

# **L'esprit du Christianisme.**

## **Interprétation d'un texte de jeunesse de Hegel**

---

« La liberté de la conscience de soi est le contenu de la religion, et ce contenu est lui-même l'objet de la religion chrétienne, c'est-à-dire que l'esprit est à lui-même objet. »<sup>1</sup>

### **Introduction.**

#### a. L'anthropologie comme tombeau du religieux.

Le Christianisme n'est pas une religion comme les autres. Cette idée ne suppose aucun jugement de valeur, aucune volonté de classer les religions par leur puissance politique, ou même par leur poids relatif plus ou moins grand dans l'histoire du monde.

C'est au sens de la philosophie qu'il faut penser la singularité de la religion du Christ. Il est peut-être nécessaire de préciser une question aussi improbable : comment penser universellement la singularité d'une figure historique ? Si le philosophe se donne comme tâche de penser l'ordre religieux, cela ne peut pas être comme un simple phénomène de la culture, ou comme une marque de la spécificité des peuples. A ce rythme, les religions ne seraient que la manifestation des identités, dans ce qu'elles produisent de séparation et de division entre les peuples de l'humanité entière.

Mais Hegel nous signale déjà dans les *Leçons sur la philosophie de la Religion*, que lorsqu'on traite historiquement la religion, quand on voit en elle la figure particulière d'une croyance, ou d'un ensemble de croyances, c'est qu'elle a cessé d'être la religion vivante, qu'elle représente une forme dépassée de la vérité. Si je pense le religieux sur le mode de la singularité empirique, et que je décrive l'ordre des croyances, alors le religieux s'en est allé. Penser que les fidèles croient en un Dieu au nom de leur singularité propre et d'une subjectivité revendiquée, une telle proposition est une erreur.

Leur Dieu, au contraire, est toujours le Dieu, l'unique et seule vérité de l'être, saisie par la conscience immédiate dans sa certitude absolue. La religion vise toujours la vérité en ce qu'elle est objective, mais sur le mode de la foi, c'est-à-dire de l'immédiateté. Si la foi se donnait pour la simple croyance subjective en un Dieu particulier, si elle se savait elle-même subjectivité (ou indifféremment pratique de tradition, motivations morales, habitudes sociales), c'est qu'elle ne serait plus foi, qu'elle ne serait plus religion. Dans toute conscience religieuse, la conscience de l'historicité est plutôt destructive de la force de la foi. La conscience de l'historicité de soi-même est plutôt la conscience de sa séparation d'avec l'être absolu de ma foi.

« Quand il est traité historiquement de la religion, c'en est fait d'elle ; elle n'est plus alors dans la conscience immédiate, c'est-à-dire dans la réalité effective, - unité de l'intérieur et de l'extérieur - quand il n'y a plus que représentations et motivations morales, sentiments et virtuosités moraux ou subjectifs, quelque chose d'autre a été mis à la place de la religion- non pas la vérité spéculative ».<sup>2</sup>

---

1 Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la religion*, Troisième partie, la religion accomplie, Paris, Puf, 2004, p. 98.

2 *Ibidem*, p. 95.

Cette remarque peut tout aussi bien se redire sur le mode de l'anthropologie. La religion est une pratique historique et une institution humaine, mais elle se donne comme dépassant son historicité dans un rapport intemporel, dans une constitution de l'histoire à partir de Dieu lui-même. Elle n'est pas refus du monde historique, mais bien plutôt une manière d'interpréter l'histoire qu'elle est elle-même comme ayant un sens universel, eschatologique et éternel. Par la religion, l'histoire est renvoyée à un sens qui la dépasse, mais qui pourtant la saisit encore dans sa signification. L'église n'est-elle pas, en ce sens, l'institution historique qui prône le dépassement de l'histoire dans le salut ?

b. La foi comme rapport immédiat à l'absolu comme absolu.

La foi est un rapport immédiat à l'absolu comme absolu. Autrement dit, la foi religieuse ne peut pas se savoir elle-même comme une simple représentation parmi d'autres, et ne peut conclure de la multiplicité des croyances au fait qu'elle ne serait, à son tour, qu'une croyance, qu'un rapport médiat à l'absolu. Elle ne peut être qu'un rapport immédiat à l'absolu, à la vérité spéculative elle-même.

Aussi, le philosophe, lorsqu'il pense la foi et la religion, est-il soumis à un paradoxe, que Hegel ne manquera pas de relever en 1824, lorsqu'il construira son cours sur la philosophie de la religion. La religion rejette la séparation entre la conscience subjective qui croit – la conscience du fidèle- et Dieu comme être. Ou, si l'on préfère, le Dieu de la religion n'est nullement le Dieu des théologiens ou des philosophes, ce n'est nullement un objet dont on pourrait produire une représentation ou que l'on pourrait qualifier par un jugement. Dieu n'est pas un objet extérieur de la religion, mais plutôt son sujet, son intimité même, car en lui et par la foi, l'intimité est désormais saisie comme objectivité, le subjectif se saisissant lui-même comme un objectif, et c'est cela le propre – pourtant paradoxal- de la religion.

« La théologie a tout d'abord ce sens : il s'agirait de connaître Dieu comme le Dieu seulement objectif, absolu, qui demeure absolument dans la séparation vis-à-vis de la conscience subjective et est ainsi un objet extérieur – en pensée il est vrai – comme le soleil, le ciel, etc., sont de tels objets extérieurs de la conscience, l'objet ayant alors pour détermination permanente d'être quelque chose d'autre, d'extérieur. En opposition à cette manière de voir, on peut présenter le concept de la religion absolue de telle manière que ce dont il s'agit, l'essentiel dont il s'agit n'est pas cet extérieur, mais la religion elle-même, c'est-à-dire l'unité de cet objet avec le sujet, la manière dont cet objet est dans le sujet. »<sup>3</sup>

La religion pose l'unité de l'objet et du sujet, de l'objectif et du subjectif, et pourtant selon un mode qui n'est pas celui de la science ou de la connaissance, mais de la foi- c'est-à-dire de la subjectivité même – qui cependant ne se sait pas subjectivité.

Nous ne pouvons donc pas manquer de remarquer que la religion se donne comme la conciliation, voire la réconciliation des contraires, le subjectif et l'objectif, l'immédiat et l'absolu, l'historique et l'éternel, l'homme et Dieu. Sur de nombreux points, ce que l'entendement rationnel distingue comme séparés, ce que le philosophe critique pose comme antinomique, la religion le pose comme déjà réconcilié, comme si la question de la connaissance de la vérité était, en un sens, un faux problème. La religion réconcilie ce que l'entendement du philosophe a pris soin de séparer, et singulièrement les philosophes des Lumières, dont Hegel est directement l'héritier.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 99.

### c. Hegel et la religion chrétienne.

Hegel a fait des études de théologie au séminaire, et, en ce sens, il a une formation religieuse, cependant très fortement teintée de philosophie. La fréquentation de deux illustres camarades, Hölderlin et Schelling, va l'amener à réfléchir, dans cette période, sur la question de la réconciliation et de l'unité, à partir de la constatation de la différence et de l'opposition entre l'esprit et la nature.

