saint et juste dans la mesure où il commence essentiellement par ces préparations⁵⁵.

Seuls l'amour et la sagesse peuvent donc être considérés comme des expressions de l'essence divine elle-même. Cependant, nous ne disons pas «Dieu est la sagesse» de la même manière que nous affirmons «Dieu est l'amour». Schleiermacher explique cette situation de la façon suivante: nous possédons la conscience de l'amour divin immédiatement dans la conscience de la rédemption; et du fait que celle-ci constitue le fondement sur lequel repose toute autre conscience de Dieu, l'amour représente naturellement l'essence de Dieu⁵⁶. Or, nous ne prenons pas conscience de la sagesse divine d'une façon aussi immédiate, mais seulement en élargissant notre autoconscience — déjà l'autoconscience personnelle et encore plus la conscience du genre — jusqu'à embrasser le rapport réciproque de tous les moments. Certes, ces deux attributs ne peuvent être pensés séparés l'un de l'autre, mais c'est la sagesse qui constitue la perfection de l'amour, et non l'inverse. Si nous pensions Dieu comme sagesse, l'amour n'y serait pas impliqué aussi parfaitement que la sagesse l'est quand nous pensons

52. Cf. GL §54.

53. Dans la mesure, bien sûr, où ces attributs sont pris en eux-mêmes, sans les relier à l'amour (comme cela arrive dans la formule «Dieu est l'amour tout-puissant et éternel»).

54. «Tu crois que Dieu est un? Tu fais bien. Les démons le croient, eux aussi» (Jc 2, 19).

55. Cf. GL II, pp. 450-451.

56. D'où vient donc cette différence de rang entre les deux attributs? Non pas d'une supériorité de l'amour de Dieu en soi par rapport à la sagesse divine, ou de la volonté de Dieu par rapport à son entendement; cela équivaldrait à fournir une explication spéculative. La différence vient du fait que, dans notre conscience, nous avons un rapport plus immédiat à l'amour de Dieu qu'à sa sagesse. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, p. 279.

Dieu comme amour; car là où l'amour tout-puissant est présent, la sagesse absolue doit l'être également⁵⁷.

III. LA SAGESSE DIVINE

Schleiermacher explicite, pour commencer, les rapports entre la sagesse, l'ordre du monde, et la rédemption (cf. *infra*, 1). Puis, il précise le lien entre la sagesse divine et le Saint-Esprit (cf. *infra*, 2).

1. *Sagesse, monde, rédemption.*

La sagesse divine ordonne et détermine le monde en vue de l'autocommunication divine qui se réalise dans la Rédemption⁵⁸. Notre auteur présente d'abord la totalité de l'être fini comme l'«œuvre d'art» de la sagesse divine. Il considère ensuite la diffusion de la rédemption chrétienne comme l'œuvre authentique de la sagesse de Dieu.

Le rapport étroit de la sagesse à l'amour divin permet de la distinguer, dans une certaine mesure, de l'omniscience divine⁵⁹. Certes, l'omniscience correspond en Dieu au même contenu que la sagesse; mais ce rapport intemporel se dédouble naturellement pour nous: la sagesse est la parole antécédente (*vorhergehende*) et l'omniscience la parole subséquente (*nachfolgende*). Schleiermacher précise que la parole antécédente est aussi la parole créatrice (*hervorbringende*).

Du fait que l'on pense l'amour divin également comme sagesse, il s'ensuit que la totalité de l'être fini ne peut être considérée par rapport à notre conscience de Dieu autrement que comme l'œuvre d'art divine, absolument harmonieuse⁶⁰. Dans le domaine humain, l'esquisse exacte et parfaite de l'idée d'une œuvre d'art constitue l'œuvre originaire de la sagesse; les actions également ne sont considérées comme découlant de la sagesse que si elles apparaissent (dans l'ensemble de la vie et aussi isolément) comme des œuvres d'art (ou leurs parties); de la sorte, l'homme le plus parfait sera celui dont tous les projets, aussi bien d'œuvres que d'actions, forment un tout achevé d'autoprésentation communicative. De même, la sagesse divine n'est rien d'autre que l'Être suprême dans son autoprésentation et communication (*Selbstdarstellung und Mitteilung*) simple et originairement parfaite⁶¹. Mais il faut se rappeler que cette différence entre les œuvres, où l'exposition (*Darstellung*) prédomine, et les actes, où la communication prévaut, n'existe pas en Dieu. C'est seulement pour nous que l'acte est d'abord communication divine et devient ensuite exposition, tandis que l'œuvre suit le chemin inverse. Précisément dans le fait que la mission du Christ est pour nous originairement communication divine, réside la raison pour laquelle cette

57. Cf. GL II, p. 451; cf. W. BRANDT, *op. cit.*, pp. 279-280; cf. R.R. WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 128-131.

58. Cf. GL §168.

59. Cf. GL I, p. 292.

60. Cf. GL II, p. 452.

61. Cf. W. Brandt, *op. cit.*, pp. 282-283.

expression est préférée⁶². Le développement de notre conscience de la sagesse de Dieu consiste en ceci que la communication, dans sa progression temporelle, devient pour nous toujours plus l'exposition parfaite de l'amour tout-puissant de Dieu⁶³.

Aussi faut-il éviter de fausser notre concept en y introduisant l'opposition entre le but et les moyens. Déjà l'œuvre d'art humaine est d'autant plus parfaite qu'en elle rien ne tombe dans cette opposition, mais tout s'y rapporte seulement comme la partie au tout. Cela s'applique aussi, dans un sens encore plus élevé, à la totalité constituée par la vie humaine. À plus forte raison, la sagesse divine doit exclure cette opposition; comme il n'y a rien en dehors du monde qui puisse être utilisé comme moyen, chaque chose, au sein du monde, est ordonnée de telle façon que, par rapport au reste, elle se comporte seulement comme la partie à l'égard du tout; considérée isolément, elle est en même temps moyen et but; cette seconde considération, toutefois, se supprime et passe dans la première. Cette vérité est universellement admise dans la mesure où personne, après avoir placé la sagesse exclusivement dans la fixation des buts, n'ajoute encore — en la dissociant de la sagesse — la perspicacité (*Klugheit*), comprise comme la perfection dans le choix et l'utilisation des moyens. Mais la confusion subsiste dans la mesure où, en introduisant ladite perspicacité dans le concept de sagesse divine, on comprend celle-ci comme la perfection divine aussi bien dans la fixation des buts que dans la détermination des moyens. En réalité, on ne peut parler de moyens que lorsque celui qui agit doit retourner à ce qu'il n'a pas créé lui-même; d'autre part, on peut difficilement penser la notion de moyen autrement que sous la forme d'un choix; or Schleiermacher refuse la *scientia media*⁶⁴. Ce qui précède s'accorde, d'après notre auteur, avec la thèse selon laquelle la sagesse et l'omniscience de Dieu sont égales entre elles et avec la production (*Hervorbringung*) divine. On ne saurait supprimer cette égalité sans altérer les concepts eux-mêmes, et vice versa.

La Rédemption fournit, d'après Schleiermacher, la véritable clé pour comprendre la sagesse divine. Car notre autoconscience chrétienne, même dans son élargissement maximal, ne saurait survoler ce qui se trouve en rapport avec nous; et, au sein de ce domaine, nous ne pouvons interpréter l'ordre divin du monde que relativement à la révélation de Dieu dans le Christ et dans le Saint-Esprit. Mais cette attitude ne doit pas dégénérer dans la manie — contraire à l'investigation des phénomènes naturels — de vouloir découvrir de quelle façon chaque événement particulier constitue un moyen précis en vue de la réalisation du Royaume de Dieu; en effet, nous nous référons toujours seulement à des points de passage (*Durchgangspunkte*), dont la valeur par rapport au Tout nous est tout à fait inconnue.

