Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 7 (1874)

Artikel: Le problème christologique

Autor: Astié, J.-F.

Kapitel: IV

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379165

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

existence antérieure auprès du Père en qualité de Logos. De même pour la préexistence consciente, saint Jean l'enseignerait bien, mais Jésus n'y ferait jamais allusion dans le témoignage qu'il se rend à lui-même. Le Sauveur n'aurait pas le moindre souvenir d'une vie personnelle consciente antérieurement à la Venue; il ne s'élèverait à cette idée de la préexistence que vers la fin de sa carrière; il faudrait voir en elle le plus beau fruit de sa conscience messianique arrivée à l'apogée de son développement.

IV

Tel est le problème christologique. Notre but étant non pas de le résoudre mais uniquement de le poser, nous pourrions considérer notre tâche comme terminée. Nous ajouterons toutefois quelques remarques destinées à signaler la haute importance de la question dans le moment actuel.

Quoi qu'il faille d'ailleurs penser des diverses solutions proposées, il est un fait qui s'impose. De toutes parts on éprouve le besoin de s'éloigner des antiques formules de Chalcédoine pour tenir compte des nécessités nouvelles. Les kénosistes qui ne semblent avoir imaginé leur ingénieuse hypothèse que pour sauvegarder l'orthodoxie traditionnelle, sont loin de faire exception à cet égard. Aux yeux de tout homme compétent, traduire ainsi la doctrine ancienne c'est la trahir. Quoi d'étonnant que les premières tentatives de résoudre un problème si difficile, faites dans un milieu religieux, philosophique et ecclésiastique si différent de celui du XIXme siècle, ne répondent plus à nos besoins? Il faudrait être complétement étranger aux progrès accomplis depuis la réformation dans les diverses branches de la théologie et méconnaître entièrement les droits et les devoirs du chrétien protestant, pour contester la légitimité d'une pareille révision. Quant à ce qui nous concerne, nous n'estimons pas nous montrer irrévérencieux à l'égard de la tradition, ni nous rendre coupable de flatterie envers nos contemporains en affirmant que les théologiens d'aujourd'hui sont beaucoup mieux placés pour arriver à la vérité

sur cet article que les pères de Chalcédoine. Les progrès incontestables accomplis dans la connaissance de l'essence du christianisme doivent entraîner un progrès correspondant dans la manière de concevoir la personne de son fondateur, puisqu'il est généralement admis que le christianisme c'est Christ.

N'oublions pas de quoi il s'agit. La divinité de Jésus-Christ n'est pas en cause. L'humanité et la divinité étant d'ailleurs admises, il faudrait les concevoir d'une manière qui répondît mieux aux données scripturaires et aux exigences de la raison éclairée par l'Evangile. Rothe, Weizsæcker et Beyschlag tiennent à cet égard le langage le plus caractéristique. Après le Kirchentag d'Altenbourg, Hengstenberg et ses amis ne manquèrent pas de présenter cette nouvelle manière de comprendre les rapports des deux facteurs en Jésus comme une négation déguisée de sa divinité. Beyschlag avait déjà repoussé cette calomnie dans le langage le plus rassurant. « En enlevant au Fils de Dieu sa divinité, avait-il dit, on renverserait les bases de notre foi et de notre église. Du moment où Christ cesserait, comme le veulent Strauss et Renan, d'être le vrai trait d'union entre le ciel et la terre, entre la divinité et l'humanité, celui en qui Dieu a pris plaisir de faire habiter sa plénitude, celui qui n'ayant point connu le péché a été fait péché pour nous, afin que nous fussions justifiés devant Dieu par son moyen, alors on pourrait, à d'autres égards, chanter autant qu'on voudrait les louanges du christianisme et lui laisser encore un couchant aussi brillant qu'on voudrait au ciel de l'humanité : son soleil serait éteint, son cœur serait brisé, le monde supérieur dont Jésus a été le témoin, l'exposant et le médiateur, ne serait plus qu'un tissu de fables. » (Pag. XXVII.)

