

Article

« Création et eschatologie chez Schelling »

Emilio Brito

Laval théologique et philosophique, vol. 42, n° 2, 1986, p. 247-267.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400239ar>

DOI: 10.7202/400239ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

CRÉATION ET ESCHATOLOGIE CHEZ SCHELLING

Emilio BRITO

RÉSUMÉ. — Sous l'influence de la Révélation chrétienne, Schelling s'efforce avec un succès croissant, de penser philosophiquement un Dieu qui, au lieu de se libérer à travers le monde, manifeste dans la création sa pleine liberté. Sur cette base, le dernier Schelling — malgré les limites de sa conception du rapport foi-savoir — déploie une eschatologie beaucoup plus conforme que celle de Hegel aux perspectives chrétiennes. Car elle enseigne notamment tant l'immortalité individuelle que la résurrection de la chair, maintient ouvert l'horizon de l'espérance, et envisage la consommation finale (non sans ressemblance avec la vision de Teilhard) comme la re-création de tout l'univers.

TRANSPOSER, comme Thomas d'Aquin, le dogme biblique dans les formes conceptuelles de l'aristotélisme, c'est incliner à comprendre la création comme une réalité fermée, limitée à elle-même. On a reproché à cette conception, non sans raison, l'absence d'une vue d'ensemble sur la création, la rédemption et l'accomplissement¹. En revanche, la théologie contemporaine souligne à juste titre que Dieu est « à la fois et dans un même geste différemment articulé Dieu qui crée, Dieu qui sauve et Dieu qui porte à l'achèvement »². Malgré ses défauts (actualisme, volontarisme), la conception de Luther présentait, par rapport à la théorie scolastique, l'avantage de resserrer les liens de la doctrine de la création avec la christologie biblique³. Mais du côté catholique également, les théologiens de l'École de Tubingue ont su retrouver le point de vue biblique et patristique. Certaines tendances de la pensée allemande de la première moitié du XIX^e siècle ont facilité cette réorientation⁴. Les notions

1. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Création et Providence*, Paris, 1967, p. 154-157.

2. P. GISEL, *Création et eschatologie*, in *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III: Dogmatique 2, Paris, 1983, p. 615-719, 617.

3. Cf. L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p. 178-179.

4. Cf. B. WELTE, « Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert », in *Auf der Spur des Ewigen*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1965, p. 380-409.

romantiques, et schellingiennes notamment, d'histoire, de développement, d'organisme, ont aidé J.S. Drey, par exemple, à reconnaître que toutes les périodes du « Royaume de Dieu » forment un tout cohérent⁵. Dans la restauration néo-scolastique de la seconde moitié du XIX^e siècle, cette perspective dynamique et historique est bouchée⁶. Elle s'affirme cependant de nouveau dans les recherches qui débouchent sur « la théologie d'après Vatican II »⁷. En éclairant le rapport création-eschatologie chez Schelling, le présent article contribue aussi à mettre en lumière les racines spéculatives de ce renouveau⁸.

Notre étude s'articulera en quatre points. On constatera d'abord le rejet tant de la doctrine de la création que de l'eschatologie chrétienne dans la philosophie schellingienne de l'identité (cf. *infra*, I). On exposera ensuite l'accueil de ces thèmes par la « philosophie intermédiaire » (cf. *infra*, II). On montrera, en troisième lieu, l'articulation plus mûre de leur rapport dans la « dernière philosophie » (cf. *infra*, III). En guise de conclusion, on marquera le contraste entre la dernière eschatologie de Schelling et celle de Hegel (cf. *infra*, IV).

I. LA PHILOSOPHIE DE L'IDENTITÉ

L'eschatologie inclut la doctrine de la destinée de l'homme, et donc celle de la chute. Par là, elle entre dans un rapport étroit avec la doctrine de la création⁹. Le refus de celle-ci entraîne naturellement la disparition de la doctrine chrétienne de l'achèvement de l'homme et du monde. Dans la pensée du jeune Schelling, l'idée de création et l'eschatologie au sens traditionnel s'éclipsent ensemble¹⁰.

Comment l'Absolu peut-il sortir de lui-même et s'opposer un monde ? Ici réside, pour notre auteur, le problème fondamental de toute philosophie¹¹. La philosophie de l'identité écarte toutes les tentatives qui ont été faites en vue d'établir une continuité entre le principe suprême du monde intelligible et la nature finie. L'origine du monde sensible ne peut être conçue que comme le résultat d'une rupture totale avec l'Absoluité, d'un saut¹². Le fondement des choses ne peut résider que dans leur

5. L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p. 231-233; Th. F. O'MEARA, *Romantic Idealism and Roman Catholicism*, Notre-Dame — Londres, 1982, p. 94-108.

6. L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p. 240-241.

7. Cf. C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, 1972.

8. « The historical preparation for our present theology reaches back from Vatican II through five decades to the first half of this century. But the roots of those theologians and their ideas lie further back — in Möhler, Drey and Säiler; in Hegel, Schelling and Kant » (Th. F. O'MEARA, *op. cit.*, p. 198).

9. Cf. W. HEINRICH, *Schellings Lehre von den letzten Dingen*, Salzburg, 1955, p. 11.

10. « Il n'y a eschatologie que s'il y reconnaissance d'une création. Comme son accomplissement » (P. GISEL, *op. cit.*, p. 708).

11. Cf. F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Stuttgart et Augsburg, Cotta, 1856-1861, I 310, 314 (toutes les citations des *Werke* de Schelling dans notre article se rapportent à cette édition et porteront simplement mention du numéro du tome, en chiffres romains, et de la pagination); trad. S. Jankélévitch, Paris, 1950, p. 87, 99.

12. VI 17, 38; trad. S. Jankélévitch, *Essais*, Paris, 1946, p. 179, 195.

chute (*Abfall*) — intemporelle et inexplicable — de l'Absolu. L'être véritable est l'Absolu¹³. Face à l'infini, le fini n'est qu'un être limité¹⁴. Mais la finitude est de toute éternité auprès de l'infini, sans vraie origine ni consécution positive à partir de Dieu¹⁵. Fondues dans la totalité, les choses sont immanentes à Dieu. L'idée de création est donc proscrite. L'idée de chute exprime, certes, la différence entre l'infini et le fini, mais la chute est interprétée comme un moment nécessaire de l'autorévélation de Dieu.

La multiplicité des choses n'existe que du seul point de vue du non-savoir, mais non pour l'intuition intellectuelle¹⁶. Schelling n'hésite pas à appeler « péché » (*Sünde*) l'acte de saisir comme réalité ce qui est immédiatement posé comme néant dans les choses par l'Idée du Tout¹⁷. En revanche, le savoir philosophique, qui nous fait renaître dans le Tout, est considéré comme la voie du salut¹⁸. L'esprit n'échappe à la prison de la multiplicité empirique que par un « saut », à contre-courant de la « chute » par laquelle le fini est sorti de l'infini : l'intuition intellectuelle — récupération de l'*Abfall* — signifie le retour à l'état originare, l'identité réalisée avec Dieu¹⁹. Les spéculations du jeune Schelling sur l'immortalité et la délivrance ne se comprennent qu'à cette lumière.

D'après *Philosophie et Religion* (1804), l'âme, dans la mesure où elle se réfère immédiatement au corps, est vouée au même anéantissement que celui-ci²⁰. Et on peut dire la même chose de l'âme en tant que principe de l'entendement, car elle se rattache (indirectement) au fini. Le vrai en-soi, ou l'essence, de l'âme phénoménale est représenté par l'idée, ou son concept éternel, qui existe en Dieu et qui constitue le principe de l'éternelle connaissance. Or, dire de ce principe qu'il est éternel, c'est énoncer un principe identique²¹. L'existence temporelle ne change en rien l'archétype (*Urbild*) et, de même que celui-ci ne devient pas plus réel du fait de l'existence du fini, il ne devient pas moins réel du fait de l'anéantissement de ce fini. Si cet élément est éternel, ce n'est pas parce qu'il n'a pas eu de commencement ou que sa durée n'aura pas de fin, mais parce qu'il est sans rapport aucun avec le temps. On ne peut pas dire que l'âme soit immortelle, au sens d'une persistance individuelle. Étant donné en effet qu'on ne peut penser celle-ci en dehors de tout rapport avec le fini et avec le corps, l'immortalité ainsi comprise ne serait qu'une mortalité continuée, un emprisonnement

13. IV 119, 167, 259. W. HEINRICH, *op. cit.*, p. 14-15.

14. VI 187, 189 s, 193. W. HEINRICH, *op. cit.*, p. 17-19.

15. VI 39 s ; trad. S. Jankélévitch, p. 196 s. VII 190 ; trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, *Œuvres métaphysiques*, Paris, 1980, p. 66.

16. IV 320, 362, 409. VI 23 ; trad. S. Jankélévitch, *Essais*, p. 183. W. HEINRICH, *op. cit.*, p. 21-22, 24 s.

17. VI 552 ; VII 81. W. HEINRICH, *op. cit.*, p. 22-23. Cf. P. TILlich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Gütersloh, 1912, p. 55.

