

# L'autorité en matière religieuse : d'après le dernier livre de M. James Martineau [suite]

Autor(en): **Goens, F.-C.-J. van / Martineau, James**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **24 (1891)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379500>

## **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.

# L'AUTORITÉ EN MATIÈRE RELIGIEUSE

D'APRÈS LE DERNIER LIVRE DE M. JAMES MARTINEAU

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS <sup>1</sup>

---

V

Nous abordons en premier lieu les théories que la chrétienté primitive a conçues sur la *personne de Jésus*. Trois facteurs ont modifié l'Évangile de Jésus : d'abord le temple ou le judaïsme populaire, qui a créé le *Jésus-Messie* ; ensuite la synagogue dans son union avec l'hellénisme, qui a fourni l'*Adam spirituel* de Paul ; enfin la gnose qui a enfanté le *Logos* du quatrième Évangile. Arrêtons-nous successivement à ces trois conceptions du Nouveau Testament.

## 1. La théorie du Messie.

Trois idées formaient la substance de la religion en Palestine : la perpétuité de la loi, les prérogatives d'Israël et la validité de la théocratie messianique. Quelle que fût la nouvelle lumière qui vint du ciel, elle devait en reproduire les couleurs. On le constate en se rappelant dans l'Évangile l'étoile d'Orient (Mat. II, 2) et la question des disciples : Seigneur ! est-ce en ce temps que tu dois rétablir le royaume d'Israël ? (Act. I, 6). On

<sup>1</sup> Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de mars 1891. — A la page 115, au lieu de « les trente dernières années, » il faut lire : « les toutes dernières années ; » les *Types of ethical Theory* ayant été publiés en 1885 et *A study of religion* en 1888.

se rappelle le langage de Jésus lui-même (Luc XVI, 16 ; Mat. XIX, 28). Les Juifs, depuis le livre de Daniel de l'an 167-164, se préoccupaient autant de la théocratie messianique que de la perpétuité de la loi. Le Messie était un des points cardinaux de leur *credo*. Si Jésus a parlé dans ce sens, c'était quelque chose de donné, non d'apporté par lui. Mais jusqu'à quel point partagea-t-il ces idées ? Se croyait-il le Chef du Royaume promis aux Pères ? ses biographes l'assurent. Mais les Evangiles ne sont pas des produits purs de l'histoire ; ils sont de source inconnue, renferment un mélange de matériaux disparates et accusent un développement graduel. Ce sont des compilations anonymes, réunissant les meilleurs éléments de la tradition populaire à l'égard de Jésus, généralement admise par la seconde et la troisième génération des disciples. Paul les précède, mais ne nous offre aucune lumière, puisque son Christ est celui du Ciel, non celui de la terre. Tant il y a que les Evangiles ont pour auteurs des disciples qui étaient convaincus que Jésus était le Messie et qu'il croyait l'être lui-même. Ils ont tout vu dans ce jour : c'était le trait d'union entre la prophétie et son interprétation courante ; c'était une compensation de tout ce que la vie et la pensée du Maître pouvaient avoir pour eux de décourageant. Faut-il simplement accepter ce témoignage ? ou bien faut-il supposer que la dogmatique et le cœur n'ont pas manqué de diriger leurs plumes <sup>1</sup> ?

Les termes de *Fils de Dieu*, *Fils de David*, *Fils de l'homme* sont synonymes de Messie à l'âge apostolique, c'est-à-dire à l'époque où les synoptiques ont composé leurs écrits. Mais ce n'était pas le cas, ou du moins inconditionnellement vrai de l'époque qu'ils racontent ; comme le prouve l'usage inégal qu'ils font involontairement de ces termes. Ce sont les chré-

<sup>1</sup> « Jésus ne s'est pas pris pour le Messie et n'a pas voulu passer pour tel, » telle est la grande thèse que M. Martineau s'est efforcé d'établir à partir de la page 328, et puis, quand l'occasion s'en présentait, jusqu'à la fin du volume p. 625, 640, 643, etc. On sait que cette thèse ne prévaut pas parmi les critiques autorisés les plus récents. M. Martineau en convient lui-même, p. 332. Nous reproduisons la plupart des preuves que l'auteur allègue en faveur de sa thèse ci-après §§ VIII et IX.

