

Le chemin vers la vérité et la liberté. Notes sur *L'Essence de la foi selon Luther* de Feuerbach

Christian Berner



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rji/378>

DOI : 10.4000/rji.378

ISSN : 1775-3988

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 30 octobre 2008

Pagination : 113-127

ISBN : 978-2-271-06770-8

ISSN : 1253-7837

Référence électronique

Christian Berner, « Le chemin vers la vérité et la liberté. Notes sur *L'Essence de la foi selon Luther* de Feuerbach », *Revue germanique internationale* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 30 octobre 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rji/378> ; DOI : 10.4000/rji.378

Le chemin vers la vérité et la liberté

Notes sur *L'Essence de la foi* selon Luther de Feuerbach

Christian Berner

Dans un texte longtemps attribué à Marx, publié en 1843 dans les *Anekdotas* d'Arnold Ruge, « Luther, arbitre entre Feuerbach et Strauss »¹, Feuerbach oppose Luther aux théologiens comme Strauss², assimilés aux philosophes spéculatifs, et s'interprète lui-même comme condition de possibilité du salut :

Ô chrétiens, ayez honte, vous autres chrétiens raffinés et communs, savants et ignorants, ayez *honte* qu'un *antichrétien* ait dû vous montrer l'essence du christianisme dans sa figure véritable et sans voile ! Et à vous, théologiens et philosophes spéculatifs, je conseille de vous libérer des concepts et préjugés de l'ancienne philosophie spéculative si vous voulez parvenir aux choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire à la *vérité*. Pour vous il n'est pas d'autre voie vers la *vérité* et la *liberté* qu'à *travers le ruisseau de feu* [Feuerbach]. Le Feuerbach est le *purgatoire* du présent³.

Voilà qui donne la mesure de l'interprétation de Luther par Feuerbach et de l'importance qu'il lui confère. Venu conclure l'une des époques les plus productives de Feuerbach, au moment où s'opère la synthèse de *L'Essence du christianisme* (1841 et 1843) et des *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843), le *Luther*

1. Nous citons Feuerbach, en traduisant les titres en français, suivant l'édition de l'Académie de Berlin, *Gesammelte Werke* (éd. sous la direction de W. Schuffenhauer, Berlin, 1967 *sq.*, cités GW, suivis du numéro du volume et de la page). Les numéros de page donnés dans le corps du texte renvoient tous à *L'Essence de la foi selon Luther* (que par commodité nous appellerons le *Luther*) [in] GW 9, 353-412.

Pour l'attribution à Feuerbach, voir la rigoureuse étude historico-philologique de Hans-Martin Sass, dans sa contribution « Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach" », *International Review of Social History* 12 (1967), p. 108-119.

2. Strauss « pense et écrit comme professeur », c'est-à-dire privilégie la théologie au détriment de la religion (lettre à A. Ruge, 2 mars 1842, GW 18, 165).

3. « Luther, arbitre entre Feuerbach et Strauss » [in] Ludwig Feuerbach, *Werke in sechs Bänden*, éd. E. Thies, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, t. 3, p. 246.

devait paraître en 1844, à la fin d'une période où il avait été entraîné dans le radicalisme des jeunes hégéliens, notamment à travers ses contacts avec Georg Herwegh et Arnold Ruge⁴. Mais Feuerbach n'est pas un auteur politique, pas plus qu'il ne se veut révolutionnaire, et c'est presque malgré lui que, de décembre 1848 à mars 1849, sollicité par des étudiants de Heidelberg et devant un public varié, il a donné des *Leçons sur l'essence de la religion* dans une salle de l'Hôtel de ville de Heidelberg, l'Université lui ayant refusé ses locaux. Ces conférences sont, suivant Feuerbach lui-même, son « unique activité publique durant cette période révolutionnaire⁵ ». Mais il était difficile de se lancer alors dans la réflexion théorique de critique de la théologie et de la religion sans que les implications politiques ne se fassent immédiatement sentir, notamment à travers l'activité de la censure. Sans être révolutionnaire, Feuerbach se veut cependant *réformateur*. Plusieurs des écrits des années quarante portent dans leur titre même cette prétention en faisant manifestement écho à Luther.

C'est dans ce contexte que paraît « *L'essence de la foi selon Luther. Un complément à L'Essence du christianisme*⁶ ». Pourquoi revenir sur les thèses de *L'Essence du christianisme* et présenter l'analyse de *L'Essence de la foi selon Luther* comme son « complément » ? Avec *L'Essence du christianisme*, Feuerbach pensait en avoir fini avec ses écrits théologiques et espérait enfin se tourner vers ce qui lui importait alors, à savoir l'étude des rapports entre l'esprit et la nature⁷. Voulait-il alors simplement illustrer une nouvelle fois une thèse déjà bien étayée ou a-t-il découvert quelque chose de nouveau en se plongeant dans les œuvres de Luther⁸ ?

Dans une première approche, il faut sans doute voir dans cet écrit et le recours à Luther le reflet de la situation politique de l'époque, où la lutte contre la censure rejoint l'identification du théologique et du politique. C'est là ce qu'a montré de manière convaincante John Glasse⁹, dont on peut résumer les arguments de la manière suivante : en s'intéressant à Luther, Feuerbach (1) répond

4. Sur la politisation de l'interprétation de la Réforme par le Vormärz, voir Heinz-Hermann Brandhorst, *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation. Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815-1848) unter besonderer Berücksichtigung Ludwig Feuerbachs*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

5. « Préface » aux *Leçons sur la philosophie de la religion*, GW6, 4. Les citations de Luther et les renvois au *Luther* y sont particulièrement nombreux.

6. La même année 1844, entre août et octobre, Karl Marx en publia de larges extraits dans *Vorwärts. Pariser deutsche Zeitung*. Le texte fut repris et retouché par Feuerbach dans ses œuvres complètes en 1846, alors que c'est la première édition qui a été rééditée en 1855.

7. Voir par exemple la lettre à Christian Kapp de mars 1841 (GW 18, 70) ou à Arnold Ruge (20 décembre 1841, GW 18, 137).

8. Parmi les travaux consacrés au *Luther* on relèvera surtout la contribution d'Oswald Bayer, « Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption » (1972) [in] *Ludwig Feuerbach*, éd. E. Thies, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 260-309 et, relativement au rapport général de Feuerbach à Luther, les ouvrages de Matthias Petzoldt, *Feuerbachs Interesse an Luther. Zum Wandel in Feuerbachs Denken*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005, et d'Arve Brunvoll, « Gott ist Mensch ». *Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik*, Frankfurt a. M. etc., Peter Lang, 1996.

