

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 61 (2011)
Heft: 2: Relire l'éthique de Schleiermacher

Artikel: Le bien suprême et la question de Dieu en éthique : ce que Schleiermacher peut nous donner à penser aujourd'hui
Autor: Müller, Denis
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381829>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 13.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE BIEN SUPRÊME ET LA QUESTION DE DIEU EN ÉTHIQUE

Ce que Schleiermacher peut
nous donner à penser aujourd'hui ¹

DENIS MÜLLER

Résumé

La question des rapports entre éthique philosophique et éthique théologique est au cœur de la pensée de Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834). Proposant une conception originale de la raison dans ses liens à la nature et à l'histoire, l'auteur des Discours et de la Foi chrétienne restructure l'éthique philosophique autour des notions de Biens, de vertus et de devoirs. Quels liens une telle vision de l'éthique entretient-elle avec l'interprétation théologique de thèmes comme le Royaume de Dieu, la rédemption, la justification par la foi et la sanctification ? La concentration téléologique sur les Biens (Güterlehre) et sur le Bien suprême est-elle à comprendre aussi en un sens théologique ? Et si oui, comment penser la relation entre la dogmatique, la dialectique et l'éthique, non seulement chez Schleiermacher, mais dans le contexte moderne et postmoderne qui est le nôtre ?

1. De l'éthique philosophique à l'éthique théologique

La conception philosophique de l'éthique chez Schleiermacher découle de la dialectique de la raison et de la nature, comportant à la fois leur unité et leur «compénétration effective»²: l'éthique sera éthique de la liberté dans la mesure où elle thématise la maîtrise de la raison sur la nature. Mais la raison elle-même n'est plus pour lui la raison platonicienne classique ni la raison pure kantienne: c'est une raison vivante, quasi organique, à la fois dynamique et historique, et donc profondément enracinée. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, dans sa réorganisation des thèmes traditionnels de l'éthique, il éclaire la relation des Biens, des vertus et des devoirs à l'aide d'une comparaison

¹ Cf., ci-dessus, note 1 de l'article de Christian Berner.

² C. BERNER, *La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique-Dialectique-Éthique*, Paris, Cerf, 1995, p. 229; cf. également sa contribution dans le présent numéro de la *RThPh*.

empruntée aux sciences de la nature et plus précisément à la physique de son temps : «La cosmographie est le bien suprême, la dynamique correspond à l'organisation de la doctrine de la vertu et la conception spéculative des oscillations singulières, dont procède le tout, correspond à la doctrine des devoirs.»³ Autrement dit, le Bien pose le cadre, la vertu évalue les forces disponibles et le devoir s'intéresse à l'expression singulière des forces au service du Bien et dans la formation des biens.

Schleiermacher tenta, par cette modélisation originale et puissante, de surmonter les apories liées à une pure éthique du devoir ou à une éthique des vertus complètement distincte de la précédente. Non seulement il essaya de montrer la dialectique entre les devoirs et les vertus, mais il les plaça dans l'optique d'une quête du Bien et d'une concrétisation historique et sociale de cette visée dans la vie familiale, culturelle et religieuse. Cette conception large sera reprise à nouveaux frais par Ernst Troeltsch et, plus près de nous, par Trutz Rendtorff⁴ dans sa théologie éthique centrée sur la notion de conduite de la vie orientée sur le juste et sur le bien.

Dans sa reprise théologique de l'éthique, Schleiermacher s'efforça par ailleurs de rattacher l'éthique philosophique du Bien et des biens non seulement à l'expérience religieuse relative au Christ et à sa puissance rédemptrice, mais également au travail eschatologique du Royaume de Dieu au sein du monde et de l'histoire – même si, nous le verrons, la portée et le sens exact des catégories eschatologiques demeurent ouvertes à discussion dans la texture même de la pensée de Schleiermacher. Il me semble qu'on peut soutenir que, chez Schleiermacher, la description des vertus, mise en œuvre par la foi, et celle du Royaume de Dieu, loin d'être séparées, peuvent et doivent se comprendre dans une dialectique de l'action⁵.

