



HAL
open science

Hegel luthérien

Philippe Soual

► **To cite this version:**

Philippe Soual. Hegel luthérien. Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 2021, 101 (3), pp.313-334. hal-03709361

HAL Id: hal-03709361

<https://hal-cnrs.archives-ouvertes.fr/hal-03709361>

Submitted on 29 Jun 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Hegel luthérien

Philippe Soual
Institut Catholique de Toulouse
31 rue de la Fonderie
31000 Toulouse

On connaît la profession de foi de Hegel : « Je suis un luthérien et, grâce à la philosophie, totalement fortifié [*befestigt*] dans le luthéranisme »¹. On notera que c'est dans sa maturité, à Berlin, que Hegel proclame ainsi son attachement au christianisme tel que Luther l'a déterminé. Pourtant, il est probable que Hegel a peu lu les textes mêmes de Luther. Dans ses écrits, on trouve des références variées à Luther, notamment un éloge de sa traduction de la Bible en allemand, un éloge de sa pensée théologique et de sa conception de la foi chrétienne, en tant que retour à la foi de l'Église des origines, face aux distorsions advenues lors du Moyen-Âge, et un éloge de son action historique, mais quasiment pas de véritable citation ou de commentaire d'un livre de Luther. Pour les penseurs de l'époque de l'idéalisme allemand, pour Kant et Fichte comme pour Hegel, Luther est surtout le traducteur de la Bible et le réformateur qui a refondé l'Église allemande. Seul Schelling a vraiment lu, en partie, l'œuvre de Luther et a accompli un travail de commentaire et de discussion de cette œuvre². Il y a là une première difficulté : comment mener une recherche sur cette question ? Quels textes étudier qui permettraient de comprendre cette assertion ? Si Hegel se proclame luthérien, que signifie ce nom ?

On notera encore une autre difficulté : Luther est un théologien alors que Hegel est un philosophe. Cela veut dire que Luther est un homme dont la pensée est toute tournée vers la Bible et son interprétation, à savoir, vers l'événement du salut accompli en Jésus Christ, alors que Hegel est un penseur spéculatif et encyclopédique, qui s'est efforcé de saisir par le concept la totalité de « ce qui est », de sorte que, s'il est bel et bien chrétien luthérien et si la kénose du Fils est bien chez lui la clef du chiffre de l'être, ce sont bien cependant tous les aspects de la totalité qu'il lui faut penser. Autrement dit, le rapport de Hegel à Luther n'est pas celui d'un théologien à un autre théologien, ni celui d'un philosophe à un autre philosophe, mais celui d'un philosophe systématique à un théologien du Christ. La différence est grande entre ces deux démarches. Il s'agira alors de savoir ce que Hegel a reçu de la pensée et de l'action de Luther, par sa tradition ecclésiale, et comment il l'a interprété. À défaut d'une profonde lecture de l'œuvre luthérienne et de son commentaire, nous trouvons chez Hegel des thèmes luthériens majeurs. Il est donc possible d'examiner ce que Hegel en retient et comment il se l'approprie en le pensant selon ses principes. Plutôt que de chercher ce qu'il reste de la pensée luthérienne dans la pensée de Hegel, sous la forme d'un inventaire, il s'agit de considérer ce qui demeure, ce qui est vivant, alors même que cela est le plus souvent renouvelé. En effet, on va le voir, Hegel n'est pas un commentateur de l'œuvre de Luther mais un philosophe original, ce qui implique qu'il pense à nouveaux frais ce qu'il reçoit. Les trois concepts les plus importants de l'interprétation hégélienne de Luther sont :

¹ Hegel, 1967, p. 333. Büttgen, 2011, p. 7, cite cette parole connue, en disant qu'« on a raison de [la] citer », mais pour ajouter que pourtant « cela ne concerne pas Luther ». Nous voudrions montrer, au contraire, qu'il y a quelque chose de pertinent dans l'interprétation de Luther par Hegel.

² Sur ce point, voir Vetö, 2000, p. 379 et 449.

liberté, intériorité et subjectivité. Dans le cadre restreint de cet article, examinons certains points importants de cette relation.

Le premier point à examiner est le rapport à la philosophie. C'est bien connu, Luther lui est hostile : ne demande-t-il pas de la haïr, ne rejette-t-il pas Aristote et toute la scolastique ? Pourtant, la chose est plus subtile. En fait, Luther a étudié Aristote et ne rejette pas sa pensée tout entière. Ce que Luther rejette, c'est l'autonomie de la raison humaine, son orgueil qui lui fait croire qu'elle est capable par elle-même de percer tous les mystères, y compris celui de Dieu³. À la suite de Paul, Luther souligne la folie de la Croix, qui est sagesse de Dieu, et c'est là pour lui la clef du chiffre de la vie humaine. Ce rejet de la philosophie est alors lié au principe du *sola scriptura* : du fait de la Chute, nous ne pouvons nous fier à la raison, et seule la Révélation, connue par la Bible, peut nous faire connaître Dieu, l'homme et son salut. La haine de la philosophie n'est pas une reprise de la misologie, telle que Platon l'avait vue, mais une thèse sur l'incapacité de la raison humaine eu égard à la vérité, une thèse dont l'autre aspect est la nécessaire lecture de la Bible pour découvrir la vérité. Cela veut dire aussi que Luther, moine augustin, veut rompre avec ce que la doctrine chrétienne est devenue dans la théologie scolastique, afin de retourner à ce qui lui semble être la pureté de la foi originaire, telle qu'elle est montrée dans le *Nouveau Testament*, et explicitée par les Pères de l'Église.

De son côté, Hegel est un pur philosophe. Il semble donc ici très loin de Luther, si ce n'est opposé à lui, d'autant qu'il est, lui, un grand lecteur d'Aristote. Mais il y a là une surprise, qui le rapproche de Luther, et plus profondément de la doctrine paulinienne du *Logos staurou*. Commençons par la distance. Pour Hegel, « le principe de l'indépendance de la raison, de son autarcie absolue dans soi-même, est désormais à regarder comme principe universel de la philosophie, ainsi que comme un des préjugés de l'époque »⁴. Qu'est-ce à dire ? Ce principe a été fortement mis en valeur par Kant, et il peut être considéré comme un des éléments les plus importants de la philosophie moderne, depuis Descartes. Mais, dans la mesure où il est reçu naïvement, où il va de soi et n'est plus interrogé, et où il est réduit à l'auto-affirmation de l'entendement, il devient un préjugé. Or, l'interroger, pour Hegel, cela signifie lui donner sa place et son sens : ce principe ne veut pas dire que la raison humaine est l'auteur de la vérité ou du savoir, selon la perspective constructiviste qui commence avec les *Regulae* de Descartes, et qui triomphe avec les Lumières, mais que la raison, en tant que moment de la vie de l'esprit, est capable de contempler une vérité dont elle n'est pas l'auteur, ce qui restaure la philosophie conçue comme *bios théôrêtikos* chez Platon et Aristote. L'*autarkeia* de la raison, c'est sa capacité de connaître la vérité, dans la mesure où la pensée est identique avec l'être, selon le principe parméniidien. La différence avec Luther est alors subtile. Certes, à la différence de ce dernier, la raison est pour Hegel *capax Dei*, en dépit de la Chute, et il y a univocité entre la raison humaine et la raison divine ; ainsi la différence entre elles persiste, mais en n'étant que de degré et non de nature, de sorte que Hegel peut écrire que sa *Logique* présente « la pensée de Dieu avant la création du monde et de l'esprit fini ». Cependant, la raison a à parvenir à la vérité, et elle le fait en la recevant par la Révélation, dans sa forme la plus haute. La raison hégélienne est alors tout autre que l'entendement, c'est une raison spéculative, et l'un des thèmes les plus importants qu'il lui faut méditer, c'est la pensée de Dieu comme Trinité et la kénose du Verbe. La raison hégélienne n'est elle-même qu'en se laissant instruire par la folie de la Croix !

