NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 N° 3 1985

Pour une christologie post-hégélienne. À propos d'un ouvrage récent (à suivre)

Albert CHAPELLE (s.j.)

p. 404 - 421

https://www.nrt.be/en/articles/pour-une-christologie-post-hegelienne-a-propos-d-un-ouvrage-recent-a-suivre-843

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Pour une christologie post-hégélienne

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT *

Le P. Brito a présenté cette dissertation doctorale pour l'obtention du grade de Maître en Théologie à la Faculté de Théologie de Louvain-la-Neuve. Il nous propose la première étude systématique et exhaustive de la christologie de Hegel. Son avant-propos indique l'originalité de sa recherche et l'inscrit dans la phase de *réappropriation* de l'apport hégélien par les théologiens et les philosophes de notre époque. « A en croire l'imposante et toujours croissante série des travaux théologiques sur Hegel que ces dernières années nous ont apportée, l'arbre hégélien ne semble pas encore avoir mûri tous ses fruits ' » (p. 12).

L'approche de l'A. est à prédominance systématique. Il soutient, « mais en évitant tout optimisme excessif, l'ambition... de penser Hegel ' tel qu'il s'est pensé lui-même ' » (p. 15). C'est pourquoi, dans son travail, il attribue aux grandes œuvres, porteuses du système définitif, la part décisive. L'ouvrage comprend en effet trois parties. La première traite de la christologie de la « Phénoménologie de l'Esprit » (p. 89-232) ; la deuxième, de la christologie des « Leçons sur la Philosophie de la Religion » professées à Berlin (p. 233- 482) ; la troisième, de la christologie de l'« Encyclopédie des Sciences philosophiques » de 1817-1830 (p. 483-522). Une longue *Introduction* est cependant consacrée aux christologies de Hegel dans les écrits de jeunesse (p. 19-88). L'A. allie donc la méthode génétique et la méthode systématique. Il a par ailleurs le courage, trop rare, de s'aventurer à élucider le détail des textes hégéliens.

Dans l'exégèse des grands textes christologiques de la maturité, sa double préoccupation, constante, a été la rigueur philologique et l'amplitude systématique : c'est-à-dire, en premier lieu, le respect du lexique hégélien, de l'admirable langue hégélienne, originale et difficile, mais dont la complexité, heureusement, n'a d'égale que la précision.

---

* **E. Brito, S.J., *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*, trad. B. Pottier, coll. Bibliothèque des Archives de Philosophie, 40, Paris, Beauchesne,** 1983, 696 p.

L'objectif primordial de ce volume est donc d'expliquer la pensée christologique de Hegel, non les vues ou la foi de son interprète. Celui-ci ne se croit cependant pas dispensé d'une prise de position personnelle. Il répond à cette exigence dans les nombreuses notes qui jalonnent l'exposé, et surtout dans une *Issue*, où il nous livre l'esquisse d'une christologie post-hégélienne (p. 535-656). Son intention est ici « d'absoudre la christologie hégélienne de son unilatéralité cruciale en l'intégrant à la lumière de Pâques dans un cadre plus ample » (p. 18). C'est le texte de l'*Issue* que nous voulons présenter dans cet article. Il est le fruit d'une longue méditation théologique et philosophique en compagnie de Hegel (p. 19-532) : elle intéressera les spécialistes et le lecteur curieux de connaître l'énorme travail qui l'a précédée. Mais l'*Issue* vaut par elle-même et mérite que l'on s'y attarde en premier.

La christologie ici développée, confrontée aux exigences du dialogue avec Hegel, découvre dans le mouvement de la prière ignatienne le principe de son articulation systématique. Elle emprunte donc son rythme à la logique des *Exercices Spirituels*, irréductible à la pulsion ternaire des déroulements hégéliens et capable en même temps d'en intégrer la vérité partielle. La prière ignatienne déploie, pour la liberté singulière de l'homme en prière, ce que la Tradition ecclésiale a déjà expliqué dans l'intelligence spirituelle de l'Economie du Salut et des Ecritures qui en font mémoire. La christologie qui s'en inspire expose successivement la kénose du Fils comme le don de l'adoption, la vie du Verbe Incarné comme la présence du Médiateur, la passion du Serviteur comme le travail de la Rédemption, la gloire de l'Exalté comme la communion à Dieu, « tout en tous. »

I. - Le don de l'adoption

Pourquoi le Verbe s'est-il fait chair ? Est-ce générosité d'une plénitude originelle ou carence primitive ? Corrélativement, la divinisation est-elle la réfutation dissolvante de l'humanité ou bien sa confirmation ? Le pardon est-il à comprendre seulement à partir de la faute ou bien surtout de l'intégrité de l'innocence ? Toutes ces questions fondamentales expriment une même thématique du *don*.

A. *Motif de l'incarnation*

Cette question renvoie à l'intelligence de la vérité fondamentale, celle de Dieu. L'argument ontologique d'Anselme, malgré son

imperfection formelle, expose l'essence de la religion chrétienne, mais ' le concept ' anselmien du christianisme déborde irréductiblement la compréhension hégélienne. Hegel semble avoir oublié la leçon du *Proslogion* ; l'aspiration mystique et l'ambition rationnelle ne se recouvrent pas. Dans la « théologie mystique » du *Proslogion,* il ne s'agit pas de passer, par le dynamisme de l'abstraction reniée, du concept logique à la réalité, mais d'éprouver sa propre pensée comme une participation à l'être infini. L'incompréhensibilité de Dieu n'est pleinement manifestée que dans la personne et l'œuvre du Christ ; le *Cur Deus homo* « démontre » *post eventum* « qu'il était nécessaire » — d'une nécessité immanente à une gratuité, identique à la liberté divine — que Dieu se fît homme et mourût pour acquitter la dette du péché de l'homme.