On doit se garder d'attribuer l'agencement divin de la nature (extérieure et corporelle), ainsi que les dispositions en vue du développement de l'esprit humain, à la sagesse divine d'une façon telle qu'on les dissocie du domaine de la Rédemption. Car ce qui échapperait à toute connexion avec ce domaine, pourrait facilement porter

62. Dans la piété chrétienne, nous éprouvons le monde, l'œuvre d'art divine, de façon plus originale dans la communication de Dieu, c'est-à-dire dans la «mission du Christ». Cf. *Ibid.*, p. 283.

63. Cf. GL II, pp. 452-453. La connaissance de la sagesse de Dieu commence pour nous par la connaissance de la communication de Dieu.

64. *Ibid.*, p. 454; cf. GL I, p. 296.

atteinte à la progression de la rédemption, et ne se trouverait pas préfiguré dans la sagesse divine. Tout dans ce monde, dans la mesure précisément où on l'attribue à la sagesse divine, doit être rapporté également à la révélation rédemptrice. L'œuvre authentique de la sagesse de Dieu consiste dans la diffusion de la rédemption: d'une part, dans la façon dont se réalise la régénération des individus, voire des masses entières du genre humain; et d'autre part, dans les mutations de la communauté chrétienne, à mesure que sa piété entre en contact avec les diverses situations humaines⁶⁵. Aussi l'effort de pénétrer dans les profondeurs de la sagesse divine qui nous demeurent encore cachées, doit-il toujours être approuvé. Même le désir de la découvrir dans les détails particuliers pourrait encore être loué, pourvu qu'on se garde de fausser son absolue unité en y introduisant l'opposition du but et des moyens⁶⁶.

2. La sagesse divine et la bonté du monde racheté.

La sagesse divine est la raison (*Grund*) pour laquelle le monde, comme théâtre (*Schauplatz*) de la Rédemption, constitue aussi la révélation pure et simple de l'Être suprême et est, par conséquent, bon⁶⁷. Schleiermacher considère d'abord les implications de la thèse selon laquelle la rédemption accomplie par le Christ ne saurait être dépassée. Il montre ensuite que la sagesse divine peut nous apparaître en toutes choses seulement si les réalités privées de conscience sont mises en rapport, par l'action de notre esprit, avec la réalité christique, où la communication divine trouve son lieu propre. Il explique enfin que le monde se laisse saisir comme la révélation parfaite de la sagesse de Dieu seulement dans la mesure où le Saint-Esprit de l'Église le façonne en profondeur.

On ne doit pas envisager une communication divine plus excellente que celle qui fut réalisée par le Christ dans l'œuvre de la rédemption du genre humain⁶⁸. Deux corollaires découlent de cette thèse, le premier ayant trait au péché. Le péché produit partout une diminution de la conscience de Dieu, et donc de la communication divine. Deux possibilités sont ici concevables: admettre ou non que le péché ait interrompu un état précédent de réelle pureté, voire de perfection éthique et spirituelle. Dans l'une et l'autre hypothèse, il faudra cependant admettre, d'après notre auteur, que, sans la chute, il n'y aurait point besoin de rédemption; mais alors la communication de l'être divin aurait été moindre que maintenant (après le péché, certes, mais aussi avec la rédemption).

Le second corollaire a trait au salut éternel. Aussi longtemps que les non-régénérés coexistent avec les fidèles dans la communauté, ils bénéficient de certains échos de béatitude provenant de la conscience de Dieu qui les habite encore; et ces traces se manifestent aussi en eux de façon plus vigoureuse, comme des effets préparatoires de

65. W. Brandt, *op. cit.*, p. 280: il voit dans ce passage le signe que la sagesse divine exprime, pour Schleiermacher, seulement le «comment» du salut, et non le caractère événementiel de celui-ci (*ihr geschichtliches Daß*).

66. Cf. GL II, p. 455; cf. R.R. WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 131-135.

67. Cf. GL §169.

68. Cf. GL §169, 1; §59, Zus.

la grâce. Admettra-t-on pour tous ceux qui ne sont pas parvenus à la régénération par ce chemin une éternité de peines infernales (avec le malheur complet qu'elle implique)? Dans ce cas, il faudrait affirmer, à cause de la thèse, que le total de la communication divine dans cette disposition dépasserait celui qui serait réalisable dans la disposition contraire: il serait plus grand que si la régénération de ceux qui, au cours de leur vie, n'ont pas progressé suffisamment demeurait possible après leur mort⁶⁹. Mais cela n'est guère plausible aux yeux de notre auteur⁷⁰.

Schleiermacher considère ensuite d'un autre angle les implications de sa thèse⁷¹. Plaçons, dit-il, le Christ au sommet, comme l'individu parfaitement pénétré par la conscience de Dieu, vivant dans une complète unité avec le Très-Haut. Tout le reste n'apparaîtra alors que comme une pénétration imparfaite et inégale qui, au sein de la nature raisonnable, décroît toujours plus au travers des divers cercles de la communauté et des éléments préparatoires, et qui s'efface entièrement dans la nature irrationnelle et inanimée, lorsqu'on considère celle-ci séparément. Cependant, d'après la thèse, cette communication limitée et dispersée de l'Être suprême devrait constituer le résultat achevé dans lequel la sagesse divine se déverse exhaustivement; et l'amour divin devrait trouver en elle sa satisfaction complète. La réalité privée de raison et de conscience peut-elle constituer également en et pour soi un objet de l'amour divin, ou bien doit-elle en être exclue? La réponse à cette question demeure tout à fait problématique (*Zweifelhaft*); en effet, l'argument selon lequel la raison a besoin de l'ensemble des degrés subalternes de la réalité, comme soubassement de sa propre existence, doit être jugé insuffisant, parce qu'il suppose que la sagesse divine est conditionnée. Aussi vaut-il mieux admettre que tout ce qui est incapable de recevoir la communication divine doit être mis en un rapport vital avec la réalité où ladite communication trouve son lieu propre. Il s'ensuit que la sagesse divine ne peut pas nous apparaître en toutes choses aussi longtemps que cette connexion n'est pas encore mise en œuvre dans les sens, et que l'esprit ne s'exprime pas encore, de quelque manière, dans toute la réalité privée de raison. Mais lorsque le monde, grâce à nous, sera achevé (*fertig*) pour nous, il apparaîtra clairement que tout existe seulement dans la mesure où il peut devenir aussi objet de l'amour divin⁷².

De même que les attributs divins exposés dans la première partie de la *Glaubenslehre* ne reçoivent leur pleine signification que par rapport à l'amour divin, de même la sagesse divine, en tant que déploiement (*Entfaltung*) de l'amour, nous ramène dans le domaine de l'éthique chrétienne; en effet, elle nous met devant la tâche d'œuvrer toujours plus en vue de la reconnaissance de la bonté du monde⁷³, et — selon l'idée divine originellement à la base de l'ordre du monde — de tout transformer en organe

69. Cf. GL II, p. 456.

70. On sait que, d'après Schleiermacher, la représentation d'une damnation éternelle ne résiste guère à un examen approfondi. Cf. *Ibid.*, pp. 437-439.

71. Cf. GL §169, 2.

72. Cf. GL II, p. 457.

73. *Ibid.*; cf. GL I, p. 317.

de l'Esprit divin⁷⁴, en le mettant ainsi en rapport avec le système de la rédemption, pour parvenir à une parfaite communauté de vie avec le Christ; et ce à un double titre: dans la mesure où le Père lui a donné pouvoir sur tout, et pour autant qu'il lui montre des œuvres toujours plus grandes que celles qu'il a déjà connues. C'est pourquoi le monde ne peut être saisi comme une parfaite révélation de la sagesse divine que dans la mesure où le Saint-Esprit, à partir de l'Église chrétienne, se fait valoir comme l'ultime force formatrice du monde⁷⁵.

