

HEGEL, LE LUTHERANISME ET LA THEOLOGIE CONTEMPORAINE*

Gary D. Badcock (Huron University College)

I

Le statut de Hegel en tant que penseur théologique est une question débattue depuis longtemps parmi les théologiens, et de nombreux points de vue ont valu dans cette affaire. Le jugement assurément le plus répandu pendant une grande partie du vingtième siècle fut celui dérivé de l'influente philosophie de Kierkegaard selon laquelle les chemins escarpés de la conceptualité sauvage hégélienne devaient s'effacer devant l'étroite et rectiligne voie de l'authenticité subjective dans la foi religieuse. Cependant, on a constaté récemment que Kierkegaard n'était plus tellement à la mode dans les cercles théologiques, de telle manière que, bien qu'une hostilité encore toute kierkegaardienne au « système » soit encore perceptible parmi une grande partie de théologiens qui suivent le penseur danois à une distance raisonnable, son jugement sur Hegel en est aujourd'hui à sa plus faible appréciation depuis à peu près 1920.

Le second jugement théologique alternatif sur Hegel que nous voudrions évoquer ne sera pas moins familier aux connaisseurs. Il s'agit de celui selon lequel Hegel est le champion du déclin et de la chute de la doctrine chrétienne traditionnelle de la transcendance divine, et un prophète du processus historique pur comme *locus* de la divinité. Cette thèse est si ancienne que l'on peut dire sans problème qu'elle représente le noyau de la lecture précoce de l'héritage théologique de Hegel par D. F. Strauss, sans omettre qu'elle a continué à avoir de l'influence dans certains cercles théologiques. Dans les années 1960, par exemple, cette thèse a constitué la couche théorique sous-jacente à la théologie américaine de la « mort de Dieu », particulièrement à travers l'influence de J. J. Altizer¹. Une tendance identique s'est développée à la même époque et de manière indépendante dans la théologie allemande, notamment dans l'œuvre de Dorothee Sölle qui, il est intéressant de la remarquer, s'est fait l'avocate d'une réévaluation de la contribution de la tradition Idéaliste à cette tendance théologique². Aujourd'hui, l'« athéisme chrétien » du mouvement de la mort de Dieu n'est maintenu aux Etats-Unis que par des rémanences de l'école de la première vague ; mais l'appel de Sölle à une « doctrine athéiste de Dieu », lui, rencontre encore un écho particulièrement important au sein de ceux qui étudient la théologie protestante allemande – même si, malheureusement, son appel à reconsidérer leur relation à l'Idéalisme est bien moins entendu.

* Paru une première fois en anglais « Hegel, Lutheranism and Contemporary Theology », in *Animus – A Philosophical Journal for our Times*, 2000. Texte traduit de l'anglais par Sylvain Camilleri, avec l'aimable autorisation de la revue et la collaboration de l'auteur.

¹ Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, London, Collins, 1967.

² Dorothee Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*, Olten, Walter, 1968.

La troisième approche théologique majeure de Hegel que je souhaite mentionner est d'un type très différent, bien que, une nouvelle fois, cela fait longtemps que nous sommes habitués à rencontrer ses positions. Commenant avec l'avènement de la théologie de la libération en Amérique latine au cours des années 60, une série de lectures néo-marxistes de Hegel ont fait leur entrée en théologie. Celles-ci ont le plus souvent été inspirées par la maxime selon laquelle il fallait faire « remarquer l'histoire sur ses pieds », mais ont également été affûtées par les apports de la théorie critique et de la philosophie d'Ernst Bloch en particulier. Cependant, cette vision théologique de Hegel est majoritairement dérivée ou indirecte, en ce sens que, en toute honnêteté, on ne peut pas dire que les théologiens de la libération se soient véritablement occupés de Hegel en et pour lui-même. Pour cette raison, leurs travaux sont d'une moindre importance que ceux des théologiens existentialistes et des théoriciens du mouvement de la mort de Dieu.

Il y enfin, depuis un long moment, une quatrième approche de Hegel par et dans la communauté théologique ; une approche dont il faut reconnaître qu'elle s'est montrée critique envers les aspects majeurs de la vision globale ou totale de Hegel, mais qui a néanmoins tenté de considérer la philosophie hégélienne comme une source clé, à la fois pour la réhabilitation de la discipline théologique dans la culture intellectuelle moderne et pour le développement ou re-développement constructif de la doctrine chrétienne elle-même. Dans cette tradition, à l'inverse de celles citées plus haut, Hegel a été très largement compris selon des principes théologiques classiques. Les représentants les plus évidents de cette position sont les dénommés « hégéliens anciens » du XIX^e siècle, désormais quasiment oubliés, dont les préoccupations se reflètent dans une certaine mesure dans les écrits des « hégéliens britanniques » du début du XX^e siècle. Ces deux groupes ont aujourd'hui assurément disparu, au moins en tant que catégories de penseurs ; mais il est tout de même intéressant de remarquer que l'on discerne des résidus de leur projet théologique dans une série de sources théologiques récentes. En effet, des différentes réponses à Hegel disponibles sur la scène théologique à ce jour, je voudrais soutenir que cette quatrième approche est clairement la plus importante et même la plus influente. Le mouvement qui la représente cherche dans la philosophie de Hegel des outils conceptuels pour le développement de ce qu'il revendique être une conception chrétienne de Dieu pleine et intégrale³.

³ Une liste représentative de ces sources devrait inclure : Hans Küng, *The Incarnation of God*, trans J. R. Stephenson, Edinburgh, T&T Clark, 1987 (*Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegel theologisches Denken als Prolegomena zu eine künftigen Christologie*, Piper, München, 1989) ; Walter Kasper, *Jesus the Christ*, trans. V. Greene, London, Burns & Oates, 1977 (*Jésus le Christ*, trad. J. Désigaux & A. Liefoghe, Paris, Le Cerf, 1976/2004⁴) ; Eberhard Jüngel, *Dieu, mystère du monde*, trad. sous la direction de H. Homburg, 2 volumes, Paris, Le Cerf, 1983/1997 ; Wolfhart Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, GA 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980 ; et John Macquarrie, *In Search of Deity*, London, SCM Press, 1984. NdT : Nous avons conservé les éditions anglaises de Küng et de Kasper dont les pages sont citées plus loin.

Qu'une telle approche de Hegel ait pu se développer n'est pas spécialement surprenant, en tant que la possibilité d'une lecture théologique de Hegel est solidement établie. Il faut reconnaître que cette thèse est controversée, et les amères controverses religieuses qui ont fait pendant près de vingt ans parmi les disciples de Hegel après sa mort troublent considérablement la situation. Néanmoins, Hegel a bel et bien commencé sa carrière de chercheur comme séminariste à la *Stift* de Tübingen, et il n'est absolument pas erroné de dire qu'il mis un point final à son système par la défense de la vérité et de la légitimité de la religion chrétienne en tant que religion, en intégrant même, à l'intérieur de sa philosophie, les plus fondamentales thèses théologiques de celle-ci.

