Jésus-Christ, d'après la foi qu'il réclame : étude christologique [suite]

Autor(en): **Thomas, Louis**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **28 (1895)**

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379581

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

JÉSUS-CHRIST, D'APRÈS LA FOI QU'IL RÉCLAME

ÉTUDE CHRISTOLOGIQUE [1]

PAR

LOUIS THOMAS

B. Problème de l'Incarnation.

15. Si la déchéance de l'humanité se rattachait à son premier père, comme un fleuve à sa source, le relèvement de l'humanité eut aussi un commencement d'une incalculable portée, en Jésus-Christ, le vrai chef d'une humanité nouvelle ou de l'humanité renouvelée, le *dernier Adam*, (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ), le second *homme* (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος), comme l'appelle saint Paul (1 Cor. XV, 45, 47). Ailleurs (Rom. V, 14), le premier homme est représenté par le même apôtre comme une image anticipée, « un type » de celui qui devait venir ou plutôt de « l'Adam qui devait venir » (ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος). Le parallèle de l'influence respective des deux Adam sur l'humanité est largement décrit dans Rom. V, 12-21. L'histoire entière, passée et future de l'humanité, y est divisée en deux périodes séparées par l'apparition du Seigneur : la première, caractérisée par le règne de la mort et du péché ; la seconde, marquée par le règne de la justice et de la vie pour tous ceux qu'unit une foi vivante au Rédempteur.

16. Jésus fut réellement et pleinement homme. Rien ne lui manqua de ce qui constitue la nature humaine, pour le corps et pour l'âme. Cela ressort de partout dans nos Evangiles, et

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de janvier 1895, p. 46.

maintes déclarations apostoliques l'attestent expressément. Mais on peut d'autant plus se dispenser d'insister sur cette humanité du Seigneur que jamais peut-être elle n'a été aussi bien relevée que dans notre siècle et par les écoles théologiques les plus diverses.

17. Si réelle que fût l'humanité de Christ, elle ne fut point cependant identique à la nôtre ; aussi saint Paul dit-il que Dieu a envoyé « son propre Fils en ressemblance de chair de péché » (Rom. VIII, 3. ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας). Jésus n'eut point comme nous une « chair de péché. » Il eut une chair comme la nôtre, mais primitivement exempte de l'influence du péché, et cette différence de nature se rattache à une différence d'origine.

Il n'eut point de père selon la chair, une action miraculeuse de Dieu dans le sein de Marie ayant remplacé le concours ordinaire d'un père humain.

Cette intervention miraculeuse est formellement attestée dans nos saints Livres. Elle fut annoncée séparément à Marie et à Joseph, acceptée par eux (Luc I, 26-38 ; Mat. I, 18-25), et le titre de Fils de Dieu fut rattaché par l'ange Gabriel à cette intervention. « L'Esprit saint viendra sur toi, dit-il à Marie (Luc I, 35), et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi l'être saint qui sera engendré sera appelé Fils de Dieu. »

Si le second Evangile ne renferme aucun récit de ce genre, c'est parce qu'il commence par la prédication du Précurseur, et d'ailleurs, comme le remarquent Bleek et Godet, ne rappelle-t-il pas la naissance miraculeuse de Jésus en le désignant dès le début comme Fils de Dieu ? Bleek observe aussi que, tandis que d'après Mat. XIII, 55, les habitants de Nazareth disaient : « N'est-ce pas le fils du charpentier ? » Marc VI, 3 leur fait dire : « N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie... ? » Un scrupule religieux semble avoir empêché l'évangéliste de désigner Jésus, même dans la bouche de Juifs incrédules, comme fils de Joseph.

La naissance surnaturelle de Jésus n'est encore expressément indiquée ni par Paul, ni par Jean, mais elle est en com-

plète harmonie avec toutes les déclarations du Seigneur et des apôtres sur son envoi par le Père céleste, sur sa préexistence dans le ciel comme Fils ou comme Parole. Elle est la présupposition nécessaire de la sainteté absolue du Seigneur comme homme, sainteté si hautement proclamée par tout le Nouveau Testament. Cela ressort surtout soit de la doctrine de Jean sur la corruption du monde (1 Jean V, 19) et sur la nécessité d'une nouvelle naissance pour devenir enfant de Dieu et pour entrer dans son royaume (1 Jean V, 1 ; Jean I, 12 ; cp. III, 3-6), soit de l'enseignement de Paul sur la transmission du péché et de la mort dans l'humanité déchue, et sur le parallèle des deux Adam (Rom. V, 12-21. Cp. 1 Cor. XV, 21, 22, 45-47).

Il y eut sans doute une influence miraculeuse dans les naissances d'Isaac et de Jean-Baptiste (Gen. XVIII, 10-14 ; Rom. IV, 18-21. Luc I, 7...). Mais elle fut tout autre que pour la naissance de Jésus. Celle-ci, abstraction faite de l'origine du premier couple, fut la seule où manqua le concours paternel humain. Elle ne saurait être comparée qu'à la création d'Adam. Aussi Luc appelle-t-il Adam fils de Dieu, de même que le Seigneur (Luc III, 38). Et comme Dieu forma le corps d'Adam de la poudre de la terre avant de souffler dans ses narines une respiration de vie (Gen. II, 7), il ne créa pas simplement le corps de Jésus, mais il le forma dans un sein maternel. Ainsi se réalisa, dit F. Godet (*Evangile selon saint Luc*, I, p. 47), « la connexion organique qui devait exister entre le chef de l'humanité nouvelle et l'humanité ancienne. »

Pour accomplir son œuvre rédemptrice, Jésus devait appartenir à notre humanité, et cependant il devait débuter dans la vie par une innocence analogue à celle d'Adam et d'Eve, afin de pouvoir triompher où ils avaient succombé, et transformer librement son innocence en sainteté. Aussi naquit-il de la vierge Marie. Nous ne pouvons pas pleinement comprendre comment cette naissance dut atteindre le but qui lui était évidemment assigné. Mais comment nous en étonner ? La génération ordinaire étant elle-même enveloppée de mystères qui probablement ne s'éclairciront jamais pour la science, une génération unique en son genre et miraculeuse au plus haut

degré ne doit-elle pas impliquer de nouveaux mystères encore plus impénétrables? Mais ce qui échappe à notre pleine compréhension, peut être du moins entrevu. Il y eut, d'ailleurs, dans la naissance du Seigneur bien plus encore qu'une naissance miraculeuse.

18. Ce n'est pas dans le jardin d'Eden, c'est-à-dire dans les circonstances extérieures les plus favorables, que le second Adam avait à se développer spirituellement, mais sur une terre maudite et au sein d'une humanité profondément déchue.

En second lieu, il n'avait pas à fonder une nouvelle humanité débutant par l'innocence. C'était d'une race pécheresse qu'il devait tirer l'humanité nouvelle : cette race elle-même devait être transformée, régénérée, ressuscitée.

En troisième lieu, bien qu'Adam et Eve eussent péché librement, ils s'étaient laissé égarer par la mystérieuse intervention d'une créature de Dieu supérieure à l'homme, elle-même déjà déchue et cherchant avec perversité à propager sa déchéance. En séduisant le premier couple et en entraînant ainsi l'humanité dans le péché et la mort, le diable était devenu « le prince de ce monde. » Pour régénérer l'humanité, le second Adam avait à détruire les œuvres du diable et à triompher de lui.

Enfin l'œuvre qu'il avait à accomplir ne devait pas seulement se rapporter à l'humanité, elle devait avoir une portée infiniment plus vaste, *ultra-humaine*, comme nos saints Livres le font entrevoir (Eph. I, 10, etc.).

Ne soyons donc pas surpris si le second Adam n'est pas seulement un homme, ni un homme né dans l'innocence, s'il est en même temps le personnage le plus auguste, s'il appartient au ciel avant d'appartenir à la terre, s'il s'élève infiniment au-dessus de toute créature, s'il participe à la divinité, s'il est le Fils unique du Dieu vivant, l'éternelle Parole devenue chair.

19. « La Parole est devenue chair, dit Jean (I, 14), et elle a habité parmi nous; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique venu du Père. » — « Ce qui était dès le commencement, dit-il ailleurs (1 Jean I, 1), ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché con-

cernant la Parole de la vie (περὶ τοῦ Λόγου τῆς ζωῆς), 2) car la Vie a été manifestée et nous l'avons vue et nous lui rendons témoignage, et nous vous annonçons la Vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous a été manifestée, 3) ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons.... » (Cp. Apoc. I, 17 ; II, 8 ; XXII, 13 ; III, 14 ; XIX, 13.)

Jésus-Christ, « existant en forme de Dieu (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων), dit Paul (Phil. II, 6), n'a point regardé comme une proie d'être sur un pied d'égalité avec Dieu, 7) mais il s'est dépouillé lui-même, en prenant la forme de serviteur, en devenant ressemblant aux hommes. » — (2 Cor. VIII, 9) « Notre Seigneur Jésus... s'est fait pauvre, de riche qu'il était. » (Cp. 1 Cor. VIII, 6 ; Col. I, 13-17 ; Héb. I, 2, 3.)

Jésus lui-même avait dit (Luc X, 22 ; cp. Mat. XI, 27 et aussi XXII, 45) : « Personne ne connaît qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils le veut révéler. » — (Jean III, 13) « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel » (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς).. 16) « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. » — (V, 19) « En vérité, en vérité, je vous le dis : Le Fils ne peut rien faire de lui-même ; il ne fait que ce qu'il voit faire au Père ; car tout ce que le Père fait, le Fils le fait pareillement. 20) Car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait. » 26) « Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. » — (VI, 46) « Ce n'est pas que personne ait vu le Père, sinon celui qui est venu de Dieu » (ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ). 62) « Et si vous veniez à voir le Fils de l'homme monter où il était auparavant ? » — (VIII, 26) « Celui qui m'a envoyé est vrai, et ce que j'ai entendu de lui, je le dis au monde. » 38) « Je dis ce que j'ai vu chez le Père. » — A la suite d'une discussion avec les Juifs de Jérusalem, Jésus avait fini par leur dire (VIII, 58) : « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham naquît, je suis » (ἐγώ εἰμί), et, sur cette parole, ils avaient voulu le lapider comme blasphémateur. Peu après, même tentative, Jésus étant accusé de s'être fait Dieu, pour avoir appelé Dieu son père (Jean X, 30-39 ; cp. V, 18).

Jésus, priant une dernière fois avec ses disciples, commença et finit sa prière en mentionnant sa glorieuse préexistence. « Et maintenant, toi, Père, dit-il (XVII, 5), glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût.... 24) Père, je veux que là où je suis, ceux que tu m'as donnés soient aussi avec moi, afin qu'ils voient ma gloire, la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde. »

En fait, Jésus fut condamné comme blasphémateur, pour avoir répondu au grand-prêtre qu'il était bien le Christ, le Fils de Dieu (Mat. XXVI, 63-66 ; Marc XIV, 61-64). D'après Luc (XXII, 66 — XXIII, 1), on lui demanda d'abord s'il était le Christ, puis s'il était le Fils de Dieu.