18. VI 51 ; trad. S. Jankélévitch, *Essais*, p. 208.

19. W. HEINRICH, *op. cit.*, p. 37 ; P. TILlich, *op. cit.*, p. 73 s, 80 s.

20. Cf. K. FISHER, *Schelling*, Heidelberg, 1877, t. 2, p. 883 s.

21. « Schelling est tout à fait d'accord avec Hegel pour penser l'immortalité comme une qualité de l'esprit, déjà présente » (K. ROSENKRANZ, *Schelling. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg*, Danzig, 1843, p. 264).

persistant, et non pas une libération. Le désir d'une pareille immortalité ne peut pas naître chez celui qui aspire dès à présent à détacher autant que possible l'âme du corps, c'est-à-dire chez celui qui est pénétré de la vraie philosophie²².

Le *Système* de 1804 s'exprime d'une façon tout à fait semblable. La parcelle immortelle de l'âme est celle qui se trouve en Dieu. Mais notre vie présente n'est pas en Dieu, car en Dieu il n'y a pas de temps. Le monde des apparences n'est que phénomène, l'apparition successive de ce qui, dans les choses, *n'est pas*, et qui ne peut qu'être anéanti par l'idée du monde accompli. Le temps n'est que l'apparition de l'anéantissement (*des Vernichtetwerdens*) de tout ce qui n'est pas en soi éternel. L'histoire n'est rien d'autre que le développement de cette réconciliation du fini²³. La doctrine schellingienne de l'immortalité s'épuise à cette époque dans l'affirmation tautologique que l'élément éternel de l'âme est éternel. Et puisque cette parcelle est supra-individuelle, toute survie individuelle est rejetée. Le monde des apparences, promis à l'anéantissement, est pourtant le théâtre d'un retour à Dieu : la chute se transmue en réconciliation²⁴.

La vraie fin de tout agir véritable, affirme Schelling, est l'identité de la liberté et de la nécessité. Or cette identité ne se trouve qu'en Dieu. L'identité avec Dieu sera donc le but suprême pour tout être rationnel. Mais elle n'est accessible qu'à la parcelle éternelle de l'âme. Et comme celle-ci est éternelle, l'identité avec Dieu sera elle aussi éternelle, insaisissable de façon empirique. Elle anéantit tout temps et pose au milieu du temps l'éternité absolue : la paix avec Dieu, la disparition du passé, le pardon des péchés (« *Vergebung der Sünde* »)²⁵. Cette transition incompréhensible a été depuis toujours éprouvée comme une illumination soudaine, comme une grâce ou une chance particulière²⁶. C'est méconnaître le véritable esprit de la philosophie que d'estimer l'immortalité de l'âme plus haut que son éternité. Si l'association de l'âme et du corps est la conséquence d'une négation et un châtement, l'âme ne sera éternelle, c'est-à-dire vraiment immortelle, que dans la mesure où elle aura réussi à se libérer de cette négation. Il est, par contre, nécessaire que ceux dont les âmes sont remplies de choses temporelles et périssables passent à un état semblable au néant et soient mortels au sens littéral du mot ; c'est ce qui explique leur crainte de l'anéantissement, tandis que ceux qui dès à présent sont remplis d'éternel souhaitent la mort, plutôt que de la redouter²⁷. La finitude en soi est un châtement, une conséquence fatale de la chute. Mais ceux qui conçoivent la vie comme un retour à l'archétype auront à traverser moins d'étapes intermédiaires pour arriver à l'union complète avec l'Idée²⁸. Puisque le fini n'a rien de positif, le but suprême de tous les esprits consiste dans leur libération totale du corps et de tout rapport avec la matière.

22. VI 60; trad. S. Jankélévitch, *Essais*, p. 215-216.

23. VI 565 s.

24. W. HEINRICH, *op. cit.*, p. 42-43.

25. VI 562.

26. VI 562-563.

27. VI 61; trad. S. Jankélévitch, *Essais*, p. 216. Cf. VI 567.

28. VI 61-62; trad., p. 217.

Chaque âme détermine elle-même le lieu de sa palingénésie, soit qu'elle commence, dans des sphères supérieures, une vie moins soumise à la matière, soit qu'elle mérite d'être refoulée dans une demeure encore plus profonde. Et si elle réussit à se détacher de tout ce qui se rapporte au corps, elle retourne directement dans le royaume des Idées. Ce retour des âmes à leur origine signifie la dissolution du monde sensible²⁹.

II. LA PHILOSOPHIE INTERMÉDIAIRE

Dans la philosophie de l'identité, les oppositions s'effacent devant la majesté de l'Un et Tout. Mais Schelling ne pouvait laisser indéfiniment dans une extériorité réciproque la plénitude du monde absolu et le néant du monde phénoménal³⁰. L'approfondissement du rapport liberté-nécessité pendant la première période munichoise (1806 s), mettra en question ce système. Dans les *Recherches sur la liberté humaine* (1809), la notion de devenir prend le dessus sur le concept d'immanence dans la mesure où celui-ci exprime une compréhension inerte des choses en Dieu. Le concept de devenir est le seul qui soit adéquat à la nature des choses ; mais celles-ci ne peuvent devenir en Dieu considéré absolument, puisqu'elles diffèrent infiniment de lui. Elles doivent devenir en un fondement distinct de lui. Mais comme rien ne peut être en dehors de Dieu, il faut admettre que les choses ont leur fondement en ce qui, en Dieu lui-même, n'est pas *Lui-même*, c'est-à-dire en ce qui est fondement de son existence³¹. Le Dieu pleinement vivant n'est pas parfait « d'un seul coup ». « Dieu se fait lui-même »³². Tout le procès de la création du monde n'est rien d'autre que le procès de la parfaite personnalisation de Dieu. Dieu divise en soi-même le conscient et l'inconscient ; il refoule ce qu'il y a en lui d'obscur, pour former et créer à partir du non-divin. L'origine du monde sensible n'est pas conçue comme le résultat d'une « chute », mais elle suppose encore une scission en Dieu lui-même entre l'être inconscient de Dieu et *Lui-même* en tant qu'existant. La création est comprise comme le procès par lequel Dieu surmonte son premier principe.

Dans les *Recherches sur la liberté*, Schelling se fait, comme Origène, l'écho de la Première aux Corinthiens (15,28), mais il rejette l'idée « origéniste » d'apocatastase. La réalisation de l'idée d'une perfection finie en tous ses aspects ne requiert en rien la restauration du mal en bien³³. Le Fils doit régner jusqu'à ce que tous ses ennemis soient à ses pieds. Mais quand tout lui sera soumis, le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous³⁴. Toute cette recherche aboutit à l'apocalypse de l'*Ungrund* qui précède toutes les oppositions. Ce « fond sans fond » ne peut être caractérisé que comme absolue indifférence des deux principes³⁵.

29. VI 62-63 ; trad., p. 217-218.

30. Cf. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, 1970, t. 1, p. 515-518 ; H. ZELTNER, *Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem*, Heidelberg, 1930, p. 114 s.

31. VII 359 ; trad., J.-F. Courtine et E. Martineau, *Œuvres métaphysiques*, Paris, 1980, p. 145.

32. VII 432 ; trad., p. 213.

33. VII 405 ; trad., p. 186.

34. VII 404, 405 ; trad., p. 185, 187.

35. VII 406 ; trad., p. 188.

Mais au lieu de supprimer toute distinction, il la pose et la confirme bien plutôt³⁶. L'*Ungrund* ne se partage qu'afin que les deux principes, qui en lui ne pouvaient être en même temps, s'unissent grâce à l'amour.

Sur la base de la théogonie élaborée par la *Freiheitsschrift*, les *Conférences de Stuttgart* (1810) déploient une ample eschatologie³⁷. La nécessité de la mort présuppose deux principes absolument inconciliables, dont la scission est précisément la mort. Inconciliable, ne l'est pas ce qui s'oppose, mais ce qui se contredit ; l'étant et le non-étant ne sont pas inconciliables, mais ils le deviennent si le non-étant comme tel veut devenir un étant. Tel est le rapport du bien et du mal. Le conflit du bien et du mal est universel, toutefois, par la faute de l'homme, c'est-à-dire qu'il est suscité même indépendamment de l'homme et hors de l'homme. Cette contrariété dans la nature à laquelle l'homme a part par son corps rend nécessaire que l'esprit ne puisse, en cette vie, apparaître complètement en son *esse*, et qu'il doive partiellement apparaître en son *non esse*. L'esprit de l'homme est nécessairement quelque chose de décidé (« ein Entschiedenes »), il est soit bon soit mauvais³⁸. Mais la nature, quant à elle, n'est pas dé-cidée ; elle ne serait pas la même si le bien ou le mal en était ôté ; sa figure présente semble reposer sur la constante action réciproque du bien et du mal. Comme donc il y a dans la nature un mélange de bien et de mal, de même il y a un mélange analogue dans ce que l'homme a de commun avec la nature, à savoir son corps et son cœur (*Gemüt*). Pour cette raison, l'homme ne peut en cette vie totalement apparaître tel qu'il *est*, à savoir selon son esprit, et il se produit une différenciation de l'homme extérieur et intérieur, de l'homme *apparaissant* et de l'homme *étant*. Mais il faut bien qu'un jour l'homme accède à son vrai *esse* et qu'il se libère du *non esse* relatif. Cela advient lorsque l'homme se scinde, non sans doute de la vie physique en général, mais de cette vie-ci. Bref, cela advient par la mort ou par le passage de l'homme dans le monde des esprits³⁹. Mais qu'est-ce qui accompagne l'homme dans le monde des esprits ? Réponse : tout ce qui déjà était ici *lui-même*, tandis que ne reste ici que ce qu'il n'était pas *lui-même*. Donc l'homme ne passe pas simplement dans le monde des esprits avec son esprit au sens étroit de ce terme, mais aussi avec ce qui, dans son corps, était lui-même, ce qui était du spirituel⁴⁰. Donc le bien que l'homme a produit dans son corps, tout comme le mal qu'il y a semé, l'accompagnent dans la mort. Ainsi la mort n'est pas une séparation absolue de l'esprit et du corps, mais seulement une séparation d'avec l'élément du corps qui contredit à l'esprit : c'est donc la séparation du bien et du mal. Ce n'est donc pas une simple partie de l'homme qui est immortelle, mais tout l'homme selon son vrai *esse*, de sorte que la mort est *reductio ad essentiam*.