Bien sûr, il a été beaucoup question de l'hostilité de Hegel pendant ses jeunes années à l'égard de la pensée des théologiens luthériens sous la direction desquels il a travaillé. Il est vrai que le caractère par trop traditionnel du curriculum de Tübingen a pu semblé être vécu comme véritablement oppressif par le jeune Hegel. Même si certains de ses maîtres ont bel et bien essayé de s'ouvrir aux nouveaux enseignements, ce fut, la plupart du temps, sur un mode défensif, dans le seul but de ménager à nouveau frais un espace dans lequel il serait possible de réinstaurer la scolastique ancienne⁴. Leur théorie (développée d'après des principes kantien) se définissait sommairement ainsi : ce que la raison ne peut critiquer doit rester intouchable et donc intact ! On sent bien que les professeurs de Hegel se sont inquiétés de voir la tempête intellectuelle qui couvait détruire la primauté de la foi, d'autant plus que, ici et là, les voiles et l'ancre étaient toutes prêtes d'être levées. Il s'agissait évidemment des prémisses visant à relever le défi lancé par les Lumières. Il n'est pas surprenant qu'en 1794, un an après avoir reçu son diplôme, Hegel écrive à son collègue séminariste Schelling, se plaignant de l'atmosphère intellectuelle suffocante qui régnait alors dans l'école théologique de Tübingen : « Le vieux système est maintenant transmis ici de manière aussi rigide qu'ailleurs... »⁵.

Toutefois, aussi déçu que le jeune Hegel ait pu être vis-à-vis de l'orthodoxie luthérienne, et bien que cette déception semble l'avoir effectivement conduit à se tourner vers Kant, la Révolution et le Romantisme, l'ampleur de sa rébellion contre les religion, pendant ses jeunes années et même après, est trop souvent surévaluée et surestimée. Il est vrai que Hegel n'est finalement pas devenu pasteur, mais il a pourtant bien terminé ses études de séminariste, qui d'ailleurs lui ont été d'une certaine aide au cours de sa vie (surtout à court terme). En outre, l'on doit tenir compte du fait que plusieurs des œuvres écrites par le jeune théologien « désillusionné » sont de facture ouvertement théologique et s'inscrivent dans le cadre de travaux réalisés par d'autres théologiens progressistes de l'époque. De nombreux penseurs de ce genre se sont mis à produire des travaux de moins en moins traditionnels et de plus en plus libéraux et

⁴ Cf. la théologie du professeur de Dogmatique de Hegel C. G. Storr, in H. Küng, *op. cit.*, p. 34.

⁵ G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Hrsg v. J. Hoffmeister, 4 volumes, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1961, xxvii, cité par H. Küng, *op. cit.*, p. 37.

ouverts en terme de critique ; mais, en réalité, ils n'ont la plupart du temps jamais tenter de s'extirper du carcan des structures institutionnelles du christianisme protestant. Et cela a duré pendant une bonne partie des deux siècles qui allaient suivre.

Hegel a assurément accompli de grandes avancées du point de vue de sa pensée ; mais je voudrais suggérer ici qu'il a toujours conservé dans celle-ci des aspects clés de sa théologie de jeunesse, et ce jusqu'à la fin de son parcours. Tout d'abord, des éléments de la théologie (dite) de la beauté morale apparus dans les essais théologiques de jeunesse de Hegel subsistent dans son œuvre de la maturité, en l'occurrence dans ses *Cours sur la philosophie de la religion* prononcés à Berlin. Par exemple, lorsqu'il commente la nature du regard humain porté sur Jésus – par opposition au point de vue de la foi qui représente ce qui est nouveau dans le point de vue spéculatif, Hegel parle avec enthousiasme de l'« audace colossale » de l'enseignement moral de Jésus dans le Sermon sur la montagne⁶. Je voudrais même aller plus que cela et émettre la suggestion selon laquelle c'est précisément le luthéranisme scolastique de la *Stift*, i.e. de l'institution, qui *fait le sens* du contenu « religieux » de la position spéculative atteinte par le Hegel de la maturité – ce qui éclairerait également bien des aspects de ses écrits tardifs que l'on a ou aurait du mal à expliquer autrement. Bien que Hegel fut largement conscient des limites de la théologie dans laquelle il a été éduqué et donc qu'il n'ait pas manqué de la critiquer, on peut légitimement dire que son éducation théologique est réellement « intégrée » à ses points de vue les plus aboutis. L'étude majoritairement biographique que Hans Küng a consacrée à Hegel, *L'incarnation de Dieu*, va jusqu'à avancer que c'est précisément la tension entre les convictions du jeune Hegel inspirées de Lumières et son luthéranisme natif qui a construit le problème fondamental de la philosophie hégélienne de la maturité ; en l'occurrence la question de savoir comment réconcilier la foi chrétienne (particulièrement dans sa forme luthérienne) et la philosophie des Lumières. C'est également l'argument d'un essai critique mais ô combien pénétrant de Karl Barth qui devrait peut-être être davantage lu aussi bien des théologiens que des philosophes⁷.

II

Malheureusement, les références directes de Hegel à Luther ainsi qu'au luthéranisme ne sont pas fréquentes, ce qui peut surprendre après ce que nous avons dit du rapport qui semble les réunir. Par conséquent, si l'on n'a pas accès aux

⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 5, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, III: Die vollendete Religion*, Hg. Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner, 1984, p. 242. (*Cours sur la philosophie de la religion, III, La religion accomplie*, trad. P. Garniron, Paris, PUF, 2004).

⁷ Karl Barth, « Hegel », in K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century (La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Genève, Labor & Fides, 1969), trans. B. Cozens & J. Bowden, London, SCM Press, 1972; Cf. aussi mon étude, « Divine Freedom in Hegel », in *Irish Theological Quarterly*, 1995/61, pp. 265-271.

problématiques théologiques en jeu dans ce rapport, il y a de fortes chances pour que même nos connaissances philosophiques ne suffisent pas à nous faire comprendre l'ampleur et la profondeur des idées religieuses contenues dans la philosophie hégélienne. Nous pourrions comparer la situation du philosophe s'intéressant à Hegel à celle du théologien qui s'y intéresse également. Beaucoup de propos de Hegel impliquant Kant, par exemple, ne seront pas manifestes au théologien, qui fréquemment ne décèlera pas l'allusion ; tout simplement parce que Kant n'est pas explicitement cité dans le texte, mais plutôt évoqué dans l'idiome distinctif et difficile propre à la prose hégélienne. Le problème lorsqu'on lit Hegel, c'est que celui-ci présuppose très souvent que le lecteur en sait autant que lui, ou qu'il saisit facilement les enjeux de son propos dans la forme logique selon laquelle il les présente. Or, bien entendu, c'est loin d'être toujours le cas.