Mais c'est par l'étude philosophique de la religion chrétienne qu'il va construire sa démarche originale. Tout se passe comme si l'étude de l'esprit du Christianisme constituait pour lui comme la propédeutique qui mènera à l'émergence de la philosophie spéculative.

On ne compte plus les textes de jeunesse dans lesquels il étudie, assez contradictoirement d'ailleurs, le Christianisme sous divers aspects. En 1795-1796, il écrit deux textes – qu'il ne fera pas paraître lui-même- la *Vie de Jésus*, et *La positivité de la religion chrétienne*, deux ouvrages dans lesquels il critique très fortement la religion chrétienne, ainsi que le dogmatisme de l'Eglise. Il est encore, à cette époque, le digne héritier des philosophies de l'*Aufklärung*, qui voient avant tout dans le Christianisme la rupture de la belle totalité de la religion politique des grecs. En créant l'église comme institution positive, séparée de la communauté politique, les chrétiens ont rompu l'unité immanente de la cité grecque dans laquelle la religion et l'état ne font qu'un, dans l'harmonie d'une religion du peuple.

Mais lorsqu'il écrit *L'esprit du Christianisme et son destin*, en 1799, quelque chose s'est produit qui bouleverse assez profondément sa conception de la religion chrétienne. Ce n'est plus la dimension séparatiste de l'Eglise naissante qui domine, mais, au contraire, la découverte d'une puissance propre de réconciliation du Christianisme, puissance de réconciliation sans précédent par rapport à toutes les autres religions, qui lui fait dire, par exemple, dans le texte :

« (...) dans le ressuscité, dans celui qui était ensuite monté aux cieux, l'image retrouva la vie et l'amour, la représentation de son unité. Dans cette nouvelle union de l'esprit et du corps, l'opposition du vivant et du mort disparaissait, elle trouvait sa conciliation en un Dieu ; la nostalgie de l'amour s'est découverte elle-même comme nature vivante et peut désormais jouir d'elle-même ; son adoration est désormais la religion de la communauté ; le besoin religieux trouve sa satisfaction dans ce Christ ressuscité, dans cette vie qui a pris figure. »<sup>4</sup>

Ainsi Hegel semble-t-il considérer que la religion chrétienne satisfait au besoin religieux dans son ensemble, comme si la religion de Jésus n'était plus une figure particulière, ou un moment dans l'histoire des religions, mais qu'elle soit devenue la forme même de la religion humaine, la réalisation d'une aspiration que toutes les autres religions n'auraient fait que décevoir.

Plus tard, dans les années 1821/1827, dans ses cours sur la philosophie de la religion, il poussera encore plus loin cette idée, décidément paradoxale, en démontrant comment la religion chrétienne est la religion accomplie, qu'elle est, purement et simplement, l'accomplissement complet du religieux, et qu'on doit la considérer comme « religion absolue ». <sup>5</sup> Qu'en d'autres termes, le Christianisme aurait fait tout ce qu'une religion pouvait accomplir de plus grand pour l'homme, c'est-à-dire de poser la réconciliation des contraires,

<sup>4</sup> Hegel, *L'esprit du Christianisme et son destin*, Paris, Editions Vrin, 1981, p.116.

<sup>5</sup> Cf. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la religion*, Troisième partie, la religion accomplie, Paris, Puf, 2004, p.122 :

« Dieu est l'esprit; dans une détermination abstraite, il est ainsi déterminé comme l'esprit universel qui se particularise ; c'est là la religion absolue, et la religion qui a ce contenu est la vraie. C'est ce qui dans la religion chrétienne s'appelle Trinité – un en trois, en tant qu'on emploie les catégories des nombres ; c'est le Dieu qui se différencie tout en restant identique à lui-même ; la Trinité est appelée le mystère de Dieu, le contenu en est mystique, c'est-à-dire spéculatif. »

et notamment de l'humain et du divin. Qu'après le Christianisme, c'est la philosophie qui devrait être le stade suprême, et qu'il fallait que la philosophie -ou le spéculatif- aille achever l'unification que la religion – comprendre ce que la religion chrétienne- n'aurait fait qu'esquisser. Qu'en somme, il revenait à la philosophie de sauver la religion de son historicité, de montrer tout l'universel vivant qu'il y a en elle. De sorte que, par un curieux renversement, c'est désormais à la philosophie que revient la tâche centrale de « donner la raison de la religion »<sup>6</sup>. « La religion doit trouver refuge dans la philosophie. » dira encore Hegel.<sup>7</sup>

d. La religion est cela que la philosophie doit sauver.

Que la philosophie se voit assigner pour sa tâche essentielle de réconcilier la raison et la religion, et que la religion chrétienne soit précisément celle qui prépare la philosophie à cette destination nouvelle, c'est là un paradoxe que nous tenterons d'élucider. Car si la religion chrétienne appelle à la rescousse la philosophie pour la sauver de son historicité, c'est qu'elle a en elle quelque chose de fondamentalement philosophique, quelque chose qui montre à la Raison le chemin d'une nouvelle conscience de soi. Tentons de saisir pourquoi la religion chrétienne est au fond l'histoire de l'émergence du spéculatif lui-même, qu'elle est la condition de possibilité de la réalisation de la raison dans l'histoire.

## **1. L'esprit du judaïsme ou la vie brisée.**

a. La religion est impossible.

Qu'est-ce qu'une religion, sinon une contrariété, aux yeux de la raison ? « L'élévation de l'homme de la vie finie à la vie infinie est religion »<sup>8</sup>, dit Hegel dans ses écrits de jeunesse. La religion est de l'ordre de l'impossibilité : il s'agit de croire, et de se croire, dans sa finitude même, en rapport avec l'infini, avec l'être dans son éternité, avec le savoir absolu.

Or c'est précisément parce que la religion est l'impossible qu'elle est l'élévation même, la transgression de notre existence naturelle, la sortie hors de soi. Pourtant, cette élévation ne supprime pas l'impossibilité, mais bien plutôt l'entérine : rien dans la nature qui est la mienne ne me dit de croire, et croire est l'impossible. Comme le dira plus tard Kierkegaard à propos d'Abraham, l'homme de la foi ne peut se faire comprendre absolument de personne. *Credo quia absurdum* : la foi est cela qui divise et sépare l'homme de lui-même, c'est-à-dire de la terre et de la nature qu'il habite, pour le porter hors de soi dans l'ordre de l'esprit.

b. L'esprit du judaïsme.

Cette impossible possibilité, cette absurdité qu'est la religion, Hegel la redécouvre d'abord – mais sans doute par un effet rétroactif- dans l'esprit du judaïsme, qu'il identifie étroitement à la religion d'Abraham et de Moïse. Abraham et Moïse sont les figures de la religion en tant qu'elle est la relation entre deux contraires, qu'elle est l'alliance impossible et qui reste impossible, qu'elle est la foi en la distance et en l'absence, la foi en un Dieu étranger.