36. VII 407 ; trad., p. 189.

37. Cf. W. HEINRICH, *op. cit.*, p. 51-52.

38. VII 474-475 ; trad. Courtine et Martineau, p. 250.

39. VII 475 ; trad., p. 250-251.

40. D'après Schelling, en effet, le corps contient déjà un principe spirituel ; et ce n'est pas le corps qui infecte l'esprit, mais l'inverse. Le corps est un sol où bien et mal peuvent être semés.

L'être qui dans la mort ne reste pas en arrière⁴¹, Schelling l'appelle le démonique (pour ne pas le confondre avec le pur spirituel). Ainsi l'immortel en l'homme est le démonique, qui est moins négation du physique que le physique essencifié (*essentificirt*). C'est donc un être suprêmement effectif, et même bien plus effectif que l'homme en cette vie; c'est ce que, dans la langue populaire, nous appelons *un esprit*. Habituellement, l'on se représente l'homme après sa mort comme un être aérien. Mais il est bien plutôt un être beaucoup plus robuste qu'ici-bas. Toute faiblesse provient, en effet, de la division du cœur (*des Gemüts*). Et déjà dans cette vie, les hommes qui parviennent à pousser jusqu'au démonique possèdent en eux quelque chose d'irrésistible⁴².

Il y aura un état d'oubli, une *lèthè*, mais avec un effet différent : les hommes bons, parvenus là-bas, obtiendront l'oubli de tout mal, et ainsi de toute douleur et de toute souffrance, tandis que les hommes mauvais oublieront tout bien. D'ailleurs, il n'y aura plus de mémoire comparable à celle d'ici ; car ici il nous faut d'abord intérioriser toutes choses, alors que, là-bas, tout *est* déjà à l'intérieur.

La mort réunit le physique (pour autant qu'il est essentiel) et le spirituel. Physique et spirituel seront donc là-bas ensemble l'objectif, tandis que l'âme (mais seulement pour les bienheureux) sera leur véritable sujet, ce qui implique qu'ils vont vers Dieu et sont unis à lui. L'absence de félicité consiste, au contraire, en ceci que l'âme ne peut pas apparaître comme sujet à cause de l'insurrection de l'esprit, d'où séparation de l'âme et de Dieu⁴³.

Il y a, dit Schelling, un monde des esprits, même indépendamment des hommes, aussi sûrement qu'il y a un monde de la nature. Ces esprits — créés du cœur (*Gemüt*) divin — sont capables eux aussi de liberté, donc de bien et de mal. De même que ce fut le dessein de Dieu que la nature reçut un lien avec le monde des esprits grâce à l'homme, de même ce fut aussi vraisemblablement son dessein que le monde des esprits fût lié à la nature grâce à la plus haute créature du monde des esprits. Or si cette créature faillit, il se produisit nécessairement dans le monde des esprits la chute qui s'était produite dans le monde visible⁴⁴. Naturellement, le suprême intérêt de ce plus haut esprit dut être de faire en sorte que ce monde devînt un monde séparé de Dieu. Sa méchanceté dut se diriger contre l'homme, parce qu'en celui-ci était encore présente l'unique possibilité d'une rencontre de la nature et du monde des esprits. « Telle pourrait donc être une façon de rendre vraisemblable l'explication chrétienne de la chute »⁴⁵. Le monde des esprits est la poésie de Dieu, la nature sa pratique.

41. Cet être n'est ni simplement spirituel ni simplement physique, mais le spirituel du physique et le physique du spirituel.

42. Ce qui, d'après Schelling, est bien plus souvent réalisé en mal qu'en bien. Cf. VII 477 ; trad., p. 252.

43. VII 478 ; trad., p. 253.

44. VII 479 ; trad., p. 254. « Schelling n'a plus repris dans sa philosophie positive... ce qu'il disait dans les *Conférences de Stuttgart* de la chute originelle dans le monde des esprits » (K. LÜTHI, *Gott und das Böse*, Zürich-Stuttgart, 1961, p. 51, note 139).

45. VII 480 ; trad., p. 254-255.

Dans ce monde-là, tout ce que contient ce monde-ci se retrouve sur un mode spirituel, et il peut par conséquent être communiqué bien plus parfaitement. Il existe une correspondance, une « sympathie » entre le Ciel et la Terre. Le rapport du monde des esprits avec la Nature est fondé indissolublement dans l'essence de l'univers lui-même. Mais les « sociétés » célestes sont constituées d'affinités parfaites, tandis que celles d'ici-bas sont mêlées. Selon que le bien ou le mal a atteint en l'homme une pureté plus haute, il se tient en rapport avec le bon ou le mauvais monde des esprits. L'homme qui en soi a purement scindé le bien du mal serait sans aucun doute capable de rapport avec de bons esprits... Par contre, celui qui aurait en soi le mal purement scindé de tout bien, se trouverait en rapport avec des esprits mauvais. L'homme n'est jamais complètement abandonné ; il peut être certain d'avoir d'invisibles amis ⁴⁶.

Après cette digression sur le monde des esprits, Schelling se tourne de nouveau vers l'eschatologie proprement dite. Monde des esprits et nature doivent finalement être unis. Les raisons en sont les suivantes : 1) La plus haute félicité spirituelle n'est cependant pas encore la félicité absolue. 2) La nature est innocemment assujettie à l'état présent (cf. Rm 8, 19–21). 3) De même aussi Dieu aspire à la nature. 4) Il faut que toutes les « puissances » soient effectivement conduites à l'unité. Jusqu'à maintenant, il n'y a eu que deux périodes : a) la période présente ; b) la vie des esprits. Il y aura une troisième période, c) où le spirituel n'exclut pas le physique. L'homme est ici-bas une victime pour la nature, tout de même qu'elle en fut une pour lui. Mais finalement la crise de la nature doit advenir, où se décidera la longue maladie. Cette crise est la dernière crise de la nature, donc le « jugement dernier ». Toute crise est un jugement (*Gericht*). Par un procès véritablement alchimique, le bien sera scindé du mal, le mal totalement chassé du bien, et, de cette crise naîtra une nature parfaitement saine, innocente. La nature sera donc libérée du faussement étant, du non-étant. Ce non-étant (le mal) sera rejeté *sous* la nature, dans la plus profonde profondeur, et, comme celle-ci est déjà elle-même égoïsme divin adouci, celui-là sombrera dans le feu consumant de cet égoïsme, autrement dit l'enfer ⁴⁷. Après cette ultime catastrophe, l'enfer serait donc les fondations (*Fundament*) de la nature, et de même la nature les fondations, la base du ciel, c'est-à-dire de la présence divine. Désormais le mal a ce qu'il veut, l'être-dans-soi-même total, donc la séparation d'avec le monde divin. Il est abandonné aux tourments, à la faim, de son propre égoïsme (*Egoismus, Selbstsucht*).

Par la scission dans la nature, chacun de ses éléments obtient le rapport le plus proche avec le monde des esprits. D'où, par conséquent, la résurrection des morts. Le monde des esprits entre dans le monde effectif. Les esprits mauvais reçoivent leur corps aussi de l'élément du mal, les esprits bons de l'élément du bien. La fin dernière de la création est maintenant réalisée, a) Dieu est totalement rendu effectif, visible, b) le plus bas a rejoint le plus élevé (cours circulaire, avec cette différence que tout est explicitement qui, auparavant, était implicitement) ; c) et surtout, le mystère de l'humanité. Dans l'homme les deux extrêmes sont reliés. Aussi l'homme est-il plus considéré que l'ange devant Dieu. L'homme vient de ce qu'il y a de plus bas et de plus

46. VII 482 ; trad., p. 256.

47. VII 483 ; trad., p. 257.

haut. L'humanité, qui déjà avait été divinisée par le Dieu devenu homme, est désormais universellement divinisée, et à travers l'homme, avec lui, la nature également est divinisée. Les *Conférences* s'achèvent par une ultime apocalypse trinitaire. Dans la troisième période, Schelling distingue de nouvelles périodes, sous la forme de règnes successifs : a) règne du Dieu fait homme ; b) règne de l'Esprit ; c) finalement toutes choses soumises au Père. Tout cela peut-être à un moment où il n'y aura plus d'enfer ; et c'est dans ces périodes de l'éternité qu'a lieu encore le rachat (*Wiederbringung*) du mal même. Le péché n'est pas éternel, donc sa conséquence ne l'est pas non plus⁴⁸. Cette dernière période est celle de la réalisation parfaite, de l'Incarnation accomplie de Dieu (« *der völligen Menschwerdung Gottes* »), où l'infini est devenu complètement fini sans préjudice pour son infinité. « Alors Dieu est vraiment tout dans tout, alors le panthéisme est vrai »⁴⁹.