Le traité anselmien se trouve donc en deçà de la question relativement tardive concernant le motif de l'Incarnation. On sait que cette question a opposé les écoles thomiste et scotiste. Mais l'Ecriture dépasse les unilatéralités de ces deux systèmes : en venant comme le Sauveur de l'humanité, le Christ, loin de n'opérer que la simple rémission de la faute, nous apporte toute la plénitude des biens divins, que le Père nous donne, comme allant de soi, quand il livre pour nous son Fils unique (*Rm 8*, 32). Hegel n'a pas tort d'articuler l'automanifestation divine et le salut de l'homme de telle manière que ' doxologie ' et ' sotériologie ' coïncident. Ce qui ne veut pas dire — ici l'A. se distancie de Hegel — que la chair du Verbe ne soit que finitude inchoative, destinée à être dissoute dans la négativité absolue de la mort. Puisque Dieu, plus fidèle que mortifiant, prend une fois pour toutes son humanité finie, comme sa propre réalité effective, celle-ci est elle-même quelque chose de positif. Plus que le savoir hégélien, il faudrait écouter ici les balbutiements de Paul sur le corps semé corruptible et l'éclat des étoiles (p. 549).

B. *Kénose*

Pour Hegel, le Père de l'Univers n'est que la pénurie primitive de l'Universel abstrait : immédiateté indéterminée qui ne peut que renvoyer négativement à la détermination médiatrice qui la manifeste. Le Logos dans lequel Dieu se conçoit, le Fils éternel, n'est que la Pauvreté native de la Différence déterminée. L'Esprit n'est que le Resaisissement subjectivement assuré de son identité par la double négation du Manque paternel et du Dédoublement filial. Cette trinitologie polémique ne coïncide pas avec l'*ab utroque* scolastique, car l'Esprit, chez Hegel, procède non pas de la complaisance mutuelle des deux « premiers » moments, mais seulement de leur opposition. Elle ne renvoie pas non plus à la théologie

grecque dans la mesure où la « procession » hégélienne, loin de marquer la dépendance d'un principe premier en surcroît de soi, ne se conçoit que comme l'autodétermination de la négativité absolue. Certes Hegel croit discerner dans la vie de l'amour, comme la tradition victorine, le principe de la doctrine de la Trinité. Mais chez lui l'amour est moins la discrétion d'une béatitude qui, en se partageant, se redouble, que l'intimité centripète où, en se repliant sur soi, s'efface le tourment de l'altérité. En exténuant le Principe paternel, Hegel se rend incapable de penser l'abaissement véritable de la kénose. Seul celui qui est comblé peut se vider.

Tout comme il y a une désappropriation dans le mystère trinitaire, il y a une kénose fondamentale qui intervient avec la création comme telle. L'acte de l'amour créateur est un volontaire effacement de soi : Dieu peut faire moins que lui-même, comme le rappelle Claude Bruaire. Mais cela ne signifie pas, comme le pense Hegel, la présence chez le Créateur d'un besoin de se développer ou de se compléter.

La kénose apparaît, absolument nouvelle, dans l'abaissement du Verbe, qui vient habiter parmi nous. Le Logos prend la forme d'esclave pour nous élever, par sa condescendance, à la hauteur qui lui appartient de toute éternité.

Le vouloir de la kénose rédemptrice est un vouloir indivisiblement trinitaire. Le Fils entraîne les deux autres hypostases dans son humilité, jusqu'à ce que l'exinanition culmine dans la mort de la Croix. La Croix révèle les abîmes de l'Amour divin. Le Père présente le calice à son Fils bien-aimé. Il est impliqué dans la kénose sacrificielle comme celui qui envoie et abandonne. Il se prive lui-même, pour ainsi dire, du Fils par son acte de l'envoyer à la Croix. Comme celui qui n'unifie qu'à travers l'absence, l'Esprit s'engage lui aussi dans la kénose. D'après Boulgakov, la Trinité entière est mise en croix avec le Fils. Hegel dit-il la même chose ? Pour lui ni le Père ne livre son Fils, ni le Fils n'est soumis à son Père. Et l'Esprit unique ne fait qu'épuiser, en le poussant jusqu'au bout, le différend où s'affrontent l'Un et l'Autre. C'est pourquoi l'ostensoir superbe de la Raison dialectique masque, plus qu'il ne l'exhibe, la gloire enfouie au fond de l'humiliation du Dieu en Croix. Du même coup, l'exaltation de l'homme est défigurée.

C. *Divinisation*

Ce que la kénose exprime en termes négatifs, la divinisation l'énonce positivement. L'extase de Dieu dans l'Incarnation de son Verbe ouvre à l'homme un espace infini. La création de l'homme est déjà un commerce avec son Seigneur : l'homme fut créé image de l'Immortel. La créature est appelée à l'union parfaite avec

Dieu, qui s'accomplit dans la coopération de la liberté créée avec la liberté divine. Pour que l'homme devienne ainsi « un dieu créé », sa liberté doit accueillir la liberté divine, déifiante, conférant la grâce. Hegel a perçu avec force la destination de l'homme à une union avec Dieu qui dépasse sa naturalité. Il n'a pas ignoré le rôle nécessaire de la volonté dans le lien de la finitude humaine et de l'Infini divin.

Mais la liberté déifiante, chez Hegel, ne confère pas une vraie « grâce ». Hegel affirme, corrélative de cet oubli, l'inconsistance de la nature créée. Tout comme Dieu n'est pas Dieu en soi-même, mais se cherche nécessairement et s'accomplit par la médiation du monde posé et nié, ainsi la création finie n'a d'autre destin que d'être réfutée. « Le non-être du fini est l'être de l'Absolu » (Hegel). En référence à Rahner, le P. Brito rappelle ici contre Hegel que la gloire de Dieu et la consistance humaine sont des grandeurs qui croissent en proportion directe et non inverse. Alors que pour Hegel la liberté finie ne se déifie que négativement, l'existence « pour la plus grande gloire de Dieu » s'immerge positivement dans cette gloire, se pose, avec toutes ses forces actives, entièrement à sa disposition et irradie ainsi par grâce.