Il y a cependant une exception notoire à cette règle générale. Il s'agit d'une exception qui se révèle être d'une grande importance pour notre discussion, en tant que c'est précisément elle qui a suscité l'intérêt de ces théologiens contemporains qui ont essayé de s'inspirer de la philosophie hégélienne dans le développement de leur doctrine chrétienne de Dieu. Il n'aura probablement pas échappé au lecteur que je fais ici référence au thème de la mort de Dieu, thème que j'ai mentionné précédemment en rapport à son traitement spécifique dans les théologies de Alitzer et de Sölle, mais qui est présenté par Hegel d'une façon pourtant différente dans toute une série d'écrits couvrant la quasi-totalité de sa carrière philosophique. Il doit être rappelé que la mort de Dieu est susceptible d'une démonstration théologique classique en faisant appel à la discipline christologique : sur la croix, le Fils de Dieu « meurt » d'une certaine manière. Bien qu'une telle démonstration soit l'objet de controverses considérables dans la tradition, il n'en reste pas moins que l'orthodoxie christologique reconnaît que le Fils de Dieu a expérimenté la mort *en tant qu'homme*, i.e. selon la part de nature humaine qui fut la sienne et qui lui est reconnue. Cette référence christologique entièrement orthodoxe est nécessaire pour comprendre l'importance particulière de cette question dans le contexte théologique contemporain, au sein duquel cette référence est employée dans le champ d'une doctrine de Dieu plus constructive, mais aussi plus radicale.

Hegel a lui-même écrit plusieurs fois sur la mort de Dieu. Le thème apparaît par exemple dans un essai précoce de la période de Iéna, intitulé *Foi et savoir*, qui annonce le thème du Vendredi saint spéculatif dans sa formule finale et sommative⁸. Ce langage se reflète dans le paragraphe plus connu sur le « Calvaire de l'Esprit absolu » qui apparaît dans la conclusion de la *Phénoménologie de l'Esprit*⁹. Ce dernier élément est bien entendu d'une importance cruciale dans le présent contexte. Dans un chapitre précédent de la *Phénoménologie*, Hegel a décrit le procès par lequel la Substance

⁸ G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Hrsg. v. G. Masson et al., Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1917-, Bd. I, pp. 345-346.

⁹ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 808. (*Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G. Jarczyk & P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993).

devient Sujet comme « le sentiment douloureux de la conscience malheureuse que Dieu Lui-même est mort » (p. 777). La conscience malheureuse est comprise comme la caractéristique de toute forme logique pris par la pensée au cours de son développement – plutôt que comme une simple étape de ce développement. A ce point de jonction, la conscience a rencontré les pleines implications de la « mort du Médiateur » à travers laquelle, selon Hegel, l'idée de l'unité de Dieu avec une altérité radicale est réalisée. Cette idée implique bien plus que l'affirmation croyante de l'acte salvateur de Dieu en Jésus Christ. Hegel insiste plutôt sur les implications systématiques de la pensée de la mort du Médiateur, et plus particulièrement sur la découverte théologique douloureuse que cette mort, lorsque elle pensée de façon consistante, requiert le développement de rien de moins qu'un nouveau concept de Dieu qui puisse s'adapter à cet événement qu'est la mort. Or cela ne peut être réalisé qu'à travers un sacrifice douloureux dans le monde de la théologie elle-même ; à travers un processus par lequel l'idée chère à l'orthodoxie d'une transcendance radicale de Dieu dont la préservation n'est possible, en un sens, que par son abandon, c'est-à-dire en le faisant dépendre finalement d'une conception à même de supporter et de résister à l'aliénation extrême de la mort.

La description que fait Hegel de la douleur impliquée par cette opération est intéressante et se rapporte à ce qu'il dit à propos d'une multitude de thème relevant de la spiritualité chrétienne. La conscience malheureuse est, pour ainsi dire, une sorte de nuit obscure de l'âme. Il faut reconnaître que toutes les idées religieuses sont acquises de haute lutte et que, par conséquent, leur abandon est un passage extrêmement difficile. La lumière nouvelle qui perce sera toujours d'abord vue comme une obscurité, et il en sera ainsi tant qu'elle sera jugée à l'aune des critères anciens. Néanmoins, la négativité qui est ici en question est fondamentalement le produit de l'imposition de la vérité de Dieu sur le cœur et l'esprit, et donc un mode de la présence de Dieu plutôt qu'une marque de son absence. Un tel développement fait partie intégrante et organique de la tradition théologique chrétienne, surtout sur son versant mystique, que Hegel semble avoir saisi dans toute sa profondeur. Quoiqu'il en soit, le résultat est que l'abstraction du concept métaphysique d'être divin est ainsi dépassé ou surmonté et l'unité concrète de Dieu comme Esprit selon Hegel, la conception trinitaire est finalement embrassée. Ce qui est préconisé et qui émerge en dernier lieu du Calvaire de l'Esprit absolu est donc censé une conception de Dieu davantage profonde et purifiée. Le résultat est que la transcendance spirituelle n'est plus distincte de l'immanence mais doit être pensé *de concert avec elle*. On débouche alors sur une conception entièrement neuve et moderne de Dieu ; conception qui, en même temps qu'elle se déclare ouvertement post-Lumières, est dérivée naturelle de la logique interne de l'image religieuse de Dieu héritée d'un âge précédant¹⁰.

Il n'y ainsi aucun doute sur le fait que ce qui est atteint représente une remarquable conception de Dieu dans laquelle le divin n'est pas seulement transcendant

¹⁰ Cf. H. Küng, *op. cit.*, p. 228.

mais est aussi la réalité ultime logée au sein même, qu'il s'agisse de l'histoire, de la conscience ou de Jésus Christ (un nom qui n'apparaît étrangement jamais dans la *Phénoménologie* !). Il n'y avait que ce moyen pour replacer Dieu au centre de la philosophie et, par la même occasion, de la théologie elle-même. D'un autre côté, il est extraordinairement difficile pour le théologien qui approche l'argument ahurissant de la *Phénoménologie* de répondre concrètement et de manière documentée à la question à laquelle nous sommes confrontés ; à savoir : a-t-on véritablement affaire à de l'orthodoxie chrétienne, comme Hegel semble le revendiquer ? Ou s'agit-il plutôt d'un appel réductionniste pour le plus grand des programmes modernistes (ou modernisateur) de démythologisation religieuse, étant donné que ce qui est dévoilé est une typologie du Christ [*christ-principle*] quasi-naturaliste qui opère indépendamment de toute philosophie et de toute théologie, mais qui explique admirablement bien l'émergence et le pouvoir de l'une et l'autre discipline ? D. F. Strauss, qui appréciait sincèrement la *Phénoménologie*, a fourni une indication claire quant à une des orientations possibles d'un point de vue théologique une fois arrivé à ce point. Et il est clair qu'il s'agit d'une possibilité qui nous est toujours disponible aujourd'hui.

A ce point, donc, il semble plus sage de se réfugier dans le large corpus de Hegel. Deux références supplémentaires au thème qui est le nôtre peuvent être invoquées. La première est extraite de l'*Encyclopédie*, et la seconde des *Cours sur la philosophie de la religion*. L'importance de la première pour ce qui nous concerne réside en ce qu'elle montre que Hegel un développement authentique du concept chrétien de Dieu dans sa philosophie, un développement impliquant non pas un geste en direction d'un réductionnisme religieux, mais plutôt le déploiement d'une avancée sur la question de la religion naturelle telle qu'elle est posée par le théisme philosophique des Lumières. Le passage de l'*Encyclopédie* en rapport avec la question de la référence christologique dont nous nous occupons ici est extrêmement dense, et l'argument de Hegel est d'un intérêt capital. Le divin, explique Hegel, est « actualisé à partir de son abstraction à l'intérieur d'une conscience de soi *individuelle*. Cet individu qui en tant que tel est identifié avec l'essence (dans la sphère Eternel il est appelé le Fils), est transplanté dans le monde du temps, et en lui la faiblesse est implicitement surmontée »¹¹. La dernière phrase est plus que transparente. Il s'agit probablement d'une référence au thème christologique classique parfois appelé « l'échange merveilleux », selon lequel ce qui a été accompli par le Christ est le surpassement de la mort par la Vie, le dépassement du mal par la Justice, etc. Une telle sotériologie *Christus victor* a souvent été identifiée à l'âge moderne comme un trait distinctif de la théologie de Luther¹². Il s'agit en fait d'un thème sotériologique bien plus général qui, aux endroits où il apparaît, est toujours fortement incarnationnel en ce qu'il considère

¹¹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, *Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1992³, § 569.