³ Voir Lienhard, 2016, p. 200 et 318. Comme le note Ph. Büttgen, 2011, chez Luther, « la critique de la philosophie donne l'impulsion à une défense du 'Verbe de la Croix' contre les 'doctrines des hommes' » (p. 13), ce que cet auteur résume d'un mot : « la philosophie comme contre-Bible » (p. 11).

⁴ Hegel, *Enz.*, GW 20, 99 f (*Science de la logique*, trad. Bourgeois modifiée, 1979, p. 323).

Une autre différence significative tient au fait que Luther se tient dans la sphère de la Révélation par le Christ, en interprétant toute chose, Dieu, le monde et l'homme, du point de vue du Christ. Il procède ainsi, non seulement face à tout essai de religion naturelle ou de déisme, mais encore face aux autres religions, en se montrant très critique à l'égard du Judaïsme et de l'Islam notamment. En revanche, Hegel, tout en étant un penseur chrétien, *i. e.* inspiré par la vérité du christianisme qu'il s'efforce de penser, considère la totalité des grandes religions, en leur advenir historique, et veut saisir chacune en sa vérité et sa grandeur propre. Il fonde ainsi la philosophie de la religion et il restaure une sorte de « préparation évangélique » : dans son système, chaque religion particulière a quelque chose de vrai et est vraiment une religion, c'est-à-dire une ouverture de la vie de Dieu à l'égard de l'esprit humain.

Dans le concept de la religion vraie, c'est-à-dire de celle dont le contenu est l'esprit absolu, il est impliqué essentiellement qu'elle soit *révélée* et, à la vérité, révélée *par Dieu*. (...) L'esprit n'est esprit que dans la mesure où il est *pour* l'esprit, et, dans la religion absolue, c'est l'esprit absolu qui manifeste [*manifestirt*], non plus des moments abstraits de lui-même, mais lui-même⁵.

Chaque religion est un moment dans le chemin de la manifestation de Dieu comme Esprit, comme Trinité, et le christianisme est la religion de la vérité en ceci que maintenant Dieu révèle non plus seulement tel ou tel aspect de soi, mais soi-même, en personne, c'est-à-dire comme communion d'amour des Trois Personnes. La Personne de Jésus Christ est absolument centrale ici aussi, mais dans un mouvement qui chemine vers Lui – Lui qui révèle le Père et qui conduit au Père, dans l'Esprit Saint.

Il en découle que Hegel ne retient pas le principe du *sola scriptura*. En philosophe, il considère que sa philosophie a pour tâche de récapituler toute l'histoire de la philosophie, et, quand il a à penser le concept de la religion et enfin la dogmatique chrétienne, il le fait, non pas en rejetant les catégories d'Aristote et les concepts philosophiques, mais au contraire, en les utilisant de manière spéculative. Si la raison est une et la même, et capable de la vérité, elle doit être capable de penser toute chose. Cela ne signifie pas qu'elle projette sur les dogmes des catégories inadéquates, et naïvement, mais que, se sachant elle-même comme *Logos*, comme système des concepts ou pensée de la pensée, elle accueille toute chose pour la laisser se déployer dans la pensée. C'est ainsi que Hegel est attentif au génie propre de chaque religion et de chaque grande civilisation.

Hegel le rappelle : « Dans notre religion protestante le concept doctrinal de la nature de Dieu est fondé essentiellement sur la Bible »⁶, et « les théologiens disent qu'on doit s'en tenir simplement à la Bible »⁷. Mais il souligne l'impossibilité du strict *sola scriptura*, tout en critiquant l'exégèse d'entendement, telle qu'elle a été exercée par l'*Aufklärung*. Celle-ci croit s'en tenir fidèlement à la lettre du texte, au mot [*Wort*], dans le sillage de Luther – et d'Érasme, avec l'humanisme de la Renaissance –, mais elle ignore qu'elle présuppose des catégories et des notions finies, inadéquates, et qu'elle les projette sur le texte. Elle croit exercer une théologie de la lettre, mais elle le fait sans la lettre, et sans l'esprit ! Le théologien d'entendement ne peut alors que « défigurer la Bible »⁸ tout en croyant lui être fidèle. L'attitude pertinente consistera au contraire à reconnaître le nécessaire usage des formes logiques en toute pensée, ce qui exige la connaissance de la philosophie, ou plus précisément, pour Hegel, de la *Logique*. Celui qui croit interpréter « par l'Écriture seule », lire la Bible par

⁵ Hegel, *Enz.*, GW 20, § 564, 549 f (*Enc.*, III, p. 354). Sur ce point, voir notre article, « La religion de l'esprit selon Hegel », in : Vetö et Soual, 2008.

⁶ Hegel, *Begriff der Religion*, 37 f (*Notion de la religion*, p. 39).

⁷ Hegel, *Die absolute Religion*, 24 f (*La religion absolue*, p. 31).

⁸ Hegel, *Die absolute Religion*, 25 f (*La religion absolue*, p. 32).

la Bible – ce qui est aussi un réquisit augustinien –, doit le faire en sachant qu’il emploie des concepts qui ont une vérité universelle, et en les connaissant.

Dès que la religion n’est plus une simple lecture et répétition des versets, dès que commence ce que l’on nomme explication, syllogisme, exégèse de ce que les paroles de la Bible ont à signifier, l’homme entre dans le raisonnement, la réflexion, dans la pensée, et ce qui importe alors, c’est sa manière de se comporter dans son penser, c’est s’il pense juste ou non⁹.

Hegel ajoute : « Or, la recherche de ces formes de pensée revient seulement à la philosophie »¹⁰. En philosophe, Hegel assume donc pleinement le travail du *logos*, mais pour lui le *logos* est en vérité le *Logos, das Wort*, et il l’assume dans l’Esprit : si la vérité de la raison, c’est l’esprit, cela signifie que c’est « cet esprit qui commente »¹¹, qui interprète la Bible.

L’exégèse hégélienne a pour clef l’affirmation de l’auto-révélation de Dieu comme Esprit trinitaire. Il en découle que l’homme qui lit la Bible, et qui s’efforce de penser l’histoire de cette Révélation, le fait en tant qu’esprit, habité par l’Esprit, de nouveau selon un motif paulinien. Contrairement aux apparences, Hegel est donc proche de Luther : certes, il fait confiance à la raison humaine, mais c’est une raison ouverte sur le mystère de Dieu par la révélation de Dieu lui-même ; et, si l’exégèse doit être attentive à la lettre, c’est dans l’Esprit qu’il lui faut travailler et parler. Méditant le thème essentiel du « Vendredi Saint spéculatif », Xavier Tilliette montre ainsi que Hegel a « trouvé dans la kénose du Logos la clef du monde et de l’histoire »¹². Autrement dit, Hegel est un théologien spéculatif : il ne réduit pas la théologie au récit ou à l’érudition historico-critique, mais demande de l’élever à la pensée. C’est ce qui explique que, face à l’appauvrissement conceptuel de la théologie luthérienne de son époque – qui a pu aller jusqu’à rejeter l’Idée de la Trinité –, il fasse l’éloge de la théologie catholique de son temps : celle-ci, en effet, a su conserver « l’élément philosophique, spéculatif » dans son « dogme » et son « Credo », parce qu’elle a gardé « l’héritage »¹³ de la *philosophie* grecque et néo-platonicienne. Pour Hegel, à la différence de Luther, la théologie ne peut perdurer dans la vérité que dans la mesure où elle reste intimement liée à la philosophie.