Weizsæcker se défend à son tour d'avoir voulu rendre le problème plus compréhensible en sacrifiant la divinité de Christ et avec elle la vraie rédemption, pour ne voir dans Jésus qu'un simple homme auquel sa perfection morale aurait donné toute son importance. « En effet, dit-il, la perfection morale de la nature humaine est le résultat d'un effort infini qui ne pourrait jamais fournir la base d'une vraie paix avec Dieu. Si Jésus s'était borné, d'une part, à s'identifier toujours plus avec le mes-

sage de salut qu'il avait mission de porter, et, d'autre part, à saisir la vie divine avec une pureté toujours plus grande, il n'aurait pas été le Sauveur des hommes... Ce qu'il y a de plus certain c'est que le Christ du quatrième évangile, dès le début de son activité publique, a possédé la communauté de vie avec le Père et qu'il n'a pas eu à la conquérir ; quoique ses relations avec le Père aient été sans cesse en croissant, cette communauté de vie a été toujours absolument actuelle et complète. Si le Christ de saint Jean n'a rien de commun avec le Christ exclusivement moral du rationalisme, il ne doit pas non plus être confondu avec celui des nouveaux docteurs. Ceux-ci ne voient essentiellement en Christ que l'idéal de l'humanité historiquement réalisé, une personnalité humaine parfaitement pure, qui a surgi d'elle-même du sein de l'humanité pour réaliser l'ensemble des meilleures aspirations de celle-ci, sinon dans tous leurs effets, toutefois quant à leur force intime. Bien au contraire toute la grandeur du Christ du quatrième évangile consiste dans ce qu'il a reçu de Dieu ; elle lui a été donnée, elle ne s'est pas *développée de son humanité*. Cette grandeur ne consiste point en une perfection humaine, mais en la *présence de Dieu* dans la vie humaine de Jésus. Et cette présence de Dieu dans la nature humaine n'est pas un fait allant sans dire, naturel. Elle est la pure révélation de Dieu. Ce que Jésus est, il l'est au moyen de cette présence, à titre de Fils... » (Pag. 204.)

Rothe n'affirme pas d'une manière moins explicite la parfaite divinité de Christ. S'il ne voit, il est vrai, dans l'essence de Dieu qu'un élément exclusivement spirituel, moral, il affirme catégoriquement que la plénitude de la divinité a habité en Christ.

Mais pour justifier les nouvelles conceptions christologiques, suffirait-il donc de ne sacrifier aucun des deux facteurs ? Ne faudrait-il pas encore arriver à en rendre mieux compte que par le passé? Les représentants des idées modernes se croient en mesure de répondre à cette exigence, seule garantie de tout progrès vraiment positif. Il n'est pas nécessaire d'insister de nouveau sur les deux grandes objections que soulève la christologie orthodoxe. On ne comprend absolument pas com-

ment un être personnel conscient, éternel, peut perdre la conscience de sa personnalité pour devenir chez un homme le principe d'un développement réel, sérieux, de façon à pouvoir réellement naître, vivre et mourir. Cette objection psychologique se complique d'une difficulté ontologique non moins grave, quand on considère ce Verbe, — et c'est bien là ce que fait l'orthodoxie, — comme partie intégrante, indispensable de la conscience que Dieu le Père possède de sa propre existence. Il faut vraiment toute la naïveté des avocats résolus de la kénose pour entreprendre de nos jours l'apologie d'une doctrine qui soulève de pareilles objections.