¹² Gustaf Aulén, *Christus Victor*, trans. A. G. Herbert, New York, MacMillan, 1931.

l'événement décisif du salut comme situé à Bethléem, et pour cette raison interprète le contenu de la sotériologie en relation avec la venue du Fils de Dieu dans la chair. On a donc affaire à une approche du salut caractéristique d'une pensée chrétienne différente de celle qui préfère se concentrer sur l'événement de la croix et qui tend à analyser tout le reste à la lumière de cet événement – un bon exemple étant le *Cur Deus-homo* ? De Saint Anselme. Dire que la faiblesse est implicitement surmontée, c'est dire que la nature humaine a été élevée par Dieu au dessus de la faiblesse par l'action de Dieu dans la totalité du complexe que forment la naissance, la croissance, la vie, l'obéissance, la mort, la résurrection et l'ascension du Dieu-homme. La question théologique consiste alors à se demander comment en venons-nous à partager ce qui a été accompli en lui ? Et comment expliquer que ce qui est accompli « en principe » dans la sphère de la nature humaine est susceptible d'influer sur l'humanité, en l'occurrence de lui insuffler la vie ? Pour certains, nous sommes profondément affectés de pureté, puisque la nature humaine en tant que tel a été élevée à une nouvelle dignité en Christ. Pour d'autres, moins généreux mais dont les vues sont cependant plus répandues, tout arrive par l'éveil de la foi, ou par la participation aux sacrements. Ce sont les alternatives majeures offertes par la tradition théologique chrétienne. Une telle approche du mystère fondamental du salut n'est donc en rien l'exclusivité de Hegel mais fait partie intégrante d'importantes sources patristiques et médiévales de la théologie, de la théologie de Luther bien entendu et, par conséquent, de la théologie de tous les réformateurs magistériels.

On rencontre dans les *Cours sur la philosophie de la religion* une série de formules successives susceptible de d'aider à l'explicitation de notre thème. Afin de ne pas égarer le lecteur, je me concentrerai sur une formule que l'on tiendra pour représentative des autres. Dans les *Cours* de 1827, que nous avons déjà cité en connexion avec la considération « humaine » de Jésus dans la théologie rationnelle des Lumières, Hegel comprend la mort du Christ comme le point de transition dans la conscience religieuse vers une sphère religieuse authentique¹³. Hegel soutient que cette transition doit être conçue en tant que fonction du déversement de l'Esprit Saint : « La relation [des croyants] à un simple être humain est changée en une relation complètement altérée et transfigurée par l'Esprit, de telle manière que la nature de Dieu se révèle ou se dévoile alors, et que cette vérité atteigne à une certitude immédiate dans sa manière d'apparaître » (pp. 247-248). Il s'agit là d'une thèse affirmée à la fois par l'orthodoxie luthérienne, comme par exemple dans les commentaires sur le troisième article du credo dans le *Kleiner Catechismus* de Luther, et par Hegel dans son propre traitement spéculatif du contenu de la religion chrétienne. La foi elle-même est présentée en des termes religieux comme l'acte de (se) saisir subjectivement de la vérité

¹³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, op. cit., III, p. 245.

à travers le don de Dieu dans le déversement de l'Esprit Saint sur la communauté¹⁴. C'est ainsi seulement que l'Eglise croit ou peut croire ; ou, comme Hegel le dit, c'est ainsi seulement que « l'histoire de Jésus reçoit une interprétation spirituelle » (pp. 248-249). Il ne faut pas omettre également que c'est ainsi seulement que Dieu est véritablement connu, dans la mesure où la conception trinitarienne ou « spéculative » de Dieu est embrassée et que l'idée abstraite et donc inadéquate de Dieu dans la théologie des Lumières est transcendée.

C'est à ce point de l'analyse que la référence bien connue à l'« hymne luthérien » est insérée :

« Mais cette humanité en Dieu et en effet la forme la plus abstraite d'humanité, la plus grande dépendance, la faiblesse ultime, la fragilité extrême est la mort naturelle. 'Dieu lui-même est mort', est-il dit dans une hymne luthérienne exprimant la conscience que l'humain, le fini, le fragile, le faible, le négatif sont eux-mêmes un moment du divin, qu'ils sont en Dieu lui-même, que la finitude, la négativité, l'altérité ne sont pas en dehors de Dieu et n'entravent pas l'unité avec Dieu. L'altérité, le négatif, est connu pour être un moment de la nature divine elle-même [...] C'est l'explication de la réconciliation : que Dieu est réconcilié avec le monde, ou plutôt que Dieu a montré qu'il était réconcilié avec le monde, que même l'humain n'est pas quelque chose qui lui est étranger [...] » (pp. 249-250).

La référence de Hegel à une hymne *luthérien* n'est en rien accidentelle. Elle s'explique par un trait caractéristique de l'orthodoxie luthérienne, qui accentue fortement le principe dit de la communication des idiomes, *communicatio idiomatum*. La doctrine de la *communicatio* possède une longue histoire qui prend ses racines dans des sources théologiques aussi bien alexandrines qu'occidentales, plus précisément dans les débats christologiques de la période patristique. Mais son statut dans la théologie de Luther est particulier et nous devons nous y attarder un moment. La doctrine fait référence à la répartition des qualités entre les deux natures du Christ. Il s'agit de faire sorte qu'il soit impossible de dire par exemple que le *Fils de Dieu* a pleuré sur la tombe de Lazare (Jean 11, 35), ou que *Jésus de Nazareth* est justement loué comme Seigneur et comme Dieu (Jean 20, 28). Dans certaines versions de cette doctrine, la *communicatio* est interprétée comme une simple façon de parler, puisque d'un point de vue métaphysique, il est communément admis qu'il n'y pas de participation réelle de la nature divine à la nature humaine et vice et versa. Dans d'autres versions, le transfert des qualités d'une nature à l'autre est compris en un sens plus réaliste comme une participation littérale de la nature humaine aux gloires du divin et du divin à l'humiliation de la nature humaine. Cette seconde idée de la doctrine de la *communicatio* est caractéristique du

¹⁴ Sur la relation entre la foi et la doctrine du travail de l'Esprit Saint dans la théologie luthérienne et réformée, cf. mon *Light of Truth & Fire of Love*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1998, pp. 86-95.

luthéranisme, lequel n'a jamais vraiment modifié sa position, et ce pendant un long moment, y compris aux époques où le sujet a fait le plus débat dans la tradition réformée. C'est précisément cette doctrine de la *communicatio idiomatum* qui permet aux sources luthériennes de parler de la « mort de Dieu », car bien que Dieu ne puisse pas mourir au sens strict, les attributs de la nature humaine adoptés par le Fils de Dieu dans l'incarnation peuvent aussi bien être prédiquées du Fils de Dieu lui-même et donc de la nature divine.