tiens qui ont donné au terme de *Fils de Dieu* la signification messianique : ni l'Ancien Testament, ni la littérature apocalyptique antérieure n'en offrent un exemple. Dans les Evangiles ce sont les démons (Marc III, 11) et Satan (Mat. IV, 3, 6) qui qualifient Jésus de Fils de Dieu. Une seule exception est rapportée dans la réponse affirmative que Jésus donne à la question du souverain sacrificateur : *σύ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ* (Marc XIV, 61-62) <sup>1</sup>. On est étonné de cette affirmation en présence de la dénégation répétée de cette prétention et de l'absolue défense d'en parler ; l'intérêt que tous avaient à la prétention messianique de Jésus, comme preuve d'importance pour les ennemis et comme appui de la foi pour les disciples, permet aussi de douter de l'exactitude de ce détail. Enfin l'absence de toute la question messianique dans le quatrième évangile montre l'influence que les idées préconçues d'un évangéliste peuvent avoir sur la couleur de sa narration. L'exclamation du centenaire au pied de la croix : *ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ* (Marc XV, 39) est partie sans doute d'une conception païenne.

Le nom de Fils de Dieu fut donné à Jésus, non à cause de son office messianique, mais à cause de la nature divine qu'on avait découverte dans sa personne et par conséquent après son ascension. Paul dit expressément que Jésus fut *déclaré* Fils de Dieu par sa résurrection des morts (Rom. I, 4). Le Fils de Dieu c'est le Christ au ciel. Jésus n'étant pas *devenu* Fils de Dieu par sa résurrection, mais seulement *déclaré* tel, on se demanda quand cet élément divin avait pris possession de lui. La plus ancienne réponse fut : au baptême ! La qualité de Fils de Dieu est censée coïncider avec la communication de l'Esprit divin. L'application messianique du Psaume II est de pure invention chrétienne et eut pour effet, lors de la composition des récits du baptême, d'appliquer le terme de Fils de Dieu à la vie terrestre de Jésus. Si les mauvais esprits exorcisés par Jésus sont censés lire cette divine essence en lui (Marc I, 24 ; V, 7), ses autres compatriotes expriment sa messianité par le terme de *Fils de David* (Mat. IX, 27 ; XV, 22 ; XII, 22 ; XXI, 9). Mais en parlant de lui-même Jésus emploie habituellement le titre de *Fils de l'homme*.

<sup>1</sup> Voir plus loin, § IX.



Que faut-il entendre par là? Selon les synoptiques c'est le Messie et ils attribuent cette pensée à Jésus lui-même. Selon Daniel (VII, 13, 18, 22, 27), ce sont les saints du Très-Haut, c'est-à-dire l'Israël fidèle; ce n'est pas un agent personnel. Il n'est pas prouvé qu'avant l'ère chrétienne les Juifs se soient servis de ce terme pour marquer le Messie. Les passages du livre d'Hénoch qu'on cite pour prouver le contraire sont probablement dus à une interpolation chrétienne<sup>1</sup>. L'Ancien Testament emploie ce terme pour marquer soit l'homme en général (Ps. VIII, 4) soit un individu choisi, comme dans Ezéchiel (jusqu'à 99 fois), ayant la conscience de sa faiblesse, lorsqu'il est appelé à être l'organe de Dieu. C'est cette acception qui engagea Jésus à s'appliquer ce titre. Convenons qu'il s'adapte au caractère de Jésus qui se place au niveau de la simple humanité, exprimée si bien Matthieu VIII, 20: « Les oiseaux ont des nids et les renards ont des tanières, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. » C'est l'identification sympathique avec les plus humbles conditions de la vie humaine au service de ses fins divines. Il n'est pas question de l'idéal national des Juifs. Ainsi dans la bouche de Jésus le Fils de l'homme n'implique nullement la prétention messianique<sup>2</sup>.