Rappelons enfin la déclaration suprême du Seigneur à ses disciples (Mat. XXVIII, 19) : « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, 20)... voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin de l'économie. »

20. On peut distinguer trois sens distincts dans la désignation du Seigneur comme Fils de Dieu :

a) Le sens théocratique. L'idée du Fils de Dieu rapportée d'abord au peuple d'Israël (Ex. IV, 22; Deut. XXXII, 6; VIII, 5; Osée XI, 1; Esaïe LXIII, 16), semble se concentrer ensuite sur la postérité de David (2 Sam. VII, 14), puis sur son rejeton qui devait être le Messie [1]. Dans le Psaume II, en particulier, la qualité de Fils de Dieu semble identifiée avec la royauté du Messie, et le Fils de Dieu, engendré comme Fils en même temps que consacré comme roi.

b) Le sens physique. Comme nous l'avons vu, la dénomination acquit un sens nouveau et tout spécial, en étant assignée d'avance par l'ange Gabriel au divin enfant, précisément à cause de sa miraculeuse conception : Luc I, 35; cp. 31-33. Après avoir dit : 31) « Tu enfanteras un fils ; 32) il sera appelé Fils du Très-Haut, » l'ange ajoutait aussitôt : « et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père. 33) Il règnera sur la maison

[1] Voir Oehler, *Theologie des Alten Testamentes*, I, p. 273; II, p. 31, 256-267.

de David éternellement. » Au moment même où apparaissait le sens physique de l'expression Fils de Dieu, il était donc comme greffé sur le sens théocratique.

c) Si complexe que fût déjà la signification de l'expression, elle ne tarda pas à s'enrichir encore d'un nouvel élément d'ordre supérieur.

Lorsque Jésus sortait de l'eau du baptême, les cieux parurent s'ouvrir, le Saint-Esprit descendit sur lui sous une forme visible, et une voix dit : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis mon affection. » Marc I, 11 : Cp. Mat. III, 17 et surtout Jean I, 34, où Jean Baptiste, après avoir raconté ce qu'il avait vu lors de ce baptême, ajouta : « Et moi j'ai vu et j'ai rendu témoignage qu'il est le Fils de Dieu. »

La même voix fit entendre les mêmes mots dans une autre circonstance également solennelle de la vie du Seigneur, lors de sa glorieuse transfiguration. La voix sortit de la lumineuse nuée qui enveloppa Jésus, Moïse, Elie et les trois apôtres, et elle dit : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mon affection, écoutez-le! » (Mat. XVII, 5; Marc IX, 7; cp. Luc IX, 35.)

Le sens dans lequel la dénomination de Fils de Dieu était prise dans la divine parole, était infiniment vaste et profond. Il se rapportait en particulier à la dignité surhumaine de Jésus et entrait ainsi dans la troisième phase qu'on peut qualifier de métaphysique. Confirmons-le par quelques considérations :

1° Immédiatement après son baptême, Jean se rend au désert, avant de commencer son ministère public. Là, par deux fois, le diable chercha à l'entraîner au mal, en commençant par lui dire : « Si tu es le Fils de Dieu » (Mat. IV, 3, 6; Luc IV, 3, 9). Comme le signale F. Godet, il faisait évidemment allusion à la voix de Dieu qui avait retenti sur le Jourdain. Or, qu'impliquait, dans le raisonnement du diable à la première tentation, la qualité de Fils de Dieu? Que Jésus tenait de cette qualité une puissance tout extraordinaire, celle, par exemple, de transformer en pain même les pierres du désert. Ces paroles du tentateur peuvent être rapprochées de plusieurs récits de nos Evangiles, relatifs aux démoniaques :

Marc III, 11, 12; V, 6, 7 (cp. Mat. VIII, 28); I, 24, 34, etc.

2° Jean-Baptiste dit expressément (Jean I, 34) avoir rendu témoignage à Jésus comme Fils de Dieu à cause de ce qu'il avait vu lorsqu'il l'avait baptisé. Or, un de ces témoignages nous a été transmis avec quelque détail (Jean III, 27-36), et le Précurseur y désigne Jésus comme « l'époux » de l'Eglise, de même que l'Ancien Testament désignait Jahvé lui-même dans ses rapports avec Israël (Esaïe LIV, 5; Osée II), comme venant « d'en haut, du ciel et étant au-dessus de tous, » comme disant les « paroles de Dieu, » comme ayant reçu « l'Esprit sans mesure. » Il termine même en disant : 35) « Le Père aime le Fils et il a remis toutes choses entre ses mains. 36) Celui qui croit au Fils a la vie éternelle.. »

3° Une multitude de déclarations du Seigneur prouvent clairement qu'il rattachait lui-même à sa qualité de Fils de Dieu le divin caractère de sa personne. Voir en particulier, parmi les passages déjà cités (p. 126, 127), Luc X, 22; Jean III, 13; V, 19, 20, 26; VIII, 38; XVII, 5, 24; Mat. XXVIII, 18-20.

4° L'apôtre Jean faisait remonter la qualité de Fils de Dieu à la préexistence de Jésus, comme le prouve Jean I, 14 : « Nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique venu du Père (ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός) 18) Personne n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, qui était sur le sein du Père (je traduis ainsi, avec d'autres, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός), est celui qui nous l'a fait connaître. » — 1 Jean IV, 9 : « L'amour de Dieu a été manifesté envers nous en ce que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui. » (Cp. 1 Jean III, 16.) — Meyer dit à propos de Jean I, 14 : « Cette désignation de Fils unique correspond à celle de premier-né dans saint Paul (Col. I, 15), mais cette dernière met en saillie le rapport chronologique avec les créatures ou avec la chrétienté (Rom. VIII, 29). Le Fils unique est celui qui est le seul de son espèce et qui, par conséquent, n'est devenu fils ni par une génération morale, comme les enfants de Dieu dont il est parlé verset 12, ni par adoption, mais par la manière dont il provient métaphysiquement de l'essence de Dieu, lui qui était au commencement avec Dieu et qui avait lui-même une nature

et une personnalité divines (v. 1, 2). Il n'est donc pas devenu Fils par son incarnation, mais il l'est comme Parole avant tout temps et il apparaît comme Fils unique, par le moyen de l'incarnation. »

5° Même observation pour l'apôtre Paul et pour l'Epître aux Hébreux :

Rom. VIII, 3 : « Dieu a envoyé son propre Fils en ressemblance de chair de péché. » On ne peut méconnaître, dit Meyer, dans le ἑαυτοῦ comme dans le πέμψας et le ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, l'idée de la préexistence de Christ et de sa qualité métaphysique de Fils. 32) : « Dieu n'a point épargné son propre Fils (τοῦ ἰδίου υἱοῦ), mais... l'a livré pour nous tous. » Gal. IV, 4 : « Dieu a envoyé son Fils né d'une femme. » Col. I, 13 : « Dieu nous a transportés dans le royaume du Fils de son amour, 14) en qui nous avons la rédemption..., 15) qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature (πρωτότοκος πάσης κτίσεως). 16) Car en lui (ou : par lui, ἐν αὐτῷ) ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre.... 17) Toutes les choses ont été créées par son moyen et pour lui. Il est avant toutes choses et toutes choses subsistent par lui. » Remarquons-le, l'expression de « premier-né de toute créature » (v. 15) est immédiatement expliquée par ce qui suit (v. 16 et 17). — « Premier-né de toute créature, dit Meyer, c'est-à-dire né avant toute créature.... Le génitif πάσης κτίσεως n'est pas un génitif *partitif*, parce que πάσης κτίσεως sans article ne peut signifier la création entière et par conséquent la catégorie ou l'ensemble, auquel Christ appartiendrait comme aîné. Il signifie toute créature quelconque. C'est le génitif de *comparaison* : le premier-né comparativement à toute créature, c'est-à-dire né avant toute créature.... Il y a comparaison pour le temps et, à la vérité, pour l'origine, mais comme celle-ci est autre pour Christ que pour toute créature, l'apôtre ne dit pas πρωτόκτιστος ou πρωτόπλαστος, mais choisit πρωτότοκος, qui indique l'origine particulière de Christ. Il n'a pas été créé, comme les autres êtres, qui sont appelés pour cela des créatures, mais il est né, il est procédé de Dieu en lui devenant semblable. » Telle est aussi l'interprétation de Vinet dans ses belles médita-

tions sur l'Epître aux Colossiens (*Chrétien évangélique*, 1864, p. 419).

Je passe à Héb. I, 1 : « Après avoir autrefois... parlé à nos pères par les prophètes, Dieu... nous a parlé par le Fils, 2) qu'il a établi héritier (ou possesseur) de toutes choses, par lequel il a aussi créé le monde (δί οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας), 3) et qui, étant le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa personne, et soutenant toutes choses par sa parole puissante... s'est assis à la droite de la Majesté divine dans les lieux très hauts, 4) devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un nom plus excellent que le leur. 5) Car auquel des anges Dieu a-t-il jamais dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui ? » — Bleek identifie le nom dont il est parlé au vers. 4, avec celui de Fils, et il ajoute : « Ce nom ne lui convenait pas seulement depuis son élévation, mais déjà avant son incarnation, puisqu'il est dit au vers. 2 que Dieu a créé le monde par son Fils. » (*Hebräerbrief 1868*).

21. L'Homme-Jésus était donc l'incarnation de cette Parole créatrice, qui était au commencement avec Dieu et qui était Dieu elle-même, de ce Fils unique qui était de toute éternité sur le sein du Père. Il pouvait être appelé le *Fils de l'homme* ou le *Fils de Dieu*. Il était à la fois homme et Dieu. Il était l'Homme-Dieu ou mieux encore le Dieu-Homme. Bien que non bibliques, ces expressions sont légitimes, car elles ne font chacune que contracter les deux dénominations susmentionnées.

Mais comment Jésus a-t-il pu réunir ainsi le caractère humain et le caractère divin ?

Certes, comme le dit Paul (1 Tim. III, 16), « le mystère de la piété est grand. » Toutefois ne pouvons-nous pas espérer reconnaître quelques-unes de ses profondeurs ? N'y sommes-nous pas invités par les Ecritures ? Sous ce rapport, deux groupes de passages doivent fixer notre attention : d'un côté, Phil. II, 6-8 ; 2 Cor. VIII, 9 ; Jean XVII, 5, 24 ; de l'autre, Jean I, 14 ; II, 11 ; 1 Jean I, 2.