IV. RÉFLEXIONS CRITIQUES

1. Avant de discuter, en particulier, la conception schleiermachérienne de la sagesse et de l'amour divins, il convient de se situer par rapport à sa doctrine des attributs divins en général. On sait que, selon notre auteur, les perfections divines ne désignent pas quelque chose de particulier en Dieu lui-même, mais seulement quelque chose de particulier dans la façon de référer à Dieu le sentiment d'absolue dépendance⁷⁶. Les énoncés sur les attributs divins ne concernent donc pas directement la réalité de Dieu lui-même; ils ont pour contenu seulement des modifications de la piété⁷⁷. Dans ce contexte, Schleiermacher se réfère critiquement aux trois «voies» de l'Aréopagite (*eminentiae, negationis et causalitatis*)⁷⁸. Les deux premières présupposent une qualité posée en dehors de Dieu, soit pour l'attribuer à Dieu en la dépouillant de ses limites (*via eminentiae*), soit pour attribuer à Dieu sa négation (*via negationis*). En revanche, le concept de causalité se trouve, selon notre auteur, dans la connexion la plus exacte avec le sentiment d'absolue dépendance⁷⁹. Tous les attributs dont traite la doctrine de

74. Le Saint-Esprit doit transformer en son propre «organe» aussi bien la Nature extérieure que l'Humanité. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, p. 283.

75. Cf. GL §169, 3.

76. *Ibid.*, §50.

77. Ces modifications ne résultent pas du sentiment religieux lui-même, mais de la diversité des moments vitaux par lesquels la piété apparaît dans le cœur. La pluralité des attributs divins montre, d'après Schleiermacher, que ceux-ci ne peuvent prétendre à aucune validité directe (cf. *Ibid.*, §50, 2). Si chaque attribut représentait une connaissance réelle de l'essence divine, chacun devrait exprimer quelque chose en Dieu que les autres n'expriment pas. La diversité que l'on introduirait par là dans l'essence divine détruirait la divinité de Dieu. On n'échappe pas à la difficulté, estime Schleiermacher, en disant que les attributs décrivent seulement le rapport de Dieu au monde et non l'essence divine elle-même. Dans ce cas, on attribuerait à Dieu une multiplicité réelle de fonctions. Si ces activités étaient réellement distinctes les unes des autres, elles s'exclueraient réciproquement, ne serait-ce qu'en partie (cf. GL I, p. 257). Par le fait même, Dieu serait placé dans le domaine de l'opposition. Nous ne pourrions jamais dépendre absolument d'un tel Dieu, abritant des tensions en lui-même. Si Dieu n'était pas indivisible dans son rapport au monde également, le sentiment d'absolue dépendance ne pourrait pas être en et pour soi toujours égal (*ibid.*, p. 258). Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 129-131.

78. Cf. G. EBELING, «Schleiermachers Lehre von der göttlichen Eigenschaften», dans *Wort und Glaube*, t. 2, Tübingen, 1969, pp. 305-342, spéc. 318 et suiv.; cf. R.R. WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 84-86; cf. M.E. MILLER, *op. cit.*, pp. 170 et suiv.

79. La voie de négation et la voie d'éminence sont, au fond, identiques: la première ne permet pas de poser un attribut si l'on ne suppose pas, derrière la négation, quelque chose de positif, qu'on doit dépouiller de ses limites; inversement, la voie d'éminence implique la négation des limites qui ne doivent pas être posées en Dieu (cf. GL I, p. 259). Schleiermacher a bien perçu que ces deux méthodes ne constituent que deux aspects d'un seul mouvement (cf. H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1966, pp. 146-149). Avant d'appliquer ces méthodes, on devrait donc déterminer quelles sont les qualités qui se prêtent à être attribuées

la foi doivent se ramener, d'une manière ou d'une autre, à la causalité divine⁸⁰. Toutefois, on ne doit jamais oublier que la diversité des attributs n'est rien de réel en Dieu; ni séparément, ni tous ensemble, ils ne peuvent exprimer l'essence de Dieu en elle-même⁸¹. Vu sa conception d'un Dieu sans différence interne, Schleiermacher se montre fort critique à l'égard des diverses tentatives de diviser les attributs divins: en métaphysiques et moraux, quiescents et opératifs, absolus et relatifs, positifs et négatifs⁸².

On le voit, Schleiermacher s'efforce de soustraire l'essence de Dieu à l'emprise des distinctions humaines. Mais son approche risque, malgré tout, de soumettre Dieu aux limites de la subjectivité finie. K. Barth n'a pas tort de dénoncer la tendance au «nominalisme» que Schleiermacher partage avec la tradition réformée: les divers énoncés sur Dieu se présentent comme des représentations purement subjectives, auxquelles aucune réalité ne correspond dans le Dieu absolument simple⁸³; loin de désigner des traits essentiels en Dieu, les attributs divins, dans cette optique, ne désignent que les façons particulières dont l'autoconscience finie se réfère à Dieu. C'est la raison pour laquelle Schleiermacher rattache à l'exposé de chacun des aspects de cette autoconscience la doctrine des attributs divins correspondants (attributs relatifs à l'autoconscience comme telle, à celle du péché, et à celle de l'homme racheté)⁸⁴. K. Barth n'a pas tout à fait tort d'objecter que Schleiermacher décrit ainsi moins Dieu lui-même que la projection gigantesque de la conscience religieuse de l'homme⁸⁵. D'après Schleiermacher, certes, l'essence divine précède tous les énoncés de ce genre;

à Dieu de façon éminente, et quelles sont celles qui doivent être niées absolument de lui (cf. GL I, pp. 259-260). Par contre, la voie de causalité constitue, en vérité, un procédé autonome. Cf. E. SCHROFNER, *Theologie als positive Wissenschaft. Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei Schleiermacher*, Francfort M., 1980, pp. 140 et suiv.

80. Cf. GL I, p. 260; cf. G. EBELING, *op. cit.*, pp. 320 et suiv.

81. Dans ces limites, la *via causalitatis* constitue, pour Schleiermacher, une sorte de méthode pour repérer les notions des divers attributs; une méthode qui englobe d'ailleurs en elle les deux autres voies (dans la mesure où le fini, dans la causalité, doit être nié, tandis que la productivité doit être posée de manière illimitée). Cf. GL I, p. 260; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 131-132.

82. Cf. GL I, pp. 260-262. Il souligne notamment la limite de la division en attributs originaires et dérivés: puisque la source de la doctrine des attributs se trouve dans l'autoconscience pieuse, tous les attributs sont, de ce point de vue, également dérivés. Certes, cette division voit juste dans la mesure où elle indique le contraste entre l'essence de Dieu et ses attributs; mais ce qui demeure douteux, c'est que, par là, l'essence divine semble présupposée comme «connue» (comme si elle était donnée abstraction faite de l'expérience pieuse, cf. *Ibid.*, p. 262). K. Barth dit quelque chose de semblable lorsqu'il écarte comme fausses les formes de la doctrine des attributs qui considèrent ceux-ci comme les prédicats divers d'une essence universelle présupposée connue; en réalité, observe Barth, chaque attribut représente la façon particulière dont Dieu s'ouvre à nous dans sa révélation (cf. *Kirchliche Dogmatik*, II/I, Zollikon-Zürich, 1958⁴, p. 379). Bien sûr, la révélation de Dieu, selon Barth, ne coïncide pas avec l'expérience pieuse selon Schleiermacher. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 132-134.

83. Cf. K. BARTH, *op. cit.*, pp. 368-372. Pour les nominalistes, rien ne convient, même de façon simplement analogique, à la fois à Dieu et aux créatures, et les termes dont on se sert pour désigner les attributs divins et les qualités créées sont purement équivoques. La seule vérité répondant aux noms divins est la déité suréminente à toute dénomination, et qui, par là, demeure inaccessible. Cf. A. MICHEL, art. «Noms divins», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, pp. 784-794, spéc. 786-787.

84. Cf. G. EBELING, *op. cit.*, pp. 329-332.

85. Cf. K. BARTH, *op. cit.*, pp. 380 et suiv. Cf. aussi F.A. STAUDENMAIER, recension de la *Glaubenslehre* de Schleiermacher, in *Theologische Quartalschrift*, 1833, pp. 296-329, 496-524, 639-700, spéc. 655 et suiv.