Le dialogue *Clara* (1810 ?) se centre sur le passage au royaume spirituel. Les deux mondes, le monde extérieur et le monde intérieur, correspondent à la terre et au ciel. Mais la terre, après la chute de l'homme, est une grande ruine⁵⁰ qui aspire à la révélation des enfants de Dieu. Car le péché a brisé le lien harmonieux du monde extérieur et du monde intérieur. La nécessité, l'intérieur de la liberté, est devenue un extérieur, dont la domination se caractérise par la mort⁵¹. La différence ne sera supprimée que lorsque l'intérieur pénétrera l'extérieur et le posera en soi⁵², ce qui n'arrivera que dans l'au-delà⁵³.

48. Schelling « envisage l'apocatastase » (X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. 1, p. 555. Cf. SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesung* (éd. par M. Vetö), Torino, 1973, p. 72-97, spéc. 96-97.

49. VII 484 ; trad., p. 259. Les *leçons d'Erlangen* (1821) distinguent également trois périodes, mais le panthéisme se situe au début. Le règne de la puissance de négation est le premier temps. Le règne de la deuxième puissance n'est qu'un temps de transition au troisième temps, au temps de l'unité pleinement libre entre Dieu et la Nature. En refusant la spéculation trinitaire de la première version des *Weltalter* (cf. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente*, éd. par M. Schröter, Munich, Beck, 1946, p. 55 s), Schelling présente les puissances comme personnes d'un seul et même être. Les puissances s'engendrent successivement, mais la succession n'exclut pas la réciprocité. Chacune des trois personnes est la puissance régnante d'un temps. L'*Urzeit* panthéiste est supplanté par le règne de la deuxième puissance. La créature de la première puissance n'est réconciliée que par la deuxième ; c'est le temps du Fils, du « Sauveur » du Cosmos. Le temps où règne la troisième puissance est par rapport à nous le temps à venir, le temps où il n'y a plus de temps, celui de l'éternité parfaitement réalisée. Cf. SCHELLING, *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Voerlesung WS 1820/21*, éd. par H. Fuhrmans, Bonn, Bouvier, 1969, p. 172. L'*empirisme philosophique* évoque lui aussi trois moments ou états de l'être subjugué, piédestal de Dieu, qui prédisent trois visages en Dieu. Dieu est, premièrement, Maître de poser l'être hors de la limite. Il est, deuxièmement, Maître de l'illimité, pour le ramener de nouveau à la limite. Dieu est, finalement, Maître de l'être ramené de son état d'aliénation (X 268-271 ; cf. trad. S. Jankélévitch, *Essais*, p. 504-507). L'être est successivement le trône des trois Souverains. Mais, en dernière analyse, il est le trône commun de tous, car dans la dernière unité les trois visages de Dieu ne s'excluent pas réciproquement.

50. IX 33 ; SCHELLING, *Clara ou du lien de la nature et du monde des esprits* (trad. E. Kessler, Paris, 1984), p. 68.

51. IX 37 ; trad., 72-73.

52. IX 59 ; trad., 99.

53. La dernière philosophie prolonge cette ligne de pensée. Cf. XIV 217, 221 ; *infra*, III.

III. LA DERNIÈRE PHILOSOPHIE

Les rapports de l'eschatologie de Schelling à la trinitologie, à la doctrine de la création et à la christologie deviennent, au cours du déploiement de son système, toujours plus nets. La figure définitive de sa doctrine des fins dernières apparaît indissociablement liée à la *Philosophie de la Révélation*, et en particulier à la partie christologique de l'ouvrage⁵⁴.

Le dernier Schelling s'efforce de penser un Dieu qui, au lieu de se libérer à travers le monde, manifeste dans la Création sa pleine liberté. L'Esprit parfait est réalité absolue avant toute possibilité⁵⁵. Mais cette reconnaissance de la pure actualité divine rend plus aiguë la difficulté d'expliquer l'acte créateur : si toute possibilité était bannie de Dieu, comment passer de l'Infini au fini⁵⁶ ? Rien n'empêche cependant, observe Schelling, que *post actum*, c'est-à-dire à partir de l'éternelle réalité de l'Esprit qui devance toute possibilité, apparaisse à l'Esprit dans son propre être la possibilité d'un autre être non pas éternel⁵⁷. Cette apparition inespérée d'une contingence révèle à Dieu sa liberté : elle le délivre de la nécessité de son être immémorial⁵⁸. Maintenant seulement Dieu a en face de lui le choix entre deux possibilités : demeurer dans son être originel, ou se produire dans l'être contraire⁵⁹. Les puissances s'exposaient d'abord à l'Esprit parfait dans les figures de son être ; maintenant elles deviennent pour lui des possibilités d'un autre être. Rien n'empêche que Dieu, par son simple vouloir, soit ἔξεισταμένον. Mais Dieu n'est libre d'assumer un autre être que parce qu'il a — dans la deuxième figure de son essence — de quoi le surmonter⁶⁰. Il y a déjà, avant la création, une pluralité en Dieu, mais il s'agit seulement d'une pluralité de puissances. Par contre, à la fin de la création nous avons réellement trois Personnes⁶¹. Mais le Fils n'est posé vraiment hors de sa dépendance à l'égard du Père qu'à travers la chute. La tension provoquée par le péché de l'homme sépare le Fils de son Père. Elle le transpose dans un être reçu, non pas de Dieu, mais de l'homme⁶². L'homme peut se « vanter » d'être l'auteur du monde extradivin dépouillé de la gloire. Le principe originnaire est devenu le Mal, le principe de la mort⁶³. Mais le péché n'a pas le dernier mot, car la manière de Dieu n'est pas de détruire⁶⁴. Si Dieu n'avait pas prévu de donner l'être perdu à la Personne rédemptrice,

54. W. HEINRICH, *op. cit.*, p. 76. E. REISNER, *Christologie und Eschatologie in Schellings Philosophie der Offenbarung*, in *Orient und Occident*, 10. Heft, 1932, p. 23-37.

55. XIII 261.

56. Cf. J. KUHN, *Die Schelling'sche Philosophie in ihrem Verhältnis zum Christentum. 2. Die positive Philosophie*, in *Theologische Quartalschrift*, 26 (1844), p. 179-221, spéc. 189.

57. XIII 263.

58. XIII 268.

59. XIII 269.

60. XIII 272-273.

61. XIII 338.

62. XIII 371.

63. XIII 351.

64. XIII 373.

Il n'aurait pas créé⁶⁵. La catastrophe dont l'homme s'est rendu coupable fut la cause que le Fils déposât sa gloire, et qu'il se décidât à ramener l'ennemi de celle-ci, c'est-à-dire l'homme, à la vie éternelle à laquelle il était originairement destiné. Puisqu'elle débouche sur cette « seconde création », la faute ne modifie en rien le but (*Ziel*) de la création prévu de toute éternité⁶⁶.

La souveraineté *exclusive* du Fils sur l'être extradivin cessera à la fin, lorsqu'il aura surmonté tout ce qui s'oppose à Dieu dans cet être⁶⁷. Mais, avec l'être, le Fils, lui aussi, retourne au Père. Comme les *Recherches sur la liberté*⁶⁸, la *Philosophie de la Révélation* cite 1 Co 15,28, l'un des mots « les plus profonds du Nouveau Testament »⁶⁹. Il ne s'agit certes pas d'une « extinction » du Fils dans le Père. À travers la chute, le Fils devient une personne indépendante du Père ; en renonçant à cette personnalité indépendante, le Fils retourne à la subordination au Père, mais il est précisément ainsi ce que le Père est, à savoir Dieu. La subordination de la fin n'est cependant pas la même que celle du début, car à la fin le Fils retourne au Père comme personnalité autonome (ce qu'il ne pouvait pas être au début). Et puisque l'on peut dire la même chose de l'Esprit⁷⁰, on parvient à une « Trinité renforcée », la seule, affirme Schelling, qui soit l'authentique Trinité chrétienne. Au début — dans la création —, Un (le Père) est Tout : "Εν τὸ πᾶν. À la fin, inversement, Tout, c'est-à-dire chacune des personnes divines, est Un (Dieu) : πᾶν τὸ "Εν. Ce sublime monothéisme est le résultat de tout le développement précédant. Sans la tautousie « sabellienne » et l'hétérousie « arienne », l'homousie chrétienne demeure incompréhensible⁷¹. Dans ce contexte, Schelling prend la défense du « pénétrant aristotélicien Jean Philoponos », du « célèbre évêque Gilbert de Poitiers » et du « notoire abbé Joachim de Flore », qui furent tous trois accusés de trithéisme⁷². Dans le schéma triadique « tautousie-hétérousie-homousie », sans doute ont-ils éliminé trop vite le premier moment, celui de l'unité substantielle préalable ; mais ils ont eu raison de statuer une différence substantielle entre les trois Personnes⁷³.

Les trois personnes divines sont de nouveau considérées comme les trois Souverains d'époques successives⁷⁴ : le temps avant la création est en un sens particulier le temps du Père, car l'être est encore exclusivement dans sa main ; le temps présent est par excellence le temps du Fils : le Fils doit régner jusqu'à ce qu'il

65. Cf. XIV 51, 62.

66. XIII 374. Cf. W. HEINRICH, *op. cit.*, p. 77-80.

67. XIV 63-64.

68. Cf. VII 405 ; trad., p. 187.

69. XIV 64.

70. XIV 82-85.

71. XIV 66-67.

72. XIV 69. « Schelling n'a qu'une idée assez vague des faits » (H. de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, Paris, 1979, p. 386, note 10).