Cependant dans d'autres passages que les évangélistes attribuent à Jésus, le terme de Fils de l'homme est équivalent à celui de Messie dans l'acception eschatologique juive (Mat. XIII, 41; Marc XIII, 26; Luc XII, 8). Cet usage prévalut dans l'intervalle des 30 années qui séparèrent le départ de Jésus de la ruine de l'état juif, pendant lesquelles les synoptiques formèrent leur compilation; période riche en rêves apocalyptiques, comme le prouve l'Apocalypse. C'est alors qu'on s'empara du Fils de l'homme de Daniel à cause de la ressemblance entre les souffrances du siège de Jérusalem et celles que le peuple juif endura sous Antiochus. C'est ce qui déterminera le sens messianique du terme chez les synoptiques: ils mirent sur les lèvres de Jésus l'idée qu'ils s'étaient formée eux-mêmes. Au reste, les discours eschatologiques de Jésus prouvent suffisamment leurs origines. Luc lui-même (XI, 49) cite un écrit apocalyptique ap-

<sup>1</sup> P. 336. — <sup>2</sup> P. 339.

pelé *La sagesse de Dieu*, essentiellement juif, mais chrétien dans l'application et inséré dans le narré comme un *vaticinium post eventum*. Ajoutons que Paul ne se sert pas du terme de Fils de l'homme, quoiqu'il fût imbu de la croyance messianique.

On objecte le fameux passage Matthieu XVI, 13 ss.<sup>1</sup>. Remarquons d'abord que Jésus demande : « qui disent les hommes que je suis, moi le Fils de l'homme ? » et Pierre répond : « tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Or si le terme de Fils de l'homme n'était qu'un synonyme de celui de Christ et que Jésus se le fût habituellement appliqué, il n'y avait pas lieu à la question, et la réponse était une pure tautologie. Jésus d'ailleurs dicta la réponse, qui produisit une si grande sensation et qui fut condamnée au silence. Notons en outre que si Jésus a accepté la confession de Pierre et s'est considéré lui-même comme le Messie juif tel que Pierre l'entendait, comment concilier cette conviction avec l'annonce qui suivit immédiatement après, de ses souffrances et de sa mort, c'est-à-dire avec une conception toute différente qui scandalise Pierre ? comment expliquer l'ordre renouvelé du silence ? la qualité de Messie était-elle une prérogative privée ? n'était-elle pas la preuve nationale suprême à offrir au jugement d'Israël ? Nous concluons que la vraie réponse de Jésus à Pierre a consisté dans la prédiction de ses souffrances, et que Pierre a senti que son assertion du messianisme, loin d'être acceptée par Jésus, était repoussée par lui<sup>2</sup>.

Dans les discours eschatologiques Jésus s'annonce comme le Messie. Il est curieux de constater que dans la prophétie qui passe pour être prononcée *en particulier* devant les disciples, Jésus parle du grand drame comme s'il ne le concernait pas. Ils lui demandent : quel sera le signe de TA parousie et il répond par le signe du *Fils de l'homme* (Mat. XXIV, 3, 30). La demande est adressée à Jésus et il répond par la troisième per-

<sup>1</sup> M. Martineau revient souvent sur ce passage important. P. 339, 347, 353, 577-582.

<sup>2</sup> P. 350. Il en résulte, selon notre auteur, que Jésus n'a prononcé ni les versets 18-20 (Pierre fondement de l'Eglise) ni l'éloge du v. 17 ; mais qu'il a opposé à la déclaration de Pierre l'annonce de ses souffrances (non celle de sa résurrection) de 21-23.

sonne. C'est que les synoptiques écrivant à une époque où tout le monde voyait en Jésus le Messie n'hésitaient pas d'insérer aux traditions courantes de sa vie qui parlaient à la première et à la seconde personne, des fragments de l'apocalypse juive qui parlaient à la troisième, à moins que l'art littéraire du compilateur n'effaçât la différence. Mais ce qui prouve surtout le caractère peu historique de ces discours c'est qu'il est toujours question de sa venue (*ἐρχόμενος, ἐλθῶν*) ou de sa présence (*παρουσία*), non de son retour. N'était-il donc pas présent là avec ses disciples? C'est l'arrivée sans précédent d'un personnage, connue uniquement de la prophétie.

L'identification de Jésus avec la figure messianique a été le premier acte de mythologie chrétienne. Peut-être a-t-elle servi de véhicule à des influences trop spirituelles pour les premiers fidèles; mais si elle se trouve dénuée de réalité, il faut s'en défaire. Du moment que notre rapport avec Jésus est devenu simplement spirituel, regard pieux porté sur le type de la communion morale entre l'homme et Dieu; sympathie dans l'adoration commune de Dieu, Maître de la nature et Lumière des âmes, ces tableaux n'ont plus grande valeur. A titre de langage figuré on peut parler de la terre promise, de la Jérusalem céleste, de la cité de Dieu, et la foi ne pourra peut-être jamais s'en séparer. Mais il faut le bannir de la prose religieuse, des professions de foi, des définitions doctrinales, des formes de la prière, sous peine de transporter la religion du dedans au dehors. Ayons le courage d'être vrais et de nous livrer sans réserve aux inspirations de notre guide éternellement vivant.