Dieu lui-même, dans son essence insaisissable, n'est pas esquissé à partir de l'homme⁸⁶. Malgré tout, la priorité du Dieu qui se révèle, par rapport à sa révélation, ne semble pas suffisamment respectée par notre auteur: on ne peut «avoir» l'essence divine comme Dieu-pour-Dieu (dans sa propre autodifférenciation), mais seulement comme Dieu-du-monde, comme l'origine indivise de notre sentiment d'absolue dépendance⁸⁷. En définitive, ni la différence ni la transcendance divines ne trouvent pleinement leur compte dans la doctrine schleiermachérienne des attributs de Dieu.

La vulnérabilité de l'approche de Schleiermacher saute aux yeux si on la confronte à la critique hégélienne de la théorie nominaliste des attributs divins. Hegel adresse trois critiques fondamentales à cette théorie réflexive. 1) Dans ce type de pensée, la toute-puissance, la justice, la sagesse constituent certes des prédicats susceptibles, parmi d'autres, d'être attribués à Dieu. Mais cette pluralité⁸⁸ ne fait que souligner la distance des prédicats multiples (compris comme des déterminations finies) à leur unique Sujet (l'Essence universelle). Par là même, 2) cette accumulation institue une opposition entre ces attributs divins⁸⁹; puisqu'elle les considère abstraitement (hors du mouvement de l'Esprit), la réflexion les fige dans leur identité immédiate avec eux-mêmes, séparés les uns des autres par un abîme. Cette forme de prédication apparaît ainsi extrinsèque à Dieu, extérieure à la vérité infinie de sa rationalité. 3) Il est donc impossible de reconnaître en ces propositions réflexives formulées par la conscience finie, la propre révélation de Dieu⁹⁰. Cet ensemble subjectif d'affirmations abstraites sur Dieu se dissocie de la connaissance objective de la révélation concrète du Dieu qui est éternelle différenciation en lui-même⁹¹. Au fond, les limites évidentes de cette théorie réflexive proviennent d'une conception défectueuse du langage: privé de sa puissance proprement signifiante, le discours humain se trouve réduit à sa subjectivité finie; il est incapable de renvoyer vraiment au-delà de soi⁹². Du coup, la nature de

86. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 136, note 96. C'est précisément l'essence indivisible du Dieu de la *Glaubenslehre* qui oblige à esquisser les attributs divins à partir de l'homme. Anthropocentrisme et théocentrisme coexistent ici d'une façon paradoxale. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, p. 270.

87. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 135. F. Wagner a adressé une critique théologique pertinente à l'approche schleiermachérienne. Les attributs divins sont certes dérivés du sentiment de dépendance *via causalitatis*, de sorte que la causalité divine fonde, de son côté, le sentiment de dépendance. Mais, dans la mesure où les énoncés sur Dieu sont conçus uniquement comme des expressions phénoménales du sentiment de dépendance, ils sont conditionnés, à leur tour, par ce dernier. Aussi le sentiment de dépendance exprime-t-il sa dépendance à l'égard d'un Dieu qui, de son côté, dépend de la conscience de dépendance et est conditionné par elle. Si Dieu est seulement représenté comme le fondement pour le monde et la conscience de soi — au lieu d'être le Fondement abyssal (*der grundlose Grund*) — on n'évite pas le cercle. Cf. F. WAGNER, «Theologie im Banne des religiös-frommen Bewußtseins», dans *Internationaler Schleiermacher-Kongreß: Berlin 1984*, K.-V. SELGE, éd., Berlin-New York, 1985, pp. 923-944, spéc. 937-938, 942.

88. Cf. GL §50, 2.

89. Cf. GL I, p. 257.

90. Cf. *Ibid.*, p. 255.

91. Cf. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III (*Die vollendete Religion*), W. Jaeschke éd., Hambourg, 1984, pp. 13-14, 119-120, 195-196, 201-202, 205-209; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), F. Nicolin et O. Pöggeler, éd., Hambourg, 1969, §§27-30; *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt M., 1970, t. 8, pp. 94-99. Cf. A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion*, t. 2 (*Dieu et la création*), Paris, 1967, pp. 208-209.

92. Cf. D.-J. COOK, *Language in the Philosophy of Hegel*, La Haye — Paris, 1973, pp. 156-158. Sur la conception schleiermachérienne du langage, cf. H.G. GADAMER, «Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik», dans *Kleine Schriften*, t.3, Tübingen, 1972, pp. 129-140.

Dieu est insaisissable, « inconnue »⁹³. Le nominalisme proclame l'insuffisance radicale du langage théologique et le confine dans les étroites limites de l'imaginaire populaire et de l'émotion poétique⁹⁴.

Dans cette perspective, le discours théologique n'est qu'une pure expression de la relation du fini à Dieu, une représentation réflexive toute relative à la subjectivité⁹⁵. Tant que ce subjectivisme n'est pas dépassé, il est inutile d'imaginer qu'on puisse élever ces attributs divins à l'infini, *sensu eminentiori*⁹⁶. L'approche nominaliste, dont Schleiermacher reste l'héritier, implique également une réduction du *modus causalitatis*: les prédicats divins ne constituent que le rapport du monde à Dieu; ils ne disent rien de la relation authentique de Dieu à Dieu⁹⁷; attribuer, par exemple, la sagesse à Dieu, c'est le dire sage en son autre, non en lui-même. Enfin, le nominalisme opère une réduction du *modus negationis*, car il se borne à dire de Dieu ce qu'il n'est pas, sans rien pouvoir signifier de déterminé en lui⁹⁸. Hegel refuse, à juste titre, de se résigner à ce subjectivisme⁹⁹. La théorie réflexive élaborée par l'entendement fini n'est pour lui qu'un moment abstrait de la théologie que la raison formule en concevant le contenu révélé. Loin de se borner à représenter une réflexion abstraite, la doctrine hégélienne des attributs articule les actes de dévoilement du Dieu vivant dans l'histoire. Elle apparaît ainsi fidèle, malgré ses limites, à la révélation concrète de la Bible¹⁰⁰.

93. Cf. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, p. 14.

94. Cf. GL I, p. 256.

95. Cf. G.W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, pp. 14-15, 195-196, 202-203.

96. Cf. GL I, p. 259.

97. *Ibid.*, p. 260.

98. *Ibid.*, p. 262; cf. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, pp. 14, 195, 202-203.

99. Pour Hegel, on le sait, Dieu ne reste pas l'au-delà abstrait de l'entendement réflexif, car la raison spéculative parvient à penser sa vie infinie et sa manifestation dans le langage humain. L'attribut divin est prédiqué de Dieu dans un jugement qui pose l'identité authentique de la détermination finie et de la vérité infinie. La détermination finie renvoie, au-delà d'elle-même, à la nécessité fondamentale qui la nie et où elle trouve son identité. Tout ensemble, l'identité pose le fini en sa différence et résout sa contradiction. C'est la transposition hégélienne de la causalité. La véritable négativité du discours théologique n'est pas d'abord celle du jugement humain, mais celle du Principe absolu: la contrariété réciproque des attributs divins exprime le mouvement de l'Absolu, qui ne les pose en leur négation finie que pour les nier comme négativité infinie. C'est l'équivalent hégélien du *modus negationis*. Toute détermination finie, toute attribution, est au fond autodétermination de l'infini, divine « actuosité » qui élève à l'infini ses négations médiates. C'est la transposition hégélienne du *modus eminentiae*. Cf. A. CHAPPELLE, *op. cit.*, pp. 45, note 73 et 46, note 81.