Le problème est au contraire bien simplifié dès qu'on n'accorde au Verbe qu'une préexistence éternelle, il est vrai, mais inconsciente. On conçoit en effet que le Logos qui a existé en Dieu de toute éternité puisse devenir, à un moment donné de l'histoire, *sans cesser de demeurer en Dieu,* le principe d'un développement normal dans un homme concret. Il suffit de se rappeler ici que l'humanité n'est pas séparée de Dieu par un abîme infranchissable, de façon à constituer un être à tous égards hétérogène. L'Ecriture se plaît à le répéter, nous sommes de la race de Dieu qui nous a créés à son image. L'idée de l'homme est une partie intégrante, un moment de l'essence même de Dieu, ou mieux, pour parler avec l'Ecriture, comme dit Beyschlag, Dieu porte en lui-même une image de lui-même d'après laquelle il a créé l'homme : sa propre image essentielle et éternelle n'est autre que le type même sur lequel il a créé l'humanité. Il résulte de là que l'idée de Dieu fait à son tour partie intégrante de l'idée de l'homme. Ce qui fait de l'homme une personnalité, un homme, c'est l'image de Dieu implantée en lui comme disposition ; c'est, d'après la *Genèse* (I, 2, 7), ce souffle divin qui est venu animer le corps formé de la terre, grâce auquel, comme saint Paul le déclare dans son discours d'Athènes, nous sommes de race divine. Pour comprendre l'incarnation il suffit donc de se dire que l'idée divine de l'homme se sera réalisée d'une manière absolue dans un homme parfait, accompli, réalisant à tous égards son idéal. Quand Dieu fait naître un homme quelconque sur cette terre, il lui imprime un

certain cachet, il lui donne une physionomie spéciale, une individualité en vertu de laquelle il doit représenter l'image primitive d'une manière *originale, sous un angle tout particulier.* Avec Christ, le type divin de l'homme nous est donné dans sa plénitude, reproduit sous toutes ses faces.

Qu'une personne historique accepte ce don suprême dans sa plénitude, qu'elle réalise cette disposition primitive par une obéissance absolue, et nous avons l'homme qui peut dire : *Celui qui m'a vu a vu mon Père, moi et le Père sommes un,* l'homme dans lequel a habité la plénitude de la divinité, celui dans lequel Dieu a traduit en forme humaine sa divine essence ; en un mot, celui en qui Dieu est devenu homme. Dans cette personnalité vraiment divino-humaine, la divinité et l'humanité, dit Beyschlag, se pénètrent d'une manière beaucoup plus intime que dans la doctrine orthodoxe. Il ne peut plus être question de dire alors, il fait ceci comme Dieu et cela comme homme, — manière de parler qui aboutit toujours à diviser Christ en deux facteurs impénétrables l'un à l'autre, — mais tout ce qu'il fait est à la fois divin et humain.

On arrive ainsi à se rendre compte de la personne de Christ de manière à respecter les lois de la psychologie et à concilier les divers enseignements scripturaires. Quand les temps sont accomplis, Dieu fait naître son Fils d'une femme dans les circonstances les plus favorables pour son développement normal. Tandis que chez le fidèle le Saint-Esprit est le principe de la *seconde* naissance, chez Jésus il est le principe de la *première.* Cette conception surnaturelle a une portée négative ; elle préserve Jésus des conséquences fâcheuses du péché qui a fait invasion dans l'histoire de la race humaine ; en second lieu elle introduit par un acte créateur le second Adam dans le développement historique de la race. Complétement libre à l'égard du péché, Jésus peut se développer régulièrement, sans subir en rien les conséquences d'une éducation plus ou moins défectueuse. Arrivé à l'âge mûr, il se trouve donc dans un état moral parfaitement normal. A partir de ce moment Jésus est mis en demeure de commencer, dans les circonstances les plus favorables, une vie personnelle indépendante, à tous égards ab-

solument normale, religieuse, morale. Cette possibilité est incontinent transformée par lui en réalité. Ce développement est continu, relativement parfait, c'est-à-dire qu'il est constamment ce qu'il doit être dans les circonstances données. Si ce développement est pleinement normal, c'est parce qu'il devient sans cesse plus spirituel. La vie entière de Jésus présente le spectacle d'un organisme qui va sans cesse se perfectionnant et se spiritualisant, de façon à servir toujours d'organe parfait à sa personnalité.

