NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 N° 4 1985

Pour une christologie ppst-hégélienne. À propos d'un ouvrage récent (suite)

Albert CHAPELLE (s.j.)

p. 561 - 574

https://www.nrt.be/en/articles/pour-une-christologie-ppst-hegelienne-a-propos-d-un-ouvrage-recent-suite-849

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Pour une christologie post-hégélienne

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT *

(suite)

Dans un premier article, nous proposions la recension détaillée de l'*Issue* d'un ouvrage qui constitue la première étude systématique et exhaustive de la christologie de Hegel [1]. Nous voulons à présent exposer pas à pas le développement de l'étude hégélienne qui a servi de base aux conclusions que nous connaissons déjà : elle intéressera au plus haut point tous les spécialistes de Hegel et tout lecteur de l'*Issue* désireux d'en connaître les antécédents et d'en percevoir la solidité.

Le P. Brito tient à élucider le détail des textes de Hegel, en respectant son lexique propre.

Dans son *Introduction,* il dégage les christologies de Hegel évoquées ou proposées dans les écrits de jeunesse, excellant à tirer de ces écrits fragmentaires, et au genre littéraire souvent indéterminé, les notes décisives d'une christologie qui cherche encore sa voie à tâtons. Hegel a suivi au Séminaire de Tubingue les cours de G.C. Storr, « un des ' supranaturalistes ' les plus pénétrants » (p. 23). L'idéal grec, la nostalgie de la Grèce, l'appel à la religion d'un peuple l'ont cependant séduit. Au travers de ces diverses ambiguïtés, le P. Brito réussit à dégager l'image du Christ présente dans les écrits du séminariste. « Les traits... qui contiennent, de manière embryonnaire, les développements hégéliens postérieurs se trouvent... dans l'insistance... sur l'intériorité du Royaume, dans la relativisation de l'" objectivité ' du Fils en faveur de l'inhabitation de l'Esprit » (p. 31). « On ne peut dire (cependant) que l'aspiration primitive (de Hegel)... à sentir la totalité... soit déjà passée par le purgatoire de l'entendement » (p. 33). A Berne, « le prestige de la religion grecque est tel que... Socrate est d'abord préféré à Jésus. Comme idéal personnifié de vertu, de facture ' kantienne ', Jésus récupère (cependant)... l'avantage... Les derniers fragments de Berne abandonnent le Jésus moraliste et anticipent un logos capable d'admettre tant la contingence historique que l'éternelle nécessité du phénomène chrétien » (p. 33). Hegel goûte à l'« Evangile selon Kant » (p. 40). « La quête de l'absolu » (p. 46) le conduit à rencontrer plus

---

* E. Brito, *La christologie de Hegel, Verbum crucis,* trad. B. Pottier, Paris. Beauchesne, 1983, 696 p.

1. Cf. *NRT* 107 (1985) 404-421. L'essai de H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels Theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie,* n'était ni « exhaustif » ni « systématiquement » pensé (cf. notre recension dans *NRT*, 1970, 1106-1107).

expressément la question de la bonne et de la mauvaise positivité chrétienne. « L'entreprise de purification de la scandaleuse positivité de la tradition chrétienne... devient la critique d'une raison, médiatisée par la multiplicité des phénomènes de l'histoire humaine, capable de recueillir... la consistance bien sûr limitée mais aussi 'vénérable' de l'apparition du Christ » (p. 53-54).

« Per Crucem ad lucem » : les années de Francfort seront celles de la naissance de l'hégélianisme original. *L'esprit du christianisme et son destin* retient ici l'attention. L'esclavage juif du Dieu étranger fait la tragédie judéo-chrétienne. « Dans sa prédication de l'amour, Jésus montre ce qui réconcilie le déchirement de la vie par la loi judéo-kantienne: mais il ne s'agit pas d'un nouveau maître de morale: le Fils de l'homme est en même temps le Verbe, le Fils de Dieu qui promet aux siens la plénitude de l'Esprit » (p. 55). Le logos ultime, à partir duquel Hegel interprète tant la loi ancienne que la nouveauté du Christ, est-il religieux ou philosophique ? L'A. pose la question. « La compréhension hégélienne du Christ et de son sacrifice, comme élévation à la Vie infinie, n'est-elle pas, déjà à Francfort, fondamentalement la même que celle appelée plus tard Savoir absolu ? » (p. 55).

Dès la lecture de l'*Introduction*, le lecteur aura repéré la valeur des analyses de l'A., de sa documentation, de ses références et la créativité de l'interprétation. Ces qualités ne font que s'affirmer tout au long de l'ouvrage.

Première partie

En prélude à la première partie consacrée à la christologie de la « Phénoménologie de l'Esprit », l'A. évoque les passages christologiques des écrits de Iéna antérieurs à la *Phénoménologie*. En 1802, Hegel publie *Foi et savoir*. « Cet article combat 'la philosophie de la réflexion' » (p. 90), les philosophies de la subjectivité : celle de Kant, de Jacobi, de Fichte, qui « ont ressuscité le conflit entre le savoir formel et la foi, et réhabilité la foi contre l'*Aufklärung* ». Mais, pense Hegel, « la vraie philosophie éprouve le besoin de retrouver l'unité... » Celle-ci se pense dans le concept pur « comme abîme du néant où tout être (et toute finitude) s'engloutit ». « Le concept pur donne à la philosophie 'l'idée de la liberté absolue, et du même coup la Passion absolue ou le Vendredi-Saint spéculatif, qui jadis fut historique' » (p. 92). Cette finale de *Foi et savoir*, selon notre A., « n'est pas une proclamation d'athéisme. Mais Hegel paraît bien succomber, cependant, à la tentation d'universaliser le paradoxe chrétien : alors la gnose rôde » (p. 93).