100. Malheureusement, l'approche hégélienne de la nomination de Dieu demeure en partie prisonnière de la position qu'elle combat. Pour le nominalisme, l'infini ne s'annonce que dans l'au-delà silencieux de la parole. Contre cet apophatisme subjectiviste, Hegel conçoit l'absolu du négatif comme une manifestation sans reste, inclusive de sa distance au langage. La vérité de cette négativité est assez absolue pour s'inscrire dans le dynamisme du discours comme la suppression infinie de ses oppositions abstraites. Mais la théologie de Hegel fait sien un préjugé nominaliste lorsqu'elle refuse la possibilité pour le langage de rien exprimer qu'il ne contienne formellement. Infiniment intime au langage, le Dieu hégélien ne semble pas pouvoir rester irréductiblement au-dessus de ce que nous exprimons de lui par nos paroles. Hegel ne peut dire l'ineffable, car son Dieu doit (librement mais inéluctablement) révéler à la raison spéculative sa vie propre, cette vie plus intime que toute nécessité réflexive. Puisque la nécessité de l'Essence n'apparaît ainsi que comme le moyen d'une révélation exhaustive de la liberté de l'Idée, Hegel ne parvient à conjoindre la réflexion et l'histoire qu'au prix du Surcroît de l'Être sans principe. Cf. A. CHAPPELLE, *op. cit.*, pp. 43-49; cf. E. BRITO, « Nommer Dieu. Thomas d'Aquin et Hegel », *Revue théologique de Louvain*, 19 (1988), pp. 160-190, spéc. 175-180.

Par contre, Schleiermacher — qui reste, sur ce point, sous l'influence de Kant¹⁰¹ — prend ses distances vis-à-vis du caractère vivant et historique du Dieu biblique¹⁰². Ce Dieu, qui ne se retire pas derrière ses attributs, dans l'indifférenciation de son essence indicible¹⁰³, lui semble proche des divinités polythéistes¹⁰⁴. Il oublie que la détermination concrète du Dieu de la révélation n'amoindrit pas sa divinité, mais la met en évidence: seul un Dieu réellement différencié peut être vraiment transcendant¹⁰⁵.

On sait que Schleiermacher a dû se défendre contre l'accusation de panthéisme¹⁰⁶. L'apparence panthéiste proviendrait, d'après lui, du fait qu'on a compris sa doctrine de Dieu à partir des attributs d'éternité et de toute-puissance, au lieu de percevoir que les attributs décisifs — dont un panthéiste n'aurait guère parlé — sont la sagesse et l'amour¹⁰⁷. Cela n'a pas empêché D.F. Strauss de déceler une orientation spinoziste même dans cette dernière partie de la doctrine schleiermachérienne de Dieu¹⁰⁸. Certes, on peut reconnaître, avec H. Scholz¹⁰⁹, qu'aucun panthéiste n'aurait osé rappeler que le diable aussi croit au Dieu éternel et tout-puissant (Jc 2, 19)¹¹⁰. Cependant, l'interprétation qui souligne la tendance panthéiste de la théologie schleiermachérienne n'est pas absolument dénuée de fondement¹¹¹. La proposition 54 de la *Glaubenslehre*¹¹², qui est volontiers incriminée et qui nie, du point de vue de Dieu, la distinction entre le possible et le réel, comporte certainement des résonances panthéistes¹¹³. On perçoit ici l'affinité persistante entre la réflexion de Schleiermacher et la spéculation de Schelling, voire de Hegel. Pour Schelling, toutes les possibilités se réalisent¹¹⁴. Cet axiome idéaliste subsiste intact dans les développements, plus «orthodoxes», de la dernière philosophie schellingienne. On le retrouve aussi dans la *Glaubenslehre* de Schleiermacher. En Dieu, ou dans l'Absolu, tout le possible est réel et par là même

101. D'après Kant, on le sait, Dieu échappe à la saisie de la raison théorique. Schleiermacher partage cette idée, dans la mesure où, pour lui, les prédicats divins ne fournissent aucune connaissance réelle de l'essence divine. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 137.

102. Cf. H. STEPHAN, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*, Berlin, 1960³, p. 104.

103. Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Sämtliche Werke*, I/II, Berlin, 1836, p. 556.

104. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 138, 140.

105. Pour Schleiermacher, la différenciation concrète n'est requise que du côté humain de la piété. Du côté de l'essence divine, la dogmatique pourrait renoncer à la doctrine des perfections divines. L'influence de Schleiermacher se marque dans la tendance de la plupart des dogmatiques protestantes récentes à traiter de l'essence divine de la façon la plus concise possible. En revanche, K. Barth et E. Brunner ont présenté de façon très ample et détaillée les attributs divins. *Ibid.*, p. 139, note 106.

106. Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Sämtliche Werke*, I/II, pp. 596 et suiv.

107. *Ibid.*, p. 599; cf. G. EBELING, *op. cit.*, p. 341.

108. Cf. D.F. STRAUSS, *Charakteristiken und Kritiken*, Leipzig, 1839, pp. 170 et suiv.

109. Cf. H. SCHOLZ, *Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre*, Berlin, 1909, p. 164.

110. Cf. GL II, p. 450.

111. Comme le voudrait, par exemple, R.R. WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 90 et suiv.

112. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 154-162.

113. Cf. GL I, pp. 278 et suiv. La tendance à effacer la différence entre la création et la conservation va dans la même direction (*ibid.*, pp. 195 et suiv., 224 et suiv.). Cf. M. SIMON, *La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, Paris, 1974, pp. 192-193; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 115.

114. Sur l'identité du possible et du réel chez Schelling, cf. E. BRITO, «Schelling et la bonté de la création», *Nouvelle Revue théologique*, 108 (1986), pp. 499-516, spéc. 511-514.

nécessaire¹¹⁵; mais loin d'exclure la liberté divine, la nécessité coïncide avec elle¹¹⁶. Ce que cette solution exclut, c'est la possibilité négative, considérée comme une limitation de la liberté, et une négation de la puissance¹¹⁷. Pour Schleiermacher, comme pour Schelling, la puissance en liberté, la liberté toute-puissante, est appétit du réel. Hegel, de son côté, n'en disconvient pas : l'altérité possible est, selon lui, seulement l'intériorité abstraite que la Puissance doit nécessairement supprimer — surmonter et s'assimiler subjectivement, comme son propre manque de soi à soi — pour pouvoir se poser concrètement comme Liberté effective¹¹⁸. Par là, ils amoindrissent cependant tous les trois la surabondance de la puissance divine et son imprévisible libéralité. Un Dieu dont la causalité s'épuise dans son œuvre effective, ne saurait être que le fondement du monde et rien d'autre. En réalité, le Dieu sage et tout-puissant pouvait faire autre chose, et mieux que ce qu'il a fait. On ne saurait reconnaître la perfection de la liberté divine sans affirmer une alternative du réel, qui brise l'identité exhaustive du réel et du possible. Autrement, comme le remarque K. Barth, Dieu serait le prisonnier du monde qu'il a pourtant créé¹¹⁹.

2. À la différence des autres attributs divins, l'amour peut être posé, selon Schleiermacher, «à la place» du nom de Dieu¹²⁰. Notre auteur contredit-il ainsi sa thèse selon laquelle *aucun* attribut ne représente une connaissance de l'essence divine¹²¹? La contradiction n'est qu'apparente; d'après Schleiermacher, répétons-le, les énoncés sur les perfections divines ne concernent pas directement la réalité de Dieu lui-même. Les déclarations de la *Glaubenslehre* sur l'amour divin, notamment, ont pour contenu seulement une modification de la piété¹²²; elles ne prétendent pas introduire un quelconque concept spéculatif de Dieu¹²³. C'est seulement sur la base du rapport à Dieu de notre sentiment d'absolue dépendance, que l'amour peut occuper la place du nom lui-même¹²⁴. L'affirmation «Dieu est amour» ne désigne pas, pour Schleiermacher, l'essence divine *an sich*, comme Dieu «en lui-même» (comme Dieu-pour-Dieu)¹²⁵; elle la désigne seulement telle qu'elle est dans son autocommunication, dans son être dans l'autre¹²⁶, dans la corrélation (ou coalescence) de Dieu et du monde

115. Cf. GL I, pp. 280, 282, 286.

116. *Ibid.*, p. 286; cf. G. EBELING, *op. cit.*, p. 322; cf. R.R. WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 97, 136, note 36; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 160.

117. Cf. GL I, p. 282; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 158.

118. Sur le thème de la puissance divine chez Hegel, cf. E. BRITO, «La puissance divine. Thomas d'Aquin et Hegel», *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 80 (1988), pp. 549-579, spéc. 557 et suiv.

119. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, p. 596; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 155, 157, 161.