Un important débat concernant la portée de la *communicatio* s'est déroulé à la suite de la Réformation entre les luthériens Martin Chemnitz (1522-1586) et Johann Brentz (1499-1570). Tous les deux admettaient que chacune des deux natures du Christ doit avoir part dans les attributs de l'autre. Cependant, Chemnitz s'est montré plus réservé, maintenant que la participation était principalement potentielle et actuelle ou actualisée seulement dans la mesure où la volonté de Dieu l'autorise, au nom de certains buts ou usages particuliers. D'un autre côté, pour Brentz, la participation de la nature humaine au divin et vice versa est plus extensive, et il faut la considérer comme une détermination ontologique fondamentale de l'« union hypostatique », l'union des natures humaine et divine dans la *persona* ou l'*hypostasis* du Fils. Ainsi, par exemple, l'*exaltatio* de la nature humaine est co-extensive à l'*exaninatio* du divin dans l'incarnation. En d'autres termes, la nature humaine du Christ jouit de l'omnipotence et de l'omniprésence constantes en vertu de son union avec le divin dans l'hypostase du Fils de Dieu ; tandis que l'on peut légitimement dire que la nature divine du Christ a expérimenté la peine sur la tombe de Lazare. L'importante théologie de Brentz sera suivie reprise plus tard par l'Ecole de Tübingen, qui deviendra la représentante attitrée de ses thèses ayant fait date dans le luthéranisme scolastique.

D'un point de vue général, le luthéranisme soutient la doctrine de la *communicatio idiomatum* de manière aussi consistante et persistante que possible, et nulle part plus fortement que dans l'Ecole de Tübingen. En effet, la même tendance persiste aujourd'hui encore d'un homme comme Eberhard Jüngel qui, il est intéressant de le préciser, est l'actuel recteur de la *Stift* de Tübingen. Le thème s'enracine ainsi profondément dans la pensée luthérienne. Luther lui-même parle, dans la *Controverse de Heidelberg* (1518), de la futilité qui consiste à reconnaître l'invisible majesté et de la gloire de Dieu – la *theologia gloriae* – sans comprendre le Dieu visible et manifeste résidant dans l'humilité et la honte de la croix – la *theologia crucis*. (cf. thèse 20). C'est la même idée qui sous-tend l'interprétation « *totus intra* » de la relation du divin à la nature humaine de l'homme concret, Jésus Christ, qui a une place importante dans la théologie de Luther. Le divin Fils de Dieu se trouve dans la crèche, *totus intra*. Et c'est encore à partir de la même idée que s'est développée, de nouveau la théologie luthérienne de la kénose du Fils de Dieu, d'abord aux XVI^e et XVII^e siècles, puis de nouveau, cette fois derrière Hegel presque autant que derrière Luther, des les sources luthériennes du XIX^e siècle. Le reflet de cette doctrine est clairement présent dans la

vision luthérienne de la relation de la nature humaine du Christ au divin qui, dans certaines de ses formulations, a souvent été jugée trop proche de l'hérésie d'Eutychès selon laquelle la chair du Christ est absorbée dans la divinité. Cela ouvre enfin dans la théorie luthérienne controversée de la présence eucharistique, laquelle explique que les mots « Ceci est mon corps » doivent être entièrement pris au sérieux pour la raison que le corps du Christ est rendu ubiquitaire en vertu de l'*assumptio carnis*. S'il semble que les luthériens n'aient invoqué aucun autre miracle que l'incarnation pour expliquer la présence eucharistique, cela ne signifie cependant pas que leur position soit métaphysiquement neutre !

En bref, la reconnaissance de l'implication profonde de Dieu dans la situation difficile de l'humain et l'accent correspondant sur le principe de la *communicatio idiomatum* est un trait distinctif de l'orthodoxie luthérienne. Celle-ci se démarque ainsi nettement de la résistance, érigée en principe par les calvinistes, à toute confusion entre le divin et l'humain, *particulièrement* en Christ (*totus intra et extra* était la riposte paradoxale des calvinistes aux luthériens). Calvin lui-même, exaspéré par des années de tentatives infructueuses pour un dialogue constructif avec les luthériens sur cette question, est finalement allé jusqu'à établir catégoriquement que, en raison de la compromission dont le principe de la distinction entre les natures avait été l'objet dans le luthéranisme (et notamment chez Brentz), on se trouvait là, à propos de la conception de l'eucharistie, dans un égarement bien plus grave que celui des maîtres médiévaux qui, eux au moins, n'étaient jamais allés jusqu'à déclarer que la chair du Christ était physiquement omniprésente, et donc jusqu'à risquer de compromettre l'authenticité de son humanité¹⁵.

La stratégie luthérienne est ainsi chargée d'un risque théologique bien déterminé. Toutefois, en ce qui nous concerne, le point important est que la doctrine de la *communicatio* telle qu'elle est interprétée par le luthéranisme représente une détermination distinctive importante de la tradition théologique luthérienne, particulièrement au cours de la période de la scolastique luthérienne. Ce n'est donc en aucun cas un hasard si c'est de cette tradition que Hegel s'inspire dans sa discussion de la mort de Dieu. En réalité, il n'y avait à l'époque aucune autre tradition disponible sur laquelle il aurait pu fonder le développement de ce thème, puisque l'affirmation de la *communicatio* est un thème absolument propre au luthéranisme, et puisque ce dernier a tenu le discours le plus consistant à son propos – les non luthériens diraient même le plus extrême.

III

Pour toutes les raisons que nous venons d'énumérer, la philosophie de Hegel a longtemps « trotté » quelque part dans l'esprit de beaucoup de théologiens luthériens.

¹⁵ Jean Calvin, *Institutions de la religion chrétienne*, Paris, Farel/Kerygma, 1978, IV, xvii, 30.