La christologie de la « Phénoménologie de l'Esprit » est exposée en trois étapes. Une première section situe la religion dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. L'idée, la méthode et la structure de la *Phénoménologie* sont présentées dans leur unité interne. L'interprétation de l'A. entend respecter le point de vue de la conscience phénoménologique et le point de vue logico-spéculatif à partir duquel et pour lequel l'œuvre a été écrite. En s'inspirant de Johannes Heinrichs, l'A. marque l'implication dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de deux principes architectoniques : celui du niveau

de réflexion de la conscience et celui du concept spéculatif. « La découverte de la trichotomie conceptuelle... n'exclut pas une logique réflexive capable d'organiser... la progressive élévation de la conscience, ignorante de son destin, au Savoir absolu » (p. 106).

Ensuite l'A. situe le ch. VII, consacré à la Religion, au sein de la structure complexe de la *Phénoménologie*. « L'Esprit en son être-là mondain et la Religion sont... parallèles comme composantes de l'unique Esprit total. » La trichotomie des moments, de l'' en soi ', du ' pour soi ', et de l'' en-et-pour-soi ' « articule aussi la première totalisation phénoménologique dans la triade ' Conscience ', ' Conscience de soi ', ' Raison ', et le chapitre sur la Religion dans ses trois phases, ' Religion naturelle ', ' Religion de l'art ' et ' Religion manifeste '. Les moments de la Logique non réflexive (d'Iéna) sont donc répétés dans la Religion comme phénomènes du Soi absolu retournés dans leur fondement » (p. 108-109).

Une fois dépassée toute inadéquation entre l'Essence et son phénomène, l'Essence, dans la Religion manifeste (la religion chrétienne), n'' apparaît ' plus en des figures naturelles ou artistiques différenciées : « ce qui se ' révèle ', c'est précisément l'identité avec soi de l'Essence, comme effective, dans son phénomène extérieur » (p. 120), de l'Essence divine effective dans le phénomène humain où elle s'extériorise. La christologie appartient, dans la *Phénoménologie,* au contenu spirituel de la conscience communautaire ecclésiale. La Communauté se représente en effet la pure Essence de l'Esprit comme Trinité (p. 128). Elle voit, dans la Création, la Chute et le Salut, le devenir-autre de l'Essence de l'Esprit, quand celui-ci est le lien intérieur et vivifiant de la Communauté religieuse même. La christologie est donc exposée dans la 3e section de la Religion manifeste. Elle relève de l'exposition à la conscience réflexive des divers éléments de son véritable contenu.

Avant d'en analyser les données, le P. Brito examine, dans une 2e section, le reste de la *Phénoménologie* pour marquer la position intermédiaire de la Religion manifeste et de la christologie (p. 135). En celles-ci, se trouvent assumées et réconciliées la vérité de l'Esprit et sa certitude, mais celle-ci doit encore se perdre comme conscience réflexive afin d'entrer dans la vision du Savoir absolu.

L'A. passe ensuite, dans sa 3e section, au commentaire détaillé de la culmination du mouvement proprement représentatif dans la Religion manifeste. Il procède selon trois étapes : la première présente le *terminus a quo* de la christologie phénoménologique : la double aliénation de l'Essence divine dans l'opposition de ses moments inégaux. La seconde expose (au niveau de l'intuition) la résolution spirituelle de cette opposition entre le Soi de l'Esprit et sa simple pensée ; c'est l'incarnation de Dieu. La troisième et dernière étape — transmission à la ' Communauté ' — reflète l'étape précédente dans la représentation de la Communauté en devenir : elle progresse en partant de l'exposition immédiate de la Réconciliation jusqu'à son énonciation — dans le milieu proprement représentatif du langage — comme Incarnation et Mort sacrificielle. L'assomption de la nature humaine par l'Essence divine constitue l'expression première de la représentation. Il est ensuite une spiritualisation mortelle de la représen-

tation immédiate. La Réconciliation trouve enfin son expression conceptuelle : car la pensée spéculative est capable de saisir l'unité des déterminations dans leur opposition. « Cette unité spirituelle — l'unité dans laquelle les différences sont seulement comme moments — est devenue, dans la Réconciliation dans le Christ, pour la conscience représentative. Puisque la Réconciliation chrétienne est non seulement la désappropriation de l'Essence divine, mais aussi la suppression mortelle de l'être-là immédiat, la conscience, en réfléchissant cette Réconciliation, laisse derrière elle la particularité représentative : elle passe comme conscience de soi concrètement universelle, dans l'élément singulier de la Communauté » (p. 222).

Les cinquante pages de ce commentaire de la christologie phénoménologique sont d'une rare exactitude ; le texte est respecté dans le détail de son vocabulaire et de son articulation. Chaque moment de la réflexion se trouve situé sur le chemin de la conscience en quête du Savoir absolu de soi. Le « pour soi » de la conscience et l'« en soi » du savoir définissent, dans la Religion manifeste comme dans la conscience absolue de soi de l'Esprit, le lieu spirituel où l'incarnation et la mort de Dieu prennent et livrent leur sens spéculatif.

L'A. recueille dans la *Science de la Logique* de Nuremberg quelques miettes christologiques. La Logique, rappelle-t-il, est « l'exposition de la vérité spéculative de ce qui est désigné par la dogmatique chrétienne comme « Trinité immanente » (p. 224). Mais l'objet direct de l'étude du P. Brito est « le déploiement hégélien de la vérité dans l'élément non de la pensée pure, mais de la représentation religieuse ; et d'ailleurs non pas de la représentation dans sa sphère trinitaire, mais précisément christologique » (p. 224).