120. Cf. GL § 167; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 226.

121. Cf. GL I, p. 257.

122. Elles se réfèrent, rappelons-le, à la causalité de Dieu dans la conscience religieuse marquée par la rédemption. Cf. R.R. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 130.

123. Cf. GL II, p. 449.

124. *Ibid.*, pp. 449-450; cf. GL § 50.

125. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 227.

126. Cf. E. LESSING, «Zu Schleiermachers Verständnis der Trinitätslehre», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 76 (1979), pp. 450-488, spéc. 473-474.

(comme l'Origine de l'autoconscience immédiate). C'est précisément parce qu'elle la désigne ainsi, que l'amour peut occuper, selon Schleiermacher, la place du nom¹²⁷.

Malgré les apparences, cette compréhension de l'amour divin s'éloigne de l'image biblique de Dieu¹²⁸, comme l'indique notamment le refus schleiermachérien d'utiliser en dogmatique le concept de miséricorde divine¹²⁹. D'après notre auteur, on ne peut faire de Dieu un être affecté par des émotions¹³⁰. L'Origine du sentiment d'absolue dépendance — K. Barth l'a bien perçu¹³¹ — n'a pas de cœur; par contre, le Dieu personnel de la Bible a un cœur. Dans une dogmatique élaborée à partir de l'expérience religieuse immédiate, mais qui croit devoir soustraire Dieu aux mouvements et aux oppositions de la vie humaine, le langage biblique sur un Dieu passionné, dont la miséricordieuse tendresse nous rencontre personnellement, n'a aucune place. Dans l'effort schleiermachérien pour dégager une notion de Dieu purifiée, l'intuition religieuse la plus ardente s'allie, paradoxalement, avec les abstractions les plus froides¹³².

La thématization schleiermachérienne de l'amour s'écarte également de la façon dont la théologie traditionnelle articulait les deux sens, essentiel et personnel, du terme d'amour. Thomas d'Aquin, notamment, comprenait l'amour, non seulement comme un attribut divin, mais aussi comme le nom propre d'une hypostase éternelle, celle de l'Esprit Saint¹³³. En revanche, Schleiermacher, vu sa trinitologie sabellienne, ne peut pas penser la relation qui rapporte à son principe ce qui procède, en Dieu, par mode d'amour; il ne peut dire qu'en Dieu lui-même, l'aimé est dans l'aimant. L'amour divin ne désigne jamais, chez notre auteur, une des personnes de la Trinité immanente; aussi bien comme attribut que comme nom, il renvoie au rapport entre l'homme et l'essence divine. Lorsqu'il paraît acquérir, dans l'économie, une connotation «personnelle» — par rapport, non pas au Saint-Esprit, comme on pourrait s'y attendre, mais au Christ —, l'amour divin, au sens de Schleiermacher, perd sa dimension théologique: il ne désigne plus qu'un «mode» de la communication historique du Dieu indifférencié en lui-même, et non point une hypostase intradivine, la dilection par laquelle le Père aime et lui-même et le Fils, et réciproquement; bref, leur mutuel Amour.

D'après Schleiermacher, la sagesse divine ne peut déterminer un autre agencement du cours des choses que celui dans lequel l'amour divin se réalise de la manière la plus parfaite¹³⁴. Le monde réel est donc le meilleur des mondes possibles, ou plutôt

127. *Ibid.*, p. 228; cf. M.E. MILLER, *op. cit.*, p. 177.

128. R.R. WILLIAMS (*op. cit.*, pp. 127 et suiv.) ne semble pas le remarquer.

129. Cf. GL § 85.

130. Cf. GL I, pp. 458 et suiv.; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 223-227. Thomas d'Aquin disait quelque chose de semblable: s'attrister de la misère d'autrui ne convient pas à Dieu (mais faire cesser cette misère lui convient par excellence). Cf. *Somme théologique*, I, q. 21, a. 3.

131. Cf. K. BARTH, *op. cit.*, I, p. 416.

132. Cf. H. SCHOLZ, *op. cit.*, pp. 86-88; cf. W. BRANDT, *op. cit.*, p. 263, note 125; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 204-205.

133. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 20 et q. 37, a. 1.

134. Cf. GL II, p. 446; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 230.

le seul possible¹³⁵. Le Dieu schleiermachérien ne peut rien d'autre que ce qu'il réalise : il n'est que le Dieu du seul monde effectif. Pouvoir et vouloir ne se distinguent pas en lui. D'après notre auteur, on ne saurait, sans anthropomorphisme, attribuer à Dieu la capacité de choisir entre des possibilités diverses¹³⁶. De nouveau, la coïncidence de Schleiermacher avec Schelling et Hegel est frappante. Schelling exclut tout choix divin entre plusieurs mondes possibles ; attribuer à Dieu la liberté de choix signifierait ne lui concéder que le plus bas degré de la liberté¹³⁷ ; l'opinion selon laquelle Dieu aurait pu créer un monde moins accompli que celui qui était possible est jugée absurde par Schelling¹³⁸. Pour Hegel, le seul au-delà de l'essence est la négation de sa négation, exclusive, dans sa réflexion sur soi, de toute altérité potentiellement existante : l'univers actuel, le seul qui existe, est, par le fait même, le meilleur qui soit. Dieu ne pouvait pas le créer meilleur, autrement il l'aurait fait. Le libre-arbitre n'appartient pas, d'après Hegel, à la liberté divine, conçue, non pas comme élection, mais comme alliance infrangible entre l'identité divine et la non-identité du monde¹³⁹. Les trois auteurs s'inscrivent en faux contre la conviction chrétienne que l'effet produit par Dieu est toujours inférieur à Sa puissance. Ils oublient le surcroît de la sagesse divine, toujours en excès par rapport à l'ordre réalisé, et la réserve qui permet à l'amour divin de ne pas devoir faire tout ce qu'il pourrait. Certes, le Dieu chrétien ne sait jamais faire que ce qu'il veut, mais il peut faire ses œuvres toujours meilleures. Refuser la contingence du choix divin équivaut à méconnaître la surabondance de la liberté incréée¹⁴⁰.

On pourrait se demander si Schleiermacher rend pleinement justice au concept de la sagesse de Dieu, tel qu'il l'a lui-même défini. Si la sagesse divine signifie l'art avec lequel Dieu réalise son vouloir aimant dans l'histoire¹⁴¹, il faudrait inclure dans son domaine, non seulement les circonstances qui favorisent la diffusion de la rédemption, mais la rédemption elle-même ; et non seulement la rédemption telle que nous l'éprouvons dans notre âme, c'est-à-dire comme expression de l'amour de Dieu, mais en tant qu'action historique de Dieu dans l'apparition «extérieure» du Christ (il ne s'agit donc pas seulement du Christ «en nous») ; de ce point de vue, nous rencontrons également l'Esprit Saint, non seulement «en nous», mais en tant qu'il agit sur nous historiquement comme «esprit commun» de l'Église. Dans la mesure où la sagesse, selon Schleiermacher, est l'attribut par lequel Dieu accomplit son amour pour nous dans son autocommunication historique, le Christ et le Saint-Esprit devraient être

135. Cf. GL I, p. 317 ; cf. W. SCHULTZ, *Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Anthropologie Schleiermachers*, Göttingen, 1935, p. 152 ; cf. R.R. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 133.

136. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 158-159.

137. Cf. F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Stuttgart et Augsburg, 1856, t. VII, pp. 429-430.

138. *Ibid.*, p. 397. Sur la réponse de Schelling à la question du «meilleur monde possible», on peut consulter E. Brito, «Schelling et la bonté de la création», *Nouvelle Revue théologique*, 108 (1986), pp. 499-516, spéc. 509-511.

139. Sur la théorie hégélienne de la volonté en Dieu, cf. E. BRITO, «La volonté en Dieu. Thomas d'Aquin et Hegel», *Revue philosophique de Louvain*, 87 (1989), pp. 391-426, spéc. 401-425.

140. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 161.