Il nous reste encore à signaler un point de la doctrine messianique des premiers chrétiens. Leur confiance et leur amour, froissés par la tragédie du Calvaire, se réfugient en Galilée où tout rappelait le crucifié; cette image renouvelée ne permettait pas de penser que le Messie fût retranché de la terre des vivants, (Esaïe LIII, 8); il faut que le Ciel l'ait reçu, jusqu'au temps du rétablissement de toutes choses (Act. III, 21). Il est vivant et n'attend que les temps du Père pour accomplir les promesses. Voilà la foi dans sa résurrection. Elle repose sur l'impression profonde que Jésus a faite sur ses disciples. Cette base reçut des

appuis de l'Ancien Testament, notamment du sort glorieux de Moïse (comme on le voit dans la curieuse Apocalypse juive, appelée l'Assomption de Moïse et citée dans l'épître de Jude v. 9), d'Hénoch qui marcha avec Dieu et que Dieu prit, d'Elie enlevé sur un chariot de feu. C'est cette foi que les premiers fidèles se sentirent obligés de répandre autour d'eux. Elle fut une *vue* (ὄφθην), une Christophanie (1 Cor. XV, 5-8), spirituelle, intérieure, comme Paul l'exprime, une révélation du Christ, une révélation divine du Fils de Dieu en lui (ἐν ἐμοί Gal. I, 12, 14). La résurrection de Jésus consistait pour lui dans l'échange d'une vie céleste contre la vie terrestre. Mais l'appréhension spirituelle étant différente d'homme à homme, tandis que les sens sont communs à tous, il était naturel que le Juif ou le païen demandassent en faveur du Christ vivant quelque chose de plus qu'une vision intérieure. Il n'est pas surprenant que les traditions se soient accommodées à ce désir : l'expérience subjective et l'expérience objective se confondent aisément et l'on conçoit que le missionnaire chrétien, en contact avec des auditeurs incrédules, ait senti la tentation de substituer l'une à l'autre. Ainsi s'établirent des idées plus grossières que celles de Paul, qui firent de la résurrection de Jésus une pure réintégration dans les conditions antérieures de la vie terrestre, à la façon de la réapparition que la rumeur publique attribuait à Jean-Baptiste ou à un prophète (Luc IX, 7, 8). De là des questions relatives au sépulcre vide, à la nature du corps du ressuscité, à l'époque et au lieu des apparitions, au sein des cercles judaïsants. Ce nouveau type de la foi ne tarda pas à remplacer le premier. Ainsi le plus ancien évangile, celui de Marc, signale la pierre roulée et le sépulcre vide, ce qui eût été bien indifférent à Paul et à ses amis. Dès lors le fait se matérialisa : Jésus disparaît soudain, ou bien entre par des portes fermées, ou change de forme au point de ne pouvoir être reconnu de ses disciples. La légende s'étant emparée de l'histoire, on n'est plus surpris des contradictions qu'on rencontre relativement aux temps et aux lieux. On comprend aussi ce tableau d'imagination juive, les anges en robes blanches, cette demeure au-dessus des nues, ce trône de Dieu et la séance de Jésus à sa droite.

Tant que nous nous retrouvons dans une scène pareille, nous partageons l'esprit du voyant qui l'a dépeinte et nous devons chercher tout le drame pour lequel il la prépare dans sa propre expérience.

Voici donc le fait historique incontestable qui résulte pour nous de ces traditions : c'est la foi intense des disciples de Jésus que, malgré la croix et le sépulcre, il avait passé dans la vie céleste pour y élever ceux qui lui appartiennent par la foi et l'amour. Cette foi a été l'essence de leur message, l'inspiration de leurs travaux, l'origine du christianisme. Si elle ne leur est pas inspirée par une expérience physique, n'est-elle qu'une illusion ? Non, la foi dans l'invisible ne naît pas d'un fait physique, mais de l'expérience intime de l'âme, de l'idéal infini moral des affections humaines. Pour croire que Jésus vit de la vie céleste, je dois être son disciple. Je ne saurais l'investir de l'immortalité qu'à condition que je reconnaisse en lui des attributs qui en sont dignes. Il y a plus. Les visions des premiers disciples ravis de l'ascendant de sa personne, ne sauraient être pour nous des preuves objectives de sa vie immortelle : elles ne prouvent que le respect et la confiance que son Esprit a produit en eux.