L'A. signale au passage que d'autres, comme Claude Bruaire, ont apporté une contribution importante à l'interprétation théologique, christologique de la Logique hégélienne. « ' L'implication première et indispensable de la religion révélée ', nous dit Bruaire, n'est pas seulement théologique, mais ' également logique ' : pour que Dieu se révèle tel qu'il est, comme l'affirme la foi chrétienne dans l'Incarnation, il faut que son être soit déterminé... La thèse de l'Absolu déterminé est pour Hegel une transcription fidèle de la révélation de Dieu sur lui-même en même temps qu'une réponse définitive à l'interrogation philosophique traditionnelle » (p. 225). L'A. souligne la fécondité d'une lecture théologique de la *Logique* hégélienne, à la manière de Claude Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. Mais ce travail déborde le cadre de son étude. L'A. demeure par là strictement fidèle à son propos : répondre logiquement et théologiquement de la christologie de Hegel.

Deuxième partie

La deuxième partie du livre du P. Brito traite de la christologie des *Leçons sur la philosophie de la religion* (p. 229-480). En préambule, l'A. évoque les célèbres leçons de Hegel sur *La philosophie de l'histoire, L'esthétique,* et *L'histoire de la philosophie*. Il présente de manière succincte les quelques textes christologiques qu'elles contiennent. Ces pages 233 à 244 sont importantes. Elles éclairent, d'une part, la place reconnue par Hegel

au christianisme ou plutôt au Christ dans l'histoire de l'Esprit à ses différents niveaux ; d'autre part, elles montrent comment pour Hegel l'histoire est rationnelle : une toute-puissante volonté divine règne dans le monde. Dans une 1re section, l'A. présente le contexte des *Leçons sur la philosophie de la religion*. Avec précision, il nous donne les indications nécessaires sur la critique et l'articulation du texte qu'il entend commenter (p. 245, n. 55). Pour Hegel, le concept de religion est le principe qui régit toutes les divisions de la religion. La structure de ce concept est tripartite : le concept abstrait, la représentation concrète, la communauté cultuelle. Le rythme de la religion est d'ailleurs celui même de l'Esprit : contenu objectif, dimension subjective, réconciliation. « La religion répète l'articulation du Système hégélien en sa totalité » (p. 249). La structuration par le même mouvement spirituel n'exclut pas la différence de perspective entre les *Leçons sur la philosophie de la religion* et le Système exposé dans l'*Encyclopédie*.

L'A. signale le double registre à partir duquel le plan même des *Leçons* est accessible, selon que le lecteur examine sa cohérence simplement comme croyant, ou bien dans la transparence de la philosophie spéculative. Si la philosophie et la religion coïncident, car toutes deux sont service divin, leur identité ne fait pas abstraction de la différence. « La philosophie de la religion... conçoit l'Idée dans sa signification concrète, dans son auto-manifestation comme Esprit... (Elle) part du concept de religion impliqué par le savoir encyclopédique et s'applique ensuite à déceler comment il se développe dans les religions déterminées et atteint son objectivité complète, son existence pour-soi dans la religion chrétienne » (p. 253).

Hegel expose d'abord le concept abstrait de la religion chrétienne avant d'en étudier la représentation concrète, dogmatique, et de montrer son achèvement dans la communauté du culte, dans la foi de l'Eglise. La philosophie connaît l'absolu logique immanent au Dieu-Esprit du christianisme. « Dans le Christ, l'Idée absolue se révèle comme unité des natures divine et humaine. La nature divine est le Concept absolu... L'Idée absolue est l'unité du Concept absolu — la nature divine — et de sa réalité objective... finie, la nature humaine immédiatement révélatrice du divin » (p. 258).

L'argument ontologique, en affirmant l'identité dialectique du concept et de la réalité, expose, malgré sa forme métaphysique abstraite, l'essence du christianisme.

La religion accomplie, religion manifeste, est aussi la religion révélée par Dieu comme de l'extérieur. « Le christianisme est ainsi religion 'positive' comme les autres religions. Mais ce qu'il représente dans la spatio-temporalité..., (c'est) la vérité absolue » (p. 260). Hegel souligne « la consistance objective de la religion, qui ne peut être identifiée sans plus à la foi de la communauté... (Ces) deux moments partiels se dépassent... dans le Dieu-Esprit dont la révélation est le Concept du christianisme » (p. 261).

« La manifestation totale de l'Idée absolue dans la région de l'objectivité est exposée en trois sphères : chacune d'elles la développe entièrement, mais selon une détermination propre » (p. 261). « C'est l'histoire divine... Dieu... premièrement..., pensée de la pensée, avant la création du monde, hors du monde... le Dieu trinitaire, manifeste, quoique sans venir encore

à son apparition » (p. 261). « La représentation de la création et de la conservation du monde dit la position de la scission, le monde de la finitude,... (de) la nature comme apparition de l'idée absolue » (p. 262). « La troisième sphère, finalement, est en même temps l'extrême de la finitude, de la désappropriation, et le libre retour de l'Esprit à soi-même. C'est l'objectivité, l'effectivité de l'Esprit fini comme apparition de Dieu : l'histoire de ' cet homme-ci ', comme entrée de l'Idée absolue dans l'effectivité, comme être-là de l'Esprit en son absolue singularité. C'est l'histoire chrétienne du salut — la faute originelle, l'Incarnation et la Rédemption » (p. 262). Et le P. Brito précise la portée spéculative de cette dernière sphère de la représentation chrétienne. On comprend dès lors les trois points en lesquels elle se divise : « 1° l'objectivité comme Esprit fini (l'homme naturel) ; 2° apparition de l'Idée dans l'Esprit fini (la manifestation de l'Esprit) ; 3° rédemption et réconciliation comme histoire divine » (p. 266). Le premier de ces trois points est rapidement traité. Le commentaire détaillé des deux autres fera l'objet des sections 2 et 3 de cette deuxième partie.