C’est ce que confirme la lecture de la lettre citée au commencement – « Je suis un luthérien ». Le contexte de cette profession de foi est clair. C’est face à un traitement historicisant de l’Idée de la Trinité, qui en fait le résultat contingent « d’une pure tradition humaine », à la manière dont a été découverte par exemple « la culture du cerisier », que Hegel souligne que « la haute connaissance du Dieu unique en trois personnes »¹⁴ est le fruit de l’auto-révélation de Dieu, et qu’elle correspond à la spéculation philosophique. Ce n’est donc pas une influence extérieure, par voie humaine, qui est à l’origine de cette Idée, mais, conformément à la doctrine de l’Église et à l’enseignement de Luther, Dieu lui-même. Hegel l’affirme clairement, et cela vaut de la *religio* comme de la *foi* chrétienne : « Une religion est le produit de l’esprit divin, non l’invention de l’homme, mais au contraire la production de l’action divine, de l’opération divine en l’homme »¹⁵. Si Hegel se proclame luthérien, c’est en tant que philosophe qui essaie de répondre par la pensée au mystère de la Trinité. Si une philosophie d’entendement peut conduire au théisme ou à l’athéisme, en revanche, une philosophie de la raison qui est esprit peut fortifier un homme dans sa foi. Hegel se sait

⁹ Hegel, *Die absolute Religion*, 24 f (*La religion absolue*, p. 31).

¹⁰ Hegel, *Die absolute Religion*, 25 f (*La religion absolue*, p. 32).

¹¹ Hegel, *Begriff der Religion*, 39 f (*Notion de la religion*, p. 41).

¹² Tilliette, 1992, p. 79.

¹³ Hegel, LHP 5, 1978, *La Réforme*, p. 1190.

¹⁴ Hegel, 1967, p. 333.

¹⁵ Hegel, *Begriff der Religion*, 43-44 f (*Notion de la religion*, p. 44).

affermi dans son luthéranisme par cette philosophie qui sait découvrir dans toute sa tradition des esquisses de l'Idée de la Trinité, dans la mesure où cette Idée a été enfin précisément révélée dans l'histoire de Jésus Christ. Hegel souligne le fait que la religion précède la philosophie dans le temps : « L'Idée absolue » est « quant au temps, [...] là comme religion avant d'être là comme philosophie. La philosophie ne se développe d'abord, à son tour, que sur la base de la religion »¹⁶, comme le montre la philosophie grecque naissant de la religion grecque et de ses mythes. Cela signifie que la vérité est d'abord *donnée*, sous la forme religieuse – car « tout doit nécessairement venir à nous de manière extérieure »¹⁷ –, avant que de pouvoir être *pensée* par la philosophie, et cela signifie donc que ce que la philosophie a à penser, c'est ce qu'elle s'approprie en le recueillant de l'histoire de l'art et de celle de la religion¹⁸.

Considérons maintenant le regard de Hegel sur l'action historique de Luther, puis sur sa doctrine. Hegel souligne le fait que c'est la corruption de l'Église qui a suscité la Réforme, et que celle-ci a été accomplie par « un moine simple »¹⁹ : Martin Luther. Cela veut dire qu'il a appartenu à un moine de réformer l'Église, et par là de contribuer à la rupture avec le Moyen Âge : c'est l'action d'un moine théologien qui a conduit à l'idée du sacerdoce universel et à la lecture de la Bible par le grand nombre, dans une vie théocentrique, à la fermeture des couvents, à l'apologie du mariage (y compris pour les clercs) et de la vie éthique dans l'État. Non pas en ce sens que ce moine aurait aboli purement et simplement les institutions chrétiennes, mais en ce sens qu'il les a reconduites à leur principe et à leur commencement dans l'histoire de l'Église. Par là, ce moine a introduit le principe de la vie monacale – l'*amor Dei super omnia* – au sein même de la vie mondaine. Comme le note Marc Lienhard, « le *Sitz im Leben* de sa quête spirituelle se trouvait dans le monachisme et sa spiritualité »²⁰.

Cette réforme a conduit à la suppression de la division des hommes en deux états, « l'état ecclésiastique [*geistlich Stand*] » et « l'état laïc [*weltlich Stand*] », division selon laquelle le premier état était jugé meilleur que le second, en tant qu'appelé à la sainteté de la vie quotidienne. Luther refuse cette division entre *spirituel* et *mondain*, pour affirmer que tout chrétien véritable appartient à « l'état spirituel » et que tous ensemble forment « un seul corps », dans lequel la différence ne peut être que de « fonction »²¹. Ce refus signifie, non pas la disparition du spirituel, mais que le *spirituel* s'accomplit dans le *mondain*. Comme le souligne Luther,

Est esprit, tout ce qui est fait en nous par le Saint-Esprit [...]. C'est pourquoi tous les devoirs des chrétiens, comme d'aimer sa femme, nourrir ses enfants, diriger sa famille, honorer ses parents, obéir au magistrat, etc., qui sont, à leur gré [= les adversaires de Luther] des devoirs séculiers et charnels, sont des fruits de l'Esprit²².

C'est pourquoi Hegel caractérise l'apport du luthéranisme à la vie éthique par trois points : la suppression des trois vœux monastiques et leur remplacement par trois aspects fondateurs de la vie éthique des modernes. Au lieu du célibat, c'est dans le mariage et la vie familiale que l'homme et la femme ont à s'accomplir ; au lieu de la pauvreté, c'est dans la richesse acquise par son propre travail que l'homme mène une vie bonne, éthique ; au lieu de l'obéissance dans

¹⁶ Hegel, *Enz.*, GW 20, § 552, Anm., 539 f (*Enc.*, III, § 552, Rem., p. 339).

¹⁷ Hegel, *Die absolute Religion*, 19 f (*La religion absolue*, p. 27).

¹⁸ Sur ce point, voir Hegel, *Enz.*, GW 20, § 572 et 573.

¹⁹ Hegel, W 12, 494 f (LPH, 1987, p. 318).

²⁰ Lienhard, 2016, p. 112 (voir aussi p. 541-542 et 584-586).

²¹ Luther, *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, 1944, p. 83. Il y a ici une difficulté liée à la langue : ce que l'on traduit par *ecclésiastique* et *laïc*, serait mieux traduit ici respectivement par *spirituel* et *mondain*.

²² Luther, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, 1969, p. 142 et 143.

l'institution ecclésiastique, c'est dans l'obéissance à la loi et dans les institutions civiles et politiques que l'homme trouve sa liberté concrète²³. Ainsi, selon la théorie luthérienne du sacerdoce universel, tout chrétien est appelé à la vie devant Dieu. Hegel en conclut qu'il n'y a pas deux éthiques, l'une pour la vie religieuse du chrétien et l'autre pour sa vie dans le monde, mais une seule, de sorte que par exemple, c'est dans la vie familiale des époux que s'accomplit l'éthique chrétienne :

il ne peut y avoir deux sortes de conscience morale [*Gewissen*], l'une religieuse, et l'autre éthique, différente de la première suivant la teneur et le contenu. Mais, suivant la forme, c'est-à-dire pour la pensée et le savoir – et la religion ainsi que la vie éthique appartiennent à l'intelligence et sont une pensée et un savoir –, c'est au contenu religieux, en tant qu'il est la vérité pure étant en et pour soi, donc suprême, qu'il appartient de sanctionner [*Sanctionierung*] la vie éthique qui a son lieu dans l'effectivité empirique²⁴.