Cependant il faut reconnaître qu'aujourd'hui, les luthériens ne sont plus les seuls à faire référence à Hegel. L'œuvre de Hans Küng, déjà été évoquée plus haut, en est un exemple ; bien que Küng, à l'époque où il a rédigé *Menschwerdung Gottes*, était un théologien catholique romain en bon terme avec la faculté catholique de l'université de Tübingen. Un autre cas intéressant est celui de son collègue Walter Kasper, d'abord évêque dans la hiérarchie catholique allemande et maintenant Cardinal à Rome, qui reprend lui aussi nombre de thèmes hégéliens dans sa théologie. Selon Kasper, le grand avantage de l'emploi de la philosophie hégélienne en théologie est que celle-ci nous permet de penser Dieu plus bibliquement ! Ce que la tradition théologique ancienne était incapable de faire à cause des limites inhérentes aux outils philosophiques alors à sa disposition¹⁶. Le principal problème auquel la tradition a du faire face était de comprendre comment il est *concevable* que le Fils éternel de Dieu ait pu prendre chair et mourir d'une mort humaine. Ainsi Kasper s'interroge : comment la foi peut-elle rechercher la compréhension dans ce cas de figure ? La théologie classique a tenté de percer ce mystère de mille et une façons, mais elle n'a jamais été capable de se défaire des effets écrasants de l'une des idées centrales qu'elle a reçue très tôt au cours de son développement de moyen platonisme : l'idée qu'une telle implication dans et de la création est quelque chose qui, dans le sens le plus strict du terme, est étrangère à Dieu. Kasper cite, et approuve dans une certaine mesure, toute une série de tentatives visant à comprendre Dieu dans un sens plus explicitement christologique. Les christologies primitives d'Ignace d'Antioche et Tertullien ont par exemple tenté de simplement reconnaître la force paradoxale selon laquelle le Fils éternel de Dieu s'est soumis en notre nom à la souffrance et à la mort. Kasper a également une relation toute particulière et positive à la *theologia crucis* de Luther qui, dit-il, peut être compris comme une tentative de percer le système médiéval de la métaphysique théologique à partir de laquelle il était impossible de rencontrer Dieu sur la croix. Mais d'après Kasper, l'essai de compréhension de Dieu en ce sens christologique le plus singulier de toute la tradition intellectuelle occidentale n'est autre que celui de Hegel. Chez Hegel, il appartient au concept d'Absolu de se vider lui-même dans son opposé. C'est de cette manière seulement que l'Absolu peut réellement être dit absolu, c'est-à-dire que c'est ainsi seulement que l'Absolu est libre ou autodéterminé. Pour Kasper, le point important est ici que chez Hegel, l'être propre de Dieu est conçu sur le modèle de l'idée d'une liberté médiatisée par l'abandon de soi dans sa kénose (pp. 181-185). Le concept de Dieu comme « sujet » ou, comme Kasper préfère dire, de « personne », est ainsi posé contre le concept abstrait et refermé sur soi de substance divine. Ainsi, pour Kasper, Hegel fournit les outils conceptuels nécessaires grâce auxquels la théologie peut relier Dieu à l'histoire et spécifiquement à la souffrance de Jésus. N'omettons cependant pas de préciser un point important : Kasper soutient quand même que l'insistance de Hegel sur le fait que la logique de l'Absolu est accessible à la raison spéculative est

¹⁶ W. Kasper, *op. cit.*, pp. 176-181.

parfaitement mal placée. Selon Kasper, c'est l'amour, plus que la logique, qui conduit au mouvement de l'éternité au sein même du temps, un amour qui est exclusivement connu par et dans les événements temporels de la révélation.

Il est ici difficile de sous-estimer de ce dernier point dans le cadre d'une juste compréhension à la fois du traitement de Hegel par la théologie récente et ce qui pose problème dans ce traitement. Hegel lui-même est bien sûr aussi capable que n'importe qui d'affirmer la présence de l'amour de Dieu dans le Dieu fait homme. Cependant, dans les mains de Hegel, le thème de l'amour de Dieu n'est pas incompatible avec la pensée philosophique, en tant que Dieu est suprêmement rationnel et qu'il s'est donné à connaître. Hegel lui-même écrit à ce propos que « sans connaître que l'amour est à la fois un discernement et l'abolition de la distinction, on en parle de manière vide »¹⁷. La théologie récente emprunte un chemin différent, y compris là où sont émis des jugements relativement sympathiques vis-à-vis de Hegel. J'ai traité plus en profondeur de ce sujet ailleurs¹⁸ et ne souhaite pas me répéter inutilement dans le présent contexte, mais, en un mot, je puis dire que les critères de lecture de Hegel dans la théologie actuelle résulte de l'influence massive de Karl Barth, peut-être combinée avec le caractère généralement « anti-métaphysique » d'une partie de la théologie contemporaine, qui la rend d'ailleurs extraordinairement hermétique à la pensée philosophique de pure race hégélienne. Nous nous contenterons ici d'une brève référence à la position barthienne ; cela devrait suffire pour éclairer notre propos.

L'une des idées clés de Karl Barth, et qui permet d'expliquer particulièrement bien son rejet de la logique spéculative hégélienne, est celle de Dieu comme « événement », un concept que Barth développe d'une manière captivante dans ce qui est sans aucun doute possible le centre logique de sa théologie, à savoir le second volume de la « Doctrine de Dieu » dans sa monumentale *Dogmatique*. La théologie barthienne n'a peut-être jamais autant marqué les esprits qu'à travers les développements de cette doctrine. Pour Barth, le Dieu vivant de la Bible doit être compris en termes dynamiques comme ayant en lui le mouvement, la vie et même la décision. Il n'y a donc rien de statique, rien de métaphysiquement inaltérable en Dieu au-delà de la liberté propre de Dieu. Ce qui fait dire à Barth : « La divinité de Dieu consiste jusque dans ses profondeurs les plus profondes dans le fait qu'il est un événement... »¹⁹. La doctrine barthienne de Dieu repose cependant sur une qualification de cet événement, lequel possède bien entendu un caractère tout à fait spécifique et qu'il porte même un nom : Jésus Christ. Pour Barth, Dieu est en lui-même l'événement dans lequel il choisit de se disposer à s'associer avec l'humanité au travers du Christ. Ou, pour dire

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, op. cit., III, p. 201-202.

¹⁸ Gary D. Badcock, "Divine Freedom in Hegel", art. cit.; "Whatever happened to God the Father?", in *Crux*; "The God of the Covenant", in J. Clatworthy *et al.*, *Covenant Theology*, Carlisle, Paternoster, 2001.

¹⁹ Karl Barth, *Dogmatique*, ed. J. De Senarclens, trad. F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1956, II/1, § 28, 1.

les choses autrement, Dieu est l'événement de l'élection où il choisit de toute éternité de n'être ce qu'il est qu'avec l'humanité.

Il est significatif que, dans la partie consacrée à Hegel à l'intérieur de son essai *La théologie protestante au XIX^e siècle*²⁰, Barth caractérise la philosophie hégélienne par sa centration dans l'idée de Dieu comme événement. Selon Barth, dans la philosophie hégélienne :

« [...] la clé de toutes choses [est] que la raison, la vérité, le concept, Dieu lui-même sont compris en tant qu'événement et seulement en tant que tel. Ils cessent d'être ce qu'ils sont aussitôt que l'événement, dans lequel ils sont ce qu'ils sont, est pensé comme interrompu, aussitôt qu'un état est pensé à sa place. La raison et tous ses synonymes sont essentiellement vie, mouvement, processus. Dieu n'est Dieu que dans son action divine, dans la révélation, la création, la réconciliation, la rédemption ; comme un acte absolu, comme *actus purus* » (pp. 398-399).

Barth soutient ici que la théologie a besoin d'apprendre de Hegel que Dieu ne peut être connu en vérité que comme le Dieu vivant, allant jusqu'à avancer à partir de cette idée qu'une renaissance hégélienne serait même une bonne chose pour la théologie (pp. 416-417). Cependant, le pivot de la critique barthienne de Hegel, que nous avons déjà rencontrée chez Kasper, transparait également dans cet essai. Hegel a fait de son concept de Dieu une fonction de sa logique spéculative plutôt qu'une grâce libre. Ainsi le plus « lourd » problème de la philosophie de Hegel est, selon Barth, son « échec à reconnaître que Dieu est libre » (p. 420).