141. Cf. GL § 168 ; cf. M.E. MILLER, *op. cit.*, p. 178.

considérés comme objets de la sagesse de Dieu, en tant qu'ils constituent les modes de la manifestation de Dieu dans l'histoire¹⁴².

On constate aussi que la subordination schleiermachérienne de la sagesse de Dieu à son amour¹⁴³ implique la subordination du côté historique de la rédemption à la communication de Dieu dans l'âme: le *Deus pro nobis* risque d'être réduit à un simple pré-supposé du *Deus in nobis*. Les deux aspects sont certes indissociables, car le christianisme dépend essentiellement d'un événement historique. Mais le vouloir véritable du Dieu de Schleiermacher semble être moins de nous rencontrer que d'être en nous: en son sens dernier, la grâce n'est pas comprise ici comme un «face à face» historique, mais comme une communication intime. Assurément, le vouloir divin implique aussi, chez notre auteur, une «histoire avec l'homme», mais seulement comme une œuvre préparatoire. Schleiermacher ne parvient pas à montrer que Dieu se révèle comme amour précisément dans la rencontre: qu'il se communique déjà entièrement dans le Christ en tant que *verbum externum*, et non seulement comme *verbum internum*. Cette idée aurait pu conduire notre auteur à penser l'autocommunication comme événement en Dieu lui-même; mais il refuse de comprendre Dieu «historiquement»; il durcit la différence entre le Fondement intemporel de toute l'histoire de l'autoconscience des chrétiens¹⁴⁴.

Mais Schleiermacher ne se limite pas à comprendre le sens de l'attribut de sagesse à partir de celui d'amour; même au sein du domaine de la sagesse divine (comprise comme la réalisation historique de l'amour divin), il subordonne l'élément historique (objet de la sagesse) à la communication intime (objet d'amour). Il transpose sa conception du rapport entre l'amour et la sagesse dans sa façon de saisir la relation entre le Christ et le Saint-Esprit. Il considère le Christ (apparition d'une conscience de Dieu absolument vigoureuse en un homme) surtout comme la manifestation parfaite de l'amour de Dieu (c'est-à-dire de sa volonté d'être de cette façon-là *en l'homme*); et il conçoit l'Esprit Saint (en tant qu'esprit commun de l'Église) surtout comme la manifestation la plus évidente de la sagesse divine sur terre, vu que sa force historique rend efficace dans le monde la communication originaire de Dieu dans le Christ¹⁴⁵.

Mais cette formulation est trop schématique. L'articulation schleiermachérienne de ces rapports est en réalité plus complexe. L'esprit commun de l'Église ne peut constituer l'organe définitif de la sagesse divine — conduisant l'humanité au terme de l'amour de Dieu — que parce qu'il est lui-même une manifestation de l'amour divin: l'Église ne peut être efficace que si son esprit commun est l'Esprit Saint. Dieu n'est pas communiqué seulement dans le Christ, mais aussi, une seconde fois, dans

142. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, pp. 279-281.

143. Cf. GL II, pp. 450-451; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 222-226.

144. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, p. 282.

145. On constate chez les Pères de l'Église une double tradition concernant la Sagesse: Justin et Tertullien, parmi d'autres, identifient la Sagesse avec le Verbe. Mais il existe aussi une tradition minoritaire qui identifie la Sagesse à l'Esprit: Théophile, Irénée, Hippolyte, en sont les témoins. Cf. J. KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, 1968, pp. 112, 113, 115, 121. On perçoit la trace de cette seconde tradition dans le rapprochement schleiermachérien entre la sagesse divine et l'Esprit. La façon dont notre auteur réfère le Christ à l'amour de Dieu est plus surprenante: traditionnellement, nous l'avons dit, «amour» est un nom propre du Saint-Esprit. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 37.

le Saint-Esprit, pour conférer à l'Église la force de transmettre au monde la première communication. Inversement, le Christ n'est pas simplement l'objet de l'amour de Dieu, mais aussi de la sagesse; car on doit ramener l'apparition historique de la conscience de Dieu absolument vigoureuse dans sa personne (ainsi que les implications de cette apparition) au sage arrangement du monde par Dieu. Certes, cette perspective plus complexe ne peut que compléter la première, qui demeure constitutive: dans l'optique de Schleiermacher, il faut rapporter en premier lieu le Christ à l'amour de Dieu et le Saint-Esprit à la sagesse divine.

Or, pour Schleiermacher, on le sait, la sagesse divine dans le gouvernement du monde est au service de l'amour. Admettrait-il aussi que, dans l'Église, le Saint-Esprit est au service du Christ, et non l'inverse? La réponse de Schleiermacher ne pourrait être, semble-t-il, que la suivante: le Christ que le Saint-Esprit sert n'est pas le Christ en tant qu'objet de la sagesse de Dieu, mais en tant qu'objet de son amour: il s'agit moins de l'apparition de Dieu parmi les hommes dans l'événement du Christ, que de la communication de Dieu *dans* l'homme, que le Christ représente¹⁴⁶. Certes, d'après notre auteur, on ne doit pas dissocier les deux aspects; mais il reste vrai que, pour lui, le chrétien possède la certitude de l'intention (déjà accomplie) de Dieu à l'égard du monde, comme conscience du salut, moins dans l'apparition extérieure du Christ que dans la communauté intérieure avec sa vigoureuse conscience de Dieu. Le Christ apparaît ainsi comme l'œuvre intérieure de Dieu à l'égard du croyant. Pour la conscience chrétienne, au sens de Schleiermacher, le Christ a été, et est, ce que tous les hommes — selon l'intention de l'amour divin — devront devenir un jour. Et l'Esprit Saint, en tant qu'esprit commun de l'Église, apparaît comme la réalité présente de cet amour et, en cela précisément, comme l'organe de la sagesse de Dieu, par lequel l'intention de la sagesse divine s'accomplit graduellement dans l'histoire¹⁴⁷. Chez Schleiermacher, la priorité apparente de la christologie à l'égard de la pneumatologie va de pair avec la subordination explicite de la sagesse à l'amour, de la présentation (*Darstellung*) à la communication (*Mitteilung*) de Dieu, du connaître à l'agir¹⁴⁸, de l'apparition de la Figure, dans l'événement, à la communion à l'Intention, dans la conscience; bref, de l'extériorité extatique de la rencontre objective à l'intériorité insistante de la présence subjective¹⁴⁹. On peut dès lors se demander si Schleiermacher «aurait un autre secret que celui de Hegel¹⁵⁰»; car chez Hegel aussi, l'apparition historique est à penser en fonction de l'intime effusion de l'«amour» infini, finalement sans visage¹⁵¹.

3. Schleiermacher relie étroitement la sagesse divine et le gouvernement providentiel du monde: Dieu se révèle comme un Dieu plein d'amour et de sagesse en montrant, par le Christ et le Saint-Esprit, que son agir vis-à-vis du monde n'a pas

146. Cf. W. BRANDT, *op. cit.*, p. 284.

147. *Ibid.*, pp. 285-286.

148. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 223.

149. *Ibid.*, p. 218.

150. Cf. K. BARTH, *Hegel*, Neuchâtel — Paris, 1955, p. 52.

151. Cf. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, pp. 70 et suiv.; cf. E. BRITO, *La christologie de Hegel*, Paris, 1983, pp. 645-650.

d'autre but que le salut de l'humanité¹⁵². Ce thème rapproche, une fois de plus, Schleiermacher de Schelling et de Hegel. Chez Schelling, la vérité spéculative de la «Sagesse» ne se distingue guère de la Providence: la Sagesse-Providence exprime le lien en Dieu entre l'activité créatrice et la fin de la création¹⁵³. Hegel perçoit, à sa façon, l'identité logique de la Providence et de la Sagesse comme rationalité unifiante de l'univers finalisé par la liberté¹⁵⁴. La théologie de la sage Providence, chez les trois auteurs, se comprend comme un dépassement du «destin». D'après Schleiermacher, le rapport de chaque partie individuelle à l'ensemble n'est pas à confondre avec la détermination fatidique (*Schicksal*) de la partie individuelle par l'interaction de tout le reste¹⁵⁵. Selon Hegel, la soumission au destin, dans l'Antiquité, est sans doute admirable; c'est en tout cas une attitude plus élevée que celle qui s'obstine à poursuivre de simples buts subjectifs. Mais la connaissance de Dieu comme subjectivité absolue, contenant en elle-même le moment de la particularité, va plus loin: la liberté conceptuelle de l'Esprit provident dépasse la nécessité essentielle du destin aveugle¹⁵⁶. La doctrine schellingienne de la Providence veut, elle aussi, conjurer le fatalisme, infléchir la nécessité vers la liberté; elle entend reconnaître la liberté divine par rapport non seulement à la création, mais aussi à l'achèvement du monde¹⁵⁷.