Justement parce qu'il va se développant ainsi sans cesse d'une manière à tous égards normale, le second Adam se dispose lui-même de telle façon que Dieu puisse habiter toujours plus en lui. A partir du premier moment de son existence comme *être personnel,* Dieu s'unit réellement avec lui [1], afin d'arriver un jour, au moyen du développement parfaitement normal, à être absolument avec lui d'une manière parfaitement réelle. *De sorte que le degré de développement de la personnalité de Jésus détermine essentiellement l'intensité de l'habitation de Dieu en lui.* Toutefois cette existence étant constamment le résultat d'un développement personnel, spirituel, saint, le second Adam est à chaque instant plein de Dieu, uni à lui, de sorte que durant toute sa vie aucun point de sa personnalité ne se trouve en dehors de la communion avec Dieu. Mais comme son être, conformément aux lois de la nature, ne peut se développer que successivement, son union avec Dieu ne doit également s'effectuer que peu à peu. Bien que successive, cette union n'en est pas moins constante. Dieu travaille à habiter toujours plus complétement dans le second Adam, et bien loin de se heurter

[1] Ainsi parle Rothe. Il ne paraît attribuer à la conception surnaturelle qu'un effet exclusivement *négatif*. Beyschlag, au contraire, attribuant un plus grand rôle à l'élément ontologique et trinitaire, fait commencer l'incarnation réelle, positive, avec la conception. Si Rothe objectait que c'est là de la magie, on pourrait répondre, du point de vue de Beyschlag, que le Logos *inconscient* pouvait se trouver virtuellement chez l'enfant Jésus dès le sein de sa mère, comme toutes les aptitudes natives, soit générales, soit individuelles, qui constituent chaque individu et qui s'épanouissent plus tard, se trouvent implicitement en lui dès la toute première phase de son existence.

jamais à la moindre résistance à aucun degré du développement, il rencontre constamment une réceptivité correspondante. La pénétration totale et complète du divin et de l'humain n'arrive ainsi à son apogée que lorsque la personnalité morale de Jésus a atteint son développement absolu, c'est-à-dire lorsqu'il est devenu esprit.

La carrière de Jésus se divise ainsi en deux grandes périodes. Comme chez tout homme, la première est consacrée au développement de son individualité ; il arrive au clair sentiment de sa vocation particulière et il l'accepte sans réserve. Pendant la seconde il agit sur le monde pour remplir sa mission. Ces deux périodes sont séparées par le baptême. C'est alors que Jésus acquiert la pleine et entière conscience de sa vocation ; en vertu de la complète habitation de Dieu en lui, de sa parfaite union avec le Père, il se sent appelé à être le Sauveur du monde et il accepte cette fonction. A partir de ce moment décisif la mission morale du second Adam consiste essentiellement à maintenir le sentiment de son unité avec Dieu et dans sa conscience et dans son activité. Un acte moral déterminé est ici indispensable, précisément parce que jusqu'au complet développement de la personnalité l'unité de Jésus avec Dieu n'est pas complétement effectuée. D'après Rothe cet acte moral de la part de Jésus n'est autre qu'un acte de foi (Hébr. XII, 2), il est vrai, constamment en train de se transformer en science proprement dite. (Jean XIII, 3.) D'une part cet acte de foi devient toujours plus facile, à mesure que l'habitation de Dieu en Jésus se réalise d'une manière toujours plus complète ; mais d'autre part il devient plus difficile, tragique même, à mesure que la destinée du Seigneur se déroule comme, en apparence du moins, contraire à sa vocation de Sauveur.

Le second Adam arrive immédiatement après sa mort à la perfection morale absolue, c'est-à-dire qu'il devient immédiatement Saint-Esprit. C'est également alors que se réalise immédiatement, d'une manière absolue, l'union réelle de Dieu avec Lui : la réelle incarnation de Dieu en Christ est absolument et définitivement parachevée. «A partir de ce moment, dit Rothe, toute différence entre Dieu et Jésus a entièrement disparu, le