D. *Péché et rédemption*

Le péché est le présupposé négatif de la réconciliation. Ayant été créé semblable à Dieu, l'homme s'est refermé par le péché sur la finitude et s'est éloigné de son Créateur ; il a donc fallu que Dieu rende à l'homme la vie divine par son Incarnation rédemptrice. L'interprétation chrétienne du péché est par là indissociable de celle de l'innocence. Ni la création n'est identifiée au mal, ni la rédemption n'est jamais exclue. La foi optimiste de l'*Aufklärung* dans la perfectibilité de l'homme et la compréhension protestante du péché comme corruption radicale marquent conjointement la pensée hégélienne de la faute.

On n'en voudra pas à Barth de craindre que le péché, dans cette optique, ne devienne inoffensif comme une péripétie nécessaire en vue du bien. En rigueur de termes, Hegel ne confond pas le péché et la finitude. Mais l'innocence semble spéculativement incompatible avec le vouloir : la faute est constitutive du progrès.

La liberté déborde toutefois sa version hégélienne : elle n'est pas seulement quête de soi par soi, mais aussi présence de soi à soi. La faute sera donc tout ensemble actuation de la liberté en peine d'accéder à elle-même et négation de la liberté déjà présente à soi et en excès de soi. Et le salut nous advient comme l'intégrité de **l'innocence : il est accomplissement comme retour de nos libertés**

à l'Alliance originaire. La correspondance typologique entre Adam et le Christ n'est pas symétrique. Hegel n'a pas pensé le « Nouvel » Adam, mais seulement un « second » Adam qui n'est que le reniement dialectique, la spiritualisation négative du vieil Homme.

II. - La Présence du Médiateur

A. *Union hypostatique*

Le dogme de Chalcédoine contient l'affirmation que Jésus-Christ est en personne le Médiateur entre Dieu et les hommes. En Jésus, Dieu lui-même est présent à l'homme pour réconcilier le monde, et l'homme est en présence de Dieu.

A première vue, Hegel partage la foi commune en l'Incarnation que le Concile de Chalcédoine a définie. Cependant la christologie hégélienne, apparemment fort traditionnelle, reçoit sa coloration spécifique de ses racines luthériennes. Selon la christologie classique, l'unité des deux natures dans la même personne du Logos permet de dire de cette hypostase des *idiomata* divins et humains. Luther enseigne la « périchorèse » des natures mêmes : la communication des idiomes est comprise comme une interprétation réciproquement altérante des natures. Les natures ne sont donc pas confirmées par leur lien dans le sujet concret. De plus, ce dernier s'éclipse : traditionnellement, le point d'unité est l'hypostase ; pour Hegel, ce sont les natures elles-mêmes. Hegel régresse donc en deçà du dogme de Chalcédoine, car il ne maintient ni la distinction permanente des natures, ni leur unité dans l'unique hypostase du Médiateur. Mais il ne surmonte pas pour autant les limites de la définition christologique. La christologie hégélienne doit donc certes être corrigée par la vérité du dogme — car « hors de Chalcédoine pas de salut » —, mais de même que la christologie classique elle doit aussi être dépassée par un accueil moins étroit des données de l'Ecriture.

D'excellents théologiens comme K. Rahner et H.U. von Balthasar estiment que l'on peut franchir la ' frontière ' de Chalcédoine : eux-mêmes présentent de remarquables amorces d'une réflexion ultérieure. Le P. Brito consacre des pages pénétrantes (p. 570-575) à quelques esquisses de théologies contemporaines : Schoonenberg, Pannenberg, Rahner, Wiederkehr, Kasper et Balthasar sont successivement évoqués.

B. *Préexistence du Fils*

Jésus-Christ est vrai Dieu : c'est le Fils préexistant qui est **venu habiter parmi nous. La mission présuppose la préexistence.**

Certains auteurs récents ont prétendu qu'on pourrait se passer de la ' représentation ' de la préexistence. Mais leur position suppose un secret obscur de Dieu ' derrière ' sa révélation. Par contre la spéculation hégélienne nous aide, en rétablissant la liaison intime entre « Dieu en lui-même » et sa manifestation salvifique, à repenser la préexistence. Selon Hegel en effet, en Jésus-Christ Dieu se révèle finalement comme celui qu'il est. Il est le phénomène divino-humain de la Vérité de l'Esprit. L'Idée se donne dans le Christ l'unique réalité totalement expressive de son Concept. Hegel dépasse la ruineuse dichotomie entre l'« en soi » théologique et le « pour nous » économique. Comme les théologiens scolastiques, Hegel entend penser le mystère pascal de Dieu ; mieux qu'eux toutefois, il perçoit que le Dieu-Trinité ne se donne jamais à penser que dans son action historique.

La solution hégélienne du problème de la préexistence appelle cependant des réserves. Elle oublie qu'un surplus de connaissance reste toujours promis de l'Esprit à l'esprit. La préexistence du Fils est une plénitude indépassable : aucune extraposition de l'existence mondaine ne peut négativement concrétiser sans reste, ne peut épuiser le *prius* toujours en excès de son engendrement éternel. Hegel a une idée très pauvre de cette pré-existence. Il ne cherche par l'inférence historique de la Trinité dans la venue évangélique du Verbe dans la chair, mais plutôt — dans la tradition joachimite — dans son Avènement eschatologique comme Esprit. Cette « Pentecôte spéculative », qui consume toute existence terrestre dans le feu sans visage de l'immanence subjective, constitue le lieu spirituel de la pensée trinitaire de Hegel.