Hegel rappelle que tout commence par Noé et le déluge, et qu'on ne peut comprendre le sens de l'alliance d'Abraham et de Dieu qu'à partir de la catastrophe du déluge.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 170, « C'est pourquoi il s'agit en philosophie de montrer la raison de la religion. »

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>8</sup> Nohl, *Hegels theologische Judenschriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907, Systèm-fragment, p. 347.

Car avec le déluge commence la scission entre Dieu et la nature, la rupture entre Dieu et l'homme. Dieu veut reprendre le monde et détruire l'humanité entière, qui s'est éloignée par le péché et par la chair. Il veut que l'existence même de l'homme soit confrontée à la nature entière comme un ennemi. Il veut que la nature soit la négation de l'homme<sup>9</sup>. C'est alors que Noé produit, sur l'ordre de Yahvé, l'arche de l'alliance, qui est en somme la première forme de religion : l'homme sera sauvé, mais c'est à la condition de l'être comme un esprit qui gouverne les éléments, et se gouverne lui-même contre son corps. Si l'homme – qui est à l'image de ce Dieu étranger- retombe dans sa propre finitude, s'il redevient l'être de chair qui veut verser le sang de l'homme, alors l'homme châtiara l'homme : « Qui verse le sang de l'homme par l'homme aura son sang versé »<sup>10</sup>.

Nous voyons ici comment la scission s'instaure simultanément dans la religion et dans la nature : l'homme est désormais comme une image de Dieu, telle qu'il en est séparé et distant : car si Dieu est esprit, l'homme l'est aussi mais en tant qu'il doit se nier lui-même, soumettre absolument la chair à l'esprit. L'homme est l'esprit en tant seulement qu'image : sa spiritualité, sa vérité requiert qu'il soumette la nature, qu'il soit la négation de la nature en lui, en même temps que la domination des animaux terrestres. La réconciliation entre Dieu et l'homme est plutôt l'épreuve d'une scission, d'une douleur telle qu'elle exprime la vie de l'homme : la nature est désormais l'ennemi, et l'homme juste sera plutôt comme un exilé sur la terre. « C'est dans l'être pensé que Noé reconstruisit le monde déchiré ».<sup>11</sup>

La religion est alliance, mais en tant qu'elle est alliance, elle pose la scission comme le principe de la foi. Il faut croire en un esprit qui n'est nulle part en l'homme ni sur la terre, et la foi d'Abraham est la négation de l'humanité.<sup>12</sup> Il faut nier l'homme et désespérer de l'humanité infiniment pour que la force de la foi puisse surgir : croire, c'est aliéner en soi son soi-même et son humanité même, c'est tuer et dominer en soi l'homme que je suis dans la singularité. La foi devient alors la soumission de l'homme et la vérité de celui-ci est sa passivité. Ainsi en est-il d'Abraham dans le sacrifice d'Isaac. Car si Dieu est bien cet universel qui le protège et lui promet un avenir, c'est contre tout ce qui est particulier dans ce monde « qui est son opposé absolu ». Et cette particularité, c'est lui-même, ou plutôt lui-même comme famille, comme père particulier d'un enfant particulier, tandis que la foi pour Yahvé universel a plus de valeur, absolument. Au point que l'amour du fils particulier est incompatible avec l'amour du Dieu universel, l'amour unique de l'unique. Si Abraham sacrifie son fils, c'est pour se perdre soi comme singulier et faire exister son rapport avec l'universel dans la pure négation de l'homme :

« Cette visée au-delà du présent, cette réflexion sur une totalité de l'existence à laquelle sa descendance appartient aussi, caractérise la vie d'Abraham et cette vie trouve son image reflétée dans la divinité qui accompagne ses pas et ses actions, qui lui fait des promesses pour l'avenir, -qui lui représente sa totalité réalisée, qu'il aperçoit quand il pense à l'avenir dans les buissons sacrés, à laquelle il sacrifie, dans sa foi au Tout, toute singularité ; il s'arrache au particulier, et, devant le Tout, son fils unique qui en est pourtant la condition, lui apparaît à certains moments comme quelque chose d'hétérogène, comme ce qui détruit la pure unité, il se juge infidèle à elle dans l'amour qu'il porte à son fils et il peut être capable de déchirer aussi ce lien. »<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Cf. *Genèse 6-7* : « La fin de toute chair est arrivée, je l'ai décidé, car la terre est pleine de violence à cause des hommes et je vais les faire disparaître de la Terre. »

<sup>10</sup> *Genèse*, 9-17

<sup>11</sup> Hegel, *L'esprit du Christianisme et son destin*, Paris, Editions Vrin, 1981, p.5

<sup>12</sup> « Le monde entier, son opposé absolu, était maintenu dans l'existence par un Dieu qui lui restait étranger ». *Ibidem*, p. 8.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 129.

Ainsi Abraham est-il la figure même de la pure scission avec la vie particulière, avec la chair, et avec l'existence du singulier. Sacrifier Isaac, c'est sacrifier au Dieu jaloux la vie présente, son moi et sa conscience pour n'exister que dans l'universel, mais dans un universel et une totalité (une alliance) qui passe par la négation de soi. La foi est la négation de l'humanité terrestre et de son histoire immanente, et Hegel résume très bien l'ensemble de la religion de la scission en disant : « Il était seulement impossible à Abraham de rien aimer ».<sup>14</sup>

c. La loi de Moïse. La religion comme loi.

Que l'universel soit en Dieu, et que l'homme en soit la négation, telle est la structure qui, selon Hegel, dans l'esprit du judaïsme, va engendrer la religion de la loi, ou, si l'on préfère, la religion comme loi. Car le peuple juif ne devient pas lui-même d'abord par sa libération, et la fuite d'Egypte n'est pas à proprement parler un acte des juifs<sup>15</sup>. Il est seulement le fait des miracles que Moïse fait sur l'ordre du tout puissant, en tant qu'il a choisi ce peuple comme son peuple. Ce peuple qui est maintenant le sien n'est pas à la hauteur de sa propre universalité. Il est le peuple esclave, et esclave de son esclavage même, dans lequel il veut retomber chaque fois que Moïse échoue<sup>16</sup>. Pour que la religion naisse, il faut les commandements. Pour que le peuple émerge à sa liberté, il faut la loi. De sorte que pour le peuple juif, l'universel est en lui (en Moïse), mais sous la forme d'un maître, comme une puissance qui introduit la scission en eux-mêmes.

« Aucune autre réflexion sur l'esprit humain, aucune autre sorte de conscience n'apparaît dans les lois religieuses, et Mendelsohn considère comme un grand mérite de sa foi de ne pas proposer de vérités éternelles. Qu'il existe un Dieu, voilà où culmine l'édifice des lois de l'Etat, et si l'on pouvait appeler vérité un précepte mis sous cette forme, il ne serait certes pas difficile de dire s'il peut y avoir pour des esclaves une vérité plus profonde que l'affirmation selon laquelle ils ont un maître »<sup>17</sup>.