Au début de la 2e section, le P. Brito s'attache d'abord à un alinéa hégélien d'une extrême densité. Une partie des termes utilisés par Hegel dans les textes christologiques sont ici cités : « élévation, Esprit, volonté, mal, singularité, limitation, religion, homme, conscience, universel, essence, infinitude, substance, objectivité, subjectivité, Dieu, déterminité, vérité, fin, liberté » (p. 270). En quinze pages, particulièrement fortes (p. 270-286), l'A. précise le statut logique et spirituel de ce vocabulaire hégélien. Il nous donne par là les coordonnées de tout le traité hégélien de l'Incarnation.

Celui-ci procède en trois étapes. La première explique l'apparition de l'Idée dans l'Esprit fini comme son unique possibilité ; la deuxième développe « son apparition effective pour la particularité de la conscience immédiate. La troisième étape, finalement, montre l'accomplissement de l'union effective des natures divine et humaine : c'est l'apparition du retour singulier de l'Idée à soi dans la singularité empirique de ' cet homme-ci ' » (p. 287). Ce qui se représente dans ce traité de l'Incarnation n'est rien d'autre que le tout du concept hégélien. La circumincession des moments conceptuels se distend ici dans la particularité de la conscience sensible. Mais la manifestation empirique de la réconciliation pour la conscience immédiate représente tout le développement du concept. La première étape déploie la virtualité universelle de la réconciliation pour la conscience. C'est la question traditionnelle du *Cur Deus Homo*. La seconde étape traduit cette virtualité dans la particularité de l'apparition effective pour la conscience sensible. Il y va de l'intelligence spéculative du Fils de l'homme comme Fils de Dieu. La troisième étape montre l'accomplissement de l'union effective des natures dans la singularité de cet individu empirique, l'Homme-Dieu ; c'est la kénose du Verbe en Jésus de Nazareth. Le P. Brito met en évidence le mouvement proprement spéculatif de ce traité hégélien du *De Verbo Incarnato* et nous sommes conviés à y reconnaître une œuvre théologique d'une portée analogue à celle de Maxime le Confesseur ou de Thomas d'Aquin.

L'introduction du *De Deo Redemptore* hégélien (3e section) situe le texte par rapport à la réflexion sur la Communauté de culte et au traité de l'Incarnation. L'indigence de réconciliation de l'homme trouve le principe de sa réponse dans la doctrine de l'Incarnation. Mais une question est inévitable : « Au travers de quoi cet individu-ci, l'Homme-Dieu de la religion accomplie, Jésus de Nazareth, accrédite-t-il qu'il est l'Idée divine ? » (p. 344). Hegel traite en détail de cette attestation de la mission divine du Christ au niveau de la Communauté. C'est son *De legato divino*. En fait, « ce n'est que la conformité inégalée de l'histoire de Jésus à l'Idée de l'Esprit qui permet en définitive... de découvrir en cet individu l'incarnation de Dieu » (p. 345). Cette intelligence spirituelle et spéculative de la vie du Christ n'a rien à trouver dans des prodiges extérieurs. Elle trouve son bien d'abord dans l'Enseignement, ensuite dans la Vie, la Passion et la Mort, enfin dans la Résurrection du Christ. Telle est la division du *De Deo Redemptore* hégélien.

« La première étape du traité de la Rédemption — l'Enseignement (du Christ) — s'occupe de la base de la religion de Jésus. c'est-à-dire du déploiement de son contenu, le Royaume, dans le registre *universel* de la représentation » (p. 402). Cette étape contient trois moments. Le premier donne la définition du Royaume de Dieu. Le deuxième explique la relation polémique du Royaume à l'être-là mondain, à la particularité historique. Le troisième déploie la réconciliation que la nouvelle religion, la religion de Jésus, apporte. Le sentiment de l'amour dilaté à la mesure de la Communauté est immédiatement l'amour divin, retour dans l'Esprit Saint de la vie sur soi-même. Cependant l'unilatéralité de cette réconciliation trop immédiate se traduit en son caractère dissolvant : « pour ne pas s'embrouiller dans les liens corrompus de la vie juive, Jésus tombe dans l'inaction de la pauvreté, dans le rejet stérile des liens de la famille, dans la privatisation renfermée et passive face à l'Etat. Quand sont rompus tous les liens effectifs, Jésus se voit condamner à ne porter qu'en son cœur le Royaume » (p. 381). L'enseignement de Jésus contient cependant des indices qui pointent vers la représentation plus objective de l'amour.

Hegel rappelle, « contre tout essai 'éclairé' de niveler exégétiquement les 'dures paroles' qui disent la filiation du Fils », le passage « du témoignage évangélique à la *Communauté* qui le transmet sous la conduite de l'*Esprit :* pour la Communauté, le Christ est objectivement la vérité de l'Idée, la réconciliation représentative de Dieu et de l'homme ; dans la Communauté, le Christ est subjectivement l'Idée de la Vérité, la subjectivation cultuelle de la représentation salvifique. Au milieu de la Communauté, dans la pulsion contrastée de sa foi, le Christ est l'*Esprit Saint* : universelle, effective et *singulière* conscience de soi » (p. 391).

La deuxième étape du *De Deo Redemptore* hégélien comprend également trois moments. Le premier explicite l'articulation entre l'enseignement du Christ, sa vie et sa mort. Signalons ici l'importante page 415. L'A. y caractérise ce moment spirituel de la Rédemption. Il évoque « la résorption en soi de sa différenciation : l'Esprit, supprimant son altérité, 'est maintenant pour-soi dans la gloire' (*Herrlichkeit*)... Hegel ne connaît d'autre 'glorification' de l'individualité effective — de la positivité historique —

que son absorption par le sommet mortel qui la dissout ou trans-figure premièrement en Dogme et finalement en Idée... » On peut mettre en doute qu'une telle conception unilatéralement négative fasse justice à la surabondante gratuité du *kabôd* vétérotestamentaire et à la tangible *doxa* johannique.