22. *Premier groupe.* Jésus-Christ, « existant en forme de Dieu (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων), dit saint Paul (Phil. II, 6), n'a point regardé comme une proie d'être sur un pied d'égalité avec Dieu

(οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τό εἶναι ἴσα Θεῷ), 7) mais il s'est dépouillé lui-même en prenant la forme de serviteur, en devenant ressemblant aux hommes (ἑαυτὸνἐ κενωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, à rapprocher de Rom. VIII, 3 : ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας), et, ayant été trouvé, quant à l'extérieur, comme un homme (σχήματι ἐυρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος), 8) il s'est humilié lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος...). 9) Aussi Dieu l'a-t-il souverainement élevé... »

C'est pour exhorter ses disciples à l'humilité et à la charité (v. 3-5) que Paul décrit ainsi l'incomparable renoncement de Jésus, où deux phases successives semblent distinguées. La première, qui peut être appelée la *Kénosis*, le dépouillement, consiste dans le fait général de l'incarnation et se rapporte proprement non à Jésus, mais au Fils de Dieu avant son incarnation (v. 6, 7). La seconde peut être appelée l'humiliation (ταπείνωσις) et concerne la forme de l'incarnation prise par le Fils, son obéissance jusqu'à la mort et à la mort de la croix (v. 8).

Jésus, « existant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une proie d'être sur un pied d'égalité avec Dieu, mais il s'est dépouillé lui-même en prenant la forme de serviteur. » Cette « forme de Dieu » qu'avait le Fils de Dieu dans le ciel, n'était pas plus une pure forme que la « forme de serviteur » revêtue plus tard. « Il existait en forme de Dieu, » c'est-à-dire il possédait une gloire divine, correspondant à son essence intime. « Au commencement était la Parole, dit Jean, la Parole était auprès de Dieu (πρὸς τὸν Θεόν), et la Parole était Dieu (Θεὸς). » — « Μορφή est ici, dit Meyer, une expression concrète de la gloire divine susceptible d'apparaître. Il ne faut donc assimiler le mot ni à φύσις ou οὐσία, ni à *status*. Mais la μορφή Θεοῦ suppose bien la φύσις divine correspondante, et elle présente l'état divin au point de vue de sa forme, de façon à être complètement expliquée dans ces mots de Héb. I, 3 : ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ. »

« Il n'a point regardé comme une proie d'être sur un pied d'égalité avec Dieu. » Les mots grecs ainsi traduits l'ont été diversement, et ces différentes interprétations ne sauraient

être énumérées ici. Disons seulement que celle d'Osterwald, encore suivie par les versions de Paris (1850) et de Lausanne (il n'a point regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu), va au rebours du véritable sens et est interdite par le verset 7. Selon notre interprétation, qui est celle de Tholuk, Schmid, Liebner, Grimm, F. Godet, etc., Paul voulait dire : Le Fils de Dieu n'a point considéré dans un sens personnel et égoïste la gloire dont il jouissait, il ne l'a point envisagée comme un bien étranger dont il se serait emparé, comme une proie qu'emporte le fauve qui l'a ravie. Il ne s'est donc pas proposé comme but de conserver sa gloire, de continuer à en user en Dieu, comme Dieu, avec une souveraine indépendance. Tout au contraire, il s'est dépouillé lui-même.

Non pas : il s'est anéanti, comme traduisent souvent nos versions, en particulier celles de Paris (1850) et de Lausanne, aussi F. Godet (*Evangile selon saint Jean* [2], II, p. 25) et Recolin (*La personne de Jésus-Christ et la théorie de la Kénosis*, Paris, 1890, p. 32). Le mot serait excessif, car κενοῦν, de κενός, vide ou nu, ne signifie que vider ou dépouiller. Notre traduction correspond exactement à plusieurs des expressions du contexte, telles que « forme de Dieu » et « forme de serviteur, » et elle n'est pas moins parallèle à 2 Cor. VIII, 9 : « Christ... pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin que par sa pauvreté vous fussiez enrichis (ἐπτώχευσε, πτωχείᾳ). »

Christ s'est donc dépouillé, mais de quoi ? De sa « forme de Dieu », de « l'égalité avec Dieu » dont il jouissait, ou encore de la « gloire » qu'il disait lui-même avoir possédée « avant que le monde fût » (Jean XVII, 5, 24). « Il faut compléter le ἑαυτὸν ἐκένωσε, dit Hasse (*Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1858, p. 545, note), en lui sousentendant comme régime indirect τοῦ εἶναι ἴσα (non ἴσον) Θεῷ, signifiant la même chose que ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν. Paul ne veut pas dire par là que Christ s'est en quelque sorte vidé de sa vie divine, mais qu'il s'est dépouillé de sa forme divine..., de la gloire divine. *Exuit similitudinem Dei, conditionem Domini,* comme traduisait déjà Mélanchton, *induit conditionem servi.* »

En effet, comment Christ s'est-il dépouillé selon l'apôtre ?

« En prenant la forme de serviteur, » et Paul ajoute aussitôt : « En devenant ressemblant aux hommes et, ayant été trouvé quant à l'extérieur, comme un homme, il s'est humilié lui-même.... » Jean dit d'une manière analogue : « La Parole est devenue chair » (σάρξ ἐγένετο), ce qui signifie, comme on l'admet généralement : est devenue homme.

Mais le Fils de Dieu ne s'est pas dépouillé seulement en devenant homme, il s'est encore humilié comme homme, en devenant « obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix. »

Il y a un contraste direct entre l'égalité avec Dieu du verset 6 et la forme de serviteur du verset 7. D'autre part, l'obéissance mentionnée au verset 8 aide à comprendre cette forme de serviteur. Le Fils de Dieu s'est dépouillé de sa gloire divine en se faisant serviteur de Dieu et il s'est fait serviteur jusqu'à mourir sur la croix.

Il y a donc eu renoncement, dépouillement volontaire par le Fils de Dieu, lorsqu'il est devenu homme : cela est clairement enseigné par Phil. II, 6 ; Jean XVII, 5, 24 ; 2 Cor. VIII, 9 et ressort du fait même de l'incarnation. Mais il ne faudrait pas l'exagérer, comme le font plusieurs théologiens modernes. En devenant homme, le Fils de Dieu n'a point abdiqué pleinement sa divinité, il n'a abdiqué sa forme divine qu'autant qu'il devait le faire pour devenir vraiment homme. C'est bien là ce qui découle de la déclaration de Paul. Le même Moi qui existait en forme de Dieu, n'a point regardé comme une proie d'être sur un pied d'égalité avec Dieu, mais il s'est dépouillé lui-même en prenant la forme de serviteur. Et remarquons la délicatesse avec laquelle Paul décrit soit le caractère divin dont le Fils s'est dépouillé, soit le caractère humain, dont il s'est revêtu : « Existant en forme de Dieu, il n'a point regardé comme une proie d'être sur un pied d'égalité avec Dieu,... il s'est dépouillé lui-même en prenant la forme de serviteur, et devenant ressemblant aux hommes et, ayant été trouvé quant à l'extérieur comme un homme, il s'est humilié lui-même.... »

Tout en devenant homme, le Fils de Dieu restait donc Fils de Dieu dans le fond de son être. La Parole devenue chair était

toujours la Parole, comme cela ressort de maintes déclarations scripturaires, en particulier de Jean I, 14 ; II, 11 ; 1 Jean I, 2.

23. *Second groupe*. Commençons par Jean I, 14 : « La Parole est devenue chair et elle a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique venu du Père. Elle (la Parole) était pleine de grâce et de vérité (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). »

Il semble impossible de traduire littéralement en français ce verset. Dans l'original, les mots « pleine de grâce et de vérité », quoique mis à la fin du verset à cause de ce qui suit, se rapportent directement à : « Elle a habité parmi nous, » et cependant le milieu du verset : « et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique venu du Père, » n'est point précisément une parenthèse, mais une partie intégrante de la phrase, un anneau essentiel de la chaîne.

Plusieurs des expressions de ce verset, si riche dans son extrême concision, paraissent expliquées successivement et selon le même ordre dans les versets suivants. L'idée du « Fils unique venu du Père » est appuyée dans le verset 15 sur le témoignage de Jean-Baptiste : « Celui qui vient après moi m'a précédé, car il était avant moi. » D'autre part, la « plénitude » du verset 16 correspond à la qualification : « pleine de grâce et de vérité. » Enfin cette « grâce » est expliquée versets 16 et 17 et cette « vérité, » versets 17 et 18. « Et nous avons tous reçu de sa plénitude, dit l'apôtre au verset 16, et grâce sur grâce ; 17) car la loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ.... 18) Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui était sur le sein du Père, est celui qui nous l'a fait connaître. »

La correspondance si étroite entre le verset 14 et les suivants ne permet donc pas de changer l'ordre des termes de l'original en traduisant avec Segond et beaucoup d'autres : « elle a habité parmi nous pleine de grâce et de vérité, et nous avons contemplé.... » J'ai suivi du reste l'interprétation de F. Godet (1re et 2de éditions).

Mais revenons au verset 14. « Elle a habité parmi nous. » Il y a proprement : a dressé sa tente (ἐσκήνωσεν). Bengel et Meyer

relèvent la singulière ressemblance phonétique de ἐσκήνωσεν et du nom *Schekinah*, par lequel les Juifs désignaient la nuée, signe de la présence de l'Eternel dans le Tabernacle de l'Ancienne Alliance. En tout cas, les paroles : « Elle a habité parmi nous et nous avons contemplé sa gloire, » font manifestement allusion à la glorieuse habitation de Dieu au milieu de son peuple (Ex. XXV, 8; XXIX, 45; Lévit. XXVI, 11 ; Ex. XXIV, 17; XL, 34-37, etc.) et à celle plus glorieuse encore promise par les prophètes (Joël II, 27 ; Ezéch. XXXVII, 27 ; Agg. II, 5-9). Jésus lui-même a parlé de son corps comme étant le temple de Dieu (Jean II, 19). « La vie terrestre du Verbe incarné, dit Reuss (*Siècle apostolique* [1] II p. 362), est et doit être une révélation incessante de la divinité. Elle est nommée un σκηνοῦν ἐν ἀνθρώποις, ce que le mot français habiter, demeurer, ne rend qu'imparfaitement. Σκηνοῦν, שָׁכֵן, שְׁכִינָה est dans la philosophie des Juifs le terme technique pour désigner la présence personnelle de la divinité dans le monde. Selon Fr. Godet lui-même (II [2], p. 76), l'expression ne manque pas de rappeler « la majesté divine avec laquelle Jéhovah se manifestait dans le Tabernacle. »