9. John Glasse, « Why did Feuerbach Concern Himself with Luther ? », *Revue internationale*

aux critiques des théologiens protestants, au premier rang desquels il faut compter Julius Müller et (2) ruse contre la censure.

(1) La critique venant des théologiens protestants, notamment Julius Müller, appelle des justifications¹⁰. Il est notamment reproché à Feuerbach de ne pas bien maîtriser les idées catholiques, luthériennes, calvinistes, et de les mélanger. Il lui est reproché aussi de n'avoir pour références que « quelques théologiens du Moyen Âge, en particulier des *mystiques*¹¹ » au détriment des théologiens modernes. Dans la préface à la première édition de *L'Essence du christianisme*, Feuerbach affirmait en effet que le christianisme moderne n'avait rien à ajouter à l'ancien¹². Dans sa réplique à Julius Müller, dans lequel il voit le « néant absolu, la misère de la théol[ogie]¹³ », Feuerbach présente ce qui fera la thèse principale du *Luther* : « cela fait longtemps que la théologie est devenue christologie ; et la christologie n'est rien d'autre que l'anthropologie religieuse révélée¹⁴ ». C'est pourquoi il n'y a qu'une figure universelle dans le protestantisme, à savoir Luther, « l'auteur de la Réforme, et cela parce qu'il a été, dans l'histoire de la religion chrétienne, le *premier homme*¹⁵ » et non plus un théologien. On comprend donc qu'en suivant cette thèse générale, Feuerbach se plonge dans la lecture de Luther dont la présence sera très forte dès la seconde édition de *L'Essence du christianisme*.

(2) Mais le *Luther* est aussi le résultat des rapports de Feuerbach à la censure¹⁶. Traumatisé entre autres par l'interdiction de son travail en Autriche¹⁷, par les difficultés éditoriales des jeunes hégéliens, par l'interdiction de ses *Thèses provisoires*, l'une des expressions les plus directes de sa philosophie¹⁸, Feuerbach réfléchit à la fois à ce que signifie cette censure et comment la contourner. Une lettre de 1842 à Arnold Ruge¹⁹ est sur ce point éloquente. Feuerbach y dégage la portée politique de sa critique de la religion. Il voit dans sa rupture avec le christianisme une « rupture, au sens rigoureux, non pas avec l'Église, mais avec l'État dans la mesure où ce dernier reste attaché à quelques extériorités ecclésiastiques ». Pour l'État, « les écrits qui contiennent des *vérités* ne sont pas scientifiques,

de philosophie, n° 101, 1972, p. 364-385 ; cf. « Feuerbach und die Theologen : sechs Thesen über den Fall Luther » [in] H. Lübke et H.-M. Sass (éd.), *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, München, Kaiser, 1975, p. 28-35.

10. Voir Feuerbach, « Éclairage de la recension de mon ouvrage *L'Essence du christianisme* parue dans les *Études et critiques théologiques* (1842, cahier n° 1) » (GW 9, 177-228).

11. Cité par Feuerbach, GW 9, 202.

12. *L'Essence du christianisme*, GW 5, 6-7 ; tr. fr. J.-P. Osier, Paris 1979 (désormais citée : EC), p. 92 sq.

13. Lettre à A. Ruge, 20 décembre 1841 (GW 18, 136).

14. « Éclairage de la recension... », GW 9, 200.

15. *Ibid.*, 205.

16. John Glasse, « Why Did Feuerbach... », art. cité, p. 380 sq.

17. L'éditeur O. Wigand demande à Ruge d'informer Feuerbach que la censure autrichienne lui a retourné 120 exemplaires de *L'Essence du christianisme* (lettre de A. Ruge du 14 avril 1842, GW 18, 176). D'une manière générale, on regardera toute cette correspondance du printemps 1842 pour prendre la mesure de l'impact de la censure sur les écrits de Feuerbach.

18. Voir lettre de A. Ruge, 24 février 1842, GW 18, 163.

19. Lettre à Ruge, 29 juillet 1842, GW 18, 197-198.

mais insurrectionnels ». C'est pourquoi, dit-il, « [n]ous aurions dû être plus prudents, plus sages – non pas pour nous, mais pour la chose. La ruse et la sagesse relèvent elles aussi de la stratégie. On ne doit simplement pas se la laisser imposer. On doit devancer l'ennemi. [...] L'Allemagne ne supporte pas encore la publicité²⁰ ». Aussi Feuerbach préconise-t-il des stratégies, comme par exemple remplacer le mot « athéisme » par « anthropothéisme²¹ ». Une autre stratégie consiste, comme le montre Glasse, à se référer à la figure de Luther, ce héros allemand incontestable. Et c'est en effet sans problèmes que, forte des citations de Luther, la seconde édition de *L'Essence du christianisme* avait facilement passé la censure.

De la pratique à la théorie

Cela dit, ces motifs externes de la lecture de Luther permettent à Feuerbach d'y découvrir davantage, à savoir le passage de la théologie et de la philosophie à la religion. C'est en cela que s'accomplit la véritable Réforme de la philosophie²². Dans son prolongement, Feuerbach est progressivement conduit à souligner le côté sentimental de la religion, qu'il avait violemment récusé à ses débuts en prenant le pas de la critique hégélienne de Schleiermacher. Revenant vers une « religion » fondée sur le sentiment, l'amour, les besoins du cœur, Feuerbach se rapproche de Schleiermacher en s'écartant de Hegel²³ qui, représentant la philosophie spéculative, devient l'adversaire principal²⁴. Mais malgré sa proximité, Schleiermacher reste pour Feuerbach le « dernier théologien²⁵ » et c'est curieusement Luther, nous l'avons dit, qui est qualifié de « premier homme ». Il permet en effet de réaliser l'anthropologie : en réduisant la théologie à la religion, la philosophie (spéculative) étant théologie, Luther met au jour la vérité de la religion. Dans le passage à une anthropologie qui n'est plus tributaire de la philosophie, la christologie de Luther préfigure la réduction de Dieu à l'homme, même si Luther ne s'est pas compris lui-même en laissant subsister Dieu en soi. À ce titre, les *Principes de la philosophie de l'avenir* donnent l'essence de la Réforme protestante : « La tâche des Temps Modernes était l'effectuation et l'humanisation de Dieu, la transformation et la résolution de la théologie en anthropologie²⁶. » Cette transformation a été accomplie. Elle est l'œuvre de Luther qui, dans sa christologie, montre l'humanité de Dieu :

Le mode religieux ou pratique de cette humanisation fut le protestantisme. Seul le Dieu qui est homme, le Dieu humain, c'est-à-dire le Christ, est le Dieu du protestantisme. Le protestantisme ne se préoccupe plus, comme le catholicisme, de ce

20. *Ibid.*

21. Lettre à Ruge, 2 mars 1842, GW 18, 164. Cf. la lettre du 8 mars 1842, GW 18, 165-166.

22. *Principes de la philosophie de l'avenir*, § 66-67 (64-65 de la 2^e édition), GW 9, 340 sq. ; *Manifestes philosophiques*, tr. fr. L. Althusser, Paris, PUF, 19732 (désormais cités MP), p. 199 sq.