Le deuxième moment « s'arrête à la *particularité* existante de la 'Vie du Christ' : la mort est anticipée dans la *naturalité* commune, dans l'indigente *finitude* de la vie humaine du représentant du Royaume » (p. 403).

Au troisième moment — la 'Mort du Christ' — correspond l'intériorisation de la *singulière* conciliation dialectique où, conduite jusqu'à son sommet, la finitude naturelle finit mortellement » (*ibid*). L'appropriation *spirituelle* de l'exposition naturelle de l'histoire négative de l'Esprit se subdivise à son tour en trois. Le contenu spéculatif de la mort naturelle s'offre premièrement à l'intuition spéculative de la mort. Ensuite, au niveau de la *Vorstellung*, l'intériorisation subjective de la mort naturelle de l'Homme-Dieu se déprend de l'immédiateté intuitive pour se *représenter* comme sacrifice satisfactoire l'exposition mortelle de l'Idée divine. Cette représentation est complexe et passe par l'universalité de la mort dans l'intériorisation-souvenir de l'Esprit. L'A. résume le lien négatif de la christologie et de la sotériologie hégélienne dans les termes suivants : « la christologie (la mort du Christ) est la condition trinitaire transposée en chose effective : l'histoire du Christ ; mais la chose christologique est à son tour la condition de son effectuation dans la chose sotériologique : le salut » (p. 445).

La méditation hégélienne sur la mort du Christ ne s'arrête pas à sa représentation doctrinale dans la Communauté de l'Eglise : troisièmement, elle culmine religieusement dans son effectuation historico-politique. La mort du Christ n'est plus considérée ici du point de vue de sa particularité naturelle, mais dans la perspective de sa singularité proprement spirituelle, comme infamante dans le contexte de l'Etat. « S'appuyant sur la dialectique du monde renversé, (Hegel) considère l'inversion de l'infamie de la mort du Christ... en étendard de l'infinie réconciliation du Dieu qui n'est identité spirituelle qu'à partir de sa scission » (p. 447-448). « Si le Christ, mort sur la croix infamante de l'esclave, se transfigure finalement en *Kyrios* des Empereurs, l'*Imperator* romain, quant à lui, est soumis auparavant à la honte de devenir l'esclave de ses esclaves » (p. 455). Pour Hegel, on le voit, la *Theologia crucis* est porteuse de théologie politique. Celle-ci est pensée subversive de la liberté.

Il reste à considérer la « conclusion syllogistique » (p. 455) de tout le développement de la Rédemption. Le *De Deo Redemptore* se conclut par la Résurrection et l'Ascension. L'A. consacre dix pages au commentaire des quelques lignes que Hegel réserve à la glorification du Christ. « Ce qu'il faut ajouter au moment universel de l'Enseignement (du Christ) et au moment particulier de (sa) Vie et de (sa) Mort pour conclure le syllogisme de la Rédemption n'est autre que le retournement même... contenu dans la position absolue de la subjectivité dans la disparition : ce moment singulier, comme accomplissement intuitionné de la figure objective de l'Homme-Dieu, est précisément la 'Résurrection et Ascension'» (p. 458). « La

version hégélienne de la 'Résurrection et Ascension' s'arrête à l'immédiate *Anschauung*... A la différence de la Vie et de la Mort du Christ, son 'Exaltation' manque de toute consistance historique, car la condition nécessaire de l'accès à la *Geschichte* est toujours la *Vorstellung*... L'effectivité de l'Exaltation du Christ, offerte à l'intuition, (est donc) aussi inchoative qu'éphémère... Puisque le corps succombe sans remède, ce qui advient avec la Résurrection du Christ n'est que l'effusion de l'Esprit sur la Communauté. L'Esprit est vivant, mais non sensible ; il échappe donc... à la corruption ; c'est par la négation mortelle et la corruption de la naturalité du Christ que l'Esprit émerge précisément en son incorruptible universalité. Puisque seul l'*Esprit* est incorruptible, seul il mérite d'être appelé 'Saint'... (Dans l'Exaltation du Christ), sa nature humaine n'est pas spoliée. Elle est plutôt 'confirmée' *dans l'effectivité de sa mort elle-même et de la mort effective de la mort*... Le Dieu de Pâques n'est pour Hegel que le Dieu 'réconcilié' : l'Esprit..., le Dieu-Amour de la Communauté, vivante identification négative qui 'ressuscite' de la tombe tant de l'égoïsme humain que de l'abstraction divine. La nature humaine est alors exaltée... Dans le ciel de la subjectivité, le Fils de l'homme... est 'assis à la droite du Père'. Le Christ est ainsi devenu Esprit Saint » (p. 460-464).

« Avec l'Ascension, nous sommes arrivés au terme du déploiement de l'Idée divine dans la représentation concrète » (p. 464). Le contenu logique a été amené à la conscience empirique, universelle et immédiate comme représentation christologique. L'A. relève avec précision les divers moments de cette *meth-odos* spéculative rapidement évoquée par Hegel en conclusion de sa christologie. « Au niveau de l'*Historia Christi* où se re-présente, en s'exposant dans l'être-là effectif, l'histoire éternelle de l'Idée divine, la *Totalité* une de l'Idée spéculative se diffracte et se redouble, en deçà de la coïncidence philosophique du contenu et de la forme, dans le rapport essentiel d'un 'contenu' encore à distance... de la totalité 'formelle' qui déploie et reploie négativement — dans la circularité du système christologique et son discours méthodique — la dispersion successive de l'extériorité représentative... Le 'contenu' christologique ne s'identifie pas purement à la libre totalité de l'Idée : il n'est... rien d'autre que le 'tout' de l'histoire : l'identité isolée et inessentielle qui possède hors de soi — dans la Philosophie — la négativité de ses parties » (p. 467-468).