Le spirituel et le mondain sont inséparables, et c'est le premier qui s'accomplit en tant que le second : le monde est l'œuvre de l'esprit libre.

Un autre point d'accord apparaît avec la Bible et la langue. Face à l'autorité de l'Église, Luther affirme le principe de l'autorité de l'Écriture Sainte, comme autorité supérieure à celle de toute Église, ce qui exige que tout chrétien soit cultivé – qu'il y ait donc des écoles – et que la Bible soit traduite dans la langue vernaculaire. Hegel souligne le rôle capital qu'a joué la traduction de la Bible en allemand. « La traduction que Luther a faite de la Bible a été d'une valeur inestimable pour le peuple allemand »²⁵. Certes, il existait déjà des Bibles traduites en allemand, mais le travail de Luther (qui connaissait l'hébreu et le grec, outre le latin) a marqué de par sa qualité et de par l'insistance sur la nécessité de parler la langue du peuple dans la vie spirituelle²⁶. Luther s'inscrit ici dans un mouvement essentiel à la civilisation allemande et à sa philosophie, selon une exigence qui se retrouvera chez Leibniz, Kant, Fichte, Schelling et Hegel : exprimer la pensée et la philosophie dans la langue allemande. Par sa traduction, Luther contribuera à créer des mots nouveaux et à parachever la langue allemande. Mais le gain principal est le fait que chacun peut devenir chrétien, *i.e.* disciple du Christ : « Le fait que la Bible elle-même est devenue l'assise de l'Église chrétienne est de la plus grande importance : chacun doit maintenant s'y instruire soi-même, chacun doit pouvoir déterminer par là sa conscience-morale [*Gewissen*] »²⁷. Hegel le réfère à l'intériorité : chacun doit pouvoir lire la Bible et s'approprier la vérité pour soi, en se tenant seul devant Dieu. La clef de cette question est donc la liberté de la subjectivité, du *Je*, dans l'intériorité personnelle : le *bei sich sein*, l'être auprès de soi.

Luther n'aurait pas accompli sa Réforme s'il n'avait pas traduit la Bible en allemand ; sans cette forme qui consiste à penser dans sa propre langue, la liberté subjective n'aurait pu subsister. Le principe de la subjectivité est donc devenu moment de la religion elle-même²⁸.

²³ Voir Hegel, *Enz.*, GW 20, § 552, Anm., 535-536 f (*Enc.*, III, § 552, Rem., p. 336-337) ; W 12, 503 f (LPH, 1987, p. 323) ; et LHP 5, p. 1185. Hegel montre par là le rôle décisif joué par la Réforme dans l'avènement du monde moderne, à la suite de Montesquieu, et avant Max Weber.

²⁴ Hegel, *Enz.*, GW 20, § 552, Anm., 532 f (*Enc.*, III, § 552, Rem., p. 334). Le mot employé à dessein est *Sanctionierung* : en latin, la *sanctio* consiste en la *consécration* de la loi par l'autorité, ce qui la rend inviolable, *sainte*. C'est ici la vérité ou la Conscience religieuse qui *confirme* la vie éthique.

²⁵ Hegel, W 12, 498 f (LPH, 1987, p. 320).

²⁶ Sur ce point, voir Lienhard, 2016, p. 222.

²⁷ Hegel, W 12, 497 f (LPH, 1987, p. 320).

²⁸ Hegel, LHP 5, *La Réforme*, p. 1189.

Pour Hegel, le grand principe du luthéranisme est confirmé par là : si un homme sent, parle et pense dans sa propre langue, il y est chez soi, donc libre.

Dans son cours sur l'histoire du monde, Hegel expose l'œuvre de Luther, en insistant sur le fait qu'elle est d'abord religieuse, comme « réforme de l'Église », mais qu'il en découle nécessairement une réforme politique et morale. Or, telle est à ses yeux la clef de cette réforme religieuse :

La doctrine simple de Luther est que le *ceci*, la subjectivité infinie, c'est-à-dire la spiritualité véritable, Christ, n'est présent et effectif d'aucune façon de manière extérieure, mais qu'il n'est atteint, en tant que spirituel tout simplement, que dans la réconciliation avec Dieu – *dans la foi et dans la jouissance*²⁹.

Son interprétation du luthéranisme réside donc dans les concepts d'intériorité et de liberté spirituelle. Et Hegel voit dans la doctrine catholique romaine de la présence réelle du Christ dans l'hostie la source de la corruption de cette confession, du fait qu'elle maintient ainsi l'extériorité du Christ par rapport au chrétien. Considérons ce point capital.

Hegel distingue clairement les trois doctrines. Du point de vue catholique, rappelle-t-il, le Christ est réellement présent dans l'hostie, indépendamment du fidèle qui peut le contempler, mais c'est là maintenir l'extériorité au lieu de l'intériorité de la foi, et c'est accueillir le Christ de manière sensible, et non « en esprit et en vérité », conformément à la parole de Jésus dans l'Évangile de Jean. Du point de vue de l'Église réformée, chez Zwingli ou Calvin, les paroles de Jésus ont un sens symbolique : le « Ceci est mon corps » est à comprendre comme un « Ceci signifie mon corps », et la parole du pasteur est un simple acte de mémoire du passé, dont Hegel souligne qu'il est sans esprit, c'est-à-dire sans l'Esprit, sans la présence divine. Or, on le sait, Luther a toujours affirmé que ces paroles de Jésus sont à interpréter selon leur sens littéral, de sorte que, de manière incompréhensible pour nous mais véritable, le pain *est* le corps du Christ³⁰.

Sur ce point encore Hegel est luthérien, mais de manière originale, car il parle de *présence effective*, ce que Luther ne fait pas³¹, et même de transsubstantiation : à ses yeux la vraie doctrine chrétienne est bel et bien que Christ est présent dans le pain et le vin eucharistiques, dans l'Esprit, dans la foi, précisément à l'instant où l'hostie est consommée.

Dieu n'est présent que dans l'Esprit, dans la foi de manière spirituelle ; c'est la confession luthérienne. On commence aussi par manger et boire, comme dans les mystères d'Éleusis, par consommer le Dieu qui se tient en face. Mais la suite, c'est que l'individu l'accueille dans soi-même et que cela est développé en spiritualisation dans le sujet. Le Père est précisément ce qui n'est que dans la mesure où il s'abandonne, mais ce qui est d'abord comme Esprit réel dans la conscience de soi. C'est là la détermination importante selon laquelle c'est seulement dans la jouissance et dans la foi que s'opère la transsubstantiation, seulement de manière spirituelle³².

C'est dans la *jouissance* de la consommation de l'hostie que Dieu, qui est Esprit, se rend présent à l'âme spirituelle du chrétien, et par là que l'homme *jouit* de Dieu Lui-même, dans la *foi*.

Dans l'Église luthérienne, l'hostie [*Hostie*] comme telle est consacrée, et élevée vers Dieu devenant présent en elle, d'abord et seulement dans la *jouissance*, c'est-à-dire dans l'anéantissement de son extériorité, et dans la *foi*, c'est-à-dire dans l'esprit en même temps certain de soi en sa liberté³³.

²⁹ Hegel, W 12, 494 f (LPH, 1987, p. 318).

³⁰ Voir Lienhard, 2016, p. 174.

³¹ Voir Lienhard, 2016, p. 373.

³² Hegel, *Die absolute Religion*, 214 f (*La religion absolue*, p. 202).

³³ Hegel, *Enz.*, GW 20, § 552, Anm., 533 f (*Enc.*, III, § 552, Rem., p. 335).