23. « Éléments pour apprécier *L'Essence du christianisme* », GW 9, 230.

24. *Principes de la philosophie de l'avenir*, § 19, GW 9, 295 ; MP 156.

25. « Éléments pour apprécier *L'Essence du christianisme* », GW 9, 230.

26. *Principes de la philosophie de l'avenir*, § 1, GW 9, 265 ; MP 128.

qu'est Dieu *en lui-même*, mais seulement de *ce qu'il est pour l'homme* ; aussi n'a-t-il plus de tendance spéculative ou contemplative, comme le catholicisme ; il n'est plus *théologie* – il n'est essentiellement que christologie, *c'est-à-dire anthropologie religieuse*²⁷.

La tâche de Feuerbach est alors une seconde Réforme, celle de la philosophie : « Le secret de la *théologie* est l'*anthropologie*, le secret de la *philosophie spéculative* est la *théologie* [...]»²⁸. La première Réforme a dévoilé le premier secret, la seconde, s'appuyant sur la première, dissout la philosophie. Et Feuerbach de dire : « Je suis Luther II²⁹ ».

On comprend donc que Feuerbach est à cette époque pris dans l'idée d'une nécessaire transformation, d'une Réforme ou Réformation³⁰, d'un renouveau de la philosophie³¹ qui s'exprime dès 1842 dans les *Thèses provisoires pour une Réforme de la philosophie* annonçant les *Principes de la philosophie de l'avenir* de 1843. Mais il faut s'entendre sur les termes. Car dans l'esprit de Feuerbach, son rôle est spécifique : il s'agit pour lui, en termes de Réforme, d'un travail sur les consciences qui permet de mettre la théorie à la hauteur de la pratique effective. En cela la théorie ne précède pas la pratique, mais la suit. Selon Feuerbach, « le cœur fait les révolutions, la tête les réformes³² ». Et lorsque la pratique a devancé la théorie, la théorie doit rattraper la pratique :

La tête n'est pas toujours en avance ; elle est à la fois la chose la plus mobile et la plus pesante. La tête donne naissance au nouveau, mais c'est dans la tête aussi que subsiste le plus longtemps l'ancien³³.

Cela constitue la portée politique de la critique théorique de la religion :

La tâche théorique de l'humanité est identique à sa tâche éthique. Seul est un homme véritablement éthique, véritablement humain, celui qui a le courage de discerner ses sentiments et besoins religieux. Qui reste esclave de ses sentiments religieux mérite de n'être traité au plan politique aussi que comme un esclave. Qui ne se maîtrise pas lui-même n'a pas le droit de se libérer de la pression matérielle et politique. Qui se laisse dominer par des êtres obscurs, étrangers, qu'il demeure extérieurement sous la dépendance de puissances obscures³⁴.

La critique théorique rejoint ainsi le combat des Jeunes Hégéliens contre l'État prussien et chrétien, en invoquant la nécessité éthique et politique de dissou-

27. *Ibid.*, § 2, GW 9, 265 ; MP 128.

28. *Thèses provisoires pour la Réforme de la philosophie*, GW 9, 243 ; MP 104.

29. Wilhelm Bolin, *Über Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass*, Helsingfor 1877, p. 43

30. C'est le terme utilisé dans le titre de la première édition des *Thèses* (GW 9, 243).

31. Voir Carlo Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach : Die Notwendigkeit einer Veränderung* (1842), Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1969.

32. *Thèses provisoires pour une Réforme de la philosophie*, GW 9, 255 ; MP 117.

33. Lettre à Arnold Ruge, juin 1843, GW 18, 273-274.

34. *Ibid.*, 233. L'analyse sera la même dans les *Leçons sur l'essence de la religion* : « De mon côté, je ne donnerais pas un centime pour la liberté politique tant que je reste esclave de mes phantasmes et préjugés religieux » (GW 6, 244).

dre l'obscurantisme de la religion. Autrement dit, la libération politique va de pair avec la libération religieuse. Et cette dernière ne s'opère que par la réduction de la religion et de la philosophie « à leurs *éléments les plus simples, immanents à l'homme*³⁵ » : « La philosophie *devenue humaine* est l'*unique philosophie positive*, c'est-à-dire vraie. Ce sont précisément les vérités les plus simples auxquelles l'homme parvient le plus tard³⁶. » Rien ne sert donc de transformer le monde tant que la théorie subsiste, même si en pratique l'homme s'est déjà réapproprié son essence. En cela Feuerbach ne veut pas être révolutionnaire, restant convaincu que l'interprétation est la condition de possibilité de toute véritable transformation. Feuerbach a lu Marx qui le flatte en affirmant que la critique de la religion est, en Allemagne, pour l'essentiel achevée³⁷, la tâche devenant alors, après la disparition de l'« au-delà de la vérité », d'« établir la vérité de l'ici-bas » en transformant « la critique du ciel en critique de la terre, la *critique de la religion* en *critique du droit* et la *critique de la théologie* en *critique de la politique*³⁸ ». Pour Marx, reconnaissant la grandeur de Luther, il s'agit désormais de passer de la Réforme à la révolution, de la théorie à la pratique :

Même historiquement, l'émancipation a, pour l'Allemagne, une signification spécifiquement théorique. Car le passé *révolutionnaire* de l'Allemagne est théorique, c'est la *Réforme*. Tout comme jadis la révolution commençait dans le cerveau du *moine*, elle commence aujourd'hui dans celui du *philosophe*. – Luther a effectivement vaincu la servitude par *dévotion* en lui substituant la servitude par *conviction*. Il a brisé la foi en l'autorité en restaurant l'autorité de la foi. [...] Il a libéré l'homme de la religiosité extérieure en faisant de la religiosité l'homme intérieur. Il a émancipé le corps de ses chaînes en enchaînant le cœur³⁹.