2. *Éthique de la rédemption et/ou éthique du Royaume ?*

Je suis bien conscient que cette tentative de mettre en corrélation, dans la pensée globale de Schleiermacher, sa vision philosophique de l'éthique du Bien et des biens et sa vision théologique de la rédemption comme horizon de la subjectivité n'est pas sans poser problème. On le voit par exemple dans la discussion critique que Wolfhart Pannenberg a proposée au sujet de certains aspects de la *Glaubenslehre*⁶. Selon le systématicien luthérien contemporain,

³ *Éthique*, Paris, Cerf, 2003, p. 47.

⁴ *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Stuttgart/Berlin/Cologne, Kohlhammer, 1990-1991.

⁵ *Die christliche Sitte* [1843], in : *Schleiermachers Werke* III [1927], Aalen, Scientia Verlag, 1967, p. 176.

⁶ *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22-1830/31), éd. par M. REDEKER, Berlin, de Gruyter, 1960, t. I, p. 59 sq. On parle communément de la *Glaubenslehre* pour désigner cet ouvrage classique. D'où l'abréviation GL utilisée dans la suite de cet article.

Schleiermacher a dérivé la «religion éthique», comme forme téléologique de la piété chrétienne, de la distinction fondamentale entre le péché et la grâce qui traverse et structure l'ensemble de la dogmatique schleiermachérienne⁷. Nous aurions dès lors affaire à une interprétation sotériologique de l'éthique, au détriment de la composante eschatologique de cette dernière. À la suite d'Albrecht Ritschl notamment, Pannenberg reproche en fait à Schleiermacher de sous-estimer le rôle déterminant de la catégorie biblique et théologique du Royaume de Dieu dans la constitution de l'éthique chrétienne⁸.

Dans le § 9 de la *GL*, qui traite plus particulièrement des liens entre la dogmatique et la philosophie de la religion, Schleiermacher expose sa vision des différentes formes de la piété en s'appuyant justement sur la distinction entre nature et éthique dont nous avons vu l'importance centrale dans la constitution philosophique de l'éthique. Le but de Schleiermacher est ici de penser le christianisme comme la plus haute marche du développement religieux, et donc comme un monothéisme purifié, se démarquant du polythéisme grec par une téléologie éthique tout en articulant de manière originale le pâtre et l'agir, le pôle passif et le pôle actif de la subjectivité. Mais est-il vrai, comme le lui reproche Pannenberg, que cette téléologie se limite au domaine interne de la piété et qu'elle ne parvienne pas, de la sorte, à saisir le sens proprement eschatologique de la téléologie? Il me semble que Pannenberg cède à un malentendu assez répandu au sujet de Schleiermacher, et qu'on retrouvait notamment déjà chez Barth : ce malentendu consiste à confondre le statut épistémologique et herméneutique de la piété comme contexte de découverte des concepts chrétiens avec une affirmation de type substantielle et dogmatique selon laquelle le caractère individualiste de la *Frömmigkeit* s'opposerait à toute conception historique et objective de la révélation en sa dynamique temporelle. Cet individualisme radical serait en outre la conséquence d'un platonisme transcendantal, foncièrement an-historique et donc aussi anti-eschatologique⁹.

Dans la tradition théologique, l'apport de Platon, depuis Augustin ou Thomas d'Aquin jusqu'à Schleiermacher et Barth en passant par Calvin, s'est joué en particulier sur le lien entre la vision du Bien, la doctrine de Dieu et le fondement dogmatique de l'éthique¹⁰. Aujourd'hui, un auteur comme Eilert

⁷ W. PANNENBERG, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 74.

⁸ Cf. la conception pannenbergienne de l'éthique, in: *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003².

⁹ La critique de Pannenberg à Schleiermacher rejoindrait ainsi, par un autre bout, celles que Moltmann avait adressées en 1964, dans sa *Théologie de l'espérance*, non seulement à Barth et à Bultmann comme les deux formes jumelles d'un objectivisme et d'un subjectivisme de type transcendantal, mais finalement aussi à Pannenberg lui-même, dont la position était taxée à l'époque d'ontologisme parménidien.

¹⁰ Pour ce qui touche Schleiermacher, dont le lien à Platon est fondamental et profond, comme traducteur et comme interprète, cf. *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803-1834-1846), in: *Schleiermachers Werke*, éd. par O. BRAUN et J.