Nous voyons que la religion des juifs est incapable de saisir la divinité telle qu'elle est en soi. En ce sens, sa foi est une soumission, et non une volonté ou un choix. Sa foi n'est pas la conscience de la spiritualité de Dieu. Dieu existe, et pour les juifs, c'est un fait qui reste, pour eux, particulier, puisque leur existence propre n'est garantie que comme peuple particulier et comme existence particulière. Pour eux, Dieu est comme l'Etat positif, un pouvoir singulier qui leur fait face. Cela n'enlève rien à la sincérité de leur foi, mais cela la caractérise, selon Hegel comme foi de l'aliénation, à l'opposé de la foi chrétienne, qui sera foi de la volonté – et donc aussi foi en soi-même.

Dans la loi juive, le droit ne supprime pas la scission entre l'éternel et le particulier, mais au contraire le révèle. Le droit est la scission en tant qu'elle se manifeste historiquement. Elle est l'épreuve de l'histoire comme négativité pure, comme distance éternelle entre l'homme et sa justice. « Le droit est né à l'occasion d'une scission, d'une offense », dira Hegel.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.9.

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, p. 11 :

« Moïse seul agit ; par la menace, il extorque au souverain la permission de partir et la foi juive ne considère pas ce monarque comme libre quand il oublie sa crainte et regrette la décision qui lui a été arrachée : ce trait par lequel il refuse de se soumettre à leur Dieu, résulte aussi à leurs yeux d'une action de leur Dieu. — De grandes choses sont accomplies pour les Juifs, mais *eux-mêmes* n'entreprennent pas d'actions héroïques. »

<sup>16</sup> Cf. *Ibidem*, p.17 : « mais les juifs n'avaient part à rien d'éternel ».

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 17

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.37, note.

Car qu'est ce que la loi, -fut-elle celle du commandement- ? C'est un universel qui s'impose en tant qu'il s'impose, une contrainte qui force le singulier à se soumettre à l'universel du « Tu ne tueras point ».

Hegel, dans *l'Esprit du Christianisme*, se livre à une étude très approfondie du mécanisme de la loi pénale, car il voit dans le droit positif la source même du besoin que sera Jésus.

La loi fonctionne sur le mode de l'égalité du crime et de la peine. Si un criminel transgresse la loi, il a supprimé l'universel en lui, de sorte qu'il a armé lui-même la loi contre sa singularité. Son acte, de lui-même, en tant qu'il transgresse l'universalité de la loi, en tant qu'il promet sa singularité contre elle, appelle et requiert le châtement, qui est contenu en puissance dans la loi transgressée. « Le châtement se trouve immédiatement impliqué dans la loi transgressée ; le criminel est déchu du même droit auquel son crime a porté atteinte chez autrui. »<sup>19</sup>.

Ce faisant, la loi doit rétablir l'égalité en supprimant, par la force, la particularité de la violation, c'est-à-dire par le châtement. Lorsque le criminel est châtié, sa singularité est détruite par la singularité de la sanction, de sorte que l'universel se rétablit par cette double négation. « La loi est bien satisfaite alors, car la contradiction est supprimée entre le devoir-être qu'elle exprime et la réalité du criminel, l'exception qu'il voulait faire à l'universalité ».<sup>20</sup> Le droit, dans sa forme universelle, est rétabli par le châtement de l'acte criminel. Il est réconcilié avec lui-même, par delà la violation, et la loi n'a jamais été supprimée dans sa forme, car même le criminel ne l'annule pas lorsqu'il la transgresse (lui qui la fait exister contre lui).

Mais c'est précisément cette réconciliation dans le droit qui pose problème. Car si l'acte criminel est remis par la peine, si la loi est redevenue cet universel qu'elle est, le criminel, lui, ne devient pas l'universel par le châtement. Sa conscience est irréversiblement opposée à l'universel et il ne peut plus retrouver sa place en lui. De fait, si nous regardons la loi du point de vue du criminel, c'est-à-dire de l'homme, nous voyons qu'il ne pourra pas se réconcilier d'aucune façon avec la loi :

« S'il n'y a aucun moyen de faire qu'une action n'ait pas eu lieu, si la réalité est éternelle, aucune réconciliation n'est possible, et pas davantage en subissant le châtement. (...) Mais le criminel n'est pas réconcilié avec la loi (qu'il s'agisse d'une réalité étrangère au criminel, ou existant en lui subjectivement comme une mauvaise conscience). »<sup>21</sup>

La scission extérieure qui existait entre la loi et le criminel lui devient intérieure, et il ne peut plus redevenir l'enfant de la loi. Son être-là devient en contradiction avec la conscience qu'il a de la loi. Il ne peut plus jamais redevenir ce qu'il doit être. Non seulement naît alors la mauvaise conscience, mais il se sait maintenant comme un être mauvais ; en soi, il se sait comme séparé irréversiblement du bien.<sup>22</sup>

Ainsi le droit a produit la déchéance universelle de la conscience ; il a accentué la distance entre l'homme particulier et le Dieu de la loi. Ou, si l'on préfère, le droit a entériné l'irréversible étrangeté de l'homme et du divin. L'esprit du judaïsme est de faire de la religion

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.46

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 49

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, p. 50 :

« À la mauvaise conscience, à la conscience d'une action mauvaise, à la conscience de soi-même comme d'un être mauvais, le châtement subi ne change rien ; car le criminel se voit toujours comme un criminel ; il n'a aucune puissance sur son action en tant que réalité et cette réalité sienne est en contradiction avec sa conscience de la loi. »

l'acte de foi du négatif ; elle est religion de la négativité comme destin. Pour elle, Dieu est la négation de l'homme. Et la foi est la conscience de cette négation.

## **2. Le Christianisme de l'amour.**

### a. Le Christ comme conscience de l'immanence de Dieu au monde.

Jésus est le dépassement de la scission qu'est la religion juive. Avec lui, la religion ne s'accomplit plus comme alliance mais comme réconciliation. Il est celui qui va montrer le chemin du dépassement des contrariétés. Car Jésus est et se veut comme l'essentielle unité vivante.

Ce qui fera la force de la religion nouvelle, née au coeur et contre le judaïsme, c'est de faire de la réconciliation non pas un idéal, ou une volonté, ou un destin, mais une réalité historique. La réconciliation se fait homme, elle devient elle-même un singulier vivant qui se manifeste dans l'Histoire, qui est Jésus. Contre le Dieu étranger et lointain des juifs, la religion chrétienne se pense d'abord comme la manifestation, c'est-à-dire comme la nécessité pour l'esprit absolu de se manifester dans son contraire. Le Christianisme n'est pas seulement une nouvelle conception de l'homme, ou des rapports du divin et des humains. Il ne peut être cela que parce qu'il est d'emblée une nouvelle conception de Dieu.