Mais Feuerbach n'est pas aussi rapide et justifie ainsi son *Luther* :

Certes, en Allemagne, comme dit Marx, la critique de la religion est pour l'essentiel achevée, mais uniquement pour l'essentiel et par conséquent uniquement pour quelques têtes pensantes ; son résultat n'est pas encore une vérité immédiate, universelle, populaire⁴⁰.

La critique théorique doit donc se poursuivre, même si Feuerbach confirme que Luther n'est pas « la fin » du *Luther*, mais uniquement « le moyen » : « si nous revenons à la Réforme en ne l'interprétant qu'au sens de la conscience nouvelle, en la résolvant dans son principe, alors nous avons ce que nous voulons : pas d'idoles au ciel et plus d'idoles sur terre⁴¹. » Cela suffit à expliquer que

35. « Éléments pour apprécier *L'Essence du christianisme* », GW9, 239.

36. *Ibid.*, GW 9, p. 242. Dans la préface des *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843), Feuerbach répète qu'il tire tout des « *vérités simples* » que son époque est incapable de comprendre (GW 9, 264 ; MP 127).

37. Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [in] *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz, 1988, t. 1, p. 378.

38. *Ibid.*, p. 379.

39. *Ibid.*, 385-386.

40. Lettre à A. Ruge, avril 1844, GW 18, p. 338.

41. *Ibid.*, p. 339.

Feuerbach a toujours fait preuve de retenue, alors que les Jeunes Hégéliens, à l'instar de Marx, ne cachaient pas leur enthousiasme :

Votre *Philosophie de l'avenir* et votre *Essence de la foi* [selon Luther] ont en tout cas, malgré leur concision, plus de poids que toute la littérature allemande contemporaine réunie. Dans ces écrits, je ne sais si cela est intentionnel, vous avez donné au socialisme une assise philosophique fondamentale, et c'est ainsi que les communistes ont immédiatement compris ces travaux. L'unité de l'homme avec l'homme, fondée sur la différence réelle des hommes, le concept du genre humain rabattu de l'abstraction du ciel sur le monde effectif, qu'est-ce d'autre que le concept de *société*⁴² ?

L'« unité » dans la « différence réelle des hommes » serait donc l'un des résultats de la Réforme feuerbachienne. C'est là, nous semble-t-il, ce qu'il faut essayer de réfléchir à même le texte, s'il y a dans le *Luther* la prétention à apporter quelque chose de nouveau. Car en 1846, Feuerbach précise que contrairement à son titre le *Luther* n'est pas un simple « complément » de *L'Essence du christianisme*, mais a une « signification indépendante » : « ce n'est que là que tu as complètement “balayé” le philosophe, que tu as entièrement dissout le philosophe dans l'homme⁴³ ». Feuerbach découvre en fait dans le dialogue avec la christologie luthérienne la synthèse de son matérialisme sensualiste et de sa réduction anthropologique de l'essence de Dieu à l'essence de l'homme.

Le sens de l'homme

La première thèse du *Luther* porte sur l'opposition entre l'homme et Dieu : pour Luther, Dieu est et a ce que l'homme n'est pas et n'a pas. Dieu n'est donc tout que si l'homme n'est rien et l'homme n'est rien que si Dieu est tout, la négation de l'un est l'affirmation de l'autre et l'un est exclusif de l'autre : « ou bien – ou bien » (355). La nécessité de Dieu est par conséquent fondée dans l'imperfection humaine, dans le manque, la misère. Il est donc un « besoin » pour nous autres hommes qui transformons en valeur suprême en lui ce que nous ressentons comme nos imperfections : « À chaque *manque dans l'homme* s'oppose une *perfection en Dieu*. [...] Le néant de l'homme est le présupposé de l'essentialité de Dieu » (354). En Dieu l'homme estime et chérit ce qu'il n'a pas, Dieu étant ainsi fondé dans le désir de bonheur. C'est pourquoi « [c]e n'est que dans la bouche de la nécessité, de la misère, du manque, que le mot “Dieu” a du poids, du sérieux, du sens » (358). La religion trouve donc son fondement dans l'homme comme être de dépendance. Et Feuerbach de trouver là l'articulation d'une thèse qu'il développera dans *L'Essence de la religion* :

« Tous les hommes, dit Homère dans l'*Odyssée*, ont besoin des dieux. » Mais qu'est-ce que le besoin, si ce n'est l'expression pathologique de la dépendance ? À cette occasion je dois remarquer que le début de *L'Essence de la foi* tout comme de

42. Lettre de Karl Marx, 11 août 1844, GW 18, 376.

43. « Préface » aux *Œuvres complètes*, GW 10, 188.

L'Essence du christianisme dans l'opposition entre l'humain et le divin et le début de *L'Essence de la religion* dans le sentiment de dépendance reviennent au même, sauf que cette opposition doit davantage son existence à la réflexion sur le sentiment de dépendance⁴⁴.