Le Fils préexistant est-il donc consubstantiel (*homoousios*) au Père comme l'enseigne le Symbole de Nicée ? Hegel ne semble pas le nier. Mais sa négativité spéculative serait comme « un arianisme à l'envers ». Le Père est en un sens « subordonné » aux moments plus concrets du Fils et de l'Esprit : n'est-ce pas sur l'abstraction primitive que se gagne, par la médiation du Logos, l'Unicité finalement englobante de l'Esprit ? D'autre part, ceux qui accusent Hegel de cryptomodalisme n'ont pas tout à fait tort : les deux premières personnes, référées à la troisième par leur manque — immédiat ou réfléchi — tendent à se dégrader en « modes » déficients de l'Esprit unique (p. 583).

C. *Humanité du Christ*

La préexistence du Fils est corrélative de l'intelligence de sa vraie humanité. Les affirmations de Hegel semblent sur ce point dépourvues d'ambiguïté. L'apparition du Dieu-Esprit ne peut

advenir qu'une seul fois : Dieu ne s'incarne vraiment que dans l'unicité exclusive d'un individu empirique singulier (p. 583). Sa vie est une vie humaine ordinaire. La mort est le point où la finitude de sa vie atteint son sommet. Sa résurrection n'est que le retour déjà contenu dans la mort. Notre auteur se désintéresse de la naissance virginale, des miracles et des apparitions du Ressuscité. Cependant, dans l'existence humaine extérieure et commune de l'individu Jésus, ce qui intéresse Hegel, c'est le sens spirituel : la manifestation de l'Histoire divine à travers un exposé d'une certaine manière allégorique ou symbolique. L'histoire de Jésus culmine dans sa glorification mortelle et se dissout dans l'automanifestation, la connaissance de l'Idée. La résurrection marque l'effacement sans reste de l'immédiateté finie de la nature humaine dans l'Amour suprême. La vie terrestre du Christ, son extériorité matérielle, loin d'être découverte comme signe de gratuité débordante, n'est considérée que comme pur matériau de l'appropriation spirituelle. L'effusion définitive de l'Esprit hégélien n'a pu advenir qu'une fois dissipée pour toujours la présence charnelle de Jésus. Le P. Brito note ici avec pénétration : « Nous trouvons peut-être ici l'aspect le plus antichrétien de la théologie hégélienne. »

Quelques questions classiques de la christologie sont alors abordées : le problème de la connaissance que Jésus avait de lui-même, l'assomption de son humanité dans la personne du Logos, les questions de la liberté de Jésus et de son impeccabilité (p. 585-594). L'A. dégage dans l'œuvre hégélienne les éléments de réponse à ces questions posées dans la Tradition et reprises par la recherche christologique contemporaine.

Ces brèves indications suffisent à montrer l'intérêt de ces pages pour les spécialistes en christologie.

D. *Trois ministères : Prophète, Prêtre, Roi*

Après avoir parlé de la personne du Christ et de ses natures divine et humaine, le P. Brito évoque la mission du Christ et ses trois ministères de Prophète, Prêtre et Roi (p. 594). Il évite par là la dichotomie entre la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, car l'unique présence salvatrice du Christ peut être déployée et reployée *en totalité* à l'aide de cette doctrine traditionnelle des trois fonctions. Hegel ne se réfère pas explicitement au *triplex munus*. Mais on peut le reconnaître en filigrane dans les trois étapes qui structurent le traité de la Rédemption dans la *Religionsphilosophie*.

La présentation hégélienne de l'enseignement du Christ s'occupe d'abord de la rupture instaurée par la prédication évangélique du Royaume, puis de l'enseignement moral de Jésus. Hegel a décou-

vert plus que l'inspiration d'un prophète dans l'« infinie *parrhèsia* » de l'Annonciateur du Règne : en Jésus, les temps nouveaux sont présents. Mais son ministère présente aussi des traits prophétiques.

La profession de Luther, *crux sola est nostra theologia*, représente sa foi tout entière. En ce sens, le ministère sacerdotal de Jésus serait le cœur de sa christologie. Sur ce point, Hegel apparaît comme son fidèle disciple, car la mort du Christ comme réconciliation suprême est son intuition christologique centrale. Comme Luther, Hegel découvre dans le « non » de la Douleur le « oui » de l'Amour ; le *Deus absconditus in passionibus* ne peut être exprimé que par une logique paradoxale, où la faiblesse devient force, la pauvreté richesse, la mort vie. Mais le *sub contrario* luthérien ne se transforme-t-il pas par sa formulation hégélienne en une dialectique « philosophique », en un discours « mondain » ? Car la théorie hégélienne du sacerdoce du Christ omet l'intercession. Elle ne parle ni de la prière du Jésus terrestre, ni de l'acte par lequel l'Exalté fait valoir pour nous devant le Père son sacrifice de la croix. Hegel ne retient que la satisfaction et n'en parle qu'à propos de la mort du Christ.

C'est également à sa manière que Hegel comprend la doctrine traditionnelle du *munus regale*. Il exprime avec force le lien entre la Royauté du Christ et la Croix. L'infamie civique de la Croix se transfigure, selon la dialectique du « monde renversé » en le plus noble étendard du Royaume. Ainsi se répète, dans le domaine historico-objectif, l'intuition spéculative de la mort comme finitude qui, en s'exaspérant, s'invertit en infinitude rédemptrice. Mais l'Etat hégélien — paré de prédicats théologiques — absorbe la Croix : le *munus regale* comme *regnum potentiae* se dissout en politique. Sans respect de la présence réelle du Seigneur, la Communauté finit par s'assimiler le Christ : le *munus regale* comme *regnum gratiae* se dissout en ecclésiologie. Mais l'Eglise elle-même doit s'effacer et la Religion révélée se dépasser dans l'avènement absolu de la vérité éternelle sous la force de la philosophie. Sans réserve, le Logos hégélien dévore l'Espérance priante : le *munus regale* comme *regnum gloriae* se dissout dans la parousie de la Philosophie.