Herms¹¹ souligne de manière originale, à la suite différenciée de Schleiermacher et en discussion subtile avec Barth, combien la doctrine des Biens (*Güterlehre*), loin d'être envisagée comme le pur aboutissement eschatologique de la doctrine de la réconciliation, devait déjà être pensée dès le départ de toute théologie, à l'occasion de l'exposé au sujet du Dieu créateur¹². Certes, le fondement ontologique de l'éthique, que Herms situe dans la conception de la personne humaine comme réalité corporelle¹³, ne prend tout son sens théologique qu'à la lumière rétrospective de la révélation et donc aussi de l'agir rédempteur et réconciliateur de Dieu envers tous les humains, croyants ou non. Cependant, l'idée chrétienne du Bien, telle qu'elle s'effectue dans l'histoire par l'avènement du Royaume de Dieu, affecte la conception même de la création. Penser la réalisation eschatologique du Bien dans l'événement même du présent, c'est penser que cette réalisation est l'œuvre même du Créateur (p. 313). Dieu fait advenir le Bien en inscrivant au cœur de l'événement présent du monde le processus de la vérité : ce processus est dialectique, puisqu'il inclut la création, la chute et la rédemption comme des moments (au sens hégélien) de la manifestation de la vérité. Un tel processus comporte une structure d'unité, dans la mesure où, à la lumière de l'avènement du Christ, l'ensemble de la réalité créée se donne à comprendre dès le commencement comme avènement du Bien voulu par Dieu, avènement obtenu par la puissance de réalisation émanant du Créateur.

Critiquant la scolastique luthérienne, Herms n'hésite pas à parler, de manière très paulinienne mais également très redevable au platonisme de Schleiermacher, d'une *coopération voulue par Dieu* entre les personnes créées et la volonté agissante de Dieu en sa triple déclinaison créatrice, rédemptrice et réconciliatrice. Cette réalisation du Bien en l'homme ne lui est pas seulement imputée ou assignée, elle se *réalise* effectivement en lui, par la volonté divine en acte. Le Bien advient dans l'histoire et la vie des humains, par la volonté active de Dieu. Herms reformule ainsi en termes théologiques ce que Ricœur avait essayé de son côté de soutenir déjà de manière proprement philosophique et autonome dans le sillage de Kant : *le Bien est non seulement plus originaire, mais aussi plus efficace historiquement et plus effectif existentiellement que le mal*. Il s'agit d'une thèse très forte, dont on ne pourra reconnaître la pertinence théorique, mais aussi pratique qu'à la condition de la tenir à la fois pour contre-factuelle (eu égard à ce qui nous apparaît quotidiennement dans l'histoire et

BAUER (1928), Aalen, Scientia Verlag, 1981, t. I, p. 1-346, *passim*; FR. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Philosophie Platons*, éd. par P. M. STEINER, Hambourg, Felix Meiner, 1996.

¹¹ Théologien luthérien allemand né en 1940, successivement professeur à Munich, Mayence et Tübingen.

¹² E. HERMS, «Das Wirklichwerden des Guten: das Kommen des Reiches Gottes», in: E. HERMS, *Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 299-319. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

¹³ Cf. l'article de D. KORSCH dans le présent numéro de la *RThPh*.

dans la vie) et pour plus réelle (au sens de la réalisation du Bien et de la réalité du vrai) que les réalités mondaines.

L'être humain n'a pas qu'un rapport *statique* de dette, de créativité et de réflexivité envers la vie qui lui est donnée du fait de la création¹⁴, il entretient aussi un rapport *dynamique* envers cette vie, de manière à produire symboliquement du neuf, dans une logique de rédemption et de revivification qu'il convient de rattacher théologiquement aux motifs de la christologie, de la pneumatologie et de l'eschatologie. Le Bien, balisé par la métaphore biblique et chrétienne du Royaume de Dieu, comprise comme la somme de toutes les vertus, et donc comme perfection et béatitude¹⁵, appelle l'homme à construire, à développer et à respecter les biens humains et sociaux, dans une perspective créatrice et imaginative¹⁶. Cet ancrage eschatologique de l'éthique s'inscrit en faux contre l'idéologie de la conservation pure et simple de biens, d'ordres, d'institutions ou d'autorités qui seraient érigés en absolus intangibles et aliénants¹⁷. Le sujet humain est appelé à une gestion libre et responsable de biens à partager. La visée du Bien est ainsi reconnue théologiquement comme source d'une créativité humaine innovante et solidaire.