Maintenant, dans le *Ceci* sensible qu'est l'hostie, le Christ vient à la présence, en étant spirituellement et intérieurement présent. Il n'est pas séparé ou extérieur, mais présent en Esprit et en vérité, accomplissant l'*unio mystica* qui est le sommet de la vie religieuse, car Dieu y est l'Esprit *pour* l'esprit, dans la singularité de chacun en même temps que dans la communauté de foi.

Pour Hegel, tout tient à l'Eucharistie, *i. e.* à la libre grâce par laquelle Dieu se manifeste dans la communion avec l'homme : c'est « l'union mystique, le sacrement de la Cène, où est donnée à l'homme, de manière intuitive, sensible, la conscience de sa réconciliation [*Versöhnung*] avec Dieu, l'inhabitation et le recueillement de l'Esprit en lui »³⁴. L'union mystique s'accomplit donc éminemment dans l'Eucharistie, comme certitude de la vérité. On notera que Hegel parle de *Gemeinde*, comme Luther, pour désigner la communauté spirituelle, l'Église universelle, en référence aux *Actes des Apôtres* (2, 42) : les membres de la première Église persévèrent dans l'enseignement [*didachè*] des Apôtres, la communauté [*koinônia*], la fraction du pain et les prières. Cette *communauté* est donc instituée par la *communication* de l'Esprit. Comme le note Jean-François Marquet, « ce que la communauté ecclésiale » accomplit, c'est « l'être-chez-soi de Dieu et de l'homme »³⁵. Telle est « la liberté de l'esprit », comme intériorité ouverte à la vie de Dieu, dont on trouve le « germe » chez Luther : pour l'homme, parvenir à « l'intimité » de l'être « auprès de soi et auprès de Dieu »³⁶.

La foi est donc décisive. On le sait, Luther oppose la foi aux œuvres. Il interprète l'*Épître aux Romains* de Paul en opposant la Loi à l'Évangile :

La loi ne montre que le péché, rend coupable et par là angoisse la conscience, alors que l'Évangile annonce le remède [tant] souhaité pour ce genre d'angoisse. [...] La loi exprime la colère, l'Évangile la grâce³⁷.

La Loi fait connaître à l'homme son péché devant Dieu, son incapacité de l'accomplir, et lui fait alors éprouver le désespoir et l'angoisse devant son péché. En revanche, l'Évangile, la prédication de la Parole de Dieu, lui fait connaître la miséricorde divine, la grâce et le pardon. Cependant, lorsque Luther parle de la Loi, de la foi et des œuvres, il fait référence à la Loi juive, à Moïse, mais aussi, de manière cachée, à Aristote, qu'il a étudié : l'homme qui veut faire son salut par ses œuvres, c'est le vertueux dont traite l'*Éthique à Nicomaque*³⁸. C'est l'homme qui, par son effort personnel, par son travail sur soi, *devient* moral, *i.e.* acquiert l'*habitus* de la vertu. Car, comme le souligne Aristote, « c'est tout un travail [*ergon*] que d'être vertueux »³⁹. Et ce travail fait que ma vertu sera *mon œuvre* [*ergon*] propre. Mais Luther néglige sans doute le fait que, selon les mots d'Aristote, c'est un résultat rare, et que la situation morale de l'homme consiste à rendre droit un bois tordu – selon une formule qui se retrouvera chez Kant –, et non à jouir paisiblement de sa vertu. Chez Aristote, c'est à force d'accomplir des actes vertueux, par exemples justes, que l'homme acquiert une certaine vertu, par exemple la vertu de justice. Mais Luther le comprend du point de vue évangélique, de la foi, et renverse la thèse : ce ne sont pas les actes justes (les œuvres) qui rendent l'homme juste, mais c'est Dieu qui, en rendant « juste », permet d'accomplir de bonnes œuvres. Chez

³⁴ Hegel, *Die absolute Religion*, 213 f (*La religion absolue*, p. 201).

³⁵ Marquet, 2004, p. 431.

³⁶ Hegel, LHP 5, *La Réforme*, p. 1186 et 1188.

³⁷ Luther, *Cours sur l'Épître aux Romains*, 1985, p. 189.

³⁸ Comme le montre Büttgen, 2011, p. 63-64, « Luther lit l'*Éthique à Nicomaque* à la lumière de sa doctrine de la justification », de sorte qu'il y voit « la matrice de la justification par les œuvres ».

³⁹ Aristote, 1983, II, 9, 1109 a 24, p. 115.

Hegel, proche ici d'Aristote, la moralité exige tout un « travail [*Bearbeitung*] »⁴⁰ intérieur, qui consiste en l'effort subjectif et solitaire de se rendre moral en conformant sa disposition intérieure, sa *Gesinnung*, au Bien, dans l'ambiguïté invincible de la Conscience morale subjective, et dans l'expérience du Mal.

On notera que Hegel est ici plus fidèle à la pensée juive que Luther, en n'opposant pas les deux de cette façon. En effet, dans son cours sur la religion d'Israël, il rappelle le principe fondateur du Judaïsme selon lequel le don de la Torah par YHWH au Sinaï est le don de la vie, de sorte que l'homme qui méditera et accomplira les préceptes de la Torah recevra la vie : c'est Dieu « qui donne les lois, qui veut le droit, la loi, et cela a pour conséquence un être-là affirmatif, qui lui est conforme, une existence qui est un bien-être, prospérité »⁴¹. Au sein du peuple d'Israël, le « juste » est celui qui accomplit la Torah, et il est juste en ceci qu'il lui est fidèle au regard de Dieu, dans la mesure où Dieu le rend juste en lui faisant miséricorde en dépit de son péché.

En outre, Luther néglige un point capital : Paul n'oppose pas les œuvres à la foi, mais les œuvres *de la Loi* (la Torah écrite et orale) à la foi. Car, si les œuvres de la Loi (la vie selon la Torah) suffisaient à justifier le pécheur, alors Christ serait mort pour rien et la Croix serait rendue vaine. Il ne s'agit donc pas pour Paul de savoir si le pécheur est sauvé par ses œuvres, c'est-à-dire finalement par sa vertu personnelle, qui serait son œuvre propre, ou par sa foi, mais s'il l'est par l'observance de la Torah ou par la foi en Christ, c'est-à-dire par une pure grâce divine.

Que devient chez Hegel l'affirmation luthérienne essentielle de la justification par la foi – le « j'ai mis toute chose dans la foi »⁴² ? Selon la thèse de Luther – le *sola fides* –, « Il est évident que c'est la foi seule qui, à partir d'une pure grâce, par le Christ et sa parole, rend la personne suffisamment pieuse et bienheureuse, et qu'aucune œuvre, aucun commandement n'est nécessaire au chrétien pour sa béatitude », et cette foi est personnelle : « ma foi me suffit »⁴³. D'abord, chez Luther, en écho d'Augustin (*gratia gratis*), cela veut dire que le pécheur est sauvé de manière absolument gratuite par Dieu, sans aucun mérite de sa part, sans qu'aucune œuvre n'oblige Dieu à son égard. La foi est un don du Saint Esprit, elle est essentiellement *fiducia*, confiance en Dieu, qui naît de l'écoute de la parole qui nous fait le connaître, et accueil de Dieu dans l'intériorité : la foi « est une confiance assurée du cœur », de sorte que « Christ est présent dans la foi même », et « la foi justifie parce qu'elle saisit et possède ce trésor, savoir Jésus-Christ présent. Mais il n'est pas possible de concevoir de quelle manière il est présent : il y a là des ténèbres »⁴⁴.