second Adam est absolument Dieu. Il est vraiment Dieu, car celui qui est en lui et en lequel il est, c'est Dieu lui-même, à savoir quant à son existence actuelle, c'est-à-dire comme esprit. De son côté il est entièrement et absolument Dieu, car son être est pénétré de Dieu d'une manière absolue, aussi bien extensive qu'intensive. Mais ce n'est pas à dire que réciproquement Dieu soit entièrement et absolument le second Adam. En effet, même pour ce qui est de son être actuel comme esprit, Dieu ne se confond pas entièrement et d'une manière absolue avec le second Adam; en d'autres termes, il ne s'est pas incarné en lui d'une manière explicite dans la totalité de ses attributs particuliers; et de plus il ne s'est pas incarné en lui d'une façon aussi complète qu'il peut le faire avec son être actuel, c'est-à-dire comme esprit dans la créature humaine[1]. »

Rothe remarque que l'incarnation de Dieu dans le second Adam est essentiellement une incarnation de la personnalité divine et de la nature divine. Le développement moral de l'individu humain implique en effet les deux : celui de la personnalité et celui de l'organisme physique. Dieu justement ne peut habiter totalement en Christ que lorsque l'organisme physique du Sauveur, le côté matériel en lui est complétement spiritualisé, c'est-à-dire quand il est devenu Esprit.

Les promoteurs de la nouvelle christologie ne croient pas seulement répondre mieux aux exigences de l'Ecriture et de la raison chrétienne ; ils estiment avoir trouvé le moyen de répondre à une des plus graves difficultés soulevées par la criti-

[1] Denn auch nur nach seinem actuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf in dem zweiten Adam, oder ist er vollständig, d. h. in der absoluten Explicirtheit seiner besondern Bestimmtheiten in ihn eingegangen, auch nicht einmal so vollständig, als er überhaupt in die irdischpersönliche oder die menschliche Creatur ihrem Begriff zufolge mit seinem actuellen Sein oder als Geist einzugehen vermag. — Dans la première partie de cette période, comme ailleurs, Rothe prend sa précaution contre l'erreur des patripassiens qui identifient d'une manière absolue le Père et le Fils; dans la seconde, il semble vouloir dire que Dieu n'est pas encore en Christ comme esprit d'une manière aussi explicite et extensive qu'il le sera un jour quand la créature humaine sera, par le moyen du Sauveur, entrée en communion avec le Père.

que moderne. On le sait, Strauss ne cesse de répéter que le Christ de l'orthodoxie ne peut avoir vécu, ne peut avoir été un personnage historique ; il doit être un produit de la réflexion chrétienne dans une époque déjà suffisamment éloignée du berceau du christianisme. Si donc le quatrième évangile justifiait les formules orthodoxes et se plaçait ainsi en désaccord avec les synoptiques, qui ne nous parlent pas d'une préexistence consciente et personnelle du Logos, la critique se trouverait justifiée, en cherchant à placer la composition du quatrième évangile aussi tard que possible dans le second siècle. Si au contraire la christologie de saint Jean peut être ramenée à celle des synoptiques, deux résultats importants sont obtenus : le caractère historique du quatrième évangile est mis hors de tout doute, les objections de la critique et de la spéculation moderne n'ont plus de raison d'être ; il n'y a plus lieu à distinguer entre le Christ de l'histoire et celui de la foi, dès qu'il est prouvé que le Christ biblique, lui, a fort bien pu exister.

Pour raisonner de la sorte il faut reconnaître que l'orthodoxie traditionnelle a prêté le flanc aux attaques modernes et que tout n'est pas à repousser dans les idées des adversaires. Beyschlag est très explicite à cet égard. A moins qu'on ne soit catholique, dit-il, on ne peut soutenir que dans le cours du développement dogmatique le droit absolu et la vérité absolue aient toujours été du côté de l'église, tandis que dans les rangs de l'hérésie il n'y aurait eu qu'erreur absolue, anti-christianisme conscient. Les hérésies les plus graves renversant le fondement se sont toujours attaquées à des points faibles de la doctrine chrétienne qui avaient besoin d'être rectifiés. Dans les attaques de Strauss et de Renan se trouvent également des éléments de vérité dont l'église doit faire son profit. Jusqu'à présent la dogmatique n'a pas su faire à l'humanité de Christ la part qui lui revient et ce manque d'équilibre a eu pour résultat d'ébranler la foi en sa divinité dans la conscience des contemporains. Dès le jour où la théologie a commencé à se former, au lieu de songer à comprendre la vie de Jésus d'une manière historique et scientifique, on a sacrifié le fait, l'histoire, à la formule, au dogme. L'antiquité chrétienne en Orient a sa-