Malgré ces convergences, les contrastes entre ces trois théologies ne peuvent cependant être minimisés. Hegel n'évoque guère la Sagesse que pour la confondre avec le Logos; plus précisément, pour l'identifier dans le Logos avec l'Homme originaire¹⁵⁸. Par contre, Schelling dissocie nettement la Sagesse et le Logos; il ne l'identifie pas, non plus, à l'Esprit: traitée comme une hypostase gnostique, la Sagesse schellingienne n'est ni la deuxième ni la troisième personne de la Trinité¹⁵⁹. Pour Schleiermacher, non plus, la Sagesse ne coïncide pas avec une personne de la Trinité immanente (car il refuse d'admettre des «scissions éternelles» en Dieu); mais elle se rapporte à un mode de la révélation économique: non pas au Fils, mais à l'Esprit; l'Esprit de l'Église est l'objet du sage gouvernement divin du monde.

Autre contraste: Schelling croit à la Providence minutieuse, détaillée, de Dieu; il admet des mystères particuliers de la Providence¹⁶⁰. Par contre, Schleiermacher souligne l'unique objet du gouvernement providentiel du monde; les aspects particuliers n'y sont compris qu'en vue de cet unique objet. Nous nous fourvoyons, estime-t-il, dès que nous considérons un aspect isolé comme un but particulier du gouvernement providentiel¹⁶¹. Non sans ressemblance avec cette approche, Hegel oppose la doctrine

152. Cf. GL § 165.

153. Sur la notion schellingienne de Providence, cf. E. BRITO, *La création selon Schelling*, Louvain, 1987, pp. 571-573.

154. Cf. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 549, Anm.

155. Cf. GL § 164, 3; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 162 et suiv., 229 et suiv.

156. Cf. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I (*La science de la logique*), trad. et notes par B. Bourgeois, Paris, 1970, pp. 582-583.

157. Cf. E. BRITO, *La création selon Schelling*, pp. 571-572.

158. Cf. A. CHAPPELLE, *op. cit.*, t. 2, p. 101, note 282.

159. Cf. E. BRITO, *La création selon Schelling*, pp. 480-483.

160. Cf. *Ibid.*, pp. 571-572.

161. Cf. GL § 164, 3; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 123, 224-225.

de la Providence à la conception qui réduit le gouvernement divin à une fin limitée; il s'agit de la Fin ultime, en et pour soi absolument universelle¹⁶². Cependant, il n'est pas impossible, selon Hegel, de justifier en particulier le décret de Dieu¹⁶³. L'enchaînement du monde et de l'histoire est déterminé selon la raison. Dans sa volonté éternelle, Dieu n'est pas déterminé par un hasard intérieur ou extérieur: ce qu'il veut, il l'accomplit aussi de façon inévitable¹⁶⁴.

En dépit des divergences indéniables en ce qui concerne la doctrine trinitaire et le rôle de la négativité, la position de Schleiermacher tend à se confondre, sur ce point, avec celle de Hegel¹⁶⁵. Pour Schleiermacher, tout le cours du monde aurait changé¹⁶⁶ si le dessein divin avait visé un autre but que l'union de la divinité avec la nature humaine (dans le Christ et l'Église). On pourrait croire qu'il s'agit ici d'une simple nécessité *ex suppositione*¹⁶⁷. En réalité, répétons-le, le Dieu de Schleiermacher, pas plus que celui de Hegel, ne possède la liberté de choix¹⁶⁸: il ne pouvait vouloir — c'est-à-dire fonder —, sans véritable transcendance¹⁶⁹, que le seul monde effectif, où la Providence salvifique forme avec la création et la conservation du monde une complète unité¹⁷⁰. La nécessité en question n'est donc pas hypothétique. On rencontre chez les deux auteurs une semblable méconnaissance de la contingence du monde (refus de l'*ex nihilo*) et de la consistance relative du créé, une pareille incompréhension de la contingence stricte de l'histoire¹⁷¹; ni l'un ni l'autre ne reconnaissent pleinement le surcroît de l'événement rédempteur, instaurateur d'une nouvelle création¹⁷²; pour l'un et l'autre, le salut est déjà impliqué dans l'unique décret créateur-rédempteur¹⁷³. Certes, du point de vue biblique et théologique, la communication gratuite que Dieu fait de lui-même est première dans son intention: c'est en vue d'elle qu'a lieu la création de la nature spirituelle, et en vue de celle-ci la création du cosmos matériel. Cependant, Schleiermacher et Hegel paraissent oublier que toute la réalisation ne cesse pas d'être, de moment en moment, œuvre de la liberté divine, de sorte que le premier moment (la création de la nature spirituelle) ne «contraint» pas Dieu à passer au second moment (l'appel de la grâce)¹⁷⁴.

162. Cf. G.W.F. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, 1971, p. 66.

163. Cf. *Ibid.*, pp. 67-69.

164. Cf. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, trad. B. Bourgeois, p. 581.

165. Cf. K. BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève, 1969, pp. 267, 269.

166. Cf. GL II, pp. 441-442.

167. Cf. A. CHAPPELLE, *op. cit.*, t. 2, p. 204.

168. Cf. GL § 54. Fonder la liberté sur le choix équivaut, d'après notre auteur, à la livrer à l'indécision et à l'incertitude (cf. *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1834-1864, I/II, p. 599). D'où le rejet schleiermachérien de la *scientia media* (cf. GL §§ 55, 2; 120, Zus.). Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 160-161, 165.

169. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 106-107.

170. Cf. GL § 164, I.

171. Cf. M. SCHMIDT, *Grundlinien von Schleiermachers Geschichtsanschauung*, Leipzig, 1942, pp. 290 et suiv.; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 119-120.

172. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 125, 220-221.

173. Dans ses notes de lecture de la *Glaubenslehre* de Schleiermacher, Hegel observait que la nécessité d'une rédemption (*Notwendigkeit einer Erlösung*) n'était pas moins claire dans sa propre théorie que dans celle de Schleiermacher. Cf. G.W.F. HEGEL, *Berliner Schriften*, J. Hoffmeister éd., Hambourg, 1956, p. 686.

174. Cf. H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, 1965, pp. 111 et suiv., 128 et suiv.

Sur un autre point, en revanche, ce sont les positions de Hegel et de Schelling qui semblent se rapprocher pour se détourner ensemble de celle de Schleiermacher: Schelling et Hegel associent les thèmes de la Providence et de l'ironie divine; la liberté du Dieu schellingien de paraître autre qu'il n'est dans son intention véritable fait penser à la «ruse» hégélienne de la Raison¹⁷⁵. Par contre, la notion de dissimulation nous paraît absente de la conception schleiermachérienne de la sagesse providentielle; le gouvernement divin est *un*, dirigé vers *un* but. Toutefois, Schleiermacher suggère que le dessein divin englobe également le péché, bien que celui-ci contredise l'idée du Royaume de Dieu. Par ce biais, il répète, malgré tout, la pensée de Schelling et de Hegel, plus sans doute qu'il ne le voudrait¹⁷⁶.

175. Cf. E. BRITO, *La création selon Schelling*, pp. 572-573.

176. Cf. GL II, p. 444; cf. K. BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, pp. 272-273; cf. F. BEISSER, *op. cit.*, pp. 185-192. Sur l'affinité des doctrines schellingienne et hégélienne du mal, cf. E. BRITO, *La création selon Schelling*, p. 571.