73. XIV 60-70. On sent ici qu'à travers ces trois théologies du passé, Schelling fait sa propre apologie. Toutefois, « le grief de trithéisme à composante sabellienne ne peut être si aisément effacé » (X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. 2, p. 460, note 36). Cf. J. KUHN, *art. cit.*, p. 219 s.

74. XIV 71.

ait mis toute résistance comme escabeau — comme *hypokeimenon* — de ses pieds ; la troisième époque — qui demeure future pendant toute la création — est le temps de l'Esprit, le temps où il n'y aura plus de temps, et donc l'éternité⁷⁵. Dans ce contexte, Schelling cite Angelus Silesius et se réfère explicitement à Joachim de Flore et son « évangile éternel ». De Silesius, notre auteur rappelle le distique suivant : « Der Vater war zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit, / Der Geist wird endlich seyn am Tag der Herrlichkeit ». Il faut le comprendre, dit-il, dans le sens d'un certain nombre de penseurs profonds du Moyen Âge, qui, du fait que l'Ancien Testament a été le temps du Père, et le Nouveau Testament le temps du Fils, ont conclu à l'imminence d'une troisième économie, le temps de l'Esprit. Schelling est spécialement heureux de trouver chez Joachim de Flore ce lien entre l'histoire interne de la Trinité et l'histoire de la révélation qui lui tient à cœur⁷⁶. Peut-être l'explication que Joachim faisait de la doctrine trinitaire « en se représentant les trois Personnes comme les exposants ou les puissances des trois périodes successives, a-t-elle fourni l'occasion de l'accuser de trithéisme. Quant les partisans de sa doctrine appelaient *éternel* l'Évangile qu'ils attendaient, cela devait en effet paraître choquant, si l'on devait entendre par là que l'Évangile du Christ n'était que transitoire, non pas ultime et perdurable. Mais était-ce là une opinion effective, qui aurait été occasionnée par l'état rien moins que parfait où se trouvait alors l'Église ? Ou bien voulait-on dire seulement qu'un développement supérieur de l'Évangile du Christ était en instance, par lequel il passerait à l'Évangile de l'Esprit ? Conservé en ce temps-là de façon purement extérieure..., il apparaîtrait alors dans la pleine lumière d'une vérité parfaitement conçue et comprise. C'est ce que l'on comprendra que nous laissons ici de côté »⁷⁷. Pour nous, ajoute-t-il, cette succession a le sens que la création entière — tout le développement des choses — procède du Père, par le Fils, vers l'Esprit. Le Père était avant le temps, le Fils est dans le temps, l'Esprit sera après le temps. L'Esprit est le dernier Souverain de la création qui s'achève et retourne au Père. La gloire du Père et celle du Fils ne cessent pas, mais la gloire de l'Esprit s'ajoute à celle du Père et du Fils. Le « Jour de la gloire » est le Jour de la glorification commune du Père, du Fils et de l'Esprit⁷⁸.

La 32^e leçon de la *Philosophie de la Révélation* est consacrée tout entière aux fins dernières⁷⁹. Sur la nature de la mort, déclare Schelling, il n'y a que deux représentations possibles. D'après la première, la mort consiste dans la séparation du corps et de l'âme. Mais selon cette représentation, ce n'est pas l'homme tout entier, mais seulement une partie de lui-même qui persiste après la mort. Cette vue, objecte notre auteur, contredit le sentiment naturel et menace l'identité de la conscience dans cette vie et la suivante⁸⁰. D'après la seconde représentation, la mort ressemble, non pas au

75. XIV 72-73.

76. Cf. TILLIETTE, *Schelling*, t. 2, p. 460, note 36.

77. XIV 72-73. Schelling ne se prononce donc pas sur la signification exacte de la doctrine de l'Évangile éternel, soit chez Joachim lui-même, soit chez ses disciples. Cf. H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 386-387.

78. XIV 73.

79. XIV 206-227.

80. XIV 206.

processus par lequel un métal noble est séparé de ses scories, mais au processus d'extraction de l'essence d'une plante. Toute la force de la plante persiste dans cet extrait. La doctrine des *Conférences de Stuttgart* est donc reprise : la mort de l'homme n'est pas une séparation mais une réduction à l'essence (*Essentification*), dans laquelle seul ce qui est contingent doit périr, tandis que l'essence authentique est préservée⁸¹. Car nul homme n'apparaît dans sa vie entièrement tel qu'il est. Après la mort, il est simplement *lui-même*. D'où l'aspect réjouissant de la mort pour les uns, terrifiant pour les autres : le mal contingent qui ici-bas cachait le bien, le bien contingent qui couvrait le mal, s'évanouissent tous les deux. Dans l'homme « essencifié », l'élément physique est préservé ; il s'agit d'un être suprêmement réel, beaucoup plus réel que l'homme dans sa corporéité présente qui, lui, demeure un tout fragile, destructible⁸².

La question de la condition de Jésus immédiatement après la mort n'offre par conséquent aucune difficulté. Le même sujet qui, en tant qu'homme visible, est mort selon la chair, vit après la mort dans l'esprit, comme l'enseigne I P 3,18⁸³. Afin d'être le vrai *archêgos* (« der wahre Vorgänger und Heerführer »)⁸⁴, le Sauveur devait être semblable à nous en tout, il devait éprouver, traverser, tous les stades de la vie humaine. Mais l'homme, après s'être détourné de la vie en Dieu, ne peut retourner à l'unité qu'à travers trois degrés. Le premier est la vie présente. Le deuxième, la vie immobile, la nuit de passivité où l'homme ne peut que récolter ce qu'il a semé. Dans la troisième période, l'être spirituel parvient de nouveau à la mobilité la plus libre, à la « résurrection de la chair »⁸⁵. La condition première est unilatéralement naturelle, la deuxième, par contre, unilatéralement spirituelle, mais, dans la troisième, l'élément naturel est élevé au spirituel⁸⁶. Mais puisque l'univers visible exclut à présent le spirituel, cette troisième condition ne peut faire irruption qu'à la suite d'une crise générale.

La vie présente de l'homme n'est que naturelle ; c'est la vie de l'« homme psychique », et non sa vie totale. L'esprit est encore objectivement soumis à la nature. L'élément naturel est manifeste, et le spirituel n'est que caché. Les deux principes se sont transformés en puissances successives de la vie humaine. La vie future se comporte comme une puissance supérieure de la présente, et elle est donc posée aussi nécessairement que celle-ci. Mais dans la condition présente, le naturel et le spirituel, au lieu de s'unir, s'excluent réciproquement. Cette scission, toutefois, est la conséquence d'une action simplement contingente, qui ne peut supprimer la structure de l'homme posée par la création⁸⁷. L'homme tombe d'abord au niveau de la vie

81. XIV 207.

82. XIV 208.

83. Cette citation amène Schelling à préciser que la situation des décédés n'est pas la même dans tous les temps ; une divine « économie » règne dans ce domaine également. Avant l'apparition et la mort du Christ, même les croyants de l'A.T. demeuraient après leur mort dans un rapport exotérique à Dieu. Cf. XIV 209.

84. XIV 209-210, 227. Cf He 12, 2.

85. XIV 210.

86. XIV 211.

87. XIV 212.

naturelle des choses soumises à la mort. Mais l'incorruptibilité de son essence originaire empêche que l'être naturel et spirituel se scindent absolument. Ce qui devait être simultané ne se réalise désormais, insiste Schelling, que comme deux états successifs⁸⁸.

Seule une vie spirituelle unilatérale — réduisant à l'impuissance le principe naturel — peut compenser l'unilatéralité inverse de la condition naturelle : l'homme doit mourir à la vie naturelle⁸⁹. Le Christianisme est suffisamment « naturel » pour considérer la mort — qu'il déchiffre lui-même comme transition à une autre vie — également comme châtement, comme punition d'une faute, et cette condition de négation (la nuit où nul ne peut travailler), comme une privation réelle. Mais de cette manière, dira-t-on, tant le juste que l'homme inique doivent pâtir. En vérité, répond Schelling, mais leur souffrance est très diverse. Ceux qui éprouvent la vie matérielle déjà comme une privation, ne verront qu'un gain dans la privation de cette privation ; tandis que ceux qui se sont embourbés dans les convoitises d'ici-bas trouveront leur tourment précisément dans l'incapacité de s'adapter à une condition dont ils ont essayé par tous les moyens de détruire le germe pendant cette vie⁹⁰.

La condition présente résulte du fait que l'homme s'est détourné de la vie universelle dans laquelle il fut créé, pour se jeter dans une vie particulière. Mais dans la condition future, il sera repris dans la vie universelle. Alors, il n'y aura plus de place pour l'agir de sa particularité (*Eigenheit*). Cependant, après que l'homme se sera dépouillé de cette vie particulière qui ne lui était pas destinée — en traversant la « mort comme châtement » —, il est nécessaire qu'il accède à une troisième condition. Dans celle-ci, la vie particulière, d'abord niée, sera rétablie ; l'homme possédera la vie universelle en même temps comme une vie particulière et il sera, comme un être particulier, en même temps universel⁹¹. La « résurrection des morts » ne peut être que le réveil (*Wiedererweckung*) de la vie particulière et naturelle à une nouvelle activité, qui demeurera éternellement. La vie naturelle et la vie spirituelle seront ramenées à une unité indissoluble.