Ce n'est pas seulement le mot ἐσκήνωσε qui dans notre verset fait ressortir la présence du divin dans la personne de Jésus. « Nous avons contemplé sa gloire, dit l'apôtre, une gloire comme celle du Fils unique venu du Père : Elle était pleine de grâce et de vérité. » Or il est dit, à propos du miracle fait aux noces de Cana (Jean II, 11) : « Tel fut... le premier des miracles que fit Jésus. Il manifesta sa gloire (ἐφανέρωσε) et ses disciples crurent en lui. » La manifestation de la gloire du Seigneur en cette occasion, consista donc pour les premiers disciples dans le déploiement d'une puissance miraculeuse. Et certes on ne saurait exclure de « la gloire du Fils unique venu du Père, » telle que Jean la contempla, les miracles qu'opéra le Seigneur ou dont il fut l'objet : par exemple, les faits miraculeux du baptême et la glorieuse transfiguration sur la montagne. Mais nous pouvons moins encore restreindre cette gloire à ces miracles. « La gloire de Dieu, dit Godet (*Evangile selon saint Jean* [2], II, p. 79), c'est le rayonnement de ses perfections aux

regards de ses créatures. » Bengel explique avec autant de profondeur que de concision la gloire de la Parole dans Jean 1, 14, en disant : *Gloriam, deitatem.* La gloire de la Parole devenue chair, dirons-nous, était le rayonnement de sa divinité. Tout ce qui la manifestait en Jésus, faisait partie de sa gloire, et si cette divinité s'est manifestée, comme toute-puissance, par maintes œuvres miraculeuses, elle s'est surtout révélée, comme perfection morale ou spirituelle, dans tout le ministère du Fils de l'homme. « La gloire du Fils unique venu du Père, » c'était donc surtout « la plénitude de grâce et de vérité » (v. 14 et 16. De même Godet, II² p. 90). « Fais-moi voir ta face, » avait dit Moïse à l'Eternel, qui avait répondu : « Je ferai passer devant toi toute ma bonté » (Ex. XXXIII, 8...). « Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié ! » s'écria Jésus après le départ de Judas (Jean XIII, 31), et c'était un cri de triomphe anticipé, comme si Jésus avait déjà manifesté toute sa gloire par toute son obéissance, toute sa sainteté, toute sa charité, comme s'il avait déjà réalisé le sacrifice de Golgotha. « Ce qu'il exprime par ces mots, dit Meyer, c'est la gloire de sa mort, la gloire de son τετέλεσται, qu'il contemple comme déjà passé. » Les mots qui suivent : « et Dieu a été glorifié en lui. 32) Si Dieu a été glorifié en lui, Dieu aussi le glorifiera en lui-même et il le glorifiera bientôt, » montrent bien, en effet, qu'il s'agit d'abord, dans le verset 31, d'une gloire proprement spirituelle, point encore de la gloire céleste.

Cette grâce et cette vérité qui remplissaient le Fils de Dieu, ne tardent pas à être expliquées : c'est, d'une part, la miséricorde qui nous a fait recevoir du Fils de Dieu « grâce sur grâce » (v. 16) et, de l'autre, la puissance révélatrice par laquelle il nous a fait connaître Dieu (v. 17, 18). La grâce de la Parole incarnée, c'était une miséricorde et un amour semblables aux perfections similaires du Père. La Parole, en déployant sa miséricorde et son amour, les révélait par cela même et, à ce titre déjà, elle était aussi vérité, révélation.

On a justement rapproché cette grâce et cette vérité dont la Parole devenue chair était remplie, de la lumière et de la vie, présentées dans le verset 4 comme attributs de la Parole avant

son incarnation. Le rapprochement entre la lumière et la vérité se justifie de lui-même. D'ailleurs dans le même Prologue du quatrième Evangile, la Parole est appelée la Lumière après comme avant son incarnation (v. 7 ; cp. VIII, 12). L'autre rapprochement ne se justifie pas moins, si l'on considère les versets 12 et 13, où l'effet produit par la Parole incarnée sur les croyants est représenté comme une nouvelle naissance, comme une nouvelle vie (cp. III, 15). La grâce du Seigneur est une grâce qui vivifie, et il a associé lui-même les idées de vérité et de vie en se les appliquant, quand il a dit (Jean XIV, 6) : « Je suis le chemin, la vérité et la vie. »

D'autre part, la grâce et la vérité apparaissent assez souvent dans l'Ancien Testament comme résumé des perfections de l'Eternel, mais alors la vérité semble désigner surtout la véracité, la fidélité (Ex. XXXIV, 6 ; Ps. XXV, 10 ; XXVI, 3 ; XXXVI, 5 ; LXXXV, 10 ; LXXXIX, 2, 3. Cp. Œhler, *Theologie des Alten Testaments* I, p. 172).

Si au commencement du quatrième Evangile, la Parole est nommée la « Lumière » après comme avant son incarnation, il en est de même de l'expression « la Vie » au début de la 1re Epitre de Jean. « La Vie a été manifestée, dit-il verset 2, et nous l'avons vue et nous lui rendons témoignage et nous vous annonçons la Vie éternelle, qui était auprès de Dieu (πρὸς τὸν Πατέρα. Cp. Jean I, 1) et qui nous a été manifestée. » Remarquons cette déclaration : « la Vie a été manifestée » (ἡ Ζωὴ ἐφανερώθη). Elle est tout à fait parallèle à Jean I, 14. La personne de Jésus était bien une manifestation de « la Vie » qui « était dès le commencement et qui était auprès de Dieu » (1 Jean I, 1, 2). Jésus n'était pas un simple homme, il était la manifestation de cette « Vie » ou de cette « Parole de la vie » (v. 1), et comment cette manifestation n'aurait-elle pas été infiniment glorieuse, tout au moins en esprit ? Comment n'aurait-elle pas été toute rayonnante de grâce et de vérité, et aussi divine que réellement humaine ?

24. Il y avait donc une gloire qu'avait quittée le Fils de Dieu en descendant ici-bas et qu'il devait recouvrer en retournant au ciel (Jean XVII, 5, 24), et une autre gloire qu'il avait déjà

sur la terre (I, 14, II, 11) et qui devait éclater dans sa mort (XIII, 31). Ces deux gloires sont rapprochées par le Seigneur lui-même, disant de son sacrifice, comme déjà accompli : « Maintenant, le Fils de l'homme a été glorifié et Dieu a été glorifié en lui. 32) Si Dieu a été glorifié en lui, Dieu aussi le glorifiera en lui-même et il le glorifiera bientôt. » (XIII, 31, 32.)

Au fond, nous retrouvons bien toute la même doctrine dans la déclaration déjà étudiée de l'Epître aux Philippiens. En effet, c'est d'une « forme de Dieu, » d'une manière d'être « sur un pied d'égalité avec Dieu » que Jésus « s'est dépouillé » en devenant serviteur, mais tout en étant « devenu ressemblant aux hommes et ayant été trouvé, quant à l'extérieur, comme un homme, » il s'humiliait lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort. Il demeurait toujours libre dans les différentes phases de son humiliation, et cela ne révèle-t-il pas en lui autre chose que l'humanité ?

25. Mais, s'il en est ainsi, comment préciser ce qui était abandonné ou conservé par le Fils de Dieu devenu le Fils de l'homme ? Puis où poser en Jésus-Christ des limites entre le divin et l'humain ?

Pour répondre pleinement à ces deux questions, il faudrait d'abord se rendre compte des rapports du temps et de l'éternité, en particulier de ce qui s'est passé quand un être éternel est intervenu dans l'histoire de l'humanité déchue et s'y est incorporé. Il faudrait aussi connaître les profondeurs de la nature humaine et surtout celles de la divinité. Or qui sommes-nous pour sonder de pareilles profondeurs ? Pouvons-nous comprendre même ce que c'est que l'éternité ?

Une réponse complète aux deux questions nous paraît donc de toute impossibilité. Mais il y a cependant des éclaircissements possibles et ils sont encore offerts par nos saints Livres.

26. Observons en premier lieu qu'il y avait une profonde affinité entre ce qu'était le Fils de Dieu avant son incarnation, et ce qu'était la nature humaine, telle que Dieu l'avait créée et telle qu'elle devait se développer pour remplir sa destination. D'un côté, le Fils de Dieu était « l'image du Dieu invisible »

(Col. I, 15), « le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa personne » (Héb. I, 3) ; de l'autre, l'homme a été créé à l'image et selon la ressemblance de Dieu » (Gen. I, 26, 27 ; Col. III, 10 ; Eph. IV, 34).

Observons en second lieu qu'on ne peut pas séparer absolument en Jésus le divin et l'humain, puisque l'humain lui-même y était le divin devenu humain, la Parole devenue chair. Sous ce rapport, on aurait peut-être de nos jours heureusement résolu la question autrefois discutée entre Apollinaire († 390) et les docteurs orthodoxes, dont l'avis l'emporta dans les conciles.

Apollinaire niait qu'en Jésus il y eût une âme proprement humaine, il affirmait que le Logos lui-même avait été l'âme de Jésus, du moins en ce qu'elle avait de plus élevé : le νοῦς ou πνεῦμα, par opposition à la ψυχή. D'autre part, Athanase et le Concile de Constantinople de 381 déclarèrent que Jésus avait eu réellement et complètement une âme humaine, mais ils n'établissaient ancune relation intime entre elle et le Logos. Or, s'il est incontestable que d'après les Ecritures, Jésus a eu réellement une âme humaine (Jean XI, 33 ; XII, 27 ; Mat. XXIX, 38 ; Luc XXIII, 46), il ne l'est pas moins que le moi de cette âme était bien aussi le moi du Logos, que par conséquent elle lui appartenait elle-même, qu'elle était le Logos en tant que devenu une âme humaine [1].

Nous observons, en troisième lieu, qu'il se fit dans la personne de Jésus un développement très important. Sans doute, dans un sens, Jésus a toujours été le Fils de Dieu ; mais, dans un autre, il l'est toujours plus devenu. Il y a eu en lui une pénétration toujours plus intime de l'humain par le divin.

27. Sous ce rapport, on pourrait alléguer déjà la parole de l'ange Gabriel à Marie : « L'être saint qui sera engendré sera appelé Fils de Dieu » (Luc I, 35 : τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται. Cp. Mat. I, 20 : τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθέν), en signalant soit ces mots τὸ γεννώμενον ἅγιον, dont la traduction exacte semblerait être : le

[1] Voir Gess, *die Lehre von der Person Christi* p. 320-333 et Plitt, *Glaubensl.* I. p. 329. Cp. Dorner, *Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi* I. p. 974-1080 ; *Glaubensl.*, II, p. 311.

saint embryon, soit le futur κληθήσεται. Mais sans nous arrêter à cette phase embryonnaire, arrivons tout de suite au terme de l'enfance du Seigneur.