Après cet étonnant commentaire des « *Vorlesungen* sur la Philosophie de la Religion », le P. Brito met en évidence les morceaux christologiques épars dans les Ecrits de Berlin. Notons le caractère exhaustif du travail, avec l'évocation de Göischel et Windischmann.

Troisième partie

Le commentaire de la christologie des *Vorlesungen* manifestait l'aptitude de l'A. à épeler Hegel, à interpréter son texte en référence précise aux déterminations de la Logique et aux diverses catégories du Système. Le commentaire de la christologie de l'*Encyclopédie* atteste une aptitude complémentaire, celle de situer un élément dans l'ensemble du système hégélien. Pour interpréter les quelques lignes expressément consacrées par Hegel à la christologie dans l'*Encyclopédie*, le P. Brito nous introduit donc dans

une 1re section à l'ensemble et à l'articulation du système encyclopédique (p. 485-494).

La 2e section s'intitule « La Religion révélée ». Le moment religieux de l'Esprit absolu s'articule en trois phases de longueur inégale. « Nous passons du concept de la religion véritable (la religion révélée) (*Encyclopédie*, par. 564) à sa différenciation dans la re-présentation (*ibid.*, par. 565-570), qui donne autonomie aux moments de son contenu en faisant d'eux des présuppositions réciproques, des phénomènes successifs, un événement complexe selon les déterminations finies de la réflexion. Mais cette forme se supprime, d'abord dans la foi en un unique Esprit et dans le recueillement cultuel, et finalement dans la simplicité déployée de la pensée (*ibid.*, par. 571) » (p. 495).

En chaque sphère de la représentation, c'est-à-dire de la dogmatique encyclopédique, « le contenu absolu s'expose entièrement, mais chaque fois en un moment logique différent. Cette dispersion réflexive se plie en effet au rythme du concept subjectif : elle se déploie d'abord dans l'élément du 'concept' comme tel (c'est la Trinité), ensuite dans celui du 'jugement' (de la création) et finalement dans celui du 'syllogisme' (de la réconciliation) » (p. 499). « (Ce) syllogisme est l'unité négative des deux premières phases : il est le concept subejectif posé dans sa singularité concrète, comme retour de l'opposition de l'universalité et de la particularité à son fondement identique (*Encyclopédie*, par. 569)... Dans le syllogisme, l'universalité, la particularité et la singularité... sont saisies... en leur compréhension et diversité, mais à condition qu'aucun des trois termes syllogistiques ne soit arbitrairement privilégié. Il est donc essentiel qu'il soit prescrit, à chaque élément à tour de rôle, d'être moyen terme, petit et grand extrêmes» (p. 502-503).

« A la lumière de la doctrine hégélienne du syllogisme, nous pouvons préciser la structure de la révélation concrète. Ses trois syllogismes s'articulent comme les trois figures spéculatives du syllogisme : le premier syllogisme de la révélation concrète correspond (dans la *Logique*) au premier syllogisme (celui de l'être-là, E-B-A)... ; le second syllogisme de la révélation concrète correspond au second syllogisme (celui de la réflexion, A-E-B) ; le troisième syllogisme de la révélation concrète correspond au troisième syllogisme (celui de la nécessité, B-A-E) (p. 504).

Le premier syllogisme est celui de l'Incarnation, de la Mort et de la Résurrection du Fils éternel. « Son articulation correspond... à celle du premier syllogisme en première figure (E-B-A). Son moyen terme est donc la particularité immédiate » (p. 504).

Le second syllogisme articule effectivement « l'identification négative de la multitude des fidèles à la transfiguration glorieuse du Christ... par le témoignage de l'Esprit et moyennant la foi... le sujet singulier se désapproprie de sa naturalité immédiate et conclut, dans la douleur de la négation, avec sa vérité en soi — le Christ crucifié et ressuscité — afin de se reconnaître uni à l'Essence absolue » de Dieu (p. 505).

Dans le troisième syllogisme, « les particularités croyantes (B) sont conduites par la médiation de la vérité infinie et universelle (A) à la

subjectivité de l'Esprit (E). C'est la 'présence réelle', le Corps (B) mystique (E) de la plénitude universelle de l'Esprit... (A) » (p. 506).

L'A. note que la forme spéculative de la représentation chrétienne, tout en étant celle d'une révélation absolue, « demeure cependant encore extérieure au contenu articulé... Le contraste avec les syllogismes de la philosophie à la fin de l'*Encyclopédie* marque l'insuffisance formelle des syllogismes de la religion » (p. 506). Une note importante est consacrée à cette distinction.

Après avoir situé la christologie dans le moment singulier de la représentation dogmatique, l'A. aborde, dans une 3e section, l'analyse littérale du texte du premier syllogisme de la religion. « Le contenu absolu, exposé dans le moment universel du Concept comme Trinité et dans le moment particulier du jugement comme Création, 's'expose' finalement 'dans le moment de la singularité comme tel' » (p. 508). Cette singularité « ne sera cependant pleinement posée, au niveau de la religion, qu'à l'issue du déploiement des trois syllogismes de la révélation. La singularité sujet du premier syllogisme (E-B-A) est (d'abord)... la singularité immédiate, telle qu'elle émerge de la dislocation judicative, ou... 'créée'. Seul le prédicat du troisième syllogisme (B-A-E) sera l'infinie et communautaire subjectivité du Christ-Esprit... » (p. 510).

Dans une reprise de dix pages, (p. 522-532), l'A. nous présente synthétiquement les christologies de Hegel. L'A. rappelle la genèse de la pensée christologique de Hegel dans les développements tâtonnants des *Jugendschriften,* où il discerne les préparations de la puissante staurologie hégélienne. Il reprend ensuite le déploiement systématique de la maturité hégélienne.