Bref : le sentiment de dépendance est premier, la religion seconde, issue de la raison qui s'applique à ce sentiment de dépendance⁴⁵. Le bonheur, la félicité ainsi projetées ne sont évidemment qu'« imagination » et ce n'est « qu'en tant qu'objet de la représentation, dans la distance, dans la séparation que le trivial devient idéal, le terrestre le céleste, l'humain le divin » (357). Ces structures projectives nous sont familières depuis *L'Essence du christianisme*. Or c'est précisément sur cette opposition entre l'affirmation en Dieu et la négation en l'homme que Luther fonde, d'après Feuerbach, la critique du catholicisme. Cette opposition rend compte en effet du contraste entre la grâce et les mérites : la grâce est en Dieu, le mérite par les œuvres en l'homme. Il faut donc se décider : tout entier *pour Dieu* et *contre l'homme* ou tout entier pour l'homme et contre Dieu. Luther se décide absolument « *pour Dieu* contre l'homme » : Dieu est tout et l'homme n'est rien. Mais cette inhumanité de la foi luthérienne est compensée par l'humanité de son Dieu. C'est pourquoi la foi luthérienne n'est, d'après Feuerbach, inhumaine qu'en son commencement : le moyen est inhumain, mais la fin est l'homme⁴⁶. Cela est rendu possible en interprétant Dieu comme étant pour l'homme un moyen de parvenir à lui-même. Il est ainsi, suivant une prémisses fondamentale de l'idéalisme allemand, l'altérité nécessaire au retour à soi, le moment de l'aliénation précédant la réappropriation. Dieu présente à l'homme ce qu'il doit être, alors que l'homme dans le besoin et la détresse avait perdu le sentiment de soi, ce qui est une autre façon de dire que le *sens de l'homme* est en Dieu. Aussi Luther rend-il au centuple en Dieu ce qu'il a pris à l'homme et Luther n'est inhumain que parce qu'il a un Dieu humain qui récolte en lui l'ensemble des propriétés humaines. Le renversement réappropriant est de ce fait rendu possible parce que l'homme a *en quelque sorte* lui aussi ce que Dieu a : « cela est *tien* non pas comme une propriété en toi, mais comme un *objet* ; mais pas comme un objet qui *pour toi* serait un objet contingent, mais comme un objet essentiel » (363). La doctrine de Luther est donc interprétée suivant la thèse de l'objectivation : « Dieu est l'objet de l'homme qui lui *présente sa propre essence*, qui *ne crie à l'homme que ce qu'il est lui-même*, certes pas suivant les sens, le corps, la réalité, mais suivant ses désirs, ses aspirations [...] » (409). Dieu est ainsi un idéal de l'imagination.

44. « Compléments » aux *Leçons sur l'essence de la religion*, GW 6, 327.

45. On relèvera que c'est là l'exacte définition de la piété chez Schleiermacher, fondée dans le sentiment de dépendance absolue, qui donne la conscience immédiate de soi et qui nomme « Dieu » dans la réflexion sur ce sentiment (*Der christliche Glaube*, (2de éd. 1830/1831), éd. M. Redeker, Berlin, Walter de Gruyter, 1960, t. 1, § 3, p. 14 s. et § 4-4 p. 28-30).

46. On voit là que Feuerbach est tout autant « avec que contre Luther » (*Fragments pour caractériser mon curriculum vitae philosophique*, GW 10, 173).

La christologie ou Dieu « pour nous »

La deuxième thèse essentielle dans la lecture de Feuerbach concerne la christologie luthérienne. Au sein du christianisme, catholicisme et protestantisme s'accordent sur le rôle central de la doctrine qui, suivant le symbole de Nicée, affirme que Dieu « s'est fait homme » dans le Christ « pour nous les hommes ». La spécificité de Luther est de s'attacher moins au Dieu qui se fait homme dans le Christ qu'au « *pour nous* ». Or ce qui, aux yeux de Feuerbach, est important dans l'accentuation du *pro nobis*, c'est que Luther se détourne ainsi de l'essence de Dieu pour s'attacher à la dimension pratique du Christ qui a souffert *pour nous* et en cela nous a libérés de la souffrance. Car le but de sa souffrance était *notre* salut, *notre* rédemption. En cela, Luther a saisi l'essence de la foi ancienne et exprime ce qui y restait non-dit. Il est celui qui raconte le secret de la croyance chrétienne, à savoir que « Dieu n'est *pas* Dieu, s'il n'est pas *notre* Dieu » :

L'essence de la foi selon Luther consiste [...] en la croyance en Dieu comme à un être se rapportant *essentiellement* à l'homme – en *cette* croyance que Dieu n'est pas un être existant pour lui-même ou même contre nous, mais bien plutôt comme étant *pour nous*, un être *bon*, c'est-à-dire bon *pour nous autres hommes* (366 sq.).

Dieu n'est donc pas en soi, mais dans son rapport à nous, pour nous, ce qui explique qu'il contienne, comme l'avait montré *L'Essence du christianisme*, les principales propriétés de l'homme.

Or qu'est-ce qui nous assure que Dieu est *pour nous* ? Rien d'autre que sa manifestation humaine en Christ, l'humanité du Christ garantissant en retour l'humanité de Dieu. Ce qui conduit Feuerbach à poser la nécessité de la sensibilité (*Sinnlichkeit*) au cœur de la théorie luthérienne. Si Dieu est « bon » « pour nous », il doit l'être dans la sensibilité même, puisque pour être bon il faut pouvoir sentir avec autrui, souffrir, etc. En cela, pour être pour l'homme, Dieu doit être pour les sens de l'homme, car « *ce qui est contre les sens est contre l'homme* » (377). C'est dire que le salut est dans les sens. Il s'agit donc, conformément aux textes de la *Philosophie de l'avenir*, de transformer un être de pensée en un être sensible, ce qui est une manière de passer de la théologie à la religion. Feuerbach relit aussi la théologie à l'aune de la sensibilité, comme cela avait été fait dans *L'Essence du christianisme*, en interprétant par exemple le « miracle » comme la nécessité d'une preuve *sensible*. La thèse centrale est que les sens *révèlent* et que par conséquent l'essence de la révélation est l'essence de la sensibilité : « ce qu'un être est pour les sens, il l'est aussi pour l'entendement, mais pas l'inverse [...] En un mot : ce qui est pour les sens est pour l'homme *entier* [...] » (379). La christologie se résume donc aux yeux de Feuerbach : « le Christ est l'être invisible de Dieu en tant qu'être visible, sensible » (382). On *voit* en Christ ce que l'on *pense* en Dieu. Et le « Dieu *véritable*, l'objet *véritable* de la foi luthérienne [...] n'est autre que le Christ » (396). Par là l'ancien dogme trinitaire suivant lequel Dieu ne se transforme pas en devenant homme est profondément détourné. Pour Feuerbach, Dieu devenant homme dans le Christ signifie que « *le secret de la théologie est*

*l'anthropologie*⁴⁷ », qu'il se supprime lui-même comme Dieu en soi dans la mesure où la « transformation » en anthropologie est « dissolution » de la théologie⁴⁸. Cette dissolution tient à ce que l'on ne peut plus, sur le plan humain du Christ, distinguer un « *Christ en soi* » et un Christ « *pour nous* ». Il manifeste ainsi la nécessité du Tu pour le Je et ouvre du coup sur le dialogisme⁴⁹.