Le sens de l'office royal du Christ, pour Hegel, ne semble pas être en définitive autre chose que la transformation du *regnum gratiae* ecclésial en *regnum gloriae* philosophique, et la réalisation de ce dernier, dans le champ de la finitude, comme *regnum potentiae* politique.

III. - Le travail de la Rédemption

Après avoir parlé de la kénose du Fils comme du don de l'adoption et de la vie du Verbe incarné comme de la présence du médiateur, le P. Brito évoque la passion du Serviteur comme travail de la rédemption (p. 605). Du *De Verbo incarnato*, nous passons au *De Deo redemptore*, de la présence de Dieu parmi les hommes à notre synergie avec Dieu.

La sotériologie traditionnelle semble manquer d'unité. Les diverses théories de la rédemption ne sont souvent que juxtaposées. Cependant une réflexion approfondie sur le salut, comme celle de Thomas d'Aquin, n'a pas de peine à intégrer les données de la Tradition. Ces théories, en exprimant les différents moments de l'Oeuvre de la rédemption, assument l'ensemble des dimensions anthropologiques : le sacrifice est lié au corps, la satisfaction à la relation à autrui, les mérites à l'histoire de la liberté, l'accomplissement à la communion de l'homme à l'Etre absolu.

A. *Sacrifice* (*théorie physique*)

Malgré la tentative de saint Grégoire le Grand, le thème scripturaire du sacrifice n'a pas été chez les Pères l'objet d'une élaboration rationnelle. Il est possible cependant d'en dégager le sens.

Hegel, quant à lui, souligne l'extériorité du sacrifice du Christ (*Opfertod*). Sa mort sacrificielle est mort ' naturelle ' (*natürlicher Tod*). Tant que l'Esprit fini vit dans le temps, sa naturalité n'est pas encore la finitude suprême. Celle-ci n'est que la douleur de la mort, expiation de toute adhésion égoïste à la finitude : elle marque l'avènement de l'esprit. L'idée se désapproprie de sa finitude. Seule cette exposition de la différence trinitaire dans la mort d'un individu est à même de fonder le caractère salvifique unique, définitif, du sacrifice du Calvaire. L'effet du sacrifice dépasse la rémission du péché de l'homme. Il est union négative à Dieu.

Les lacunes de la théorie hégélienne sont indéniables. A la différence de l'épître aux Hébreux, Hegel ne voit pas dans l'offrande sur la croix une prière de demande, une supplication ardente qui implore la faveur de l'Autre : il ne la considère que comme un amour sans grâce qui, dans son abnégation absolue, n'attend que son dépouillement de tout pour mieux adhérer à Soi. Dès lors, les oublis convergents — de la prière, de l'obéissance, de la filiation de Jésus — marquent l'extermination du corps dans la vision hégélienne du sacrifice du Christ.

B. *Satisfaction* (*théorie juridique*)

La théorie de la satisfaction a été explicitée par Anselme de Cantorbéry dans son *Cur Deus homo*. Par sa mort volontaire, Jésus a rééquilibré l'*ordo universi* « troublé » par le péché et il a réalisé la satisfaction pour tous. Là où Anselme parlait de nécessité, saint Thomas n'a évoqué qu'une simple convenance.

Pour Hegel, la mort du Christ est satisfaction pour nous en tant qu'elle expose l'histoire absolue de l'Idée divine, ce qui est arrivé en soi, et arrive éternellement. La mort du Christ est la condition présupposée du salut. Cette condition est « supprimée » par l'activité subjective de l'homme qui saisit le mérite du Christ. L'objectivité du salut n'est pas niée, mais le moment le plus profond et le plus intime de la satisfaction consiste, pour la *formula concordiae* comme pour Hegel, à être la présupposition (ou la condition) de la foi justifiante. La prépondérance scolastique du côté objectif disparaît au profit de l'intérêt protestant pour la subjectivité.

Le P. Brito note le climat luthérien de cette dramatique de la satisfaction hégélienne et son insistance sur la nécessité. La *convenientia* thomiste et la nécessité exigée par Anselme, à la différence de la *Notwendigkeit* hégélienne, n'évacuent pas la gratuité ineffable de la liberté divine. Certes Hegel a eu le mérite de résister à la ' privatisation ' subjectiviste de la sotériologie en s'efforçant de penser en termes de relation sociale et juridique l'échange entre Dieu et l'homme. Mais il finit par réduire l'événement de la réconciliation à une simple exposition symbolique de l'éternelle histoire de l'Esprit.

C. *Mérite* (*théorie historique*)

Dans l'hymne de *Ph* 2,6-11, l'extrême abaissement consenti par le Christ dans l'obéissance de la mort en croix est regardé comme le motif de la suprême exaltation. Ce texte paulinien a fait surgir, sous la plume de saint Hilaire, le terme de mérite. Le moyen âge a élaboré de façon systématique cette doctrine du mérite du Christ dans la Rédemption. La notion de mérite connote non seulement la dimension sociale interpersonnelle, mais aussi celle de devenir, d'historicité de l'acte. La béatitude de l'homme, sa fin, n'est pas au pouvoir de l'homme ; il doit l'attendre de Dieu. Mais cette attente n'est pas passive : l'homme agit pour cette fin.

L'imputation forensique des nominalistes et de l'orthodoxie protestante dissocie *justification* et *sanctification*. Dès lors la foi seule est l'instrument par lequel nous pouvons « saisir les mérites du Christ ». Le catholicisme refuse de confondre l'aspect objectif

et l'aspect subjectif de la justification. Par rapport au premier, le chrétien est totalement passif, mais non pas quant au second : quand l'homme accueille les mérites du Christ, il collabore activement avec Dieu.