crifié l'humanité vraie, franche, complète, à la divinité de Christ qui pour elle allait sans dire. Pour nous Occidentaux des temps modernes, dit Beyschlag, ce qui va sans dire, ce qui est hors de tout doute c'est que Jésus a été homme dans toute l'étendue du terme, et la sainte Ecriture ne confirme pas moins cette thèse que l'autre. « Si nous arrivons à montrer à notre peuple que la divinité de Christ est parfaitement compatible avec sa complète et vraie humanité, il ne refusera pas d'y croire. Car quant à prétendre que les jours de l'antechrist se sont levés sur l'Allemagne, c'est là un rêve bizarre qui n'a pu surgir que dans la tête de ceux qui s'imaginent que le monde va finir, parce qu'ils sont au bout de leur latin lorsqu'il s'agit de répondre aux besoins du temps présent. Si nous nous en tenons au contraire à une christologie dont nous sommes obligés de convenir qu'elle renferme des thèses impossibles, nous plaçons sous les pas de notre peuple la plus rude des tentations : nous le mettons en demeure de faire le plus triste des choix entre la foi et la pensée, entre la piété et la science devenues deux choses incompatibles. Il se pourrait bien que même alors une portion importante du peuple continuât à se prononcer pour la foi. Mais ceux qui s'y décideraient finiraient à la longue, en bonne logique, par sentir le besoin d'une autorité qui, dans les choses de la foi, les dispensât de penser et satisfît cette paresse d'esprit moins chichement que la *Formule de concorde* et la *Gazette de Hengstenberg :* elle ne se ferait pas longtemps attendre alors la fière barque chargée de recueillir les naufragés du protestantisme. » (Pag. 7.)

C'est ainsi que cette théologie allemande, dont on médit avec d'autant plus de liberté qu'on la connaît moins, se trouve, sur ce point capital, à la hauteur des exigences du moment. Elle avait eu soin de raffermir le terrain avant que les âmes timorées l'eussent senti branler sous leurs pieds. En suivant ses propres traditions, par une étude indépendante et respectueuse de l'Ecriture, elle avait préparé une transformation de la christologie et cela antérieurement à l'apparition de ces nombreuses Vies de Jésus dont la publication a caractérisé ces dernières années. Avant même que ces ouvrages décisifs qui devaient une

fois pour toutes nous débarrasser de la divinité de Christ eussent fait leur apparition avec une mise en scène qui à elle seule autorisait à douter de leur sérieux, le coup se trouvait paré.