3. *L'éthique des bonnes œuvres dans la doctrine de la sanctification*

Ce qui est difficile à établir, à la lecture de Schleiermacher, c'est le lien précis rattachant l'idée de Bien suprême à celle de Dieu. Une chose me semble sûre en tout cas, ce lien n'est pas d'ordre métaphysique; il ne constitue pas lui-même un *analogon*, une structure de continuité ou un passage direct entre les deux réalités. L'expérience même de Dieu, selon la *Glaubenslehre*, est dérivée, indirectement, de l'expérience croisée mais toujours asymétrique du péché et de la grâce, en tant que ces deux «événements» affectent chacun de manière spécifique le sentiment humain de dépendance ou de relation.

Pour parvenir à sa reformulation des thèmes classiques de la justification et de la sanctification et à rendre compte ainsi de cette nouvelle relation entre Dieu et l'homme au cœur de la conscience religieuse, Schleiermacher développe sa christologie de la rédemption.

¹⁴ Sur les liens entre création et don, cf. H.-CHR. ASKANI, *Schöpfung als Bekenntnis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 179 sq. (également en référence à Platon).

¹⁵ *Die christliche Sitte. Allgemeine Einleitung*, in: *Schleiermachers Werke*, éd. par O. BRAUN, J. BAUER (1927-28), Aalen, Scientia Verlag, 1967, t. III, p. 176: on ne saurait séparer l'éthique des vertus et l'éthique des biens, avec leur caractère descriptif et donc finalement indicatif; c'est ce qui les sépare de l'éthique des devoirs avec son caractère essentiellement impératif.

¹⁶ Cf. ici E. HERMS, «Reich Gottes und menschliches Handeln», in: D. LANGE (éd.), *Friedrich Schleiermacher 1768-1834. Theologe-Philosoph-Pädagoge*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 163-192.

¹⁷ Contre une certaine lecture de l'éthique «embourgeoisée» et «statique», souvent reprochée à Schleiermacher, dans la mouvance barthienne notamment.

Seule est accessible à la connaissance théologique la «communauté avec Dieu» (*Gemeinschaft mit Gott*), que le Christ a pu atteindre et réaliser dans une pure activité, dans une perfection sans péché, alors que le sujet croyant, lui, n'y accède que sur un mode indirect et dérivé, par le biais d'une activité fondée sur une «réceptivité libre» (*freie Empfänglichkeit*) (§ 91 GL). Le Christ se distingue ainsi de tous les autres hommes par la conjonction, en lui, d'une absence totale et essentielle de tout péché (*wesentliche Unsündigkeit*) et d'une perfection absolue (*schlechthinige Vollkommenheit*) (§ 98 GL), culminant dans sa béatitude finale (*ungetrübte Seligkeit*, § 101 GL). La rédemption consiste précisément dans le fait que le Médiateur accueille les croyants dans le dynamisme et dans l'activité de sa propre conscience de Dieu (§ 100 GL). Cette activité rédemptrice de Dieu n'est autre, ontologiquement parlant, que son activité de créateur, même si elle vient à s'exprimer sous un angle herméneutique et subjectif tout à fait spécifique (§ 100.2 GL).

C'est en pensant l'unité étroite de la conversion, de la justification et de la sanctification que Schleiermacher approfondit ensuite, dans les § 107-112, son interprétation de la dialectique asymétrique entre l'agir créateur et rédempteur de Dieu et la réception libre de l'homme. La justification par la foi apparaît alors, dans cette perspective, comme la connexion intime de l'effectivité et de la parole déclarative (§ 109 GL), de telle sorte que, dans la foi de l'individu, puisse se réaliser une conscience de soi animée par l'activité rédemptrice de Dieu lui-même.

Le § 111 développe non sans certaines contorsions la manière dont l'homme né de nouveau ne cesse de continuer à se battre contre le péché, mais cette situation caractérisée comme tentation ne remet pas en cause, pour Schleiermacher, le fait central que, dans le processus de la nouvelle naissance, c'est toujours l'homme nouveau qui agit, comme un être singulier mis au bénéfice de l'activité rédemptrice du Christ.