A première vue, la perspective hégélienne n'est pas sans affinité avec la position catholique. Mais le cœur protestant de Hegel a trouvé sa paix, non certes dans le *Gewissen* luthérien, mais dans le *Wissen* spéculatif de ce Logos qui se représente comme l'Amour infini qui est Esprit. Seul l'Esprit justifie car il *se* justifie ; et sa justification, la légitimation de l'Esprit n'est rien d'autre que le déploiement du Concept.

D. *Accomplissement* (*théorie ontologique*)

L'« accomplissement » est un terme-clé de l'épître aux Hébreux. On constate chez saint Jean un approfondissement de la densité ontologique de ce thème : l'œuvre du Christ est présentée comme une montée vers le Père où il entraîne après lui ceux qui croient en lui. C'est aussi le thème majeur de l'Apocalypse, qui a soutenu chez les chrétiens l'espérance, dont l'unique et constant objet était la Parousie.

En se référant à l'ouvrage du P. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore,* le P. Brito évoque une autre Eglise porteuse de « l'évangile en esprit » et le temps où l'Esprit serait dressé contre le Christ. Il nous rappelle quelques étapes de cette transformation de l'expérience chrétienne : Thomas Münzer, Melchior Hoffman, Sébastien Franck, Valentin Weigel, Jacob Böhme, Spener — le fondateur du « Piétisme » — Gottfried Arnold, Oetinger, le grand théosophe du piétisme souabe. C'est sans doute à Oetinger que Hegel doit l'emploi du mot *Herrlichkeit* ainsi que l'axiome sur « la contradiction source de toute vie ». Pour Hegel en effet, dans l'accomplissement comme Esprit, l'Idée divine finit (« Voll-*endung* ») dans la singularité mortelle de l'*Homme*-Dieu. L'existence immédiate de l'homme-*Dieu* s'accomplit (« *Voll*-endung ») par sa transfiguration en phénomène exhaustif de l'Idée. Cette *Vollendung* est intuitionnée dans la « mort de la mort » du Christ. La présence immédiate de l'individu fini s'efface et l'infinité de l'Esprit infini — « négatif du négatif » — fait irruption.

Certes la contemplation pure, au-delà des sacrements, annoncée par l'abbé de Flore, n'est pas encore le culte tel que Hegel le conçoit. Néanmoins, on trouve déjà, dans l'Evangile spirituel de Joachim, dans son troisième âge de la vérité sans figure, toutes les ambiguïtés du Savoir au Royaume hégélien de l'Esprit.

IV. - La communion à Dieu

Une dernière section est consacrée à la gloire de l'Exalté comme Communion à Dieu tout en tous. Comme en un temps de Pâques, l'A. s'inspire ici du quatrième point de la *Contemplatio ad amorem* de saint Ignace de Loyola. Les *Exercices Spirituels* nous invitent à contempler, par les missions temporelles, l'éternelle Trinité et à réfléchir en nous-mêmes sur ceci : comment cet Amour toujours plus grand, en se communiquant, nous intègre à sa vie. En dialogue avec Hegel, le P. Brito considère ainsi successivement la communion au Père dans le don pascal de son Fils et la dimension théologique de la Résurrection ; la présence réelle du Fils et la dimension christologique de la Résurrection ; la collaboration de l'Esprit et la dimension sotériologique de la Résurrection ; la « récapitulation » de l'histoire humaine et la dimension cosmique de la Résurrection.

A. *Don du Père*

Le salut qui nous rachète émane du Père, auteur de toute vie. Et le salut n'est rien de moins que le don de celui en qui le Père lui-même s'est donné. Avec l'évangile de Jean, l'A. nous rappelle comment Jésus rapporte en toute clarté sa mission, son être et son agir à son Père.

Hegel a eu le mérite de comprendre la Résurrection théologiquement : comme révélation de Dieu. Mais la gloire de la Résurrection, chez Hegel, n'est pas celle du Père. Ce n'est que la gloire doublement négative d'un Esprit sans Origine. Hegel ne souffle mot d'une initiative du Père dans la Résurrection du Fils. Puisqu'il n'éprouve le Dieu Trinitaire que comme l'agonie d'une avidité, et la reprise de son déchirement, tout surcroît étant exclu, Hegel n'aperçoit Pâques qu'à partir du Calvaire. La ' Résurrection ' hégélienne, finalement, substitue à la présence manquante du corps de Jésus l'Evangile de l'Intimité spirituelle.

Mais en fait, en faisant ressusciter corporellement son Verbe fait homme, Dieu ne revient pas en arrière par rapport à l'Incarnation : il ne faut pas croire, comme Hegel, que Jésus devait disparaître dans sa corporéité, que son extériorité sensible devait être irréversiblement ravie aux croyants. Dans la Résurrection hégélienne, Dieu ne nous donne pas son Fils, il nous le soustrait sans retour. Au lieu de la discontinuité évangélique des apparitions et des disparitions multiples, où se propose la présence insaisissable du Père de Jésus-Christ, la « Résurrection », selon Hegel, n'exhibe qu'une seule Disparition — l'évanouissement du cadavre dans le

tombeau — et une seule Vision : celle de la clarté égale et sans mystère de l'Esprit.