Grâce à cette théorie, estime Schelling, on parvient à saisir d'une façon claire et naturelle ce que l'ancienne métaphysique essayait d'atteindre par sa doctrine de l'immortalité de l'âme humaine. Si le monde n'était que le résultat nécessaire de l'Idée suprême, comme Hegel le prétend, il n'y aurait aucun autre temps en dehors de lui. Mais l'affirmation d'une véritable survie après la mort — après la négation de ce temps et de ce monde —, implique la thèse qu'il y a un autre monde en dehors du monde présent, et que ce monde-ci n'est pas nécessaire mais contingent. Hegel a reproché à l'ancienne métaphysique d'avoir cherché l'immortalité dans la sphère où le temps a sa place. C'est, dit Schelling, un reproche très naïf, car la métaphysique devait la chercher précisément là, si du moins elle voulait trouver une immortalité réelle. Celle-ci, en effet, ne se laisse pas penser sans une succession réelle⁹². D'ailleurs,

88. XIV 213.

89. Loin de constituer une objection contre l'immortalité, la mort est pour Schelling un élément nécessaire de la survie.

90. XIV 214.

91. XIV 215.

92. XIV 215-216.

l'ancienne métaphysique a perçu qu'il fallait montrer, non pas la simple non mortalité, mais l'immortalité nécessaire de l'âme : celle-ci survit par nature. On était tout prêt de conclure que la mort ne peut être que contingente (puisque la persistance après la mort est nécessaire). Or la théorie de Schelling saisit précisément la mort comme quelque chose de contingent. Mais l'ancienne métaphysique voulait prouver l'indestructibilité de l'âme en faisant de l'âme une chose qui ne se distingue du corps que par sa simplicité. Schelling objecte que l'âme n'est pas simple dans un sens purement négatif, car elle constitue un tout de parties et activités connexes. Mais alors, malgré son incorporéité, elle pourrait s'éteindre par l'extinction successive de ses fonctions, ou par l'affaiblissement du principe unificateur... De plus, en vertu de la simple incorporéité, l'âme ne pourrait être qu'un principe animant le corps tant que dure son rapport à celui-ci, mais qui perdrait ses propriétés individuelles et retournerait à son universalité lorsque ce rapport aurait cessé par la destruction du corps. En réalité, observe Schelling, l'immortalité de l'être humain repose, certes, sur une indissolubilité, mais il s'agit d'une indissolubilité de trois moments : a) une naturelle, b) spirituelle, c) naturelle-spirituelle⁹³.

À partir d'ici, l'eschatologie de Schelling et sa christologie confluent, car le Christ anticipe la destination future de l'homme. La vie du Christ, elle aussi, devient pleinement humaine en traversant ces trois moments : a) apparition dans la chair, b) séjour dans le monde des esprits, c) retour au monde visible dans une corporéité humaine transfigurée. La Résurrection du Christ fut la preuve décisive du caractère irrévocable de son Incarnation. Par son endurance de l'humanité, même dans la mort, le Fils a rendu possible au Père d'accueillir de nouveau l'être humain. La Résurrection du Christ n'est rien d'autre que cette acceptation plénière. Dans la Résurrection se produit dans un sens encore plus étroit ce qui a déjà eu lieu à l'Incarnation, avec la différence suivante : l'Incarné relie (*verbindet*) avec soi l'Esprit Saint, mais dans la mort — où il sacrifie son égoïté —, l'Esprit Saint devient l'Esprit du Christ lui-même. Le Christ est mort et ressuscité dans la force de l'Esprit. Dans la mort, le Christ a dû devenir entièrement semblable à nous : il a été amené à cet état d'expiration de toute égoïté dans lequel il n'est plus qu'un esprit séparé. Après la Résurrection, l'homme Christ est par soi seul semblable à la divinité en totalité (« für sich allein der ganzen Gottheit gleich »)⁹⁴. En même temps, l'homme originaire, qui par sa chute avait perdu la gloire de Dieu, est restauré d'une façon encore plus glorieuse. Restaurée dans le Christ, cette gloire est restituée, grâce à lui, à l'homme également. Cette nouvelle acceptation de la nature humaine dans le Christ sert de médiation (*vermittelt*) à l'acceptation future dans la résurrection universelle. Si nous sommes morts dans le Christ, en lui nous vivrons. Mais pour ceux qui ne sont pas vraiment morts avec lui, la résurrection (*Wiederauferweckung*) ne peut contribuer à la vie éternelle mais seulement à la mort éternelle, puisqu'ils ne vivent que d'une vie fausse : pour eux, le moment de la mort s'éternise, s'étend à l'éternité.

93. XIV 216-217. Cf. H. BECKERS, *Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhange inhrer Entwicklung*, Munich, 1865.

94. XIV 219.

La Résurrection du Christ est le *factum* décisif de toute cette histoire supérieure, incompréhensible du point de vue ordinaire. Des faits tels que la Résurrection sont comme des éclairs dans lesquels l'histoire véritable, intérieure, fait irruption dans l'histoire simplement extérieure. L'histoire apparaît morte et vide lorsqu'elle est dépouillée de sa connexion à cette histoire transcendante⁹⁵.

Quant à la condition du Christ après la Résurrection et à son départ du monde sensible, Schelling rappelle que les réalités pour lesquelles il n'y a aucun *analogon* dans l'expérience humaine, ne peuvent jamais être rendues entièrement intelligibles. Vouloir dire quelque chose sur la constitution du corps glorifié du Christ anticiperait sur notre propre expérience. Mais saint Paul affirme que le Christ transfigurera notre corps de misère (Ph 3, 21). En quoi consiste cette transfiguration ? Pour pouvoir répondre, il faudrait s'interroger sur le rapport de la matière aux puissances supérieures, ce qui déborderait, dit Schelling, le cadre des développements présents. Du moins, ceci est certain : après qu'un monde extérieur a été agréé dans le Christ, l'intention dernière doit être que tout le monde intérieur, tel qu'il devait exister originairement⁹⁶, s'expose extérieurement, visiblement, dans le monde extérieur, que l'homme devienne extérieurement aussi un être purement spirituel⁹⁷.

La vision chrétienne se distingue des sèches doctrines philosophiques de l'immortalité, car celles-ci ne donnent à l'existence future de l'homme aucun but véritable, mais la dissocient entièrement de la nature. D'après Schelling, par contre, il est nécessaire que cette nature qui pour l'homme était devenue opaque, se transfigure dans une condition future, où l'accord de l'extérieur et de l'intérieur sera posé, et le physique sera subordonné au spirituel. Le corps adoptera la nature d'un corps spirituel (1 Co 15, 44), et cet état de transfiguration dépassera encore la condition d'avant la chute. S'il avait affirmé le lieu où il fut créé plutôt que de succomber au péché des origines, l'homme, comparé à son état présent, devrait être appelé surhumain (*übermenschlich*). Mais l'intention divine est de le restaurer, de le faire participer à la félicité qui lui était destinée dans son être originaire. L'existence humaine ne peut trouver la paix que dans un tel avenir. La promesse du Christ nous autorise à espérer, après la dernière crise du monde (le « Jugement dernier »), un nouveau ciel et une terre nouvelle⁹⁸.

La leçon s'achève par la considération de l'Exaltation (*Erhöhung*) du Christ. D'après Ph 2, 10, Celui qui était ἐν μορφῇ θεοῦ s'est dépouillé (*entäussert*) de cette forme en devenant homme. Mais il s'est incarné pour être obéissant à Dieu jusqu'à la mort. La conséquence de cette obéissance est que Dieu l'a exalté. Le même sujet qui, avant l'Incarnation, ne peut être nommé ni Dieu ni homme, mais qui s'est soumis, dans sa substance, à Dieu, qui s'est fait homme et a poussé cette soumission jusqu'à la mort,

95. XIV 219-220. Cf. X. TILLIETTE, *Die « höhere Geschichte »*, in L. HASLER, (éd.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Stuttgart — Bad Cannstatt, 1981, p. 193-204.

96. D'après la visée de la première création, tout devait être achevé (*beschlossen*) en Dieu. Or ce qui devait être originairement ne peut être abandonné.

97. XIV 221.

98. XIV 221-222.

ce même sujet est exalté dans sa substance et reconnu par Dieu le Père comme Seigneur, comme l'Héritier de Dieu (« als wirklicher Erbe Gottes »). Dieu lui abandonne tout l'être pour que Lui, comme personne autonome (bien que parfaitement unie à Dieu), le domine. Telle est la récompense du Christ : il a le droit d'être hors de Dieu, dans sa figure propre, revêtu de gloire dans cet être extradivin. Cette divinité qu'il possède comme Personne spéciale, est le fruit de son abaissement volontaire⁹⁹. D'après Mt 28, 18, le Christ considère sa gloire comme une gloire reçue et non pas originaire au même sens que celle du Père¹⁰⁰. Le Christ est Seigneur, il est réellement Dieu, mais non pas \acute{o} θεός ou εἰς θεός, comme le Père (cf. 1 Co 8, 6)¹⁰¹. Dans le Christ, Dieu a réconcilié le monde avec lui. Ce rapport de médiation qui était déjà présent dans le mystère de la création, s'expose dans le Christ comme une vérité et une réalité immédiate, saisissable et compréhensible pour tout homme. Par la gloire présente du Christ, la négation dans laquelle il avait été posé par la faute de l'homme est surmontée. Mais cette gloire demeure aussi cachée. La glorification dernière du Christ — universelle et manifeste — réside encore dans le futur¹⁰².