Karl Barth a exprimé avec sa vigueur coutumière son étonnement devant une position qu'il jugeait trop mitigée et fort peu fidèle dès lors à l'intention des Réformateurs: «Schleiermacher ne voit pas la possibilité d'envisager sérieusement une relation avec Dieu sans contradiction et absolue, soit dans un sens négatif, soit dans un sens positif. Car la conscience de soi pieuse oscille entre les deux extrêmes, partageant les hauts et les bas inhérents à la vie temporelle (épanouissement et inhibition, joie et chagrin). Le chrétien est conscient du péché et de la grâce, de ces deux états toujours imbriqués l'un dans l'autre et se côtoyant. Cela signifie que Schleiermacher ne peut pas envisager que l'homme se sache toujours avec sérieux jugé comme pécheur, et pardonné avec le même sérieux *définitif*.»¹⁸ Au fond, Barth estimait, dans ces cours remontant aux années 1932-1933, qu'il avait manqué à Schleiermacher non seulement une juste conception de Dieu et du Christ, mais aussi une juste anthropologie.

¹⁸ *La théologie protestante au XIX^e siècle. Préhistoire et histoire* (1946), Genève, Labor et Fides, 1969, p. 272 sq.

Nous voyons mieux aujourd'hui, avec le recul, que la concentration minutieuse de Schleiermacher sur les conditions de l'agir croyant – un agir adossé à une fondamentale passivité, puisqu'en dette vis-à-vis de la perfection et la béatitude du Christ – n'entendait pas dissoudre le théologique dans l'anthropologique, comme le supposait Barth, mais voulait au contraire rendre compte de la *plausibilité du christianisme* au cœur de la culture des Lumières. Le Christ comme modèle (*Urbild*, § 93 et 94 GL) occupe dans ce projet une place centrale dans l'exégèse théologique de la relation asymétrique entre Dieu et l'homme, fondée dans la figure de Jésus et de son lien unique avec Dieu¹⁹.

Le développement du thème de la sanctification permet de bien apercevoir ce lien entre la christologie et la conception de Dieu. Le fondement de l'agir humain sur la perfection et la béatitude christiques a beau demeurer en extériorité asymétrique par rapport à la logique naturelle du sujet, cela n'empêche pas Schleiermacher de reconnaître que le croyant peut faire preuve d'une «obéissance active» (*tätiger Gehorsam*, § 111,1 GL, p. 200). Le fondement théologique est donné avec et dans l'être de Dieu, et c'est précisément en cheminant en direction de cet être de Dieu que l'homme converti au Christ agit dans l'obéissance. Dans la sanctification comme telle, pourtant, seul le Christ agit, l'homme ne pouvant que *répondre* à cet agir en demeurant dans un «état de «réceptivité vivante»» (*Zustand der lebendigen Empfänglichkeit*), p. 201). Ce que Schleiermacher me semble vouloir indiquer dans ces pages tourmentées, c'est que la passivité fondamentale résultant de la justification et de la sanctification comme moments divins de la nouvelle naissance n'empêche nullement de penser le moment proprement humain et actif de l'œuvre humaine. L'activité de la foi, étroitement liée au vouloir du Royaume de Dieu (*das Wollen des Reiches Gottes*, une expression récurrente dans le § 112), est à proprement parler une œuvre. Schleiermacher reprend ici à nouveaux frais, en théologien réformé de la modernité, la célèbre thèse de Luther sur la foi comme œuvre première et véritablement bonne, contre toute suppression des bonnes œuvres consécutives à la foi et à la justification radicalement nouvelle qu'elle inaugure²⁰. Mais il lui donne de toute évidence une autre portée encore, dans la trace des héritages calvinien et calviniste d'une part et sous le coup des défis des philosophies de l'*Aufklärung* d'autre part.