Rothe, Weizsæcker, Beyschlag et les kénosistes ne sont en effet en ceci que les représentants de la théologie contemporaine tout entière. A l'exception de quelques professeurs de Rostock, tous les théologiens allemands sont unanimes à reconnaître que l'ancienne christologie traditionnelle ne saurait être maintenue. Tholück et Nitzsch déclarent que dans la question de la Trinité le mot *personne,* employé par les anciens théologiens, ne correspond nullement à ce que nous, modernes, appelons personnalité. Le théologien luthérien Philippi, qui, plus qu'aucun autre, s'efforce de restaurer l'orthodoxie, est obligé de faire la part du feu sur cet article. Il convient qu'en Dieu il ne saurait être question de trois *consciences*, ni de trois *volontés libres*. Quant à la christologie, Nitzsch paraît bien avoir admis ce que nous avons appelé une incarnation successive. Dans la vie de Jésus, dit-il, la divinisation de l'homme et l'incarnation de Dieu vont toujours en augmentant. La raison de ce fait n'est autre que l'homogénéité de Dieu et de l'humanité : c'est parce que l'homme et la divinité ne sont pas absolument hétérogènes que l'incarnation est rendue possible. L'essence de l'homme est conçue comme divino-humaine. Nitzsch admet la thèse de la spéculation moderne la plus profonde : « Dieu contient l'humanité en lui comme (facteur, élément) moment de son être et l'humanité de son côté contient Dieu ; il est de l'essence de l'homme d'être divin, et il est de l'essence divine de s'incarner. » Dorner, à son tour, dans son *Histoire de la christologie,* déclare que la grande erreur des anciens conciles consiste à avoir opposé la divinité et l'humanité comme deux puissances différentes. Ainsi que l'avait déjà soupçonné Luther, grâce à ce don de divination qui appartient au génie, Dorner estime que pour résoudre le problème d'une manière satisfaisante, il faut partir de l'idée d'une communauté d'essence entre Dieu et l'homme.

Comme nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas dans ce moment de se prononcer pour l'une plutôt que pour l'autre des

solutions nouvelles. Nous ne voulions que poser le problème. Peut-être trouvera-t-on qu'il n'y a de notre part aucune précipitation [1], si on veut bien se rappeler que les mêmes causes qui font réclamer une solution en Allemagne agissent aussi depuis longtemps chez nous. Les Allemands, dans leur générosité bien connue, vont même jusqu'à reconnaître que c'est à la frivolité parisienne que revient l'honneur d'avoir, dans ces dernières années, ranimé les controverses christologiques qui avaient été un peu perdues de vue. Aujourd'hui, amis et adversaires s'accordent sur un point : l'absolue nécessité de prendre au sérieux l'humanité de Christ dans toute l'étendue du terme. On est sûr de partir d'un axiome admis par tous en disant que la spéculation christologique qui prend nécessairement pour point de départ la base historique, a pour devoir strict de la respecter, c'est-à-dire de ne rien enseigner qui contredise ce que les évangiles nous disent de l'humanité de Jésus. Celui-là donc qui respectant toutes les données aura su concilier la divinité et l'humanité aura trouvé la christologie de l'avenir.

Signalons une heureuse circonstance qui permet de bien augurer des controverses actuelles. On est tout heureux de voir qu'en replaçant la question sur le terrain historique, empirique, amis et adversaires sont revenus, sans s'en douter, aux traditions apostoliques les plus authentiques. S'il est un fait bien manifeste, quoique trop longtemps oublié, c'est que les écrivains du Nouveau Testament s'accordent pour prendre le problème, non par en haut, mais par en bas. Ils partent tous de leurs expériences personnelles ; ils s'appuient sur les effets salutaires qu'ils ont éprouvés au contact de la riche personnalité du Sauveur. L'accord remarquable qui règne à cet égard entre les apôtres suffirait à lui seul pour montrer que l'esprit qui animait les disciples de Jésus était étranger à cette haute métaphysique dans laquelle se complaisaient les pères grecs, en

[1] Nous sommes même devancés par des pays qui jusqu'à présent ne se sont pas distingués par la moindre témérité en fait de théologie. L'année dernière, l'idée d'une incarnation successive de Dieu en Christ a fait son apparition dans le discours d'ouverture du président de l'*assemblée générale de l'église presbytérienne des Etats-Unis.*

vrais fils de Platon et d'Aristote. Saint Paul qui n'avait pas vu Jésus des yeux du corps, prend cependant un fait historique pour point de départ de sa christologie : la *résurrection* de Jésus par laquelle il *a été pleinement déclaré fils de Dieu en puissance*. (Rom. I, 4.) L'apôtre saint Jean, auquel on prête volontiers des préoccupations spéculatives, est très explicite à cet égard. Il éprouve le besoin d'insister sur ce qu'il a *vu, touché, entendu,* et cela non par l'esprit, mais au moyen des organes des sens : *ce qui était dès le commencement, ce que nous avons ouï, ce que nous avons vu de nos propres yeux, ce que nous avons contemplé, et que nos propres mains ont touché de la parole de vie... cela dis-je, que nous avons vu et ouï, nous vous l'annonçons.* (1 Jean I, 1.)