Ainsi Jésus n'est-il pas seulement le signe de Dieu, ou le fils de Dieu. Il est Dieu lui-même, en tant que la division de la Trinité n'entame pas son unité première, son unité comme totalité spéculative. Jésus est ainsi la manifestation, c'est-à-dire la réalisation de l'infinité de Dieu dans son contraire. Lorsque le Christ est, il est le père se manifestant, c'est-à-dire cette manière de poser son infinité jusqu'au bout de la détermination et de la singularité. Car son unité doit se manifester, c'est-à-dire se diviser en elle-même, se réaliser comme négation de soi, être par elle-même l'unification de la différence et de l'identité, être le dépassement de la finitude et de l'infini. Jésus en ce sens, et Hegel y insiste plusieurs fois, n'est pas une partition de l'infinité divine, au sens où il détruirait le concept du divin. Jésus n'est pas allé se perdre comme Dieu chez les hommes. Il est allé se manifester comme Dieu, tel que Dieu doit se manifester, tel que Dieu doit être la manifestation.

« Mais en tant qu'esprit, Dieu consiste essentiellement à être pour un autre, c'est-à-dire à se révéler ; il ne crée pas le monde une fois, il est le créateur éternel, cette activité éternelle de se révéler ; il est cela, cet actus. C'est là son concept, sa détermination.

La religion est ainsi la religion manifeste, car elle est esprit pour l'esprit. Elle est la religion de l'esprit et non pas ce qui est secret, elle n'est pas fermée mais manifeste, elle est pour un autre, mais un autre qui n'est que momentanément un autre ; Dieu est ce processus, il pose l'autre et le supprime dans son mouvement éternel. L'esprit consiste ainsi essentiellement à s'apparaître à soi-même, à se manifester. »<sup>23</sup>

### b. Jésus, expression de la transcendance de l'homme au monde.

De même qu'il est le fils de Dieu, Jésus est aussi bien le fils de l'homme. Ce qui signifie qu'il se donne lui-même comme l'expression de la divinité de l'homme, qui n'est pas la négation de Dieu. Lorsque le Christ comme fils de l'homme vient au monde, ce n'est pas seulement un homme qui amène au monde la lumière. Il est lui-même ce monde, avec toutes ses limitations

---

<sup>23</sup> Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la religion*, Troisième partie, la religion accomplie, Paris, Puf, 2004, p.103/104.



et ses déterminations, mais c'est en tant que ce monde a conscience de sa dignité fondamentale, de sa spiritualité, en tant qu'il est le monde réfléchi.

Lorsque le Christ arrive dans le monde, il n'est pas un simple principe spirituel en face d'un fait historique purement immanent et particulier. C'est le monde lui-même (qui s'ignore comme étant spirituel) comme étant produit par la spiritualité divine, comme étant lui-même divin.

Le Christ n'est rien d'autre que la conscience de la divinité immanente du monde, divinité qui échappe aux hommes de l'ancienne alliance parce qu'ils voyaient Dieu sur le mode de l'étrangeté.

« Ce n'est pas seulement lorsque l'homme vient au monde qu'il est celui qui répand la lumière ; [la lumière] est aussi dans le monde lui-même, le monde est tout entier avec toutes ses relations, toutes ses déterminations, l'œuvre de l'homme se développant sans que le monde dans lequel ces rapports vivent l'ait reconnu, ait reconnu la totalité de la nature parvenant à la conscience, sans qu'elle soit venue à la conscience du monde. Le monde des hommes est ce qui est le plus authentiquement sien, ce qui lui est le plus apparenté, mais les hommes refusent de l'accueillir, le traitent comme un étranger. Ceux, au contraire, qui se reconnaissent en lui, reçoivent de ce fait une puissance qui n'exprime pas une force nouvelle, une nouvelle réalité vivante, mais seulement le degré, l'égalité ou l'inégalité de la vie ; ils ne deviennent pas autres, mais ils reconnaissent Dieu et se reconnaissent comme enfants de Dieu, plus faibles que lui, mais de même nature, dans la mesure où ils prennent conscience de ce rapport de l'homme comme répandant la lumière véritable, découvrant leur essence, non dans une réalité étrangère, mais en Dieu. »<sup>24</sup>

La divinité de l'homme, c'est la divinité de l'homme en tant qu'il est dans ce monde, et c'est aussi bien le fait que le monde n'est rien d'autre que le produit de sa spiritualité d'homme. Le monde n'est pas une chose donnée, mais produite par le processus de l'esprit se réalisant.

Dans un cours passage de *L'esprit du Christianisme*, Hegel formule en passant une remarque qui en dit long sur la nouvelle philosophie de la divinité infinie qui est à l'œuvre ; il dit : « sa divinité est la déification »<sup>25</sup>. Il faut comprendre que Dieu n'est pas une substance infinie mais un acte infini ; il est l'acte de devenir soi-même, de réaliser son infinité dans son contraire, c'est-à-dire aussi bien de se libérer de la détermination. Et de même que Dieu est l'acte de devenir Dieu par le monde, de même l'homme est l'acte de cette libération vers soi-même, c'est-à-dire vers la conscience de la vérité qui est en lui. Ainsi la religion chrétienne est-elle aussi bien la foi en la liberté de l'homme, et c'est là son véritable contenu. Le Christ, en montrant comment le monde est Dieu, montre en même temps à l'homme qu'il est Dieu pour le monde.

### c. La religion de l'amour contre celle de la loi.

Avec le Christ, l'homme ne se sait plus comme séparé dans ses limitations par le caractère imparfait de son histoire. Parce qu'il est sauvé par le Christ, c'est en tant qu'homme qu'il doit se sauver. Il ne doit pas tourner la tête vers le ciel comme vers un lointain, mais d'abord vers lui-même, pour se connaître comme réalisation du divin<sup>26</sup>. C'est au cœur de sa propre

---

<sup>24</sup> Hegel, *L'esprit du Christianisme et son destin*, Paris, Editions Vrin, 1981, p.85

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, p. 91 :

« Entre ceux qui seulement croient à la lumière et ceux qui sont eux-mêmes enfants de la lumière, la différence est la même qu'entre Jean-Baptiste qui témoignait seulement en faveur de la lumière et Jésus, lumière individualisée. De même que Jésus a en lui la vie éternelle, de même aussi ceux qui croient en lui doivent parvenir à la vie éternelle (Jean 6). L'union vivante en Jésus est représentée avec la plus grande clarté dans ses derniers entretiens, dans l'évangile de Jean ; eux en lui et lui en eux ;

immanence que l'homme du Christ doit dépasser la scission, et refonder l'alliance de soi comme corps et comme esprit. En somme, l'homme doit se libérer de sa propre conscience aliénée, en saisissant qu'il est aussi bien Dieu pour lui-même et en lui-même, qu'il se reconnaît lui-même comme spirituel, lorsque c'est le Christ qu'il reconnaît.<sup>27</sup>

C'est précisément contre le légalisme que le Christ va montrer l'acte de l'homme se divinisant. Car la loi ne manifestait pas seulement la scission de l'homme imparfait d'avec le commandement divin, mais elle manifestait aussi bien, dans la personne du criminel lui-même, l'irréversible scission avec soi. La moralité en résultait sous la forme de la mauvaise conscience, puisque aussi bien il était irréversible que le crime fut commis. Plus avant même, Hegel rapproche l'abstraction du légalisme juif de la moralité au sens kantien. Car de même, pour Kant, il y a une impureté métaphysique de l'homme, scindé irréversiblement entre la représentation de la loi morale universelle qu'il a en lui, et les inclinations, qui sont autant de négation du rationnel. La scission que le droit introduisait dans l'histoire de l'homme, la moralité la rend plus profonde encore : elle en fait la scission au coeur de la conscience même de l'homme, incapable de devenir jamais absolument ce qu'il doit être. Jésus va représenter, en ce sens, une manière de transcender la moralité.