Le plus important devient dès lors la manière dont Schleiermacher interprète le processus de la sanctification en fonction de son but même, à savoir l'amour envers Dieu et envers les hommes (§ 112.3 GL). L'amour prend le dessus par rapport à la Loi, car seul l'amour est à même de provoquer une augmentation de la force de l'intention et un changement en l'homme²¹. On

¹⁹ D. LANGE, «Neugestaltung christlicher Glaubenslehre», in: D. LANGE (éd.), *Friedrich Schleiermacher 1768-1834, op. cit.*, p. 101.

²⁰ *Des bonnes œuvres*, 1520, in: Martin LUTHER, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, t. I, 1957, p. 296-295, en particulier «Deuxièmement», p. 213-214 (= *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1999 [Bibliothèque de la Pléiade], p. 440-441).

²¹ Cette opposition entre l'Amour et la Loi se retrouve très fortement, au XX^e siècle, chez un auteur comme Paul Tillich.

retrouve ici la préférence normative de Schleiermacher pour une éthique des Biens et de la vertu, unifiés pour ainsi dire dans la dialectique de la force et de l'amour. C'est l'amour qui semble occuper théologiquement le sommet de la hiérarchie, et représenter en ce sens-là le Bien suprême. La corrélation entre Dieu et le Bien suprême n'est pas métaphysique ou spéculative, il faudrait oser l'appeler proprement «érotique»²², puisqu'elle mobilise en l'homme le désir d'une transcendance vive et en acte.

On ne saurait assez souligner ici la nouveauté et l'originalité de la démarche systématique de Schleiermacher : il ne se contente pas de répéter ou de mettre au goût du jour les traditions confessionnelles luthériennes et calvinistes, mais il risque une interprétation audacieuse, puissante et féconde des rapports fondamentaux entre la foi, l'amour et l'éthique. La théologie des Réformateurs, avant tout celle de Luther et celle de Calvin, sont constamment présentes à ses yeux, tant d'un point de vue historique que sous l'angle de la reconstruction herméneutique de leurs approches doctrinales ; mais cette reconstruction, pour être crédible et actuelle, doit nécessairement passer par une critique sans concession et par une déconstruction profonde de ce que ces thèses réformatrices sont devenues au fil de leurs reprises et de leurs sédimentations dans les orthodoxies protestantes du XVII^e et du XVIII^e siècles. Ainsi, la fidélité à l'héritage et la connaissance minutieuse de sa *Wirkungsgeschichte* appellent-elles une nouvelle fondation (*Grundlegung*), qui ne soit ni le retour nostalgique à une tradition figée ni la fuite en avant démagogique dans une rationalité trop étroite. Nous pourrions qualifier cette posture du geste schleiermacherien de quête incessante d'un équilibre incertain, débouchant, à sa manière programmatique et systématique, sur une forme d'«instabilité normative»²³ : aussi bien la vérité de la foi que la visée ultime de l'éthique demeurent sans cesse exposées à la condition finie d'une raison ouverte et d'une existence en mouvement. Ainsi, le désir d'une transcendance en acte ne peut-il s'accomplir que sous la forme imparfaite mais nécessaire d'une érotique sans cesse renaissante.

4. *Un Bien promis (téléologie et théologie)*

L'utilisation des concepts de désir, de transcendance et de Bien garde encore un caractère volontairement formel ou catégorial. L'élaboration d'une théologie et d'une éthique théologique critiques, censées se tenir à la hauteur de nos défis contemporains, présuppose une capacité finement aiguisée de

²² Cf. quelques précisions à ce sujet dans mon essai «Agapè comme relève d'Éros ? Les dangers d'un amour sans désir», *Revue d'éthique et de théologie morale*, 260, 2010, p. 69-80, où je me démarque en particulier de Nygren.

²³ J'ai développé cette notion dans le cadre de mes travaux sur la généalogie critique et la reconstruction de l'éthique, en particulier en lien avec la tradition protestante. L'Évangile lui-même fait brèche au cœur de la Loi, jusqu'à la rendre à la fois caduque et structurante.

distinguer et d'articuler les structures anthropologiques fondamentales et la signification singulière d'une révélation historique en leur sein et à leur propos. En reprenant la même question sous l'angle plus particulier de la vie pratique et des engagements subjectifs, on peut se demander en quel sens une éthique adaptée aux besoins du monde présent et à la compréhension de soi des individus modernes ou postmodernes que nous sommes gagnera à s'ouvrir à une dimension spirituelle qui puisse faire l'objet d'une reprise et d'une thématisation proprement théologiques. Les considérations qui précèdent au sujet de quelques éléments de la pensée de Schleiermacher devraient être comprises comme une première élaboration toute fragile et propédeutique en direction d'une éthique théologique soucieuse d'articuler la question de Dieu en son universalité et son expression chrétienne particulière²⁴.