28. Alors eut lieu la première manifestation saillante de la conscience de sa divinité. Il avait douze ans quand, à la question de Marie : Mon enfant, pourquoi as-tu agi de la sorte avec nous? Voici, *ton père* et moi, nous te cherchions avec angoisse ? il répondit : « Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas qu'il faut que je m'occupe des affaires de *mon Père* ? » (Luc II, 49. ἐν τοῖς τοῦ Πατρός μου δεῖ εἶναι με). Cette parole imprévue saisit d'étonnement Joseph et Marie qui ne pouvaient la comprendre dans la bouche de l'enfant. Ce simple trait, transmis par Luc, montre clairement qu'il y eut en Jésus une crise spirituelle, lorsqu'il passa de l'enfance à l'adolescence et que pour la première fois il visita le temple de Jérusalem à la fête de Pâques. « Nous voyons ici, dit Meyer, poindre en Jésus sa conscience de Fils de Dieu, sans doute déjà avec un pressentiment messianique, mais point encore avec une idée développée. C'est le crépuscule matinal de la conception enfantine, et il ne devait faire place que très graduellement à la clarté du jour. Le bouton de la fleur commence à s'ouvrir. »

29. Une crise bien autrement sérieuse signala le baptême de Jésus, à son entrée dans l'âge mûr, et chacun de nos Evangiles renferme sur ce point de précieux détails.

Jean-Baptiste était venu pour préparer les voies au Seigneur, en appelant à la repentance, et le mouvement qu'il produisit en Israël fut tel, du moins, quant à l'extérieur, que Luc a pu dire que « tout le peuple se fit alors baptiser » (III, 21 ; cp. Mat. III, 5 ; Marc I, 3). Mais le Précurseur disait lui-même qu'il était « venu baptiser dans l'eau, afin que le Messie fût manifesté à Israël » (Jean I, 31), et Dieu lui avait promis de lui faire reconnaître le Messie à un signe extraordinaire. « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre « et demeurer, avait-il dit (Jean I, 33), c'est Celui qui baptise dans le Saint-Esprit. »

Jésus vint aussi vers Jean, demandant le baptême, et le Précurseur sentit aussitôt qu'il avait devant lui le Messie, si ardemment attendu. C'est ce qu'admettent Meyer et Bengel, qui rap-

proche de cette intuition prophétique le tressaillement de l'enfant d'Elisabeth lors de la visite de Marie (Luc I, 41). Ewald dit pittoresquement : « Certainement l'esprit de Jean dut pousser des cris de joie (entgegenjauchzen) à la rencontre de Jésus. »

Jean disait : « C'est moi qui ai besoin de me faire baptiser par toi et tu viens à moi ! » Mais Jésus répliqua : « Laisse faire maintenant, car il est convenable que nous accomplissions ainsi tout ce qui est juste » (Mat. III, 13). Il faisait entendre ainsi que tous deux accompliraient la volonté de Dieu, en étant baptisé ou en baptisant, et la vérité de cette parole ne tarda pas à resplendir. Comme Jésus sortait de l'eau et priait (Luc III, 21), vraisemblablement les yeux levés au ciel, tout à coup le ciel s'ouvrit, le Saint-Esprit descendit sous « une forme corporelle, comme une colombe » (Luc III, 22), et il demeura sur lui (Jean I, 31, 33). Puis une voix se fit entendre et dit : « Tu es mon Fils, le bien-aimé, en toi j'ai mis mon affection » (Marc I, 11 ; Luc III, 22).

Dans le récit de Jean I, 32-34, il est simplement dit que Jean-Baptiste vit l'Esprit saint descendre sous l'apparence d'une colombe sur Jésus et y demeurer. Mais ce récit incomplet n'est amené qu'incidemment, pour expliquer comment Jean-Baptiste fut directement conduit à reconnaître en Jésus le Messie. D'autre part, les expressions du Précurseur sur ce qu'il vit alors, indiquent la vue la plus sûre d'elle-même, la moins susceptible d'illusion. Verset 32 : Ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ... 34) Κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. « Ce mot ἑώρακα, dit Hengstenberg, peut être appelé le point saillant de tout le ministère de Jean-Baptiste. »

Quant aux autres divergences entre les récits scripturaires du baptême de Jésus, Godet dit avec raison (*Evangile selon saint Jean*[2], I, p. 173) : « D'après le quatrième évangile, Jean a vu ; d'après le premier et le second, Jésus a vu. Or cette double aperception suppose une réalité, et c'est cette réalité qu'affirme Luc quand il dit : Et il arriva que.... »

30. Un des buts des miraculeuses circonstances de ce baptême fut assurément la certitude inspirée au dernier — dans un sens, le plus grand — des prophètes (Luc VII, 28), que Jésus était

bien le Messie. Le quatrième évangile l'établit nettement. Mais évidemment ce but n'était pas le seul. Le baptême de Jésus eut une grande importance pour lui-même et, sous ce rapport, ce ne fut pas seulement le signal donné d'en haut pour le commencement de l'activité messianique, ni une consécration purement déclarative, une simple proclamation de messianicité : ce fut encore un véritable événement dans le propre développement spirituel du Seigneur.

Bien que pur de tout péché, Jésus, en demandant le baptême, s'acquittait d'un devoir, tout d'abord à cause de la solidarité qui l'unissait, comme Juif, comme homme, comme Christ, au peuple juif et à l'humanité entière. S'il n'avait point à s'humilier pour son propre compte, il devait le faire pour ceux qu'il venait sauver. Il y a plus. Celui qui était baptisé s'engageait à remplir les engagements réclamés par le divin royaume et priait Dieu de l'aider à les remplir. A cet égard, Jésus s'engageait, comme fondateur et comme roi du futur royaume, et quel besoin n'avait-il pas alors d'invoquer la bénédiction du Père ! Le baptême symbolisait pour Jésus l'œuvre la plus héroïque à accomplir. Ce qui devait être pour les pécheurs un symbole de mort au péché et de résurrection en justice, devait représenter pour le Rédempteur sa mort expiatoire. Jésus, en effet, a lui-même, à deux reprises, comparé sa passion à un nouveau baptême à subir (Luc XII, 49, 50 ; Marc X, 38).

Jésus a prié en sortant du Jourdain, et sa prière, vraisemblablement à haute voix, a dû être celle du saint et du juste s'offrant à Dieu comme victime expiatoire. Aussi explique-t-elle, probablement pour une large part, comment Jean-Baptiste pouvait dire à ses disciples, en voyant Jésus revenir du désert : « Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde ! » (Jean I, 29 ; cp. v. 36). Jésus s'est donc humilié pour ses frères, il s'est offert pour les sauver, il a invoqué le secours de son Père, et maintenant son Père le relève, il accepte par avance son libre sacrifice, il exauce sa prière en lui donnant ce qu'il demandait.

Les cieux qui s'ouvraient au-dessus de Jésus, préparaient sans doute la descente du Saint-Esprit sous une forme corporelle et devaient contribuer à faire comprendre d'où venait la

voix, mais ils ont aussi leur signification propre: ils symbolisent une nouvelle communion de Dieu avec Jésus, par là même une nouvelle communion représentée par Jésus, entre le ciel et la terre. Et tel est bien le sens dans lequel Jésus pouvait dire à Nathanaël peu après : « En vérité, en vérité, vous verrez désormais le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme » (Jean I, 52). Mais à cette signification, ne faut-il pas en joindre une autre plus particulière? Ces cieux ouverts ne symbolisent-ils pas aussi ce qui se passa dans l'esprit de Jésus, la nouvelle connaissance qu'il acquit, soit du Père, soit de lui-même, en tant que Fils unique précédemment sur le sein du Père? On comprend, du reste, que ces cieux ouverts le furent tout autrement pour Jésus que pour Jean-Baptiste. Nous savons par plusieurs exemples que certaines apparitions miraculeuses, bien qu'entrant dans le monde sensible, étaient inégalement perçues et comprises suivant le degré de réceptivité spirituelle (Jean XII, 28, 31; Act. IX, 3, 6, 7; XXII, 9; XXVI, 3).

Si les cieux ouverts représentaient la nouvelle communion entre Dieu et Jésus, le second des phénomènes miraculeux symbolisait le moyen de cette communion, à savoir l'effusion, dans l'âme de Jésus, de la plénitude du Saint-Esprit. Comme le reconnaît Ewald (*Geschichte Christus* [1], p. 162), c'était déjà la pensée de l'Ancien Testament que le Saint-Esprit dans sa plénitude reposerait sur le Messie (Esaïe XI, 1, 2; XLII, 1; LXI, 1, 2). Mais Neander et bien d'autres ont méconnu le don qui fut accordé à Jésus lors de son baptême : pour eux, outre la proclamation de messianicité, il y eut alors surtout une révélation accordée à Jean sur la relation si intime de Jésus et de Dieu. Or la relation symbolisée par la descente de la colombe, ne l'est pas comme déjà existante, mais comme nouvelle, et cela est confirmé par le rôle très saillant attribué à l'Esprit immédiatement après le baptême (Mat. IV, 1; Marc I, 12; Luc IV, 1, 14). La forme corporelle de la colombe, sous laquelle le Saint-Esprit descendit et demeura sur Jésus, éveille l'idée de la douceur, de la paix, de l'innocence, de la sainteté. C'est l'Esprit de douceur, de paix, de sainteté qui est donné, et qui l'est une fois

pour toutes, pour être permanent, non intermittent, comme il l'était chez les anciens prophètes. Mais le symbole exprime aussi l'idée de plénitude et de plénitude de vie. Lors de la Pentecôte (Act. II, 3), l'Esprit saint apparaît sous la forme de « langues, semblables à des langues de feu, séparées les unes des autres, » symbole des divers charismes individuels, répartis entre les disciples. Dans le baptême de Jésus, c'est la plénitude qui est donnée. Aussi le symbole est-il un organisme et un organisme vivant, c'est-à-dire un tout vivant, bien organisé, se suffisant à lui-même en quelque façon. Jean avait baptisé d'eau le Seigneur, Dieu lui-même ajoute à ce baptême celui du Saint-Esprit. Jésus, qui devait plus tard baptiser de Saint-Esprit, devait commencer par en être lui-même baptisé, et il devait l'être par le Père. « Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, disait le Baptiste (Jean I, 33), Celui-là m'a dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est Celui qui baptise dans le Saint-Esprit. »

Après les deux phénomènes visibles se fit entendre la voix céleste, révélant la raison dernière de la communion avec le Père dans laquelle entrait Jésus : il était le Fils unique. « Tu es mon Fils, le bien-aimé, disait la voix, en toi j'ai mis mon affection » (Marc I, 11). Jésus était le Fils de Dieu par sa naissance miraculeuse, et il le devenait plus encore par le don de la plénitude du Saint-Esprit. Comme Parole, il était le Fils de Dieu parfaitement et de toute éternité : comme Parole faite chair, il le devenait, et cela devait être de plus en plus manifesté.