La christologie *phénoménologique* se règle sur le schéma réflexif de la conscience de soi : de la naturalité de la conscience immédiate (N), se détache négativement la réflexion (E) afin d'atteindre l'élément universel du savoir (L). « Ce rythme se conforme à celui du deuxième syllogisme de la philosophie de l'*Encyclopédie* : Nature-Esprit-Logique. » Ici, le Christ est le Médiateur de l'Esprit : « l'altérité du Christ est pour la conscience finie la représentation phénoménologique de son propre devenir spirituel » (p. 525).

La perspective des *Leçons* est autre : « du moment logique qui épuise virtuellement la possibilité religieuse de l'humanité, elles passent à la particularisation naturelle... dans les religions finies, pour conclure par la Religion accomplie... Cette articulation globale se vérifie aussi au niveau des moments de la Religion accomplie... La représentation concrète se plie au même rythme » : concept trinitaire ; acquisition par le Fils de la détermination naturelle de l'' autre' comme tel (Création) ; objectivation de l'Idée comme Esprit réconcilié. Cette dernière sphère se déroule selon la même structure, en trois points : possibilité *abstraite* de l'homme naturel ; le *De Verbo Incarnato* hégélien ; son *De Deo Redemptore.* « La même progression articule toutes les divisions de (ces) deux traités christologiques » (p. 526). Ce rythme omniprésent correspond à celui du premier syllogisme de la philosophie. « L'histoire, en séparant le Christ de l'Eglise, montre en lui le Fondateur de celle-ci. Il est celui qui doit mourir dans

la chair pour qu'elle advienne en Esprit. La Communauté s'approprie ce qui est positivement représenté dans le Christ en élaborant en Esprit sa vérité objective » (p. 529).

Dialectiquement. « 'le point de vue' de l'*Encyclopédie* n'est pas seulement l'accomplissement des anticipations de l'histoire (...) ou la manifestation des profondeurs de la conscience (...) ; c'est l'autorévélation de l'Esprit par l'Esprit, comme unité négative de la Liberté et de l'Histoire. Dans cette 'perspective' absolue, la rationalité logique ne surgit ni au début (*Leçons*) ni à la fin (*Phénoménologie*) : elle est plutôt le milieu, l'élément propre du discours. Nature et Esprit ne sont plus maintenant que la présence réelle où le Logos absolu se répartit » (p. 529). « Dans ce troisième syllogisme, la particularité naturelle... du Christ est conclue avec la singularité... chrétienne, et est amenée, par la médiation de la Vérité infinie, à la subjectivité concrète de l'Esprit : c'est le Corps mystique où rayonne le Logos... Le paragraphe christologique... exhibe, lui aussi, la même pulsation proprement encyclopédique » (p. 530).

« Tant l'*Encyclopédie* en général que sa christologie en particulier se déploient dans l'élément médiateur absolument universel du Logos lui-même : la libre subjectivité spirituelle se médiatise avec l'objectivité naturelle de l'histoire dans l'idéalité logique de l'Univers absolu » (p. 530).

En situant la christologie dans l'Esprit absolu, l'*Encyclopédie* accuse la finitude de la conscience objectivante et du Soi réflexif, points de vue respectifs de la christologie historique des *Leçons* et de la christologie subjective de la *Phénoménologie*. Cependant, elle souligne en même temps la nécessité de ces perspectives partiales.

Articulant rationnellement la christologie hégélienne de la maturité, l'*Encyclopédie* la constitue enfin en christologie systématique et une.

Pour une christologie post-hégélienne

Dans son livre précédent, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, le P. Brito avait déjà montré la cohérence systématique de la christologie hégélienne de la maturité. Comme A. Léonard le disait à propos de la foi selon Hegel, il met les œuvres de Hegel, les *Vorlesungen*, la *Phénoménologie* et l'*Encyclopédie*, en référence avec les trois syllogismes encyclopédiques de la philosophie. Par là, notre A. manifeste sur un point particulier, à vrai dire décisif, l'unité de l'œuvre hégélienne. Cette démonstration, détaillée et systématique, ne pourra que retenir l'attention des spécialistes. Elle manifeste aux théologiens l'ampleur et la rigueur de la méditation hégélienne sur le Christ. Les limites de cette spéculation n'en apparaissent que plus manifestes. Dans la dernière partie de son ouvrage[2], le P. Brito ouvre une *Issue* au-delà du cercle de la négativité absolue. En effet, après avoir exposé la christologie de Hegel, l'A. affirme que « ce 'Vendredi-Saint spéculatif' peut susciter un renouveau de la christologie » (p. 535). Il ne peut pas dissimuler cependant tout ce qui sépare Hegel de la foi de l'Eglise. C'est pourquoi il opère « moins une réfutation dialectique