À la fin de la *Philosophie de la Révélation*¹⁰³, Schelling prend pour symboles les trois grandes figures du N.T., les apôtres les plus proches du Christ : Pierre, Paul et Jean¹⁰⁴ et construit une sorte de philosophie de l'histoire chrétienne, ou de l'histoire du salut, pour aboutir à une Église de l'avenir, qui serait l'équivalent de ce que la tradition joachimite appelait l'Évangile éternel¹⁰⁵. La mort et la résurrection du Christ déclenchent le temps de l'Esprit qui se poursuit à travers l'histoire de l'Église. C'est la Réforme allemande qui, par la critique impitoyable à laquelle elle a soumis une Église encore « extérieure », a tenté d'opérer le passage au règne de l'Esprit. Mais, même chez les penseurs d'origine protestante, comme Schelling, l'esprit joachimite est inverse de l'esprit de la Réforme, en tant que celui-ci prétend retrouver le christianisme originel authentique¹⁰⁶. Pierre, observe notre auteur, est par excellence le fondateur ; et ce fondement persiste dans l'Église romaine¹⁰⁷. Mais celle-ci conserve encore la mentalité de l'ancien Testament. Il fallait que lui fut opposé, le temps venu, le principe de la liberté, incarné par Paul¹⁰⁸. Comme jadis Paul à Antioche, la Réforme a donc dû s'élever contre Pierre. Mais le protestantisme n'est qu'une antithèse, et ne peut donc être qu'un « intermédiaire »¹⁰⁹. Lorsque grâce à la

99. XIV 224.

100. XIV 225.

101. XIV 226.

102. XIV 227. Cf. W. HEINRICH, *op. cit.*, p. 77-92; W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965, p. 404-412.

103. XIV 300 s.

104. XIV 298 s, 302.

105. Sur le rapport de l'eschatologie schellingienne à Bengel et à Oetinger, cf. E. BENZ, *Schellings theologische Geistesahnen*, in *Studia Philosophica*, 14 (1954), p. 179-201, spéc. 199 s.

106. Cf. H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 388, note 3.

107. XIV 301, 303-304, 307, 309, 313, 315.

108. XIV 305, 310.

109. XIV 321.

Réforme, l'unité de l'Église sera devenue intérieure, consciente et libre, la Réforme n'aura plus de raison d'être. Alors le champ sera libre pour que surgisse l'Église future, édifiée dans l'Esprit. Ce sera « l'Église de Jean ». Jean doit réconcilier en les sublimant le légalisme catholique et la grâce protestante dans son « esprit céleste et doux »¹¹⁰.

IV. L'ESCHATOLOGIE DE SCHELLING ET HEGEL

La comparaison avec Hegel permet de mettre en évidence la promesse de l'eschatologie de Schelling. Chez Hegel, il y a une sorte de partage assez platonicien entre d'une part la misère, l'impureté, de la finitude sensible, et d'autre part la pureté infinie de l'Esprit. Loin de désigner la totalité de l'homme, le corps n'est l'habitable de l'Esprit que par la négation de la naturalité indigente. Le corps humain n'est pour Hegel que le lieu de l'« incarnation » négative de l'Idée et du dépassement mortel de toute épaisseur immédiate dans la transcendance universelle de l'Esprit¹¹¹. Comme pour le gnosticisme, il n'y a de libération définitive que par l'abolition du corps : le « corps charnel » dont Hegel voudrait nous affranchir, est moins la situation de péché que la finitude créée elle-même¹¹². Il n'y aura donc pas de résurrection corporelle chez Hegel. L'Esprit n'a finalement besoin de la finitude effective que pour la nier. Jésus n'est le « Ressuscité » que par la dissolution irréversible de son corps¹¹³. Par son « Exaltation », le monde, loin d'être positivement accueilli par Dieu, est définitivement rejeté. Toute la valeur du monde s'était concentrée dans la présence d'un Individu, le Christ¹¹⁴, mais celui-ci est ravi sans retour par la mort. Dans sa descente aux enfers sans rédemption du Non-Sens, toute la gloire du monde s'éclipse. Tout le mondain meurt et l'homme — c'est son « purgatoire » — n'est renvoyé qu'à l'Intérieur¹¹⁵. Pour Hegel, il n'y a d'autre « ciel » que celui, universel et divin, de l'*Innerlichkeit* : La patrie éternelle de l'Esprit infiniment subjectif¹¹⁶. De ce ciel, le Visage du Christ est absent. L'invisible Jouissance de soi de l'Idée éternelle¹¹⁷ est la seule « Vision » définitivement « béatifique ». Quand au Jugement dernier, il se réduit à l'holocauste des esprits particuliers des peuples : leur naturalité doit succomber au feu purificateur de la négativité, afin que se libère la substance spirituelle de l'Absolu. Ce jugement n'est pas le définitif renouvellement de toutes choses, mais seulement l'incessante réfutation de l'histoire mondaine par un Ab-solu dont l'universelle Justice n'accorde aucune grâce. L'Église et sa Tête s'effacent pour Hegel dans

110. XIV 325. L'Église de Jean n'est pas l'Église grecque (cf. XIV 316 ; c'est l'Église « toujours encore à venir ». Cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 414-417 ; H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 388-390.

111. Cf. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 350 s, 380 s.

112. *Ibid.*, § 563. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III: Die vollendete Religion* (éd. W. Jaeschke, Hambourg, Meiner, 1984), p. 138 s.

113. *Ibid.*, p. 67.

114. *Ibid.*, p. 72-73.

115. *Ibid.*, p. 73-74.

116. *Ibid.*, p. 50-54.

117. HEGEL, *Enzyklopädie* (1830), § 577.

l'Apocalypse du Concept. La Communauté n'est pas détentrice de la réconciliation ultime. Déchiré entre le mémorial du Calvaire et l'attente de la Parousie, son culte laisse insatisfait¹¹⁸. La vocation de la Communauté est de disparaître pour que, par son effacement historique, l'Absolu paraisse¹¹⁹. Lorsque les temps sont mûrs, l'Église proclame, par ses doctrines creuses, que la vraie vie est ailleurs : l'Eschatologie hégélienne s'épuise dans l'éternelle Présence de la Philosophie. La distance historique de la Résurrection à la Parousie de l'Esprit est résorbée. Par cette conception de l'accomplissement eschatologique comme passage du Christ à l'Esprit, Hegel appartient à la postérité spirituelle de Joachim de Flore¹²⁰.

Confrontée à cette « Parousie spéculative », l'eschatologie de Schelling nous frappe par sa conformité aux perspectives chrétiennes. À ses débuts, certes, sa pensée est au moins aussi réductrice que celle de Hegel : la philosophie de l'identité veut libérer l'esprit du corps et de tout rapport avec la matière. Mais notre auteur a fait beaucoup de chemin depuis ses débuts téméraires : sous l'influence croissante de la Révélation, il enseignera finalement non seulement l'immortalité individuelle mais aussi la résurrection de la chair. Dans cette « Philosophie de la Révélation », nulle séparation dualiste entre le corps et l'âme : c'est l'homme tout entier qui pénètre dans l'au-delà. La mort est conçue non seulement comme négation et privation réelle, mais comme passage à une condition où l'homme possédera la vie universelle en même temps comme un être particulier. Grâce à la Résurrection du Christ, la nature humaine est de nouveau « agréée ». La résurrection corporelle est affirmée avec toute la clarté voulue. L'Exaltation est comprise comme la réconciliation du cosmos avec Dieu. L'enfer est christologiquement pensé : comme refus de la mort « in Christo ». L'Accomplissement n'est pas conçu comme le triomphe négatif de l'Intérieur, mais comme l'exposition « visible » du monde intérieur dans l'extérieur. Le Jugement dernier est saisi comme la crise qui introduit un ciel et une terre renouvelés, et non pas comme la négation de l'histoire mondaine par l'Absolu dévorant. La distance entre la Résurrection et la Parousie est préservée : nous vivons encore dans le temps de la Gloire cachée. La *Gemeinde* n'est pas absorbée dans le Savoir absolu. Schelling ne ferme pas, à la manière hégélienne, l'horizon de l'avenir et de l'espérance. Comme Hegel, Schelling s'inscrit, certes, dans la lignée joachimite. Mais W. Kasper et H. de Lubac ont bien montré la différence profonde, à travers leur évidente parenté, entre l'eschatologie de Schelling et celle de Joachim¹²¹. Par rapport à Joachim — et à

118. HEGEL, *Philosophie der Religion* III (éd. Jaeschke), p. 167 s.

119. *Ibid.*, p. 96-97.

120. Cf. H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 359-377 ; E. BRITO, *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Paris, 1983, p. 626-634, 650-651.

121. Schelling déclare qu'il a élaboré sa conception indépendamment du célèbre abbé (cf. XIV 298, note). Il s'évertue à développer sous forme d'histoire une pensée d'essence dialectique (avec la persuasion que la dialectique se déroule nécessairement dans une histoire), tandis que le temps joachimite est entièrement linéaire. Ce serait sans doute une erreur d'établir dans une durée purement linéaire les trois moments de la triade schellingienne (cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 421 ; H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 387-388). « L'ambiguïté du troisième âge qui incline plusieurs interprètes de Joachim de Flore à penser qu'il n'est autre que l'entrée dans la vie éternelle, nous paraît autoriser, observe H. de Lubac, plus réellement une telle hypothèse dans l'interprétation de Schelling » (H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 391). Les trois moments laborieusement distingués et unis par Schelling, s'ils lui sont en effet suggérés par

Hegel —, Schelling a le mérite de ne pas faire de Jésus lui-même le type de l'Esprit à venir¹²².