Une des forces potentielles de la systématisation proposée par Schleiermacher consiste à reconnaître et à promouvoir la problématique du Bien suprême comme un lieu d'intersection fécond entre la question de Dieu et l'interrogation éthique²⁵. Une éthique du Bien, comprise comme horizon de sens d'une dialectique des biens, des vertus et des devoirs, offre un cadre de référence à portée universelle, où la philosophie morale et l'éthique théologique peuvent se rejoindre dans leurs préoccupations fondamentales. Mais l'interprétation singulière de ce cadre, telle qu'elle se donne à lire dans la reconstruction chrétienne du Bien et de l'éthique, oblige à souligner de manière radicale et provocante *l'asymétrie foncière* qui tient à distance Dieu et le Bien d'une part, l'universel et le singulier d'autre part²⁶. L'écart entre Dieu et le Bien s'est exprimé avec force dans la thématique eschatologique ; la perspective critique du Royaume de Dieu, en effet, ne permet pas de poser Dieu et le Bien comme les deux facettes évidentes d'une Origine fantasmatique ; que Dieu contienne en son mystère l'originarité même du Bien ne se découvre pas naturellement, mais ne vient à la conscience que sous le coup théologique d'un décentrement eschatologique : à la fin, au temps de la révélation définitive, sera connu ce que nous ne faisons qu'intuitionner présentement dans la foi, avec crainte et tremblement. Dieu promet et promeut le Bien, ce Bien qu'il est, sous le voile de sa promesse et de nos espérances, sans que jamais nous ne puissions-nous

²⁴ Denis MÜLLER, «La question de Dieu au cœur de l'humain et la tâche théologique de son élaboration académique et publique», *Recherches de science religieuse* 2008/IV, p. 547-566 ; «Les dimensions religieuses de l'éthique et la question de Dieu», in : J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (éds), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 45-68.

²⁵ Cf. mes réflexions plus anciennes à ce sujet : «Valeurs éthiques et justification par la foi», in : D. MÜLLER, *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires/Cerf, 2000, p. 50-66.

²⁶ Ici et à d'autres endroits dans le texte, nous recourons aux termes d'universel, de singulier et de particulier de manière libre, sans coller strictement aux définitions techniques proposées en son temps par Schleiermacher. Le singulier comporte pour nous l'idée d'une synthèse pratique, existentielle et éthique, dépassant l'opposition formelle de l'universel et du particulier.

mêmes nous ériger en hommes ou en femmes *de Bien*. De même, du point de vue éthique, le geste singulier de notre vie et de nos démarches personnelles ne s'installe jamais dans la certitude absolue d'un Universel abstrait. Nous cheminons solitaires et responsables, en vue d'une solidarité et d'une communauté qui sans cesse nous échappent, mais qui nous émeuvent et nous aspirent.

Ce refus de toute spéculation indue, qui s'exprime aussi bien dans la dialectique, l'herméneutique et l'éthique de Schleiermacher que dans sa théologie comme telle, a été conquis par un effort systématique de grande envergure, en débat critique non seulement avec Kant (pour ce qui touche le statut de la religion et les limites d'une simple éthique du devoir), mais aussi et peut-être surtout avec l'idéalisme allemand. Comme l'a relevé Denis Thouard, «Schleiermacher visera à la construction d'un système qui s'interdise cette transgression non critique, l'*hubris* spéculatif caractéristique de l'idéalisme absolu. C'est l'écart entre la nature et la raison qu'il nous faut présupposer, et la tâche de l'éthique sera justement pour Schleiermacher de la réduire par l'action, la formation.»²⁷ *Réduire l'écart par l'action et par la formation*, ou, en d'autres termes, *soutenir et surmonter le déchirement de l'existence par l'engagement responsable d'une conscience practico-morale ouverte au mystère de Dieu*, voilà bien, en effet, la tâche d'une éthique libératrice et transformatrice. Discutant en 1804 le célèbre programme schellingien des études académiques²⁸, Schleiermacher, au sortir de sa propre reconstruction des principes de l'éthique philosophique²⁹, notait de manière tranchante la double faiblesse des thèses de Schelling : intellectualisme spéculatif, incapable de saisir la religion comme intuition vivante, d'un côté, et abstraction théorique, peinant à rendre compte de domination de la raison sur la nature et donc d'une éthique travaillant à même la condition historique de l'humain³⁰. Rationalisation de la religion et désincarnation de l'éthique se rejoignent selon l'auteur des *Reden* dans une impossibilité de penser la singularité pratique de l'être humain ; l'Universel, scindé de toute particularité, échoue à se décliner sur le mode des singularités existentielles et historiques.