Or, dans le sermon sur la montagne<sup>28</sup>, Jésus va manifester son opposition aux lois de la scission, et va leur opposer l'amour. « Aime Dieu par dessus tout et ton prochain comme toi-même ». Il ne s'agit pas d'un commandement, car, dans l'amour, toute idée de devoir est supprimée. Dans la loi en tant qu'elle est scission, il y a, nous l'avons vu plus haut, une égalité entre la loi et son contraire : ce que j'ai détruit dans la loi (son universalité), elle le détruit à son tour en moi (ma particularité). Mais il y a une conséquence très perverse à cette égalité même, que nous avons signalée à propos du criminel : à savoir que sa personne singulière, sa réalité intime n'a pas trouvé sa place dans l'universel de la loi. Il peut tout aussi bien payer son crime, sans vouloir l'universel pour lui-même. Il peut même se trouver que le bien par la loi ne soit que le respect extérieur de la règle, une manière de maintenir l'universalité en dehors de soi, tout en la respectant. La loi laisse au dehors l'intimité vivante de l'homme, même lorsqu'il la respecte : « Comme la loi est conciliation d'opposés dans un concept qui comme tel les laisse subsister comme opposés, et que le concept lui-même consiste dans l'opposition à un réel, il exprime un « Tu dois ». »<sup>29</sup>

Il y a ainsi, curieusement une certaine malhonnêteté dans le respect de la loi. Il suffirait de s'y soumettre pour manifester l'amour de Dieu, alors même que cette soumission reste encore une indifférence, une manière de ne pas se faire soi-même universel. Au contraire, dans le sermon, Jésus va donner une nouvelle interprétation de la loi : non qu'il ne faille pas respecter la loi, mais il faut aller au-delà de l'extériorité de la loi. Il ne faut pas seulement respecter l'autre homme (c'est-à-dire ne pas le tuer), il faut l'aimer au coeur de son offense.

« Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain, et tu haïras ton ennemi.

Mais moi, je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent, afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux ; car il

---

un seul et même être tous ensemble ; lui le cep, eux les sarments ; dans les parties, la même nature, la même vie que dans le tout. »

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*, p. 87 :

« Le fils de Dieu est aussi fils de l'homme ; le divin sous une forme particulière apparaît comme un homme ; le lien de l'infini et du fini est à coup sûr un mystère sacré, parce que ce lien est la vie elle-même ; la réflexion qui scinde la vie, peut la diviser en infini et fini, et seule la limitation, le fini considéré pour lui-même, donne le concept de l'homme comme opposé du divin ; mais hors de la réflexion, dans la vérité, la limitation n'a plus cours. »

<sup>28</sup> Evangile selon Saint Mathieu, 5-7.

<sup>29</sup> Hegel, *L'esprit du Christianisme et son destin*, Paris, Editions Vrin, 1981, p. 29.

fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. »<sup>30</sup>

Il faut aimer l'ennemi comme par une dette absolue envers l'autre. Il ne faut pas devoir respecter l'autre, mais il faut rompre l'égalité en faveur de l'autre, lui donnant plus qu'à soi, et plus qu'à la loi. Le pardon à celui qui m'a offensé est la marque de l'amour et non pas de la morale. Si je pardonne à mon ennemi en tant qu'ennemi, je supprime la différence entre nous, et je le place dans l'unité de la vie qui est aussi la mienne ; je ne demande pas des comptes à la loi comme si j'étais en dehors de la justice ; je me donne moi-même comme l'accomplissement et la manifestation de la justice, comme unification des hommes. Je suis dès lors la justice s'accomplissant, mais par l'amour et non par le châtement. Je suis le bien en tant qu'il est pour moi sans contrainte (car il n'y a pas de contrainte dans l'amour). Et seul celui qui se sait dans l'universel peut rencontrer l'universel dans son ennemi. Celui-là qui m'a offensé ou qui a offensé la loi est autant le fils de la perfection que moi, et son offense n'est pas la négation de sa divinité, mais sa manifestation (« celui qui a beaucoup péché a beaucoup aimé », dit le Christ à propos de Marie-Madeleine<sup>31</sup>). Aussi je ne devrai pas seulement vouloir la loi qui sépare mais l'amour qui exige l'union, et c'est ainsi que je me sauverai par la foi. Je ne devrai pas vaincre l'ennemi mais la haine elle-même, que la loi ne supprime pas, même si elle l'empêche. La loi laisse l'unité des hommes comme une abstraction me faisant face. L'amour est son accomplissement, c'est-à-dire sa réalisation dans son autre, et pour son autre, c'est-à-dire son vrai amour.

En ce sens, Jésus ne demande pas qu'on abolisse les lois et la morale ; et ce n'est pas sur le mode de l'abolition que Jésus veut venir pour les hommes, mais sur celui de l'accomplissement. (« Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir »<sup>32</sup>). Ce qu'il prône, c'est l'accomplissement du sens de la loi, c'est-à-dire la réalisation de ce qu'il y a d'unité réelle dans l'universel. Ce qu'il demande, c'est que l'universel soit réalisé, et que la loi soit en somme accomplie dans le particulier même, au coeur de son contraire<sup>33</sup>

Ainsi, à travers l'amour, l'homme devient-il le divin qui est en lui, et il réalise sa divinité dans un engagement dans l'unité de l'humanité elle-même. Il donne à l'homme la possibilité de donner sens à son histoire, et de se libérer, par l'amour, de la séparation d'avec le divin, comme si chaque acte d'amour était une manière de remonter en arrière la pente irréversible de la création.

### **3. Le destin du Christianisme.**

#### a. L'Eglise positive comme destin du Christianisme.

Jusqu'alors, il a pu sembler que Hegel donnait au Christianisme toute la force de la religion accomplie : elle est la religion manifeste en ce qu'elle donne à voir comment Dieu lui-même se réalise dans l'histoire de la finitude, et se rend accessible au savoir de l'homme. Elle est la

<sup>30</sup> Sermon de la Montagne, *Evangelie selon Saint Mathieu*, 5.