L'herméneutique feuerbachienne

La christologie confirme donc que « Dieu est un mot dont le *sens* n'est que l'homme » (366) : il n'y a qu'une seule réalité, l'homme, et Dieu n'est qu'une manière de le dire. « Dieu » n'est donc qu'un mot qui ne se rapporte pas à une essence « Dieu », comme le veut la théologie, mais à l'essence « homme » : l'homme se dit en Dieu. Cela permet à Feuerbach, comme dans *L'Essence du christianisme*, de décrire et critiquer ce processus à partir du langage lui-même. Le rapport entre la réalité et la pensée est en effet présenté sur le modèle du rapport entre la pensée, ou ce qui est visé par elle, et ce qui est dit⁵⁰. Or « pour l'intention (*Meinung*) le mot est toujours trop étroit, comme l'est l'homme pour votre Dieu » (382) : ce qui est dit n'est plus ce qui est pensé. L'analogie est parlante : dans la *Meinung* nous avons une visée individuelle, une intention qui reste « mienne », c'est-à-dire en « mon pouvoir », alors que ce qui est dit devient indépendant et immuable, extérieur à celui qui dit. L'homme s'effraye alors devant Dieu comme face à sa propre parole. Cette analogie avec le langage est utilisée pour comprendre le rapport entre Dieu et le Christ : le Christ est la parole de Dieu, l'extériorisation et la certitude de la parole. Cette parole sensible reconduit à l'anthropologie dialogique de Feuerbach fondée sur la complémentarité des principes du sensualisme et de l'« altruisme », à savoir du caractère de la pensée accessible aux sens et du fait que le penseur est nécessairement rapporté à un Tu. En cela, Feuerbach combine une thèse idéaliste, celle de la nécessaire extériorisation et donc *médiation* pour devenir soi dans le retour à soi, se libérer étant revenir auprès de soi dans l'être autre⁵¹, et une critique de l'idéalisme où l'homme est *immédiatement* donné à lui-même dans la sensibilité⁵². Ces principes sont au cœur du *Luther*, où le langage prend un rôle de modèle premier :

47. *L'Essence du christianisme*, GW 5, 7 ; EC 93 (trad. modifiée).

48. *Principes de la philosophie de l'avenir*, § 1, GW 9, 265 ; MP 128.

49. C'est là ce qu'a établi *L'Essence du christianisme* et que Feuerbach rappelle dans les *Principes*, § 65 (§ 63 de la 2^e édition) : le « secret » de la « trinité » est « le secret de la *vie commune et sociale*, le secret de la nécessité du Tu pour le Je [...] : aucun être [...] n'est pour soi seul un être vrai [...] » (GW 9, 339-340 ; MP 199 [trad. modifiée]).

50. Feuerbach transformant par là le chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* sur la « certitude sensible », auquel il fait régulièrement appel pour critiquer Hegel.

51. « La liberté consiste justement à être chez soi dans son Autre » (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. Science de la logique*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, 2^e add. § 24, p. 477).

52. Voir *Principes de la philosophie de l'avenir*, § 42 (§ 41 de la 2^e éd.) : « L'homme n'est donné à lui-même que par les sens » (GW 9, 323 ; MP 185).

Dieu *dit* simplement à l'homme ce que l'homme pense en silence de lui-même, sans oser se le dire à lui-même. Ce que je ne fais que dire et penser de moi-même est – du moins peut-être – imagination ; mais ce que l'autre dit aussi de moi est vérité. L'autre a dans les sens ce que je n'ai qu'en imagination (406).

D'un côté, la parole est essentielle expression de soi : « Quoi qu'il nomme ou exprime, l'homme n'exprime jamais que sa propre essence⁵³ ». De l'autre, elle est créatrice, donnant ainsi naissance aux dieux, la parole ayant le pouvoir de faire être : « Dire dit beaucoup ; dire fait de rien quelque chose. Ce n'est pas en vain que la création à partir de rien est la toute-puissance de la parole » (406). C'est pour limiter ce premier pouvoir que Feuerbach recourt à la parole de l'autre, à la complémentarité de la parole et de l'écoute⁵⁴ : il faut « se laisser dire par d'autres » (406). Mais « d'où vient la puissance de la parole dite par un autre homme » (407) ? Uniquement du fait que c'est la parole d'un autre homme qui existe « *objectivement* ». « La foi vient de l'écoute », écrit Feuerbach⁵⁵ conformément au principe dialogique. Et si dans la vie le Tu est l'autre homme, dans la foi, le Tu est Dieu.

L'amour et la foi

Si Dieu est « pour nous », c'est qu'il est essentiellement amour, c'est-à-dire bon « pour autrui ». En effet, être bon fonde l'altérité, car on ne peut être bon qu'à l'égard d'autre chose, l'*objet* de l'amour étant le *sens* de l'amour. Nous avons vu plus haut que l'amour était, pour Feuerbach, au centre du *Luther* et que c'est à sa lumière qu'est interprétée la christologie. Dieu, en tant qu'il est Dieu, n'est pas encore pour l'homme, et dès qu'il devient homme, il n'est précisément plus Dieu tel qu'il est dans la pensée, pour la théologie. Certes, la foi, qui est « l'œil de l'imagination » (385), permet de voir ce qui n'est pas là, de voir en absence. Mais ce Dieu est image. Or la dimension de l'altérité véritable est l'existence pour les sens et donc l'existence corporelle. À ce titre « le Christ est la certitude sensible de l'amour de Dieu pour l'homme » (386), il est une « vérité sensible ». C'est par amour que Dieu s'est fait homme, car seul l'homme peut aimer l'homme et donc pardonner ses péchés. Aussi est-ce dans ce mouvement que se lisent conjointement l'humanisation de Dieu et la divinisation de l'homme. Mais s'il doit être objet de foi et de confiance, Dieu doit être en soi ce qu'il est pour moi. Seul Dieu sans le

53. *Thèses provisoires pour la Réforme de la philosophie*, GW 9, 261 ; MP 123.

54. « C'est seulement dans la communication, seulement dans la conversation de l'homme avec l'homme, que naissent les idées. [...] la communauté de l'homme avec l'homme est le principe et le critère premiers de la vérité et de l'universalité. Même la certitude de l'existence de choses extérieures à moi passe pour moi par la certitude de l'existence d'un autre homme extérieur à moi. Je doute de ce que je suis seul à voir ; seul est certain ce que l'autre voit lui aussi » (*Principes de la philosophie de l'avenir*, § 42 (§ 41 de la 2^e éd.), GW 9, 323-324 ; MP 185-186).