Cette doctrine se retrouve chez Hegel, mais là encore de manière renouvelée : la foi est la vie avec Dieu, dans l'Esprit, dans l'intériorité⁴⁵. Certes, pour lui aussi, la foi est confiance en Dieu, abandon à l'Esprit dans l'intériorité, mais elle exige la libre *coopération* de l'âme humaine – ce qui n'est plus strictement luthérien⁴⁶. Hegel souligne que la question relève « du concept de l'esprit et de la liberté »⁴⁷, ce qui veut dire qu'elle demande de penser Dieu comme

⁴⁰ Hegel, 1995, § 106, Anm., 102 f (1998, p. 188). Sur cette question, voir notre commentaire, Soual, 2006, p. 186-188.

⁴¹ Hegel, 1974, 79 f (1972, p. 67). Comme le rappelle Becker, 2008, à propos du juif pharisien que Paul a été, « un pharisien ne connaît que l'autorité du seul Moïse : la loi suffit par elle-même pour obtenir la vie » (p. 64).

⁴² Luther, *La liberté du chrétien*, 1944, 9°, p. 263, trad. modifiée.

⁴³ Luther, *La liberté du chrétien*, 1944, 23°, p. 285-287, et 15°, p. 273. Melancton le rappelle dans la *Confession d'Augsbourg* : « Nos œuvres ne peuvent produire la réconciliation avec Dieu ni acquérir la grâce, mais cela se fait seulement par la foi » (Art. XX, 27, « De la foi et des bonnes œuvres », 1991, p. 55).

⁴⁴ Luther, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, 1969, p. 142 et 143.

⁴⁵ Sur ce point voir notre article, Soual, 2014.

⁴⁶ Cela n'est pas davantage calviniste. Calvin ira jusqu'à dire de ses adversaires, « S'ils veulent dire que l'homme a cela de sa propre vertu, qu'il coopère avec la grâce de Dieu : je dis que c'est une erreur pestilente » (Calvin, 1955, I, p. 68).

⁴⁷ Hegel, *Die absolute Religion*, 207 f (*La religion absolue*, p. 196).

Esprit, l'homme comme esprit, et leur relation comme relation spirituelle de liberté à liberté. Qu'en découle-t-il ? Le baptême, comme confirmation de la foi et sacrement, est une nouvelle naissance. Tout d'abord, « c'est l'Esprit divin qui opère la nouvelle naissance ; ceci est une libre grâce divine, car tout ce qui est divin est libre »⁴⁸. Or maintenant, à la libre grâce qui justifie, qui est absolument libre et gratuite, et qui vient au pécheur de l'extérieur, répond le libre consentement intérieur de la personne humaine. Alors, dans la mesure où je dois répondre en personne et librement à la grâce, ce qui est l'acte de la foi, de *ma* foi, de ma volonté libre, je coopère à mon salut. Non pas que j'en sois l'auteur, mais en ceci que je suis celui qui, seul, peut répondre pour soi : dans cette mesure, on peut dire que « revient à l'homme une coopération [*Mitwirkung*] à son salut »⁴⁹.

Cela se retrouve dans une notion essentielle, pour laquelle Hegel fait référence à Luther, celle du « témoignage de l'Esprit », lequel a ainsi deux aspects. Tout d'abord, c'est l'action de l'Esprit Saint dans l'âme, le témoignage de l'Esprit de Dieu en moi : la foi est ainsi « le témoignage de l'Esprit par l'Esprit [*das Zeugnis des Geistes vom Geiste*] », ou « le témoignage de Dieu par soi dans l'esprit comme Esprit [*Zeugnis Gottes von sich im Geist als Geist*] »⁵⁰. Ensuite, c'est la libre réponse à l'appel, au témoignage divin, en tant que témoignage de *mon* esprit et appropriation de la vérité par *moi*. Par cette réponse en première personne – on sait l'importance du Je chez Luther –, la foi est bien « ma foi »⁵¹. Par là, l'agir divin et l'agir humain sont articulés, dans la liberté spirituelle. En entrant en relation dans l'intériorité avec le Dieu qui est Esprit, je ne me trouve pas devant une puissance étrangère, inconnue, mais devant Celui qui est l'Esprit vivant en mon esprit : je suis libre en Dieu en ceci que, en Lui, je suis auprès de moi, parce que, en moi, il est chez soi.

Il y a sans doute, pour Hegel, une difficulté dans la doctrine luthérienne sur ce point : Luther affirme en effet que c'est Dieu qui me justifie, de manière passive (la justice *passive*, reçue), et pourtant qu'il est nécessaire que *je* le croie. Mais, dans la mesure où c'est la foi qui me justifie, et où c'est *ma* foi, il en découle pour Hegel que c'est un « Oui » par lequel je coopère à mon salut. Non pas en ce sens que mon salut serait mon œuvre propre, que je pourrais me sauver moi-même, tout seul, mais en ceci que j'ai à consentir à l'œuvre divine du salut pour moi. Ma foi, relevant de ma *liberté* spirituelle, est en quelque façon mon œuvre propre.

Hegel est ici plus proche d'Augustin que de Luther. Le récit de sa conversion, dans les *Confessions*, est à cet égard très clair. Augustin découvre et comprend le retard de sa volonté par rapport à son intelligence : il a beau ne plus avoir de doute intellectuel, la vérité a beau être certaine pour lui, sa volonté reste enchaînée, asservie à son péché enraciné en lui par l'habitude. Bref, le libre arbitre s'est de lui-même renversé en « nécessité » et en « dure servitude [*dura servitus*] »⁵². Or, l'idée de libre arbitre chez Augustin signifie, en écho de Plotin, le libre arbitre de la volonté, c'est-à-dire la libre disposition de soi de la volonté – en langage hégélien, la volonté libre de l'esprit libre. Certes, Augustin a expérimenté l'auto-asservissement et la scission intérieure de la volonté, mais tout autant son pouvoir sur soi toujours sain et sauf, par lequel elle peut se reprendre elle-même, devenir *elle-même* par elle-même, donc libre, en tant qu'elle répond à l'appel de Dieu⁵³. Comme le note Augustin :

Le tout était de ne pas vouloir ce que je voulais, et de vouloir ce que Tu voulais. Mais où était-il au long de tant d'années, et du fond de quel profond secret fut-il rappelé en un instant, mon libre arbitre ?⁵⁴.

⁴⁸ Hegel, *Die absolute Religion*, 207 f (*La religion absolue*, p. 196-197).

⁴⁹ Hegel, *Die absolute Religion*, 207 f (*La religion absolue*, p. 197).

⁵⁰ Hegel, *Begriff der Religion*, 249 f (*Notion de la religion*, p. 209).

⁵¹ Hegel, *Begriff der Religion*, 263 f (*Notion de la religion*, p. 220).

⁵² Augustin, 1992, VIII, V, 10, p. 29.

⁵³ Sur ce point, voir notre article, Soual, 2004.

⁵⁴ Augustin, 1992, IX, I, 1, p. 71.

En effet, le libre arbitre, devenu secret, caché à mes yeux, demeure cependant et je peux le rappeler à moi, c'est-à-dire me ressaisir comme libre pouvoir de moi sur moi-même. Il est le « trésor » de l'âme, et Augustin le souligne :

Tu vois donc maintenant qu'il dépend de notre volonté que nous jouissions ou que nous soyons privés d'un bien si grand et si authentique [= la volonté bonne]. Qu'y a-t-il, en effet, qui appartienne à la volonté davantage que la volonté elle-même ? (...) Il n'est que de vouloir pour l'avoir, elle, ce bien si grand⁵⁵.

La vraie liberté du chrétien consiste alors à vouloir ce que le Père veut, tel que cela est révélé par le Fils, dans l'Esprit.