En réalité pourtant, l'argument de Hegel est précisément que Dieu est libre. Il faut donc comprendre en vérité qu'au lieu d'échouer à reconnaître la liberté de Dieu, Hegel comprend cette liberté différemment. Pour Hegel, la liberté est négativement l'absence de dépendance à un autre, et de manière encore plus essentielle, elle est positivement une relation de soi à soi ou une autodétermination. Selon Hegel, la substance même de l'Esprit est liberté, comprise en ce sens précis²¹. La liberté est donc un processus vivant qui procède nécessairement de la logique même de l'Esprit. Toute la position de Hegel repose sur l'assurance que cette logique ne détermine pas seulement la vie divine, mais qu'elle nous est aussi accessible dans la mesure où l'Esprit humain et l'Esprit divin ne sont pas différents d'un point de vue qualitatif. Barth, pour sa part, comprend la liberté de Dieu comme une liberté existentielle qui, finalement, possède même une priorité ultime sur son essence. Chez Barth, l'essence de Dieu est une fonction de la liberté de choix de Dieu, donc de l'élection divine.

Selon Barth, Hegel réinterprète également l'idée de Dieu comme *actus purus*, se déplaçant au delà de la métaphysique aristotélicienne de la potentialité et de l'actualité dans laquelle cette idée s'origine, et en la comprenant à la place comme dynamique et

²⁰ Karl Barth, « Hegel », in *op. cit.*, pp. 398-402 ; 413 ; pp. 415-416 ; pp. 419-420.

²¹ Cf. G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'esprit*, § 382.

active²². Bien que le langage ne soit pas hégélien, l'idée sous-jacente peut aisément être soutenue : d'un côté à partir de certains commentaires de Hegel selon lesquels le *Geist* dans l'instantiation humaine est actif, tout comme Dieu est actif – Dieu, en effet, est « *absolut Aktuosität* » ; de l'autre et de façon bien plus importante, à partir de la philosophie de la religion hégélienne selon laquelle le trinitarisme chrétien proprement compris tourne autour de l'idée spéculative de Dieu comme étant lui-même procès éternel, mouvement et vie, plutôt que le concept d'une substance divine immuable et immobile. Si Barth suit clairement Hegel dans sa conception de Dieu comme *actus purus*, il s'en sépare en revendiquant que cette avancée n'est pas le résultat de ce que Hegel appelle la « force intérieure » de l'Esprit mais plutôt de la liberté de Dieu dans l'événement de l'élection. Il ne faut toutefois pas se cacher que cette thèse a conduit à un problème fondamental dans la théologie barthienne et post-barthienne – posé de manière particulièrement aigüe dans le développement des théologies trinitariennes post-barthiennes²³ – qui est que le déni de tout impératif rationnel identifiable reposant derrière ce choix signifie que l'être de Dieu lui-même apparaît comme arbitraire. Il ne s'agit pas simplement du fait qu'il semble que « Dieu se soit levé un matin et qu'il ait décidé de s'incarner » comme le disait avec une bonne dose d'humour mon professeur A. M. Stafford, mais du fait que Dieu aurait en principe *pu* décider librement de définir son être dans l'invention de la vapeur d'une locomotive plutôt dans Jésus Christ. Dans cette optique, même le choix de l'incarnation semble fortuit. Il apparaît alors une nouvelle transformation de l'ancienne doctrine nominaliste de la *potentia absoluta* qui prend désormais la forme distinctive d'une liberté existentielle absolue.

Le problème de ce type de théologie s'identifie aisément : elle est non philosophique ou, du moins, insuffisamment consciente de ses carences philosophiques. La philosophie de Hegel a en effet été utilisée, mais seulement comme une trousse à outils dans laquelle on pioche de temps à autre une idée qui s'avère fonctionner dans ce cadre prédéterminé. Malheureusement, son utilité s'arrête là. Une évaluation plus sobre de cette question est fournie par Hegel lui-même qui nous dit que si la religion peut en effet survivre à l'intérieur de sa sphère propre sans la philosophie, elle ne satisfera alors guère qu'un esprit humain étroitement limité²⁴. Le problème est que, sans la philosophie, la religion se retire inévitablement dans un ghetto intellectuel dont ceux qui, par disposition, ne savent que « penser la croyance » sont exclus. C'est le genre de situation que l'on a vu se produire par exemple avec l'existentialisme ou le second Wittgenstein, qui représentent des positions philosophiques dont les fondements sont en dernier lieu irréconciliables avec les contenus de la croyance chrétienne. Au final, la foi requiert une élaboration philosophique solide qui corresponde à son propre contenu ; et

²² K. Barth, « Hegel », pp. 398-399.

²³ Cf. mon livre *Light of Truth & Fire of Love*, pp. 170-171.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, op. cit., III, p. 272.

comme l'acte de penser théologiquement ne peut se satisfaire de la religion elle seule, l'on doit atteindre à une certaine forme de paix entre la foi et la pensée.

C'est à ce stade de l'analyse que la grande faiblesse des appropriations théologiques contemporaines de Hegel apparaît, d'ailleurs plus clairement qu'en rapport au thème de la mort du Christ. Chez Hegel, cette mort se tient au centre du système philosophique et elle est la clé d'un concept de Dieu pleinement trinitaire. Cependant, elle ne peut être saisie comme un tout en tant qu'elle a été comprise spéculativement, c'est-à-dire du point de vue de la synthèse totale du système. En d'autres termes, sans le système, la mort du Christ n'est *pas* la clé d'une doctrine de Dieu renouvelée. Par contraste, dans les appropriations contemporaines de Hegel par la théologie, c'est précisément le point de vue spéculatif qui est rejeté. Quelque soit l'écho de cette théologie dans le domaine de la foi et les possibilités qu'elle ouvre pour de nouvelles approches du mystère de Dieu pour le cœur, elle manque du pouvoir de convaincre l'esprit. C'est un peu comme si l'on nous présentait la conclusion d'un syllogisme sans connaissance de ses prémisses, et que l'on nous demandait de l'accepter comme vérité « évangélique ».

IV

A ce stade de l'analyse, il serait possible en théorie de dresser une conclusion en forme d'ouverture sur plusieurs points. Mais, afin de coller au contenu et au ton théologiques de cet essai, je souhaite simplement esquisser un point de vue théologique alternatif pouvant servir à la poursuite de la discussion engagée ; un point de vue qui résulte de la reconnaissance de la faiblesse majeure de la théologie à laquelle je me suis référé plus haut et qui, en même temps, spécifie ce que nous sommes en mesure d'emprunter à Hegel afin de corriger cette faiblesse.