55. Reprenant, sans la citer, l'Épître de Paul aux Romains, 10,17 : « la foi vient de ce qu'on entend ».

Christ est effrayant, écrit Feuerbach lisant Luther. Cette lecture de Feuerbach apparaît clairement lorsque le Dieu transcendant se révèle être celui de la métaphysique : « L[uther] était un ennemi de la métaphysique, un ennemi de l'abstraction, un ennemi de l'absence d'affect » (396). La critique de la théologie du Dieu en soi est donc critique de la philosophie spéculative.

Si Dieu est amour et que tout amour est relation entre les hommes, dialogique, alors la question est de savoir comment comprendre le rapport entre Je et Tu. Au plan religieux, Feuerbach l'explique par analogie avec le rapport enfant/père. Cette analogie n'est pas originale, puisque ce rapport est depuis toujours bien ancré en religion. Il est néanmoins très significatif par les conséquences que l'on peut en tirer : penser Dieu comme père, c'est ne pas le penser sans enfant, confirmant l'idée qu'il n'est pas de Dieu sans homme, qu'il n'est donc pas *en soi*, mais *pour nous*, ce qu'exprime la nécessité du Christ. En même temps, désigner Dieu comme le père signifie le considérer comme l'unité du genre. C'est ainsi que, commentant Luther, Feuerbach écrit :

Dieu comme père commun des hommes n'est rien d'autre que l'unité et l'égalité personnifiée du genre humain, le concept du genre où toutes les différences sont supprimées, écartées, concept de genre qui cependant à la différence des hommes réels est représenté comme un être autonome⁵⁶.

L'analogie permet ensuite de préciser le dialogisme, autrui étant pour moi dans la vie ce que Dieu est pour moi dans la foi : « Dans la vie le Tu est le dieu du Je, dans la foi Dieu est le Tu de l'homme » (407)⁵⁷. Cette relation concrétise l'imbrication mutuelle et la complémentarité des deux moments : « le père est ce que l'enfant n'est pas, il est pour l'enfant ce que l'enfant n'est pas pour lui-même » (407). La relation père-enfant permet enfin de préciser le sentiment de dépendance, essentiel au moment où Feuerbach va passer à l'étude de la dépendance à l'égard de la nature⁵⁸. Car cette dépendance est spécifique, l'enfant n'étant pas simplement dépendant du père : il a bien plutôt dans ce dernier ce qui lui manque pour se trouver lui-même, c'est-à-dire parvenir au « sentiment de soi » (408)⁵⁹. Le père est en cela être-« *pour l'enfant* » et la différence est donc la suivante :

Dans le père est présent comme *objet* ce qui n'est dans l'enfant que disposition, ce qui dans celui-là est comme *être* est dans celui-ci *but du devenir*, ce qui est pour celui-là présent est pour celui-ci futur, ce qui est en celui-là effectivité est en celui-ci désir et effort (408).

56. *Leçons sur l'essence de la religion*, GW 6, 306.

57. Conformément au principe de la réversibilité des propositions attributives. Voir Christian Berner, "Substantivation et substantialisation. La syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3-1991, p. 395-406.

58. En 1846, Feuerbach ajoute au *Luther* une note sur le sentiment de dépendance précisant que ce n'est que dans l'*Essence de la religion* qu'il abordera la dépendance de la nature (408, note 1).

59. Voilà qui doit être mis en rapport avec Schleiermacher, qui fonde le sentiment de soi dans le sentiment de dépendance absolue. Sur le sentiment de dépendance et le lien avec Friedrich Schleiermacher, voir Ch. Berner, « Le sentiment d'être », dans Ph. Sabot (éd.), *Héritages de Feuerbach*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, à paraître.

Ce qui, du point de vue du langage évoqué plus haut signifie :

Le père *est, dit* ce que l'enfant doit être, peut être, sera. Le père est le véritable devin (*Wahrsager*)⁶⁰ de l'enfant (409).

Le père exprime la vérité de l'enfant, comme Dieu ou le Tu sont paroles de vérité. Tout comme Dieu crie à l'homme ce qu'il est en lui présentant sa propre essence, la fonction du père est de présenter l'essence, le moment nécessaire de l'extériorisation ou aliénation qui permet à l'homme de se recouvrer en vérité. On retrouve ainsi les thèses initiales qui fondent ce rapport sur la relation désirante, où Dieu est l'expression des désirs inaccomplis de l'homme : « Qu'est-ce donc que Dieu ? La *félicité de l'homme comme être accompli, effectif, c'est-à-dire objectif* » (409).

Cela étant, comment concevoir l'amour divin et l'amour humain ? Feuerbach lisant Luther le fait à travers la distinction entre l'amour et la foi⁶¹. On touche ici au cœur de la lecture de Luther par Feuerbach. Pour ce dernier, passer de Dieu à l'homme consiste, on le sait, à remplacer Dieu par le genre humain. Mais le genre humain lui aussi n'est qu'une abstraction. C'est pourquoi Feuerbach doit, comme le relevait Marx, concrétiser ce genre défini comme « somme [...] des propriétés du genre qui se répartissent entre les hommes et se réalisent au cours de l'histoire⁶² » en passant par la relation entre Je et Tu⁶³. Il y a donc dans la compréhension de l'homme une double relation, d'une part au prochain dans le Tu, d'autre part au tout dans le genre. Et c'est dans ce contexte précis que Feuerbach recourt à la distinction luthérienne entre la foi et l'amour qui en même temps donne la clé de son interprétation de Luther.

Un *autre* être, Dieu, est [...] objet de la foi, un *autre* être, l'homme, objet de l'amour, c'est-à-dire de l'activité pratique, de la vie.

Mais est-ce effectivement le cas ? Non ! L'objet de la foi est, comme nous l'avons vu, *l'amour* – l'article de foi suprême, le seul article décisif, comprenant tout, est la proposition : Dieu est l'amour. Mais amour *de qui*, car l'amour pour soi, l'amour sans objet n'est que chimère ? *L'amour de l'homme*. En vérité *l'homme* est donc aussi *l'objet de la foi*, la *philanthropie*, l'amour des hommes est aussi le secret de la foi ; à la *seule différence* près que dans *l'amour* l'*autre* homme est objet de l'amour alors que dans la foi je suis *moi-même* l'objet de l'amour, que là *j'aime* alors qu'ici *je suis aimé* (400).

60. Le terme ne saurait être rendu dans toute sa nuance : *Wahrsager* dit tout autrement que le français que le devin est « celui qui dit vrai ».