<sup>31</sup> Hegel, *L'esprit du Christianisme et son destin*, Paris, Editions Vrin, 1981, p. 65.

<sup>32</sup> *Sermon sur la Montagne*, 5.

<sup>33</sup> Cf. Hegel, *L'esprit du Christianisme et son destin*, Paris, Editions Vrin, 1981, p.35 :

« Dans la description de ce royaume du Ciel, ne figure pas toutefois la suppression [Auflösung] des lois, mais elles doivent être accomplies, par une justice qui soit autre et plus totale que celle de la fidélité au devoir : l'incomplétude des lois trouve son accomplissement. »

religion accomplie, car elle donne à la force de l'unité d'être une réalité par l'amour, et de montrer l'unité profonde de nature entre les hommes et Dieu. Elle est enfin la religion vraie, religion de la vérité, car Dieu n'est plus en moi seulement l'objet de mon savoir (objet avec lequel je serais encore séparé par la représentation), mais il devient en moi sujet, c'est-à-dire, l'auteur libre de la divinité que je dois devenir.<sup>34</sup>

Mais pourquoi dès lors n'est-ce pas le Christianisme lui-même qui réalise la philosophie ? Pourquoi Jésus n'est-il pas, purement et simplement, l'abolition du destin de l'homme ? Et pourquoi, enfin, Jésus doit-il mourir, lui qui représente la puissance de réconciliation de l'universel vivant en moi ? Comment comprendre la mort du Christ, autrement que comme le retour d'une négation pure, une réintroduction du destin, et de la séparation entre Dieu et les hommes, obligés de ne connaître à nouveau le Christ que comme une spiritualité ? Et plus singulièrement encore, pourquoi la loi et le droit ne sont pas devenus l'apanage de l'Eglise elle-même, qui aurait dû réaliser l'unité de l'Etat et du peuple, de la loi et l'amour, et devenir la réalisation dans l'histoire du rationnel ? Pourquoi, bien au contraire, dès l'époque de Jésus lui-même, y-a-t'il séparation de la communauté des chrétiens hors du peuple juif, au point que Jésus prône la rupture avec tous les liens terrestres, avec la famille et la patrie ? Pourquoi n'y a-t-il pas eu l'émergence du royaume de Dieu ?

Il semble en réalité qu'il y ait une grande différence, dans l'esprit de Hegel lui-même, entre l'esprit du Christianisme, et son destin -entendre, son destin historique comme communauté constituée et ensuite comme église positive. Tout se passe comme si, aux yeux de Hegel, le Christianisme et Jésus lui-même, n'avaient pas compris toute la puissance d'unification et de réconciliation qui était en eux, que la philosophie ait donc pour tâche de lui donner refuge, c'est-à-dire, en réalité, d'achever cet accomplissement, de poursuivre le Christianisme au-delà de son destin, qui est un échec, une discordance et qui marquera sa dissolution dans l'histoire.

#### b. La résurrection du Christ.

La posture de Hegel, dans *L'esprit du Christianisme et son destin*, à propos de la mort du Christ est double : d'une part, il analyse la puissance de réconciliation de cet acte pour les apôtres, c'est-à-dire pour les pierres de son Eglise, mais d'autre part, il y voit l'émergence du destin, c'est-à-dire de la séparation du Christianisme d'avec l'histoire vivante, de sa rupture inévitable avec le monde, dans lequel elle ne trouvera plus qu'une place et un rôle de représentation, rejetée dans la scission entre le visible et l'invisible.

Car pour les apôtres, il est d'abord nécessaire que le Christ meure : ils ont saisi sa puissance de réconciliation, ils voient en lui l'homme d'amour, mais ils le voient comme un individu, un singulier, de sorte qu'ils ne sont pas encore en eux-mêmes le Christ qu'ils aiment. Le Christ doit mourir d'abord pour que sa puissance d'universalité se manifeste, comme une négation de sa particularité. Il doit se faire connaître comme autre chose qu'une figure historique, pour pouvoir montrer le chemin de l'idéalité, et obliger les hommes à se tourner vers le ciel, c'est-à-dire vers l'esprit. Sans quoi, l'amour lui-même serait devenu l'amour de quelques

---

<sup>34</sup> Cf. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la religion*, Troisième partie, la religion accomplie, Paris, Puf, 2004, p. 105 : « La vérité, en effet, consiste précisément à ne pas se rapporter dans l'objectif à quelque chose d'étranger. La liberté exprime la même chose que la vérité, avec une détermination de négation. La religion [accomplie] est la religion de la vérité – elle est précisément l'esprit qui est pour l'esprit, et il est cela pour l'esprit. Il est sa présupposition ; nous commençons par l'esprit ; il est en cela identique à soi, il est l'éternelle intuition de soi-même, c'est-à-dire qu'ainsi, il est en même temps seulement saisi comme résultat, comme terme final. Il est précisément par là le fait de se présupposer et pareillement le résultat, et il est seulement en tant que terme final et précisément cette activité de se différencier, ce fait de se présupposer soi-même. Or c'est là la vérité, cette adéquation de ce que nous avons déterminé comme sujet et comme objet. »

individualités singulières, ou pire, l'amour du Christ dans sa singularité. Il fallait au contraire qu'il quitte cette vie et ses apôtres pour qu'il puisse faire apparaître l'universalité de l'amour qu'il réalise, pour qu'ils puissent voir le dieu en l'homme, et voir leur divinité en eux-mêmes.

« C'est seulement quand l'individu Jésus se serait éloigné d'eux qu'ils pourraient cesser d'en dépendre et qu'un esprit autonome ou l'esprit divin pourrait exister en eux : «c'est dans votre intérêt que je m'en vais, (dit Jésus dans Jean, 16. 7), car si je ne partais, le consolateur ne viendrait pas à vous, l'esprit de vérité (Jean, 14, 18 sqq) que le monde ne peut accueillir, parce qu'il ne le reconnaît pas ; ainsi je ne vous abandonne pas comme des orphelins, je reviendrai et vous me contemplez, afin que je vive et que vous viviez aussi ». Quand vous ne verrez plus le divin seulement hors de vous en moi, quand vous aurez vous-mêmes la vie en vous, alors vous connaîtrez aussi (Jean, 15, 27) que vous êtes avec moi depuis le commencement, que nos natures sont un seul et même être dans l'amour et en Dieu. »<sup>35</sup>

Mais, en mourant, il renonce aussi au monde des hommes, et c'est désormais sous la forme d'une représentation, c'est-à-dire de la foi que le royaume de Dieu pourrait seulement se faire connaître. Le monde présent n'est pas le monde universel de l'amour, mais au contraire sa négation, et Jésus dit par sa mort qu'il faut en quelque sorte quitter ce monde et rompre avec lui, comme il rompt lui-même avec tout le monde juif et l'Etat en se laissant condamner. En se donnant comme victime de la puissance politique, il montre que la vérité est à nouveau hors de l'histoire, et que le royaume du présent n'est pas et ne peut pas être le royaume de Dieu.