B. *Présence du Ressuscité*

Du Père au Fils, il y a échange total. En glorifiant le Fils, le Père manifeste la gloire qui leur est commune. Pour Hegel par contre, l'amour suprême n'est que l'intériorisation qui supprime toute relation d'origine dans la Subjectivité. Hegel méconnaît l'obéissance du Fils : il ignore tout autant la liberté absolue que le Père accorde au Fils ressuscité à la vie éternelle de se manifester à ses disciples. Il se désintéresse des apparitions du Ressuscité. Ce n'est qu'en effaçant sans retour la marque des clous dans le corps du Christ, et ce corps même, que l'Esprit de Pâques se démontre comme l'Esprit du Sauveur. Dès lors le Ressuscité n'est plus « reconnaissable ». Le Fils mort ne reprend pas *sa* vie, il est donc impuissant à ressusciter les morts.

A la différence de Jean, Hegel ne connaît pas la montée vers le Père. Il ne connaît d'autre exaltation que l'élévation en croix qui rejette les disciples dans l'infinie douleur, vers le « ciel » de leur intime subjectivité. Cette intériorisation violente où l'homme meurt à toute proximité immédiate, c'est Pâques pour Hegel, c'est aussi l'Ascension et la Pentecôte : la découverte, dans le renoncement à tout le visible, de l'effusion d'un Esprit qui n'est pas communiqué par le « Ressuscité » introuvable, car il n'est la « Vie immanente » de la Communauté qu'en reniant l'objectivité de la figure du Christ. L'Exaltation de Jésus est vidée par Hegel de son sens néotestamentaire : Jésus ne vit pas à tout jamais pour Dieu, il n'est pas intronisé dans la puissance divine, il n'intervient pas pour nous auprès du Père, il ne nous sauve pas dans le futur jugement de Dieu.

Si, pour l'A., l'Eglise du Ressuscité a la visibilité d'une « apparition », Hegel dans le sillage de Luther réduit les manifestations de la Plénitude qui constitue le surcroît proprement pascal de l'ecclésiologie. Hegel réagit contre l'extériorité sans esprit de la doctrine catholique, concernant l'Hostie, la liberté du chrétien, la distinction entre le clergé et le laïcat. Le théologien catholique, conscient de cheminer dans l'espérance de la Parousie, sans être en possession exhaustive de l'universalité du Logos, demeurera plus que Hegel à l'écoute de la Parole de Dieu dans l'Eglise du Ressuscité.

C. *Synergie de l'Esprit*

La coopération de l'Esprit Saint au sacrifice de Jésus sur la croix consiste d'abord en sa présence qui le rend possible : l'Esprit est

la puissance personnelle de Dieu, dans la force de laquelle Jésus s'est offert une fois pour toutes et qui rend présent, jusqu'à l'avenir le plus éloigné, l'événement de son sacrifice. A cette coopération active correspond la communication passive qui nous est faite de cet Esprit Saint. Ce même Esprit dont le Christ était « oint » et dans la force duquel il s'était offert lui-même au Père, il nous l'a mérité sur la croix, puisqu'après sa résurrection, il l'a transmis à l'Eglise. C'est dans la puissance de l'Esprit que le Christ ressuscite d'entre les morts. La résurrection du Fils est finalement la révélation de l'Esprit.

Hegel n'insiste pas sur le rôle de l'Esprit dans la conception, le baptême et les miracles de Jésus. Par contre, la dimension pneumatique de la Croix et de la Résurrection est expressément soulignée par lui. Mais, dans l'optique hégélienne, une vraie « coopération » de l'Esprit semble exclue, car ce n'est qu'en opposition au Père immédiat et au Fils médiateur que l'action de la troisième Personne s'accomplit. Une vraie communication « passive » de l'Esprit Saint paraît aussi écartée, car sa « mission » par le Père universel et par le Fils particulier n'est que le présupposé inessentiel par l'assomption duquel l'Esprit se pose dans sa propre intériorité singulière. Ce n'est pas en se tournant vers le Père que le Christ hégélien « rend » l'Esprit : au contraire, en devenant négativement Esprit, le Fils se défait de son Origine.

Selon le Nouveau Testament, la résurrection du Crucifié est le commencement et l'anticipation de la résurrection générale des morts. Dans l'Esprit Saint nous participons à la vie de Dieu révélée dans le Christ Seigneur, devenu par sa Résurrection le salut du monde. Telle est la dimension *sotériologique* de la Résurrection de Jésus. Hegel maintient à sa façon la portée sotériologique de la Résurrection de Jésus. Dans le sacrement de la Cène est donnée à l'homme la conscience de sa réconciliation présente avec Dieu, de sa propre résurrection, de l'inhabitation en lui de l'Esprit Saint. Mais le P. Brito rappelle les limites de cette eschatologie totalement réalisée et de cette sotériologie luthérienne sans contemplation. Elles libèrent moins du péché que du corps. Dans une page éclairante, l'A. montre comment se réalise selon Hegel toute réconciliation spirituelle dans la réalité du monde : la Réforme purifie le christianisme du dualisme catholique et la liberté de l'Esprit se charge de réalité mondaine, sociale, éthique et politique. Pour le catholique cependant, la vie religieuse dans l'Esprit, loin d'être le non-sens réfuté par la destination mondaine de l'Eglise, signifie l'espérance du monde et sa consommation eucharistique. Par là, elle résiste à l'absorption hégélienne de l'Eglise par l'Etat.

D. *Récapitulation*

En conclusion, le P. Brito rappelle le caractère corporel de la Résurrection. Pour l'Ecriture le corps est tout l'homme dans sa relation avec Dieu et avec ses semblables. La Résurrection corporelle de Jésus signifie que toute la personne du Seigneur est définitivement auprès de Dieu, mais elle implique aussi que le Ressuscité continue à être en relation avec le monde. Par la Résurrection et l'Exaltation de Jésus, une partie de ce monde est arrivée définitivement auprès de Dieu et a été accueillie par lui : c'est la dimension cosmique de la Résurrection. Le corps ressuscité du Christ est en principe résurrection de tout l'univers visible.