En revanche, il est permis de regretter la « fusion » escomptée par Schelling entre l'intelligence de la foi chrétienne et la connaissance philosophique, « signe d'une hésitation non surmontée entre la valeur du symbole et celle du concept ainsi que d'une méconnaissance de la réalité du mystère, lequel ne peut que s'approfondir à la mesure même de sa pénétration »¹²³. Aussi, bien que Schelling veuille maintenir à l'opposé de Hegel, la précession absolue de la Révélation, des croyants lui reprocheront d'aboutir au même résultat que son antagoniste en dissolvant malgré tout le contenu des dogmes dans sa philosophie. Les éléments étranges, voire aberrants, qui grèvent cette « christologie des fins dernières » — par exemple, l'élévation eschatologique du Fils au rang de Personne spéciale — proviennent en définitive d'une spéculation trinitaire dont l'enracinement ecclésial demeure insuffisant¹²⁴.

Malgré ses limites, la pensée de Schelling présente le double avantage non seulement de considérer la création comme le premier moment du plan divin qui mène à l'accomplissement de l'histoire, mais aussi d'envisager la consommation eschatologique comme la re-création de tout l'univers. Par ce trait, radicalement opposé à l'a-cosmisme hégélien, Schelling anticipe la vision d'un Teilhard de Chardin¹²⁵. Mais Schelling nous paraît articuler avec plus de vigueur que Teilhard, la

l'histoire de l'Église, sont peut-être avant tout dans la pensée des moments intérieurs à la vie personnelle du chrétien. Ils définissent les étapes que l'homme « doit franchir pour s'approprier la liberté qui fut acquise une fois pour toutes à l'humanité dans le Christ » (*ibid.*). Cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 420.

122. Cf. XIV 296, 305; W. KASPER, *op. cit.*, p. 419-421. « Schelling n'attend pas un âge temporel à venir qui serait caractérisé par un réel dépassement du Christ » (H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 391). « On doit lui reconnaître aussi cet autre mérite, étant donné son milieu protestant, de s'en être suffisamment affranchi pour relativiser le type dit paulinien » (*ibid.*, p. 392).
123. H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 392; W. KASPER, *op. cit.*, p. 420.
124. Schelling reconnaît plus que Hegel l'importance du culte de la communauté (cf. KASPER, *op. cit.*, p. 412 s). Mais il paraît — même avant l'entrée en scène finale de l'Église de Jean — vouloir éliminer toute « extériorité », comme toute autorité, toute « possession de la chose » qui n'en serait pas la pleine compréhension. On ne saurait donc être surpris que des théologiens catholiques, tels J. Kuhn et I. Döllinger, aient sévèrement critiqué une telle notion. Cf. J. KUHN, *Die Schelling'sche Philosophie und ihr Verhältnis zum Christentum*, 3. *Die Philosophie der Offenbarung*, in *Theologische Quartalschrift*, 27 (1845), p. 3-39, spéc. 29-32; I. DÖLLINGER, *Die Schelling'sche Philosophie und die christliche Theologie*, in *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, 11 (1843), p. 585-601, 753-769. Cf. H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 393. Sur Döllinger et Schelling, cf. Th. F. O'MEARA, *op. cit.*, p. 171-179. Cf. KASPER, *op. cit.*, p. 420, 430-431, 435-436. « Schelling... veut mettre la main philosophiquement sur la religion et dire aux théologiens ce qu'ils doivent penser » (K. JASPERS, *Schellings Grösse und sein Verhängnis*, in *Studia Philosophica*, t. 14 (1954), p. 12-50, spéc. 34).
125. Le parallèle entre les deux auteurs a été ébauché par W. KASPER (*op. cit.*, p. 393, note 213) et par X. TILLIETTE, *Schelling...*, t. 1, p. 608, note 10; t. 2, p. 461, note 39. Schelling et Teilhard s'appuient tous les deux sur les développements des Épîtres de la Captivité ainsi que sur une certaine tradition mystique. Le panchristisme de Schelling, comme celui de Teilhard, prolonge les affirmations des mystiques rhénans, celles d'Eckhart notamment, sur le lien étroit du Fils et du Monde. Teilhard présente le Christ comme Centre physique dont les effluves « animent » l'Univers, comme « Âme du Monde ». Cette vision rappelle, certes, celle de Schleiermacher dans sa première phase, épris de l'Univers (cf. H. KNITTERMEYER, *Schelling und die romantische Schule*, Munich, 1929, p. 124-135, 254-276), mais aussi celle de Schelling, dont le système entier peut être compris comme le récit des

Crise dernière comme la coïncidence d'une scission et d'une réunion : comme la séparation définitive du bien et du mal, et l'interpénétration ultime de la Nature et de l'Esprit¹²⁶. En revanche, en laissant ouverte l'opinion, Teilhard montre mieux que notre auteur qu'aucun déterminisme ne préside à la Parousie ultime, même s'il est inconcevable que le Christ ne soit pas vainqueur. Schelling s'efforce certes de surmonter le nécessitarisme¹²⁷, mais sa version du « tout en tous » ne semble pas écarter aussi franchement que Teilhard le piège de l'ἀποκατάστασις πάντων. Face à cette simplification du mystère, il convient de rappeler le risque de l'existence : le pire, toujours possible, n'est pas le chemin du meilleur¹²⁸.

avatars de la deuxième personne : de son engendrement comme lumière dans la nature, avant son apparition comme Christ, dans l'histoire (cf. J.-F. MARQUET, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, 1973, p. 429). Pour Teilhard, le Christ est un Centre dont émane une mystérieuse irradiation physique ; il parle d'une auréole immense autour du Christ, Élément universel. Le schéma de l'irradiation est présent dans la *Weltseele* de Schelling et il s'approfondit par la suite ; en 1806, l'Âme du Monde devient Lien, copule universelle ; désormais Schelling voit dans la lumière l'empreinte du Lien — dans l'Âme du Monde — dans l'univers (cf. J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platon et l'Idéalisme allemand*, Paris, 1979, p. 180-181, 190, 192). Tant Schelling que Teilhard replacent leur christocentrisme dans l'immense mouvement qui entraîne l'Univers, car ils aiment contempler le Christ comme le Premier Né de toute Création (Col 1, 15 s). La christologie cosmique de Teilhard et celle de Schelling se ressemblent non seulement par leurs points forts, mais aussi par leurs faiblesses. La logique des deux pensées — celle de Schelling surtout dans sa jeunesse — risque de pousser jusqu'à la confusion la coextension du Christ cosmique et du monde (cf. X. TILLIETTE, *Tâches et limites de la christologie philosophique*, in *Recherches de Science religieuse*, 65/1 (1977), p. 85-108, 94). De part et d'autre, le lien est distendu avec Jésus de Nazareth ; chez Teilhard, la peur de dissoudre Jésus dans le Christ-Oméga n'était pas conjurée, et Schelling, de son côté, même dans sa dernière philosophie, tend à ne voir dans Jésus qu'une « personne symbolique » (cf. X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes et le problème d'une christologie philosophique*, in *Savoir, faire, espérer*, t. 1, Bruxelles, 1976, p. 249-263, spéc. 257-259). Dans la théologie de Teilhard comme dans celle de Schelling, la mort du Christ n'a pas la profondeur tragique qu'elle revêt pour Hegel. Mais, pas plus que Teilhard, Schelling n'est un optimiste euphorique ; ils font face tous les deux au « combat du mal ». Malgré leurs défaillances, nous avons affaire, de part et d'autre, à une perspective grandiose, qu'il faut certes purifier des expressions ambiguës qui la défigurent parfois, mais qui n'a au fond rien que de très exaltant et légitime. Saint Paul n'est pas moins ample et réaliste. Toute la création est en vue du Christ, le terme surnaturel surnaturalise le devenir naturel du monde. On peut discerner dans la vision de Schelling, comme dans celle de Teilhard, une mystique chrétienne du Monde plutôt qu'un panthéisme (cf. X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, fasc. 3, Institut Catholique de Paris, 1976, p. 62). Pour Teilhard comme pour Schelling, l'Incarnation est déjà une première diaphanie de la divinité, mais la véritable parousie du Christ universel aura lieu à la fin des temps. C'est la consommation, ou encore, comme dit Teilhard, une Issue pour le monde. Alors, Dieu sera « tout en tous » (1 Co 15, 28). Comme Schelling, Teilhard ne se lasse pas de reproduire cette formule paulinienne (cf. p. ex. la péroration de *L'Avenir de l'Homme*). Pour nos deux auteurs, le Christ glorifié est l'Héritier, qui reprend en sous-œuvre le gigantesque déploiement cosmique et humain. Aucun millénarisme chez Teilhard, pas plus que chez Schelling. Le premier décrit volontiers le « point critique » de la Fin du Monde comme une Extase : l'humanité extatique sera transportée en Dieu, tandis que le monde matériel, avant sa transfiguration, sera livré aux moissons de la mort. « Crise », « extase », sont des termes de résonance schellingienne (VII 483 ; XI 565-566 ; IX 229-231 ; cf. J. HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte*, diss. Bonn, 1954, p. 293 s).

126. XIV 221 ; VII 483.

127. Cf. XIV 219. Ce texte corrige, semble-t-il, la tendance schellingienne à insinuer la restauration universelle.

128. Cf. X. TILLIETTE, *Schelling...* t. 2, p. 488.