2. Cf. *NRT, art. cit. supra.*

qu'une 'intégration' catholique » (p. 535). En d'autres termes, sa critique se veut « constructive ». Il entend ébaucher à grands traits, grâce à la fécondité d'un principe herméneutique qui rassemble organiquement le tout de la Révélation, une christologie systématique capable d'héberger la vérité du *Verbum crucis* négatif sans se réduire à lui. « Puisque le 'Verbe de la Croix' va plus loin que Hegel ne peut l'articuler, il s'agit de découvrir — en révélant ainsi la vérité hors-texte du Vendredi Saint spéculatif — la 'Gloire du Fils unique' » (p. 544). La démarche du P. Brito se fait ici ample et précise. Brièvement il distingue le concept philosophique hégélien du symbole théologique « au sens de langage total de l'expérience chrétienne comme expérience de totalité unifiée... Le symbole est caractérisé (à ses yeux) par un surcroît de sens qui ne s'épuise jamais dans la nécessité du concept, mais qui intègre libéralement une constellation des moments dont la connivence n'est pas de l'ordre de la simple cohérence rationnelle. D'autre part,... la rationalité ontologique est immanente (au symbole)... Le lien institué entre concept et symbole implique que le mouvement négatif qui caractérise la subjectivité hégélienne soit poussé si loin que la liberté se découvre extatiquement donnée à elle-même d'au-delà de soi. (Cependant) l'appropriation rationnelle du langage ne le définit pas comme symbole théologique s'il n'est pas en même temps doxologie : extase de la louange, révélation de la gloire de Dieu » (p. 535-536). Dans un deuxième temps, la première est désignée comme « le mouvement à travers lequel la vérité totale de la foi peut s'exprimer dans le langage symbolique... C'est pourquoi, nous dit l'A., notre esquisse, confrontée aux exigences du dialogue avec Hegel, découvrira dans le mouvement de la prière ignatienne... le principe de son articulation systématique. Nous emprunterons donc à la logique spirituelle des *Exercices Spirituels* le rythme de notre essai, irréductible à la pulsation ternaire des déroulements hégéliens et en même temps capable d'en intégrer la vérité partielle : don, présence, travail, communion. La prière ignatienne semble ainsi déployer pour la liberté singulière de l'homme en prière ce que la Tradition ecclésiale a déjà expliqué dans l'intelligence spirituelle de l'économie du salut et des Ecritures qui en font mémoire. Cette double polarité — l'*historia salutis* et l'*itinerarium mentis* — permet de définir le statut rationnel de la théologie comme le lieu dans lequel la Parole de Dieu s'emmembre de discours humains, parce qu'elle suscite la liberté du croyant, et la médiation par laquelle la liberté chrétienne, inversement, s'' assimile' la vérité de l'Ecriture et s'y assimile. Le discours christologique se découvre ainsi enraciné symboliquement par la contemplation de l'économie du salut dans un donné premier qui lui donne son sens, cependant qu'il surgit laborieusement de la liberté du chrétien... Dans le cas de la christologie hégélienne,... le dynamisme besogneux de la liberté finit par évacuer toute réalité contemplative » (p. 536-538). L'interprétation plus ample proposée par le P. Brito marque la limite de ce rationalisme.

Un seul et même Esprit rythme l'histoire du salut et l'expérience spirituelle de chaque liberté. C'est le même Christ qui se donne dans l'Evangile et dans la prière chrétienne. « Elaborer une christologie systématique revient donc à une double opération : prendre en sa spécificité chacun des

moments de l'apparition salvifique du Christ et le laisser se déployer en son mouvement propre au rythme de l'Esprit » (p. 538). Il faut donc considérer tout ensemble les éléments du parcours christique, le contenu christologique et les moments de son rythme spirituel de forme christique. C'est ainsi que l'A. développe successivement « 1) la kénose du Fils comme le don de l'adoption, 2) la vie de l'Incarné comme la présence du Médiateur, 3) la passion du Serviteur comme le travail de la Rédemption, 4) la gloire de l'Exalté comme la communion à Dieu, 'tout en tous' » (p. 540).

L'A. note « la pluralité des 'perspectives' possibles dans une christologie systématique. Rien, dit-il, n'empêche en principe de rédiger, en s'inspirant de Hegel mais en débordant l'étroitesse de sa forme triadique, quatre présentations de la christologie selon des perspectives 'phénoménogiques' différentes » (p. 540-541). Ces perspectives pourraient être désignées par les termes bibliques d'*archè, épiphaneia, katallagè, teleiôsis*. L'A. cite en exemple « la perspective archéologique d'Augustin, l'optique épiphanique d'Irénée, l'option dramatique d'Anselme, le registre eschatologique de Denys le mystique » (p. 541, n. 22). Il ne déploie pas encore dans cet ouvrage cette typologie détaillée. Il n'élabore donc pas dans toutes ses perspectives la christologie qu'il esquisse. Un simple schéma formel suffit à nous suggérer la complexité de la tâche entreprise (p. 541, n. 22). Dans le présent volume, l'A. ne nous livre qu'une seule perspective christologique, la perspective archéologique ou fondatrice, « celle sans doute qui fait le plus cruellement défaut à la christologie de Hegel ». « Après avoir ainsi indiqué premièrement la situation herméneutique de son discours christologique, secondement sa forme et son contenu, troisièmement la possibilité de les lier selon des perspectives diverses, il reste finalement (à l'A.) à évoquer les multiples tensions de la christologie actuelle que son esquisse systématique devra essayer d'intégrer » (p. 542). Il rappelle ici d'un mot ce que développait son précédent ouvrage : Hegel est une source historique et comme le lieu rationnel des christologies contemporaines. Quatre questions majeures sont ici relevées : « la question dogmatique :... le Christ dans l'horizon de la cosmologie ou de l'anthropologie ? La question exégétique est celle du Jésus de l'histoire ou du Christ de la foi ; la question éthique : comment opter pour la christologie et la sotériologie ? La question théologique enfin de l'opposition 'méthodique' entre christologies d'"en bas' et christologies d'"en haut'. Ces dilemmes apparents, note l'A., (Monde ou Histoire, Histoire ou Esprit, Esprit ou Christ, Christ ou Dieu) exhibent l'éclatement de la christologie... hégélienne... 'Entrer dans la force de l'adversaire', dit-il en citant Hegel, sans succomber à la négativité, qui permettra, espère-t-il, de 'retourner au centre' qui fait l'unité de tous ces pôles en opposition » (p. 542-544).

Dans les 120 pages de l'*Issue*, l'A. a déployé les quatre étapes annoncées, que la première partie de notre recension s'est efforcée d'évoquer. Celle-ci permet de se représenter assez exactement l'ampleur de l'information recueillie et la puissance d'intégration de la réflexion engagée.

B-1150 Bruxelles Albert CHAPELLE, S.J.
60, rue du Collège Saint-Michel Institut d'Etudes Théologiques