61. On comparera le lien établi entre foi et amour à l'analyse de « Dieu comme amour » et de la « contradiction entre la foi et l'amour » que présentait *L'Essence du christianisme* (GW 5, 101-116 et 409-443 ; EC 173-182 et 401-424).

62. *Principes de la philosophie de l'avenir*, § 12, GW 9, 279 ; MP 141.

63. *Principes de la philosophie de l'avenir*, § 62 : « La *solitude* est *finitude* et *limitation*, la *communauté* est *liberté* et *infinité*. L'homme *pour soi* est un homme (au sens ordinaire). L'homme *avec l'homme*, l'*unité de Je et Tu*, *c'est Dieu* » (GW 9, 339 ; MP 198 [traduction modifiée]). Cf. § 61.

Ce passage manifeste la thèse fondamentale de Feuerbach qui lui permet à la fois d'interpréter le rapport de l'homme à Dieu comme rapport de l'homme à lui-même et, dans l'opposition entre le passif et l'actif, comme invitation à la réappropriation effective, c'est-à-dire à la libération de l'homme. L'amour et la foi y apparaissent comme deux modes complémentaires du rapport à soi et à autrui dans la mesure où la foi est interprétée comme amour de soi. En étant aimé, l'homme prend conscience de soi, a un « sentiment de soi » parce que « celui qui m'aime me crie : aime-toi toi-même, car je t'aime » (401). Ainsi dans la foi, je me rapporte à moi-même et l'amour est amour de soi :

[...] dans l'amour je suis un être *relatif*, je sers d'autres, je ne suis que moyen ; mais dans la foi je suis un être *absolu*, je suis *fin en soi* (401).

Les deux sont complémentaires parce qu'en amour comme en morale, il ne faut jamais être simple moyen, mais toujours aussi fin en soi. La fin en soi, l'universel, est l'appartenance au genre. En effet, « l'aune du genre est absolue, non pas relative comme celle des individus et espèces » (375). Bref : l'être aimé est absolu et se retrouve lui-même en son essence, alors que l'être aimant est relatif et s'ouvre aux existences. Mais les deux sont ordonnés : le premier est la condition de possibilité du second, la foi la condition de l'amour, c'est-à-dire en termes feuerbachiens, l'amour de soi la condition de possibilité de l'amour du prochain :

[...] *l'objet de l'amour* (de l'amour du prochain) est le *bonheur d'autrui* ; *l'objet de la foi* en revanche est *mon propre bonheur, ma propre félicité* (403).

C'est ainsi que se traduit l'amour en dialogique où le rapport au Tu exige la position d'un Je authentique. C'est donc en écho de la parole dans laquelle Luther résumait tous les commandements, « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Rom.* 13, 9), que Feuerbach inscrit sa dialectique du Je et du Tu. Cette dialectique attribuée à la foi l'origine de la force d'amour. C'est en ce sens que Feuerbach conclut son *Luther* :

[...] *l'essence de la foi, dans sa différence de l'amour* et considéré selon sa visée ultime, n'est rien d'autre que *l'essence de l'amour de soi* (412).

En ordonnant ainsi foi et amour, Luther a ouvert le chemin vers la vérité et la liberté. En fondant l'amour du prochain sur l'amour de soi, qui est aussi sentiment de soi, Feuerbach donne à l'amour la force de son expansion. C'est à ce titre qu'être aimé de Dieu, sécularisé dans l'amour de soi, donne un « *divin sentiment de soi* » (401) nécessaire à son tour pour aimer. Pour Feuerbach, Luther montre l'amour que Dieu me porte, affirmant que je dois m'aimer moi-même et ainsi « *reconduit l'homme à lui-même* » (399). L'amour de soi au plan du genre permet alors de comprendre que *homo homini deus est* et que l'homme est appelé à se trouver lui-même. Cette vérité ouvre le chemin de la libération, puisque devant être aimé, l'homme ne se trouve qu'à travers autrui, à travers l'amour d'autrui qui l'invite à s'aimer lui-même. C'est en cela qu'« égoïsme » et « communisme », amour de soi et amour d'autrui sont inséparables⁶⁴. La portée du *Luther* peut alors être résumée comme suit :

64. *Fragments pour caractériser mon curriculum vitae philosophique*, GW 10, 180.

[...] je vous ai démontré que ce que vous pensez et croyez être suprême dans votre Dieu est l'amour de l'homme pour l'homme. [...] Mais par amour j'entends l'activité du corps comme de l'âme, la vie pour d'autres, pour l'humanité, pour des fins universelles. Or puisque ces fins universelles ne trouvent leur réalité et vérité que dans le devenir-homme – si je veux par exemple la liberté, je ne veux rien d'autre que des hommes libres, je ne veux pas une liberté seulement dans la tête ou la volonté, je veux une liberté visible et sensible – je pose toujours l'homme comme l'A et l'Ω⁶⁵.

Il n'en demeure pas moins que tout en s'appuyant sur Luther, Feuerbach s'en distingue. Concernant l'amour et la foi, Luther écrit dans *De la liberté du chrétien* :

[...] un chrétien ne vit pas en lui-même, mais dans le Christ et dans son prochain, dans le Christ par la foi, dans son prochain par l'amour : par la foi il s'élève au-dessus de lui-même en Dieu, de Dieu il redescend vers lui-même par l'amour, et demeure cependant toujours en Dieu et en l'amour divin [...] ⁶⁶.

Feuerbach omet délibérément la dernière proposition, l'amour du prochain et la foi en Dieu restant pour Luther toutes deux enveloppées par « l'amour divin », c'est-à-dire par l'amour venant de Dieu. Ce n'est plus le cas dans la lecture qui les fait jouer dans le sens de la thèse de la double réduction (1) du Dieu en soi, objet de la théologie et de la philosophie spéculative, à la relation de l'homme à Dieu, qui est religion, et (2) de la relation de l'homme à Dieu à la relation de l'homme à lui-même, qui est anthropologie religieuse. Ce mouvement, où la praxis est réalisation de soi avant d'être véritablement réalisation sociale, est le mouvement de Réforme que Feuerbach appelle « la voie vers la vérité et la liberté ».

65. Lettre à Johanna Kapp, 23 juillet 1844, GW 18, 373-374.

66. Martin Luther, *De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible. La naissance de l'allemand philosophique*, tr. et commentaires par Ph. Büttgen, éd. bilingue, Paris, Seuil, 1996, p. 71 (trad. modifiée).