Mais ensuite intervient la résurrection, et naturellement, ce second épisode change tout. Car par la résurrection, ce n'est pas l'évènement historique qui compte, mais bien plutôt le sens religieux de l'évènement.<sup>36</sup> Par elle, en effet, la scission entre les hommes et Dieu est soudainement supprimée, de sorte que c'est plutôt désormais un Jésus vivant qui manifeste la victoire sur la mort, et non pas seulement l'espoir de cette victoire. Que Jésus soit précisément revenu dans la finitude et parmi les hommes, cela doit s'entendre comme une manière de sauver la contingence, et de montrer la finitude comme un processus de se libérer de soi, de se déifier comme l'homme-Jésus se déifie, de montrer la divinité comme l'acte de nier le déterminé, et la vie comme l'acte de dépasser la mort. Dieu se révèle comme processus de nier la scission précisément à partir du tombeau, précisément lorsque la mort est dépassée en même temps que saisie et voulue.

« Dans cette nouvelle union de l'esprit et du corps, l'opposition du vivant et du mort disparaissait, elle trouvait sa conciliation en un Dieu ; la nostalgie de l'amour s'est découverte elle-même comme nature vivante et peut désormais jouir d'elle-même ; son adoration est désormais la religion de la communauté ; le besoin religieux trouve sa satisfaction dans ce Christ ressuscité, dans cette vie qui a pris figure. »<sup>37</sup>

Mais en même temps, l'amour devait devenir celui de la communauté des chrétiens, c'est-à-dire devait devenir l'Eglise. Et précisément parce que l'Eglise naissante (ou la

---

<sup>35</sup> Hegel, *L'esprit du Christianisme et son destin*, Paris, Editions Vrin, 1981, p. 95.

<sup>36</sup> Cf. *Ibidem*, p. 117.

« Considérer la résurrection de Jésus comme un évènement, c'est le point de vue de l'historien, qui n'a rien à voir avec celui de la religion ; croire ou non en elle comme à une simple réalité indépendamment de tout intérêt porté à la religion, c'est l'affaire de l'entendement dont l'opération : fixer l'objectivité, est justement la mort de la religion ; s'en rapporter à lui est faire abstraction de la religion. »

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.116.

communauté naissante des chrétiens) se donnait comme devant essaimer dans le monde, cela devait produire qu'elle considérait le monde lui-même comme une nature hostile, à laquelle elle ne devait pas se mélanger. Le retour du Christ ressuscité donnait le coup d'envoi d'une conquête historique du monde par une communauté historique particulière. L'émergence de l'Eglise voulue par le Christ lui-même comme un moyen de diviniser le monde, était une manière de se séparer de lui, de le considérer comme dégradant, et de rejeter l'histoire et les hommes corrompus hors du divin.

« Ici est le point où la communauté qui, dans un amour gardé pur de toute alliance avec le monde, paraissait avoir réchappé à tout destin, se trouve saisie par lui : un destin dont le principe était l'extension à une collectivité d'un amour qui fuyait toutes les relations, un destin qui d'une part se développa en proportion de l'accroissement de cette collectivité, d'autre part, du fait de cet accroissement, se heurta toujours plus au destin du monde, et se corrompt toujours davantage, aussi bien en accueillant inconsciemment en lui de nombreux éléments de ce destin qu'en menant la lutte contre lui.

La réalité objective non divine qu'on est requis d'adorer, ne réussit jamais, en dépit de tout l'éclat dont elle rayonne, à devenir du divin. »<sup>38</sup>

### **Conclusion, L'Eglise comme réalité tragique.**

En somme, le christianisme vit la tragédie d'un destin qui marque la limite du religieux lui-même, du moins sous sa forme révélée. Aucune autre religion n'a pensé à ce point son rapport avec l'histoire, n'a donné autant la place à une figure historique, n'a eu autant le soin de réconcilier l'historique et le divin, de sorte qu'on peut dire que le christianisme est la première religion qui se donne comme philosophie de l'histoire.

Mais, cette exigence, sans doute à l'origine du succès planétaire de cette religion (liée à sa puissance d'humanisation) l'a porté à poser le religieux sous une forme historique spécifique, c'est-à-dire sous forme de l'Eglise, d'un Etat ecclésiastique qui entre en concurrence avec l'Etat politique, et veut s'emparer positivement de son pouvoir.<sup>39</sup>

Or l'Eglise est une réalité tragique, car elle est aussi bien une puissance manifeste dans la finitude des événements (avec ses corruptions, ses pouvoirs, son argent, ses soldats) qu'elle est en même temps la marque de la réconciliation des hommes avec le divin. Il y a donc un conflit tragique entre le sens spirituel de l'Eglise et son existence positive, entre sa manifestation et le sens de cette manifestation. Dans ce conflit même, l'Eglise chrétienne ne peut trouver ni l'unité ni le repos, et elle doit devenir l'histoire de ses déchirements, la guerre même de la religion.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>39</sup> Cf. Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, Paris, PUF, 1983, p. 69 :

« Mais, d'un autre côté, tous les membres de cet état sont unis dans une église. Et en tant que société, celle-ci a le droit d'exclure quiconque n'accepte pas ses lois. Or le citoyen qui n'a pas ou qui abandonne la foi de l'Eglise exige de l'Etat comme un droit la capacité d'exercer les droits civiques. Mais l'Eglise l'exclut de sa communauté, et, en même temps, parce qu'elle englobe l'Etat tout entier, l'exclut de l'Etat »

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, p. 125.

« (...) entre ces extrêmes qui se situent à l'intérieur de l'opposition de Dieu et du monde, du divin et de la vie, l'Eglise chrétienne n'a cessé d'osciller, mais il est contre son caractère fondamental de trouver le repos, dans une beauté vivante impersonnelle ; et c'est son destin que, l'Eglise et l'État, le culte et la vie, la piété et la vertu, l'action divine et l'action dans le monde ne puissent jamais se fondre en une seule réalité. »

Ce conflit est, pour Hegel, la cause de son échec, c'est-à-dire de sa dissolution dans l'historique, dissolution qui appellera la philosophie comme un besoin d'accomplissement et de refuge.

---

Bibliographie :

- ◇ Hegel, G.W.F., *L'esprit du Christianisme et son destin*, Paris, Editions Vrin, 1981.
- ◇ Hegel, G.W.F., *Leçons sur la Philosophie de la religion*, Troisième partie, la religion accomplie, Paris, Puf, 2004.
- ◇ Hegel, G.W.F., *La positivité de la religion chrétienne*, Paris, Puf Epiméthée, 1983.
- ◇ Nohl, *Hegels theologische Judenschriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.
- ◇ Hyppolite, Jean, *introduction à la philosophie de l'Histoire de Hegel*, Paris, Points Seuil, 1983.
- ◇ Girard, René, *Le Bouc émissaire*, in *De la violence à la divinité*, Paris, Puf Quadrige, 2007.