Assurément ce n'est pas là ce qui préoccupe avant tout les hommes qui, en défendant les anciennes formules, se croient les plus fidèles champions des enseignements apostoliques. Il ne serait pas impossible que ces nouvelles vues christologiques parussent anti-chrétiennes à bien des personnes; qu'on leur reprochât de faire disparaître le surnaturel et de rendre singulièrement compréhensible le mystère de la divinité de Christ. Il serait aisé de répondre qu'il restera bien toujours assez de côtés incompréhensibles dans le problème pour satisfaire tout besoin légitime. Quant à ceux qui éprouveraient des scrupules à voir un peu plus clair, même quand la psychologie, la raison, l'Ecriture se réunissent pour dissiper les ténèbres, il faudrait renoncer à les satisfaire, et ne tenir nul compte de leurs protestations. S'il est en effet un devoir pressant, dans ces jours où l'incrédulité et la superstition travaillent à renverser toute religion spirituelle, c'est de dégager la cause du vrai surnaturel chrétien, d'un certain besoin de merveilleux, de magie et de fantaisie inhérent à la nature humaine. Cette tendance ne croit trouver sa pleine et entière satisfaction que dans l'admission des thèses les plus contradictoires, les plus impossibles, ne se doutant pas qu'elles sont parfois comme l'ombre funeste que la faiblesse humaine a projetée sur des questions souvent plus simples qu'on ne peut se résigner à l'admettre. On s'imagine adorer sérieusement, tandis qu'en réalité on demeure à la porte,

les yeux fermés, prosterné devant le voile qui cache le mystère et empêche de pénétrer dans le saint des saints.

Les protestants qui estiment faire œuvre méritoire en s'élevant avec force contre la raison chrétienne la plus respectueuse et la plus soumise, ne se doutent pas qu'ils sont redevables, non à leurs livres symboliques, mais en bonne partie aux grands peintres des siècles passés de ces idées christologiques populaires qu'ils défendent avec tant d'ardeur. « Ne lisez-vous pas dans ce regard, disait un jour un homme d'esprit en nous faisant admirer un enfant Jésus, chef-d'œuvre de je ne sais plus quel artiste, ne lisez-vous pas dans ces yeux que c'est bien là celui qui a créé le monde et qui le gouverne ? » Cette remarque nous frappa beaucoup, car elle sortait de la bouche d'un docteur hégélien, très orthodoxe d'ailleurs quand il consentait à se mouvoir dans la sphère de la représentation. Serait-il trop tôt pour faire comprendre au peuple chrétien, resté enfoncé dans un docétisme plus commode qu'évangélique, que ces représentations sont fausses et par conséquent nuisibles à la vraie foi? Tout en nous élevant avec raison contre la théologie romaine, qui, après avoir absorbé l'humanité dans la divinité, a été forcément conduite à imaginer le culte de la Vierge, persisterons-nous indéfiniment à nous contenter d'un docétisme protestant qui pour être plus raffiné n'en est pas moins faux ? La question de l'antechrist est de nouveau à l'ordre du jour parmi nous. Serait-il hors de propos de rappeler que ce titre si mal porté a désigné primitivement, non pas des hérétiques contestant la préexistence personnelle et consciente de Christ, mais bien ceux qui insistaient sur sa divinité au point de méconnaître sa vraie humanité?

Saint Jean dénonce comme antechrist non pas le penseur qui mettra en doute quelque thèse sur le Logos, mais bien celui qui contestera la réelle humanité de Christ, tant le fait concret historique dont il a été témoin lui paraît capital : *Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu en chair, est de Dieu. Et tout esprit qui ne confesse point que Jésus-Christ est venu en chair, n'est point de Dieu; or tel est l'esprit de l'antechrist.* (1 Jean IV, 2.)