31. Ce qui montre toute l'importance du baptême du Seigneur, c'est qu'il reçut alors l'onction spirituelle, en vertu de laquelle il devint réellement et activement le Messie, le Christ, c'est-à-dire l'Oint par excellence. « Vous savez ce qui est arrivé dans toute la Judée après le baptême que Jean a prêché, disait Pierre chez Corneille (Act. X, 37), 38) vous savez comment Dieu a oint (ἔχρισεν) de Saint-Esprit et de force Jésus de Nazareth. » — « L'Esprit du Seigneur, l'Eternel, est sur moi, proclamait déjà le grand serviteur de l'Eternel dans Esaïe LXI, 1, car l'Eternel m'a oint pour porter de bonnes nouvelles aux malheureux. » Dans la synagogue de Nazareth, Jésus s'appropria

solennellement ces paroles (Luc IV, 18) et, en le faisant, il dut penser à son récent baptême.

L'expression d'Oint ou Messie, déjà rattachée dans Ps. II, au grand Rejeton de la racine d'Isaï, fut appliquée à Jésus pour la première fois par l'ange qui annonça sa naissance aux bergers de Bethléem (Luc II. 11): « Il vous est né un Sauveur, qui est le Christ, le Seigneur » (ὅς ἐστι Χριστὸς κύριος).

Dans l'Ancien Testament, il est question d'onction d'huile sainte d'abord pour les prêtres et surtout le grand-prêtre (Ex. XXVIII, 41 ; Lév. IV. 3, 5, 16 ; VI, 15), puis pour les rois (1 Sam. IX, 16; X, 1; XV, 1 ; XVI, 3, 13), et enfin pour le prophète Elisée (1 Rois XIX, 16). Cette onction symbolique apparaît ainsi comme consacrant pour les charges de grand-prêtre, de roi, de prophète, et comme liée à la communication de l'Esprit, nécessaire pour l'exercice de ces charges. La liaison fut particulièrement saillante lors des onctions de Saül et de David (1 Sam. X, 5-7, 9-12 ; XVI, 3, 13).

Dans le Nouveau Testament, il est question d'une onction purement spirituelle accordée à tout vrai chrétien (1 Jean II, 20, 27).

Le Messie promis à Israël apparaît comme roi dans le Ps. II, comme prophète dans Esaïe LXI, comme prêtre-roi dans Ps. CX ; Dan. IX ; Zach. III, 6. Il devait réunir en lui ces trois fonctions en élevant chacune d'elles à sa plus grande hauteur, et c'est pour cela qu'il reçut à son baptême la plénitude de l'Esprit. Alors point d'onction d'huile, il est vrai, mais le don spirituel qu'elle symbolisait : les eaux du Jourdain furent pour Jésus l'huile sainte. Le don qu'il reçut se rapportait directement à la charge, mais jamais charge ne fut, autant que la sienne, profondément unie et comme identifiée avec la personne. Aussi ne faut-il pas restreindre à la charge le don reçu par Jésus. Nul n'a comme lui agi en vertu de ce qu'il a été, et n'a été ce qu'il a voulu, ce qu'il a fait. Jésus, en recevant le don de sa charge, entra donc dans une nouvelle phase de son développement personnel. Il était né, il avait grandi, il s'était formé lui-même dans la sainteté et, sous ce rapport, l'Esprit qui avait présidé à sa naissance (Luc I, 35), avait toujours veillé sur son

développement. Mais au baptême Jésus reçut l'Esprit dans toute sa plénitude. Bien que la personnalité tout entière ait dû se ressentir de la nouvelle effusion, on peut en signaler deux conséquences particulières.

En premier lieu, c'est depuis lors, semble-t-il, que Jésus eut le sentiment parfaitement net et complet de ce qu'il était comme Fils de Dieu. Désormais il put dire pleinement : « Mon Père et moi, nous ne sommes qu'un » (Jean X, 30). « Celui qui m'a vu, a vu le Père.... Je suis dans le Père et le Père est en moi. Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même ; et le Père, qui est en moi, c'est Lui qui fait les œuvres » (XIV, 9, 10). « Tout ce qui est à moi est à toi et ce qui est à toi est à moi » (XVII, 10). Les profondeurs du ciel et de l'éternité s'étaient dévoilées pour lui, autant qu'elles pouvaient l'être pour un homme habitant encore notre planète. Ce n'était pas seulement au nom de la foi, mais par un merveilleux ressouvenir et des intuitions non moins mystérieuses que Jésus pouvait dès lors parler de ce qu'est son Père dans la gloire du ciel et de ce qu'il y était lui-même. Jean III, 11 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, nous disons ce que nous savons, et nous rendons témoignage de ce que nous avons vu (εὑράκαμεν).. 12) Si vous ne croyez pas quand je vous ai parlé des choses terrestres, comment croirez-vous quand je vous parlerai des célestes ? 13) Personne n'est monté au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui était dans le ciel » (je traduis ainsi avec Calvin, Bengel, Schmid, Oltramare, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, comme j'ai déjà traduit le même participe dans I, 18). VI, 46 : « Ce n'est pas que personne ait vu le Père, si ce n'est celui qui est venu de Dieu (ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ), celui-là a vu le Père. » VIII, 26 : « Ce que j'ai entendu de lui, je le dis au monde ; » 38) « Je dis ce que j'ai vu chez mon Père ; » 58) « En vérité, en vérité je vous le dis, avant qu'Abraham naquît, je suis. » Cp. Mat. I, 27 ; Luc X, 22 : « Personne ne connaît qui est le Fils, si ce n'est le Père, ni qui est le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. » Meyer dit à propos de Jean VI, 46 : « Ce qui ressort de tels passages (Cp. III, 11), c'est le souvenir transcendant qu'avait Jésus de

l'état divin dans lequel il était précédemment. » Le sens que nous avons donné aux paroles du Seigneur susmentionnées semble clairement ressortir d'elles-mêmes ; et il est confirmé par des déclarations soit du Baptiste (Jean III, 31) : « Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous.... 32) Il rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu, » soit de l'apôtre Jean (I, 18) : « Personne n'a jamais vu Dieu, le Fils unique qui était sur le sein du Père, est celui qui nous l'a fait connaître » (ἐξηγήσατο). Rappelons enfin que c'est depuis le baptême du Seigneur que la dénomination de Fils de Dieu paraît lui être appliquée avec le sens métaphysique qu'elle a d'ordinaire dans le Nouveau Testament.

En second lieu, c'est aussi depuis lors que dans nos évangiles nous voyons en Jésus la puissance de faire des miracles. La mystérieuse tentation dans le désert se rapportait précisément à l'usage que Jésus allait faire de cette puissance. Cette conséquence du don de la plénitude de l'Esprit est mise en saillie dans Act. XVI, 38, et le quatrième Evangile dit à propos du premier miracle du Seigneur, qu'il manifesta ainsi sa gloire (Jean II, 11).

32. Faisons maintenant un triple rapprochement pour arriver à la dernière des grandes phases de la personne de Jésus. Aussitôt que par son baptême il se fut offert à Dieu pour être la grande victime expiatoire, il reçut le Saint-Esprit dans une mesure nouvelle, fut proclamé par Dieu son Fils bien-aimé et devint pleinement et activement le Christ, le Messie. Plus tard, lorsqu'il eut commencé à annoncer ouvertement à ses disciples la mort qui l'attendait à Jérusalem (Mat. XVI, 21 ; Marc VIII, 31), il fut de nouveau proclamé Fils de Dieu par le Père, après avoir été glorieusement transfiguré (Mat. XVII, 1-9 ; Marc, IX, 2-10 ; Luc IX, 28-36). Cette transformation passagère garantissait et prophétisait en action la résurrection et la définitive glorification, que Jésus avait formellement annoncées en même temps que sa mort (Mat. XVI, 21, 22, 28 ; Marc VIII, 31-38 ; Luc IX, 22, 26, 27). Enfin cette glorification elle-même suivit les souffrances de Golgotha, préludant par la Résurrection, acte suprême par lequel Dieu se déclara son Père (Rom. I,

3, 4), et s'accomplissant par l'Ascension, plus glorieuse encore.

33. Ecartons d'abord une idée absolument erronée de l'état de Jésus glorifié. On s'est parfois imaginé qu'il avait alors déposé son humanité pour redevenir simplement ce qu'était la Parole auprès de Dieu. Mais c'est « le Fils de l'homme » qu'Etienne mourant contemple, comme « debout à la droite de Dieu » (Act. VII, 36). C'est « Jésus de Nazareth, » qui interpelle Saul sur le chemin de Damas (XXII, 8). Jean le voit semblable à « un fils de l'homme » (Apoc. I, 13). Paul appelle Jésus glorifié « le second Adam » (1 Cor. XV, 45). Il est tellement homme dans sa gloire que, selon Héb. II, 5-8, c'est en lui que s'accomplit actuellement la promesse faite à l'humanité dans le Ps. 8, de posséder le monde à venir. Le jugement de l'humanité lui est remis comme « Fils de l'homme » (Jean V, 17). C'est « le Fils de l'homme » qui doit revenir sur les nuées du ciel (Mat. XXV, 31 ; XXVI, 64). La glorification de Jésus ne consista donc point dans l'abandon de son humanité, mais tout d'abord dans la glorification de celle-ci.

Jésus a revêtu « le corps de sa gloire, » dont parle Paul (Phil. III, 21), le corps incorruptible, glorieux, puissant, spirituel, qui, suivant l'apôtre, dut toujours devenir le partage de l'humanité sanctifiée (1 Cor. XV, 42-44) et qu'Adam aurait reçu sans passer par la mort, s'il n'avait pas péché. Ce ne fut qu'en étant glorifié que Jésus ressuscita définitivement, comme nous devons ressusciter nous-mêmes. Aussi comprend-t-on que le Jésus ressuscité de 1 Cor. XV, 45-49, soit proprement Jésus glorifié. Le caractère transitoire de la période des 40 jours explique de même comment dans Héb. I, 3 ; X, 12, elle n'apparaît plus entre les dernières souffrances du Rédempteur et sa séance à la droite de Dieu. L'ascension du Seigneur peut être rapprochée, sous ce rapport, de ce qui est dit d'Hénoc (Gen. V, 24; cp. Héb. XI, 5) et d'Elie (2 Rois II, 11, 12), mais surtout de ce qui est enseigné 1 Thes. IV, 17 ; 1 Cor. XV, 51, 52, sur la subite et glorieuse transformation des croyants trouvés vivants par la Parousie.

34. Si nous admettons ainsi la pleine humanité du Seigneur glorifié, nous ne pouvons oublier, d'autre part, qu'il est le

Dieu-Homme et qu'en conséquence sa position sera toujours absolument unique au sein de l'humanité.