Parmi les nombreux problèmes auxquels la théologie chrétienne contemporaine est confrontée, il me semble qu'aucun n'est plus urgent à régler que l'absence en elle d'une doctrine de Dieu le Père²⁵. Le caractère problématique du Père n'a absolument rien avoir avec la critique féministe du langage impliqué. En réalité, pour rendre aux théologiennes et théologiens féministes ce qui leur revient, ils sont pratiquement les seuls théologiens contemporains qui prennent la doctrine du Père assez au sérieux pour produire et garantir une discussion de fond à ce sujet. Je fais plutôt allusion à la tendance qui consiste à prendre l'idée de l'autodéfinition de Dieu dans le choix opéré au sein de l'éternité divine pour Dieu en Jésus Christ et de telle manière que tout discours à propos de la première personne de la Trinité devienne superflu. Si l'on conçoit le Père en des termes classiques comme le *fons trinitatis*, alors l'implication ultime d'une telle approche est que, aussi pleine que la coupe puisse se remplir en théorie, la « source »

²⁵ Je devrais ajouter ici que l'usage du terme « Père » relève davantage d'une dénotation que d'une connotation. C'est-à-dire que « Père » est d'abord un nom avant d'être éventuellement aussi une image.

elle-même reste vide. En d'autres termes, Dieu en est tellement venu à être identifié à Jésus que, une fois le point d'intensité absolue, le centre christologique a été exploré, il ne reste quasiment plus rien à discuter à propos de la nature divine.

Mais soyons encore plus radicale. Dire cela revient selon moi uniquement à mettre sous une forme théologique le vide philosophique fondamental d'une majorité de théologies contemporaines. La solution qui se profile peut alors se formuler ainsi : le nom de « Dieu » a un contenu qui ne peut être réduit au nom « Jésus Christ ». Je ne suis ni le seul ni le premier à reconnaître ce fait, ou bien les problèmes des théologies qui tendent à l'ignorer. Déjà en 1966, le théologien de Edinburg John McIntyre s'est inscrit en faux contre le barthisme dominant de son temps (et ce depuis l'intérieur même du domaine barthien) avec une analyse attentive du slogan néo-orthodoxe « Dieu est révélé en Jésus Christ », lequel en était venu à être accepté partout et de pratiquement tous les théologiens une formulation normative. Pour McIntyre, le problème de cette formule, et partant de l'entière logique sur laquelle elle repose, est qu'elle ne fait sens que si le mot « Dieu » a déjà un contenu. Or c'est là le point que la tradition barthienne cherche précisément à nier. D'après McIntyre, pourtant :

« [...] là où il n'y a pas de connaissance préalable ou de reconnaissance de Dieu, les propositions de la révélation n'ont aucun poids. Si je dis à un incroyant "Dieu est révélé en Jésus Christ", cette proposition signifie ni plus ni moins que ce que le terme "Dieu" signifie. Si Dieu n'a pas l'existence, la proposition ne peut pas soutenir la révélation. Si elles veulent prétendre à un sens quelconque, les propositions qui affirment la révélation de Dieu doivent présupposer une connaissance préalable de Dieu [...] Si l'on poursuit cette quête, on commence inévitablement à développer une sympathie pour la question des preuves de l'existence divine dont la théologie protestante s'est débarrassée il y a plusieurs dizaines d'années. Car parmi les nombreuses choses qui sont à tenter, il y a celle-ci : s'efforcer d'attribuer une valeur au terme "Dieu" qui puisse faire de la proposition de révélation non pas seulement une proposition signifiante mais une proposition réellement ou actuellement possible »²⁶.

La critique de McIntyre ne semble pas avoir rencontré beaucoup d'échos positifs à l'époque, ce qui, personnellement, ne me surprend pas vraiment dans la mesure où j'ai moi-même été confronté à une incompréhension similaire de la part du courant barthien à de très nombreuses occasions. L'intervention de McIntyre n'a certes pas provoqué de retour précipité à l'examen des preuves ; mais cette intervention me semble pourtant faire partie des remarques théologiques les plus intelligentes des années soixante. Pour cette raison, il serait bon de la reprendre aujourd'hui et de s'en servir pour contrer la domination perpétuelle de ce que l'on peut schématiser comme l'approche barthienne d'une majeure partie de la théologie contemporaine. Je me séparerait toutefois de McIntyre en revendiquant la nécessité d'une doctrine adéquate de Dieu le Père plutôt

²⁶ John McIntyre, *The Shape of Christology*, 2nd Edition, Edinburg, T&T Clark, 1998, pp. 173-174.

que d'une doctrine des preuves de l'existence de Dieu en tant que telle ; puisque, comprises correctement, les preuves ne font que servir l'intérêt plus large d'une doctrine de Dieu le Père, et puisque cette dernière est la plus fermement ancrée dans la tradition théologique dans son ensemble.

Il ne me reste plus assez de place pour développer cette idée dans cette étude, mais j'espère toutefois y revenir dans une future monographie. Pour le moment, je voudrais seulement émettre la suggestion non conventionnelle que la philosophie de Hegel pourrait se révéler être une ressource importante pour nous permettre de nous mouvoir aux confins des approches contemporaines. Si cette suggestion n'est pas conventionnelle, c'est principalement parce que, notamment dans les cercles théologiques, on pense fréquemment à Hegel comme à celui qui, dans sa philosophie de l'Esprit Absolu, fait s'effondrer la distinction de la transcendance divine (le règne du Père) et de l'immanence (le règne du Fils). Il serait bien sûr plus vrai de dire que la philosophie de l'Esprit Absolu préserve les deux éléments dans leur distinction, tandis que le concept d'« altérité », fait partie intégrante de l'approche de Hegel, présuppose logiquement une telle distinction du début à la fin.

Ce qui est d'une importance théologique capitale chez Hegel est précisément ce qui généralement est négligé dans les tentatives contemporaines d'appropriation de sa philosophie, car celle-ci s'appuie sans nul doute plus sûrement sur la doctrine chrétienne de Dieu que ne le fait la théologie de la croix. En bref, c'est ce qui permet à Hegel de comprendre la croix comme quelque chose qui possède, dès le départ, un profond intérêt philosophique. Ainsi, selon moi, ce que Hegel a à nous offrir, c'est surtout une contribution à la doctrine de Dieu le Père (qui, je devrais ajouter, est toujours le Père du Fils et de l'Esprit). Or cette contribution est ou serait passablement différente de ce que les tendances « hégéliennes » fragmentaires de la théologie contemporaine disent accomplir à partir de Hegel. Contre Küng, par exemple, qui nous dit qu'une étude théologique de Hegel doit être vue comme des prolégomènes à une nouvelle *christologie*, je pense que c'est plutôt l'insistance de Hegel sur la notion d'Absolu rationnel qui doit être redécouverte ou moins prise au sérieux. Car c'est cette rationalité de Dieu qui protège le point de vue théologique global développé par Hegel d'un effondrement dans la pure finitude du moment christologique. En réalité, l'essentiel se résume à dévoiler et comprendre cette finitude telle qu'elle est embrassée par Dieu dans la philosophie spéculative ; une philosophie qui donne un contenu à la fois philosophique et théologique à la doctrine de Dieu le Père, comme le font les preuves pour McIntyre. En d'autres termes, seul le rétablissement d'une philosophie de l'Absolu parviendra à préserver la doctrine de la première personne de la Trinité et avec elle la doctrine chrétienne du Dieu trine de l'oubli intellectuel.