En revanche, pour Luther et Mélanchton, le libre arbitre n'a de sens que relativement aux actions mondaines, quand il s'agit de « choisir parmi les choses relevant de la raison » – et encore, « tout cela ne se fait pas sans Dieu » –, mais il est incapable, en tant que « volonté pervertie »⁵⁶ par le péché, de se tourner vers Dieu dans la foi. Comme Luther l'affirme, « le libre arbitre sans la grâce de Dieu n'est pas du tout libre, mais immuablement prisonnier et esclave du mal, puisqu'il ne peut pas, par lui seul, se tourner vers le bien »⁵⁷. Pour Luther, Dieu « seul commande, et seul aussi il accomplit »⁵⁸, alors que pour Augustin la volonté humaine agit d'elle-même, en coopérant à l'agir de Dieu en elle, selon la formule étonnante qui avait révolté Pélagé : « Donne ce que tu commandes, et commande ce que tu veux »⁵⁹.

En présentant l'Idée de la volonté libre et du libre arbitre, Hegel est donc héritier d'Augustin plus que de la notion de *serf arbitre* chez Luther. En effet, dans sa *Philosophie du droit* (§ 5-28), il expose la thèse selon laquelle la volonté est libre d'elle-même, et est capable du Bien et de la vérité. S'il critique le libre arbitre, il vise par là la réduction de la volonté libre à la faculté de *libre choix*, à la *Willkür*, et non le concept augustinien. Pour lui, le libre arbitre en tant que libre choix entre des possibles est un moment vrai mais subordonné de l'Idée de la volonté libre : c'est l'attitude du sujet qui sait pouvoir se délier de tout, qui se sait capable de poser et déposer tout objet et toute fin, transcendant tout, mais qui est pourtant lié à quelque objet et fin. En revanche, la volonté est libre en tant qu'elle est à elle-même son objet et sa fin : elle veut son propre accomplissement, en elle-même et dans le monde. La liberté veut la liberté dans son accomplissement mondain.

Considérons enfin l'idée de la charité, qui relève de la grâce et de la volonté, et qui est un agir kénotique. Hegel remarque l'hédonisme répandu en son époque, non seulement en tant que règle de vie sociale, mais encore en tant que précepte censé être évangélique. L'homme de la société civile moderne cherche sa commodité, son bien-être, et, quand il retient le principe évangélique de la charité, il l'envisage comme un « amour sans douleur », comme une attitude d'universelle bienveillance à l'égard d'autrui, mais, par cette croyance, « le sel est devenu stupide », « la vérité spéculative » a été oubliée, à savoir, le fait que « l'Évangile est prêché aux pauvres – ce sont eux qui se tiennent au plus près de la douleur infinie », de l'amour comme sacrifice, « l'amour dans la douleur infinie »⁶⁰. Dans l'héritage de Luther, Hegel médite de manière profonde le thème paulinien de la kénose du Verbe, et du Verbe de la Croix, qui accomplit la mort de la mort.

On le sait, c'est du point de vue de l'agir du chrétien que Paul, dans l'*Épître aux Philippiens* (2, 5-11), introduit la kénose, l'idée de la désappropriation de soi dans le service

⁵⁵ Augustin, 1999, I, XII, 26, p. 241.

⁵⁶ Mélanchton, 1991, Art. XVIII, 24, « Du libre arbitre », p. 53.

⁵⁷ Luther, 2001, *Préface*, p. 127.

⁵⁸ Luther, 1944, *La liberté du chrétien*, 9^o, p. 263.

⁵⁹ Augustin, 1992, X, XXIX, 40, p. 211.

⁶⁰ Hegel, *Die absolute Religion*, 230 f (*La religion absolue*, p. 216). Sur ce point, voir notre article, Soual, 1998.

du frère : de même que le Christ s'est vidé de lui-même et a assumé la forme du serviteur, et ce jusqu'à la mort infamante sur la croix, chaque chrétien a à se dessaisir de soi afin de donner sa vie pour ses frères, afin de vivre selon la charité. Pour Hegel, l'agir du chrétien est pareillement

le mouvement de se dessaisir [*sich entäußern*] de sa détermination-de-nature immédiate ainsi que de sa volonté propre, et de s'enchaîner, dans la douleur de la négativité, avec cet exemple-là [= Christ] et son *en-soi*, et, ainsi, de se connaître comme réuni avec l'essence ; cette essence [= Dieu], par cette médiation, se produit comme inhabitant dans la conscience de soi, et elle est la présence effective de l'esprit étant en et pour soi comme de l'esprit universel⁶¹.

La vie du chrétien ne consiste pas à persévérer sereinement dans son être, mais à se désapproprier de soi, à s'enchaîner dans l'amour oblatif avec le Christ, de sorte que, selon le mot de Paul dans l'*Épître aux Galates*, « Je suis à jamais crucifié avec Christ ; je vis, mais non plus moi, c'est Christ qui vit en moi » (2, 19-20). Le sacrifice de soi, comme charité en acte, répond à la kénose du Christ.

Hegel retrouve sans doute ici un des points les plus importants du célèbre traité de Luther, *La liberté du chrétien*, qui a son origine chez Augustin. Pour Augustin, chaque personne, en tant que baptisée, a reçu l'*onction*⁶² par laquelle elle est devenue prêtre, prophète et roi, c'est-à-dire un *christ* singulier dans le Christ total : « nous sommes le corps du Christ, puisque nous avons tous reçu l'onction ; nous sommes tous en lui des christes et un seul Christ, car la tête et les membres composent le Christ dans son intégrité »⁶³, le *totus christus*. On en trouve un écho chez Luther, lorsqu'il affirme, d'une part, que les chrétiens sont « rois et prêtres » en vertu d'un pouvoir transmis par le Christ, et d'autre part, en citant le texte de Paul relatif à la kénose du Christ, que, « à l'égard de mon prochain, je veux devenir un christ, comme Christ est devenu pour moi »⁶⁴ : dès lors que mon salut n'est pas mon œuvre propre, je suis libre par rapport à moi-même et je peux agir gratuitement dans la charité à l'égard d'autrui. « Voici qu'alors jaillissent de la foi l'amour et la joie en Dieu, et de l'amour une vie joyeuse, de bonne volonté, libre, vouée à servir gratuitement le prochain »⁶⁵. Telle est la liberté du chrétien : comme le note Jean-François Marquet, il « est libre parce qu'il n'a pas à se soucier de son salut, œuvre de la seule grâce, et peut donc d'autant plus se soucier des autres, de son *prochain* »⁶⁶. Et c'est là une reprise de la parole d'Augustin, valant pour « l'homme nouveau » : « Aime et fais ce que tu veux [*Dilige, et quod vis fac*] »⁶⁷.

Nous trouvons donc bien chez Hegel davantage qu'un climat luthérien : des thèmes luthériens majeurs, intégrés à sa pensée et le plus souvent renouvelés. Certes il y a aussi des oublis ou des points essentiels qui sont absents, mais cela tient au fait que Hegel ne cherche pas à être exhaustif, car il n'est pas un exégète de cette doctrine. L'étude de quelques thèmes importants a permis de montrer en quel sens profond Hegel est fondé à se dire philosophe et luthérien. Ph. Büttgen soutient que ce qui « reste de l'interprétation hégélienne de la Réforme », c'est « la thèse célèbre qui fait de [Luther] un fondateur de l'intériorité »⁶⁸. Or, certes, pour Hegel, Luther est un moment essentiel dans la découverte de l'intériorité, mais ce n'est pas là pour lui un motif simplement anthropologique ou psychologique, dans une

⁶¹ Hegel, *Enz.*, GW 20, § 570, 553 f (*Enc.*, III, § 570, p. 358).