F. Godet me semble avoir exagéré l'humanité de Christ, soit avant, soit après sa glorification, et ne pas avoir suffisamment reconnu la différence qui ne cessera d'exister entre Christ et ses rachetés, quand il a dit en 1869 (*Actes de la Société pastorale suisse*, p. 32) : « Lui, le Fils par essence et par nature, il se propose d'élever les hommes créés à son image à un mode de vivre filial ; dans ce but, il consent à se dépouiller de son état divin et à entrer dans un développement humain, *de tout point semblable au nôtre* (c'est nous qui soulignons). Il amène heureusement ce développement à son terme ; puis il couronne cette œuvre terrestre en obtenant de Dieu d'abord la glorification de son humanité, c'est-à-dire son élévation à l'état divin qu'il avait quitté, puis *l'élévation à ce même état* de tous ceux qui se laissent attirer par lui, leur participation *à la même vie filiale qui est son éternelle essence.* »

Samuel Chappuis, par contre, parlait plus justement dans son discours de 1864. « Il ne faut pas affaiblir, disait-il (*Actes de la Société pastorale suisse*, p. 53), la distinction entre Dieu et la créature... la perfection promise est la perfection humaine et non la perfection divine. Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté, mais nous ne serons pas comme des dieux, et cette parole signale dès l'origine une prétention téméraire et usurpatrice. Nous lui serons semblables, nous lui serons unis, nous serons transformés à sa ressemblance ; mais nous ne serons pas le Fils de Dieu incarné. Ce que nous serons, nous ne le serons que par Christ. Christ demeurera toujours le Seigneur, le chef, l'unique ; il sera toujours dans des relations avec Dieu auxquelles nul autre ne pourra prétendre.... Arrivés au terme de notre développement, nous demeurerons des êtres finis. Notre gloire éternelle sera d'être avec Dieu dans la sainteté parfaite et dans la pure lumière ; mais celui qui n'a point eu honte de se dire notre frère, sera éternellement, avec le Père et le Saint-Esprit, l'objet de notre adoration. »

Messieurs, les récits de la transfiguration du Seigneur, de son apparition objective-sensible à Saul de Tarse sur le chemin

de Damas, et de la première vision qu'eut l'apôtre Jean dans l'île de Patmos (Apoc. I, 12-17) peuvent nous donner une idée de la personne de Jésus glorifié.

L'élévation qui suivit l'Ascension est présentée dans les Ecritures tantôt comme un recouvrement de la gloire qu'avait la Parole avant son incarnation (Jean XVII, 5, 24), tantôt comme une récompense de l'obéissance de Jésus (Phil. II, 9-11 ; Rom. XIV, 9; Héb. XII, 2; II, 9 ; Apoc. V, 9, 12). Ces deux points de vue se concilient parfaitement si l'on distingue entre la Parole avant son incarnation et la Parole devenue chair. En tant que Parole éternelle, Jésus, en étant souverainement élevé, ne faisait que recouvrer la gloire qu'il avait avant son incarnation. En tant que Parole devenue chair, il recevait ainsi la récompense méritée de son travail, le fruit légitime de son sacrifice. En étant souverainement élevé, Jésus retrouvait donc la gloire qu'il avait comme Parole éternelle, mais il la retrouvait comme second Adam.

Malgré la gloire spirituelle et la gloire extérieure intermittente que Jésus avait avant sa mort, il n'était pas encore proprement *glorifié* (Jean VII, 39 ; XII, 16 ; XIII, 32; XVII, 1, 5). Il ne l'est devenu que depuis l'Ascension : alors, en effet, il a retrouvé la plénitude de gloire dont il jouissait comme Parole avant son incarnation (Jean XVII, 4, 5. 24) ; il s'est « assis à la droite de Dieu, » expression figurée très significative sur laquelle le temps ne nous permet pas d'insister ; il est « monté vers son Père » (Jean XX, 17 ; cp. XIV, 12; XVI, 28 ; XVII, 11) ; ayant reçu « le corps de la gloire » (Phil. III, 21), il est devenu « le Seigneur de la gloire » (1 Cor. II, 8 ; Jacq. II, 1) et un « Esprit vivifiant » (1 Cor. XV, 45). « Dieu l'a souverainement élevé (ὑπερύψωσεν), dit Paul (Phil. II, 9), et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, 10) afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux et sur la terre et sous la terre, 11) et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur, à la gloire de Dieu le Père. »

Alors seulement il a été dans son adorable personne de Dieu-Homme, *accompli* ou consommé, proprement arrivé au but, selon une expression familière à l'Epître aux Hébreux,

comme synonyme de glorifié (τελειώθεις, τετελειώμενος. V, 9 ; VII, 8 ; cp. II, 10), et Paul pouvait dire que « toute la plénitude de la divinité habite corporellement en lui » (Col. II, 9 : ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν το πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς). « Comment, dit Meyer, la plénitude de la divinité habite-t-elle en Christ? σωματικῶς, d'une manière corporelle.... Elle n'est pas en Christ sans corps (ἀσωμάτως), comme elle l'était dans le Logos avant son incarnation, mais elle est dans un corps transfiguré (Phil. III, 21), de telle sorte que, depuis l'exaltation de Jésus, le ἐν μορφῇ Θεοῦ et le ἴσα Θεῷ εἶναι, qui avaient déjà lieu pour le Logos ἄσαρκος (Phil. II, 6), se trouvent dans un corps, dans une personnalité douée d'un corps. Le rapport du verset au Christ glorifié est en soi incontestable à cause du présent κατοικεῖ. Philologiquement, on ne peut expliquer σωματικῶς ni dans le sens de οὐσιωθῶς (οὐσιωδῶς?) comme le font Calvin et Olshausen, en y voyant une opposition à l'action divine sur les prophètes, ni dans le sens de *realiter*, en opposition à φυσικῶς, comme le fait Augustin. » De même Gess, Godet, Grimm, Weiss, etc.

35. Messieurs, dans les idées que je viens de vous exposer, j'ai dû m'écarter plus d'une fois de deux maîtres vénérés, Dorner et F. Godet, qui ont sur la Kénosis des idées fort divergentes.

Dorner semble porté à ne pas tenir suffisamment compte de la Kénosis et à considérer l'humanité de Christ comme trop indépendante de la Parole. Ainsi, quand il rapporte la Kénosis de Phil. II, 6, non point proprement à l'Incarnation, mais à l'humble forme sous laquelle elle eut lieu pour Jésus. Ainsi encore, quand il parle de son humanité comme personnelle en dehors de la Parole [1].

Godet, d'autre part, tend à exagérer la Kénosis et à trop identifier la Parole avec Jésus, à trop absorber l'une dans l'autre. Ainsi, quand il dit que Christ, qui était en forme de Dieu, s'est anéanti lui-même, en déposant son état divin pour prendre l'humain, en changeant celui-là contre celui-ci, en

[1] *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1856, p. 595 ; *Glaubenslehre*, II, p. 285 ; *Entwicklungsgeschichte*, p. 1260, 1262, 1266. etc. ; *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1858, p. 659. Cp. *Glaubenslehre*, II, p. 42 et ce qui précède.

renonçant à l'état divin pour s'identifier avec nous[1], — ou encore, quand il affirme que le sujet divin a consenti à perdre pour un temps la conscience de soi-même[2]. Je ne peux pas non plus suivre Godet, quand, après F. de Rougemont, il représente le baptême de Jésus comme ayant été pour lui le passage de la vie psychique à la vie spirituelle ou pneumatique[3]. Non, dès avant le baptême, la vie de Jésus n'était pas purement psychique, elle était déjà spirituelle. Et, si Jésus a été appelé par Paul l'homme spirituel, par opposition à Adam, l'homme psychique, ce n'est pas tel qu'il a été depuis son baptême, mais tel qu'il a été depuis son ascension, lorsque, devenu « esprit vivifiant, » il s'est revêtu du corps spirituel (1 Cor. XV, 44-48). Cette interprétation est aussi celle de Meyer, de Jul. Müller et de Weiss[4].

En m'écartant à la fois de Dorner et de F. Godet sur cette question si difficile et si délicate de la Kénosis, j'ai choisi une voie moyenne, qui me semble plus scripturaire, plus conforme aussi à ce que réclame ma conscience chrétienne, et qui a été frayée par de nombreux théologiens modernes, entre autres, Liebner, Hasse, Schœberlein, Plitt, Thomasius, Clément, Astié, Fr. Bonifas, Meyer, C. J. Nitzsch[5].

[1] *Evangile selon saint Jean*[1], I, p. 233. Cp. 2e édition, II, p. 117, 118, 75.

[2] *Evangile selon saint Jean*[1], I, p. 256. 2e édition, II, p. 119.

[3] *Evangile selon saint Jean*[1], I, p. 306. 2e édition, p. 103. *Etudes bibliques*[1], I, p. 66.

[4] *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*. — *Lehre von der Sünde*[3], II, p. 403. — *Biblische Theologie des Neuen Testamentes*[1], p. 310-314.

[5] Liebner, *Christliche Dogmatik aus dem christlichen Princip*, 1. Band, Göttingen, 1849. — Thomasius: *Christi Person und Werk*[2], 4 Bände, 1856-1861. — Hasse : *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1858 : Ueber die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos. — Schœberlein : *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1871 : Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesu-Christo. — Herm. Plitt : *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1871 : Christliche Studien nach den vier Evangelien. — Clément, à propos des *Etudes bibliques* de Godet : *Chrétien évangélique*, 1874. — Astié : La doctrine de saint Jean sur le Logos : *Bulletin théologique*, 1863. Le problème christologique : *Revue de théologie et de philosophie*, 1874. Christologie : *Chrétien évangélique*, 1876. — Fr. Bonifas : De l'humanité de Jésus-Christ d'après l'Evangile selon saint Jean :

On peut ajouter à ces noms celui de notre grand Vinet, car s'il accentuait au plus haut degré l'humanité du Seigneur, il n'insistait pas moins sur sa divinité. C'est bien le Dieu-Homme qui était son adorable Maître et Sauveur. J'en atteste d'abord un de ces cantiques, qui, selon Eug. Rambert (1re édition, p. 157), répondaient toujours « à une émotion de conscience » et où nous devons « chercher ce qu'il y a dans sa pensée, de plus à lui, de plus profond. » Je veux parler du cantique commençant par ces mots : « Sous ton voile d'ignominie. » J'en atteste aussi, par exemple, ce fragment d'un article du *Semeur*, cité dans l'*Esprit de Vinet* (I, p. 41) : « Que Dieu ne soit pas en Jésus-Christ personnellement, substantiellement, l'intelligence de la croix nous échappe et l'édification peut-être fait place au scandale. Mais un Dieu qui est amour m'explique un Dieu qui meurt, et Dieu qui meurt est le seul Dieu auquel l'humanité puisse croire. »

La vraie idée du Dieu-Homme, je l'ai retrouvée encore, admirablement exprimée, dans maintes pages où Mme de Gasparin, inspirée à la fois par le génie des grands peintres du passé et par une conscience chrétienne toute moderne, a interprété de célèbres toiles relatives au Sauveur. La même intuition apparaît dans *Jésus, quelques scènes de sa vie terrestre*, Paris, 1885.