Selon Hegel, le corps ne désigne pas la totalité de l'homme, il n'est que l'habitacle de l'Esprit par la négation de la naturalité indigente. Il n'est pas le lieu de l'« incarnation » négative de l'Idée et du dépassement par la mort de toute épaisseur charnelle dans la transparence de l'Esprit. Il n'y a donc pas de libération définitive pour Hegel sinon par l'abolition du corps.

Traditionnellement, la nouveauté constituée par l'arrivée de Jésus auprès de Dieu et par sa nouvelle venue près de nous est appelée le ciel. Le ciel est le corps spirituel de la Résurrection du Christ. D'après Hegel, il n'y a pas d'autre « passage au Royaume des cieux » que la ruine (*Untergang*) des sujets individuels. Il n'y a pas d'autre « ciel » que celui de l'Intérieur, la patrie de l'Esprit. De ce ciel, le Visage du Christ est absent : l'invisible Jouissance de soi de l'Idée éternelle est la seule « Vision » définitivement béatifique.

Le ciel pointe déjà dans le temps. L'Eglise est déjà le Corps du Christ. L'humanité de tous les hommes est récapitulée dans cette personnalité commune qui est la sienne. Mais l'Eglise et sa Tête s'effacent pour Hegel dans la doctrine du concept. L'existence de la communauté ecclésiale est précaire. L'eschatologie chrétienne s'épuise dans l'éternelle présence de la Philosophie. La foi chrétienne ne peut se reconnaître dans cette épiphanie « sans retard » de la Pensée car, même si les derniers temps sont arrivés, nous vivons encore dans le temps de la Gloire cachée. L'Ecriture appelle à l'espérance vigilante. Ici-bas, les « effigies de l'exil » sont irremplaçables. Et même dans l'éternité, *pistis* et *gnôsis* ne s'excluent pas.

C'est le point final de ce livre magistral. Son *Issue* marque comme le terme de l'aventure hégélienne et l'ouverture à une christologie marquée de l'angoisse et du sérieux luthériens, transfigurée aussi de la gloire pascale de l'Orient. Quoi de plus catholique que ce recueillement, dans le Christ, de la générosité du Père

sans origine, comme de la sainteté de l'Esprit ? L'A. le montre avec et pour Hegel : la surabondance du don paternel et la gratuité de l'Esprit donnent à la présence cachée du médiateur en ce monde l'obscure transparence de la gloire du Fils unique et la grâce secrète de son déploiement dans l'Esprit et l'Eglise. Par sa méditation de notre communion à Dieu, le P. Brito rend raison de la christologie de Hegel, comme aussi de l'hiatus — infranchissable pour notre philosophe — entre la spéculation à l'ombre de la croix et la méditation apostolique de l'Ecriture, le jour de Pâques et le matin de la Pentecôte.

Dans cet ouvrage, nous admirons l'exactitude et l'exhaustivité de son interprétation hégélienne [1]. La qualité chrétienne de la pensée, la richesse de son information se laissent deviner à travers notre recension.

En manière de conclusion, nous voudrions relever trois points : le premier concerne l'exégèse de Hegel. L'A. interprète le philosophe par lui-même, comme André Léonard qui a assisté cette thèse de maîtrise. Il croit à la vertu d'un commentaire littéral de Hegel. Il voit aussi dans les syllogismes de la fin de l'« Encyclopédie » la meilleure interprétation donnée par Hegel lui-même de son œuvre spéculative. Les trois syllogismes du discours, de la réflexion et de la pensée articulent notamment la triple dimension de la théologie hégélienne. Ce qui a été montré déjà à propos de la foi et de l'Eglise [2] est ici exposé dans toute son ampleur à propos de la christologie. Nous nous associons volontiers à cette lecture de l'œuvre hégélienne et de sa théologie spéculative.

Un deuxième point concerne l'interprétation pascale de la dialectique de Hegel. L'A. s'inspire de la dialectique des *Exercices Spirituels* de saint Ignace de Loyola. L'influence de E. Przywara et de G. Fessard est ici manifeste. L'A. tire cependant de quelques notations un principe de compréhension de l'œuvre hégélienne. Il ne se contente pas de réserves et de corrections raisonnables. C'est le thème de la négativité dialectique que l'A. renouvelle quand il médite sur frais nouveaux l'intégration de la nécessité abstraite du Concept dans la plénitude du Symbole. Précisons que cette réflexion est poursuivie sans concession sur tous les points de la christologie hégélienne.

Il nous faut enfin signaler la philosophie personnelle de l'A. Sa prise de distance par rapport à l'idéalisme absolu n'implique chez lui aucune réduction à la temporalité et à la finitude. Les impasses

1. La recension de la première partie du livre (p. 19-532) sera présentée dans un second article.
2. A. LÉONARD, *La foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970.

de Nietzsche ou de Marcuse ne le séduisent pas. Tout en restant discret à ce propos, l'A. ne cache pas sa dette vis-à-vis de H.U. von Balthasar et plus spécialement de *La Gloire et la Croix*. Ce nom comme ceux de Przywara et de Fessard renvoient à une lecture augustinienne ou thomiste de l'idéalisme allemand. Des œuvres comme celles de Siewerth, Ulrich, Bruaire, Léonard, prennent comme un même chemin. La réappropriation catholique de l'héritage hégélien semble susciter une pensée du don, de la gratuité, une épistémologie du symbole, une anthropologie de l'esprit et une métaphysique de l'être. L'accomplissement pascal du Christ et de l'humanité semble le lieu théologique de ces affirmations rationnelles. L'A. s'explique longuement avec la tradition chrétienne. Hegel demeurant l'horizon de tant de pensées contemporaines, une telle reprise catholique de la philosophie spéculative contribue à la fécondité de la théologie.

B-1150 Bruxelles Albert CHAPELLE, S.J.
rue du Collège Saint-Michel, 60