⁶² Selon la parole de Paul : « Celui qui nous affermit avec vous en Christ et qui nous a donné l'onction, c'est Dieu [ὁ θεοῦ ἰσχυρὸς ἡμῶν ἐν Χριστῷ καὶ ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν ἐν Χριστῷ] » (2 *Corinthiens*, 1, 21).

⁶³ Augustin, 2007, *Deuxième discours sur le Psaume 26*, p. 234.

⁶⁴ Luther, 1944, *La liberté du chrétien*, trad. modifiée, 15°, p. 271 et 27°, p. 295.

⁶⁵ Luther, 1944, *La liberté du chrétien*, trad. modifiée, 27°, p. 295.

⁶⁶ Marquet, 1973, p. 16.

⁶⁷ Saint Augustin, 1994, *Traité VII*, 8, p. 329.

⁶⁸ Büttgen, 2011, p. 282.

histoire de « l'intériorité », car il y va de la vie même de l'esprit, dans l'éthique et dans la charité. L'intériorité est incompréhensible hors de la folie de la Croix, elle consiste en l'être-chez-soi dans l'Autre, donc en la réconciliation.

Bibliographie

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1983.
- AUGUSTIN, *Les confessions*, trad. Eugène Tréhorel et Guillhem Bouissou, Paris, coll. « Bibliothèque Augustinienne » 13, 1992.
- AUGUSTIN, *Le libre arbitre*, trad. Goulven Madec, in : *Dialogues philosophiques III*, Paris, coll. « Bibliothèque Augustinienne » 6, 1999.
- AUGUSTIN, *Commentaire de la Première Épître de Saint Jean*, trad. Paul Agaësse, Paris, Cerf, 1994.
- AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes, I*, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2007.
- BECKER, Jürgen, *Paul. L'apôtre des nations*, Paris, Cerf, coll. « Théologies bibliques », 2008.
- BÜTTGEN, Philippe, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin/EHESS, coll. « Contextes », 2011.
- CALVIN, Jean, *L'institution chrétienne, I*, Genève, Labor et Fides, 1955.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Correspondance, III (1823-1831)*, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1967.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), hrsg. W. Bonsiepen und R. Lucas, Meiner Verlag, Düsseldorf, 1992 (cité : *Enz.*, GW 20) ; *Encyclopédie, I, Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1979 ; *Encyclopédie, III, Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988 (cité : *Enc.*, III).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1995 [1821] (= *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervegan, Paris, PUF, 1998).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Tome 5, La philosophie du Moyen Age, La Réforme*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1978 (cité : LHP 5).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie Werkausgabe, Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, Werke 12 (cité : W 12, avec notre traduction) ; *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1987 (cité : LPH).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 1. Band, 1, Begriff der Religion*, hrsg. G. Lasson, Hamburg, Meiner Verlag, 1974 (cité : *Begriff der Religion*, avec notre traduction) ; *Leçons sur la philosophie de la religion, I, Notion de la religion*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959 (cité : *Notion de la religion*).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Zweiter Band, 1, Die Religionen der geistigen Individualität*, hrsg. Lasson, Hamburg, Meiner Verlag, 1974 ; *Leçons sur la philosophie de la religion, II, La religion déterminée, 2. Les religions de l'individualité spirituelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1972.

- HEGEL, **Georg Wilhelm Friedrich**, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Zweiter Band, 2, *Die absolute Religion*, hrsg. **G. Lasson**, Hamburg, Meiner, 1974 (cité : *Die absolute Religion*, avec notre traduction) ; *Leçons sur la philosophie de la religion*, III, *La religion absolue*, trad. **J. Gibelin**, Paris, Vrin, 1959 (cité : *La religion absolue*).
- LIENHARD, Marc, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire », 2016.
- LUTHER, **Martin**, *À la noblesse chrétienne de la nation allemande, La liberté du chrétien*, in *Les grands écrits réformateurs*, trad. **M. Gravier**, Paris, **Aubier**, 1944.
- LUTHER, **Martin**, *Du serf arbitre*, trad. **G. Lagarrigue**, Paris, Folio Gallimard, 2001.
- LUTHER, **Martin**, *Cours sur l'Épître aux Romains*, trad. **G. Lagarrigue**, in : *Œuvres*, Tome XII, Genève, Labor et Fides, 1985.
- LUTHER, **Martin**, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, trad. **M. Esnault**, in : *Œuvres*, Tome XV, Genève, Labor et Fides, 1969.
- MARQUET, Jean-François, *Liberté et existence, Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1973.
- MARQUET, Jean-François, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, coll. « L'université philosophique », 2004.
- MELANCHTON, Philippe, *Confession d'Augsbourg*, in : *La foi des Églises luthériennes*, André Birmelé et Marc Lienhard (éd.), Cerf, Paris - Labor et Fides, Genève, 1991, p. 35-93.
- SOUAL, Philippe, *Le sens de l'État. Commentaire des Principes de la philosophie du droit de Hegel*, Louvain-Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain » 68, 2006.
- SOUAL, Philippe, « Amour et Croix chez Hegel », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, n° 1 (Janvier-mars 1998), p. 71-96.
- SOUAL, Philippe, « La conversion de l'esprit selon Augustin », in : *Le psychique et le spirituel*, J.-N. Dumont (éd.), Le Collège supérieur, Lyon, 2004, p. 165-183.
- SOUAL, Philippe, « La religion de l'esprit selon Hegel », *L'idéalisme allemand et la religion*, éd. **Miklos Vetö** et **Philippe Soual**, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », 2008 p. 115-133.
- SOUAL, Philippe, « L'intériorité de la foi chez Hegel », in : *La vérité dans ses éclats*, É. Vetö et **B. Lagrut** (éd.), Paris, **Ad Solem**, 2014, p. 147-170.
- TILIETTE, Xavier, *La semaine sainte des philosophes*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ » 53, 1992.
- VETÖ, Miklos, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand. Tome II (Krisis)*, Grenoble, Millon, 2000.

Résumé

Hegel se dit philosophe luthérien. Il fait l'éloge de l'action historique de Luther, de sa traduction de la Bible et de sa pensée théologique et éthique, du point de vue des concepts de liberté spirituelle et d'intériorité. Le philosophe encyclopédique retient du théologien du Christ des éléments majeurs et il médite, comme lui, le mystère du Verbe de la Croix et de la kénose. Cependant Hegel renouvelle le plus souvent ce qu'il en retient, et se montre souvent plus proche d'Augustin.

Mots clés : Hegel, Luther, Croix, kénose, charité, foi, éthique, intériorité, esprit, Bible

Abstract

Hegel claims that he is a Lutheran thinker. He praises Luther's historical action, his translation of the Bible, and his theological and ethical ideas, through the concepts of spiritual freedom and interiority. The encyclopedic philosopher preserves important elements from the Christian theologian and also meditates, like him, upon the mystery of the Word of the Cross and of the *kenosis*. Nevertheless, Hegel systematically renews that which he borrows, and is often closer to St Augustine's view.

Proposition alternative :

Hegel calls himself a Lutheran philosopher. He praises Luther's historical work, his translation of the Bible, and his theological and ethical thinking from the perspective of the concepts of spiritual freedom and interiority. The encyclopedic philosopher takes major elements from the theologian of Christ and, like him, meditates on the mystery of the Word of the Cross and *kenosis*. However, Hegel renews most often what he retains from it, and often shows himself to be closer to Augustine.

Key words: Hegel, Luther, Cross, kenosis, charity, faith, ethic, interiority, spirit, Bible