Dès avant les premières rédactions de la *Dialectique*, en 1804, Schleiermacher diagnostique ainsi la maladie de la rationalité abstraite, moyennant une percée théologique hardie : l'abstraction pousse à *décomposer* la religion en christianisme ou en mythologie, coupant «l'intuition de Dieu dans l'histoire» de tout lien avec sa réalisation dans la nature³¹. Le déficit d'éthique, signature

²⁷ In : F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Dialectique. Pour une logique de la vérité* (1814-1815 ; 1822 ; 1833), Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1997, p. 323 (à propos de la recension, par Schleiermacher, des *Leçons sur la méthode des études académiques* de Schelling, cf. note suivante).

²⁸ *Leçons sur la méthode des études académiques* (1803), in : L. FERRY, J.-P. PESRON, A. RENAUT (éds), *Philosophies de l'Université. Textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel*, Paris, Payot, 1979, p. 42-68.

²⁹ *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, *op. cit.* (cf. ci-dessus note 10).

³⁰ «Recension de F. W. J. Schelling 'Leçons sur la méthode des études académiques' (1803)», in : F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Dialectique, op. cit.*, p. 325-340.

³¹ «Recension...», in : *op. cit.*, p. 330.

d'une faiblesse de la raison vis-à-vis de la nature, trouve sa correspondance plus radicale dans un déficit théologique, symptomatique d'une compréhension étriquée de l'intuition religieuse en acte et de la force interprétative et reconstructive de la foi elle-même. Science du dialogue et du conflit, la dialectique n'a pas pour but d'éloigner l'idéal de la réalité, mais au contraire de renouer les liens fragiles entre l'historicité de l'éthique et la singularité du cheminement spirituel des personnes : « Nous n'avons de savoir de l'être de Dieu qu'en nous et dans les choses, mais aucunement d'un être de Dieu hors du monde ou en soi »³², écrira Schleiermacher dans la *Dialectique* de 1814-1815, une formule qui n'est pas sans rappeler les mises en garde cinglantes de Luther, Mélanchthon et Calvin contre la spéculation théologique gratuite. C'est que *nulle compénétration n'est possible*, au plan philosophique déjà, entre le savoir spéculatif et le savoir physique, ou le savoir éthique et le savoir physique : notre idée du monde, base de toute expérience possible de soi, des autres et de Dieu, « reste toujours une idée (*Gedanke*) non saturée, dont l'élément organique ne consiste qu'en analogies éloignées »³³. Le refus de la saturation entraîne ainsi le déploiement d'analogies distantes et de métaphores différentes : le désir du Bien, comme trace imparfaite et incertaine de la quête de Dieu, libère l'éthique du poids de la nécessité simple et de l'obligation grave : le sujet agissant, à défaut de se confondre avec le Bien, voit s'ouvrir devant lui la possibilité du juste : c'est le *moment arétique* de vertus concrètes déployées dans l'histoire selon une structuration forte, mais libre. Le devoir, d'impératif et de catégorique, devient dynamique, suivant de nouvelles spontanités créatrices : c'est le *moment déontique* de la mise en forme normative. Arétique et déontique culminent dans un but jamais donné, seulement promis : le *moment téléologique* diffère l'analogie distante, mais intime, d'une subversion divine du Bien.

³² *Dialectique*, op. cit., p. 186.

³³ *Ibid.*, p. 192.