36. Les décisions du Concile de Chalcédoine, qui, en 451, terminèrent en quelque sorte les grandes discussions christologiques de l'antiquité, ont exercé, même au sein du protestantisme, une influence considérable. Elles peuvent être résumées dans cette formule : une seule personne en deux natures, sans confusion, sans transformation, sans division, sans séparation. Laissant de côté ce que cette formule eut d'opportun, d'utile à l'époque de sa rédaction, même ce qu'elle a d'éternellement vrai, nous ferons seulement trois observations critiques : 1° La formule parle, d'un côté, de deux natures et, de l'autre, d'une personnalité. Or peut-on opposer ainsi en Dieu et dans

Bulletin théologique, 1864. — Riehm, *Lehre des Hebräerbriefes*, I, p. 336-346. — Meyer : Epître aux Philippiens [3], p. 68. — Nitzsch, *Christliche Lehre*[5], p. 251. Anm. 2.

l'homme les idées de nature et de personnalité ? Cette seconde idée n'est-elle pas impliquée aussi bien par celle de la nature humaine que par celle de la nature divine, en admettant qu'on puisse se servir de cette dernière expression ? La nature humaine et la nature de Celui qui a fait l'homme à son image, ne sont-elles pas chacune essentiellement personnelles ? — 2° La formule oppose absolument dans la personne de Jésus la nature divine et la nature humaine. Or peut-on statuer en lui une telle opposition ? En Jésus, le Fils de Dieu ne s'est-il pas dépouillé de sa gloire en devenant le Fils de l'homme, et le Fils de l'homme n'était-il pas vraiment le Fils de Dieu dans son abaissement ? Jésus est réellement, pleinement, homme, mais même comme homme, n'est-il pas le Fils de Dieu, la Parole devenue chair ? — 3° La formule ne parle point d'un développement de la personne de Christ, et en est-il de même de nos Ecritures ? Ne nous enseignent-elles pas que, dans un sens, Jésus a toujours été le Fils de Dieu et que, dans un autre, il l'est toujours plus devenu, témoin ce qui se passa lors de son baptême, témoin sa glorification, qu'il y eut ainsi chez lui pénétration croissante de l'humain par le divin ? En lui, le Logos fut dépouillé autant qu'il le fallait pour devenir homme ; puis, devenu homme, il s'est toujours plus retrouvé en Jésus, autant que le permettait le développement de son humanité ; en définitive, il y a eu pénétration complète de l'humain par le divin.

Ce que Godet a dit des rapports du Seigneur et du Saint-Esprit (*Evangile selon saint Jean* [2], II, p. 163) : « Le vase se remplissait à mesure qu'il grandissait et grandissait à mesure qu'il se remplissait, » me paraît pouvoir s'appliquer aux rapports de l'humain et du divin en Jésus. D'autre part, je suis conduit à comparer, si incompréhensible que cela puisse d'abord paraître, la conscience du Logos et celle de Jésus, dans leurs relations mutuelles et nécessaires, à deux cercles concentriques, dont le premier serait infiniment grand et dont le second, d'abord très petit, grandirait peu à peu et finirait par se confondre avec le premier [1]. Si l'on peut retrouver les

[1] De même Keerl, *Die menschlich-sittliche Entwicklung Jesu Christi,*

deux cercles dans la théorie de Dorner, ils n'y sont pas concentriques dès le commencement et ne le deviennent que plus tard. Le point de vue de Godet est le plus simple au premier aspect, mais à quel prix ! Il n'y aurait qu'un seul cercle : d'abord immense, puis infiniment petit, puis s'élargissant peu à peu au point de retrouver en définitive son infinie circonférence.

C. Conclusion.

37. Messieurs, le développement de la personne du Seigneur, tel que j'ai cherché à vous l'exposer, peut paraître singulièrement compliqué, même étrange; mais ne serait-ce point à cause des profondeurs, pour nous encore si obscures, de la psychologie humaine et, à plus forte raison, de la psychologie unique du Dieu-Homme ? En soi, rien n'est plus harmonique que ce développement. La personne du Seigneur n'est pas seulement la plus mystérieuse, la plus sainte, la plus auguste, la plus immense de l'histoire, c'en est aussi la plus sublime, la plus admirable, la plus belle, je dirai même : la plus simple, comme le sent toute âme vraiment chrétienne, malgré toute son impuissance d'exprimer en idées et en paroles, ce qu'elle sent si vivement et ce qu'elle sait, de science certaine.

Les siècles ne se succèdent pas sans que l'intelligence de la plus grande et de la plus bénie des merveilles de l'univers ne fasse quelques progrès. Les expressions qui avaient paru justes après une longue élaboration, finissent toujours par trahir leurs côtés faibles, — et il y a des époques particulièrement critiques, où éclate l'insuffisance de l'ancienne formule, sans que la nouvelle, qui doit la remplacer en la rectifiant ou en la complétant, soit déjà rédigée ou généralement acceptée. Nous sommes dans une de ces époques, et il faut en prendre notre parti.

dans le compte rendu officiel des Assemblées de l'Alliance évangélique, à Amsterdam, en 1867; — Schœberlein, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1871, art. déjà cité; — Clément, *Chrétien évangélique*, 1874, p. 477..; — Astié, *Chrétien évangélique*, 1876, p. 182...

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'ici comme ailleurs, nous ne connaîtrons mieux la vérité chrétienne qu'en progressant dans l'intelligence de ces saintes Ecritures, qui, à leur manière, ont tout dit dès le commencement et que Dieu, dans sa sollicitude paternelle, a données à l'Eglise pour être un guide toujours plus apprécié, jusqu'à ce que la foi fasse place à la vue.

Ce qui est aussi certain, c'est qu'une triple vérité ressortira toujours plus lumineuse au sein de la chrétienté : la vérité de la divinité du Seigneur Jésus, celle de son humanité et celle de l'unité de son adorable personne, à la fois vraiment humaine et vraiment divine.

Messieurs, dans les *Harmonies providentielles* de Ch. Lévêque (1872), quelques lignes d'un chapitre sur l'astronomie m'ont vivement intéressé, vous ne tarderez pas à comprendre pourquoi. « La science moderne, dit-il p. 22, a, il est vrai, ruiné définitivement la fausse conception d'une unité monotone, uniforme, où l'immobilité jouait un trop grand rôle..., mais cela a été pour y substituer une autre unité à la fois fixe et mobile, consistante et souple, inflexible et élastique, qui, tout en maintenant invariablement les lignes principales et les grands contours, se prête admirablement à des modifications innombrables et toujours croissantes. La science moderne, en étudiant mieux que jamais l'architecture des mondes, y a découvert une unité que les mouvements de l'architecture humaine n'ont jamais présentée..., une sorte d'organisme comparable jusqu'à un certain point au mouvement vital des corps organisés, car cette puissance infuse dans les astres fait, défait, refait... les mondes et qui sait ? les perfectionne peut-être par un labeur incessant. Ce qui ressort des récents travaux astronomiques, c'est la démonstration d'un ordre plus profond, plus savant, plus magnifique cent fois que celui devant lequel les anciens s'étaient déjà inclinés. »

Il nous semble, Messieurs, que ces réflexions générales peuvent aussi s'appliquer à la Christologie. Là aussi, d'une part, nous pouvons voir disparaître la fausse conception d'une unité monotone, uniforme, où l'immobilité jouait un trop grand rôle, et de l'autre, nous entrevoyons avec une clarté croissante, une

autre unité, à la fois fixe et mobile, consistante et souple, inflexible et élastique, arrivant progressivement à une perfection tout unique et glorifiant au plus haut degré les attributs de Dieu, principalement ses attributs moraux. Pour la doctrine de la personne de Christ, comme pour celle de la Trinité, il y a un grand progrès à réaliser, en se plaçant surtout dans la sphère spirituelle, où la vie morale est le principal agent. Or, n'est-ce pas à ce point de vue qu'appartient la manière de voir qui vous a été présentée? Pour nous, n'est-ce pas le saint amour de Jésus qui a été le moyen de sa glorification progressive, de même que le saint amour du Logos avait été, en ce qui le concerne, la cause de son incarnation?

Quoi qu'il en soit, si Kant a dit dans la *Critique de la raison pratique* (d'après Stapfer, *Mélanges*, I, p. 177): « Deux choses remplissent mon âme d'une admiration toujours croissante: la voûte étoilée au-dessus de moi, et la loi morale en moi, » Descartes s'est élevé plus haut encore en disant : *Tria mirabilia fecit Deus : res ex nihilo, liberum arbitrium et hominem Deum*[1].

38. Pour résumer tout ce qui précède, nous dirons :

a) La foi que Jésus réclame, implique son caractère de Dieu-Homme.

b) L'ensemble des déclarations scripturaires confirme la réalité de ce caractère.

c) En même temps, il l'éclaire par un double enseignement : d'une part, sur l'incarnation en l'homme Jésus de la Parole éternelle, du Fils unique du Père; de l'autre, sur la pénétration progressive de l'humain par le divin dans la personne du Seigneur.

Mais, messieurs, si long que soit ce travail, je veux y ajouter quelques lignes de l'éminent historien de la christologie, auxquelles ont souscrit Liebner et Gess : « Nous balbutions ici, dit Dorner, au centre des miracles, renfermant aussi tout un monde nouveau, le monde de la vraie nature, le monde qui demeure éternellement et qui correspond à l'idée de Dieu et à

[1] *Œuvres inédites*, publiées en 1859, par Foucher de Careil, Ire partie, p. 14.

celle de l'homme. Mais ce n'est qu'en balbutiant qu'on apprend à parler. Et si la Parole qui devint chair, est le discours le plus élevé que Dieu ait adressé à l'humanité, elle veut aussi produire en nous une connaissance d'elle-même toujours plus parfaite, un discours dont elle soit l'objet, où elle soit réfléchie toujours plus fidèlement et sur lequel nous soyons toujours plus d'accord. Elle veut même le recevoir et l'accepter comme une parole pleine de gratitude de l'humanité sauvée par la foi[1]. »

Puissent les sentiments d'humilité, d'adoration, de foi, de charité, qui ont inspiré ces hautes considérations, se retrouver toujours dans les *Christologues* du présent et de l'avenir !

[1] *Entwicklungsgeschichte*, II. Band, II. Theil, II. Abtheilung, II. Hälfte p. VI. — Liebner, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1858, p. 352. Cp., Gess, *ibid.*, p. 771..; Recolin, p. 54.