## 2. La théorie de l'Adam spirituel.

Cette théorie est celle de Paul<sup>1</sup>. Elle se sépare franchement de l'Évangile de Pierre que nous avons exposée. Paul demandait quelque chose de plus grand, de plus large, de plus humain qu'une gloire nationale sous un David ressuscité ou un Moïse perpétué, grâce à ses vues plus larges sur le monde, à ses sympathies pour les gentils, à ses convictions à l'égard de la loi, à ses vues sur le gouvernement universel de Dieu, qui ne se borne pas à la Palestine. Paul n'assista pas au

<sup>1</sup> On se rappellera ici quelles sont, selon M. Martineau, les épîtres authentiques de Paul. *Supra* p. 123. « Paul emprunte à la science juive de la Palestine l'idée d'un *δεύτερος άνθρωπος* (1 Cor. XV, 47) afin de représenter l'apparition de Jésus comme l'acte définitif de l'histoire humaine, comme l'idéal réalisé de l'humanité. C'est l'apothéose qui se rapproche de la pensée grecque. » Holtzmann. H. C., *Joh. Ev.* p. 36. 1890.



drame de la Galilée ; ses lettres n'accusent guère quelque connaissance exacte de ce qui s'y passa ; il comble ce vide par la seule pensée que sa conversion lui a inspirée : le Messie crucifié est vivant au ciel ; il partage la nature de ceux qui l'habitent, après avoir partagé la vie ordinaire des hommes. Reviendra-t-il du ciel pour retourner à la terre et y restaurer le royaume national d'Israël ? Non, il est destiné à quelque chose de meilleur. S'il revient ce ne sera pas pour reprendre notre nature, mais pour nous transformer à son image et rendre « notre corps vil conforme à son corps glorieux. » Voilà la lumière qui éclaira Paul après que les écailles lui furent tombées des yeux : l'apparition de *ὁ ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* (1 Cor. XV, 47) marque l'inauguration d'une humanité céleste, affranchie de la nature terrestre et animée de l'Esprit de sainteté émanant d'un chef divin et immortel. Que les autres apôtres considèrent Jésus comme le Messie, parce qu'il est le Fils de David ; pour Paul il n'y avait pas de Christ jusqu'à ce qu'il apparût dans sa puissance spirituelle, comme Fils de Dieu et Seigneur au ciel. C'est alors qu'il se montra dans son énergie à réaliser les desseins divins en faveur de l'humanité. (Rom. I, 3, 4.) Sa mort n'était pas une chute, mais une intronisation ; le commencement de son intime présence et de son union avec ceux qui ont trouvé leur vie spirituelle en lui. Ainsi le Calvaire, qui n'était qu'une énigme pour les douze, fut pour Paul le pivot de sa foi, sa gloire, sa joie, sa force. La croix est le fait central d'où partent ses raisonnements et sans lequel il n'y aurait pas eu pour lui d'Évangile. Elle est le symbole et le début de la révolution bénie des destinées de la nature humaine.

Pour comprendre la nouvelle vie que Christ exalté communique aux croyants, il faut se rendre compte des conceptions de l'Apôtre relativement à la nature du monde humain et divin, à la mesure de leur contraste et aux conditions de leur réconciliation. Leur contraste, selon Paul, n'était ni une divergence graduelle, ni l'effet d'une chute imprévue, renversant l'ordre primitif ; il était l'effet de la matière dont le Créateur avait formé notre race. Partant de l'affirmation de la Genèse (II, 7), il pose en principe que le premier homme étant tiré de la terre, est

de terre (ἐκ γῆς χοϊκός 1 Cor. XV, 47) et a été doué d'une âme vivante (εἰς ψυχὴν ζῶσαν v. 45). Cette substance, par suite de l'infusion de la πνοή ζωῆς dans la terre (χοῦς), était chair (σάρξ); ainsi, comme nous dirions, c'est la matière inorganique qui est devenue organique et sensitive. L'élément vital dû au souffle divin, la ψυχή, quoique venant de Dieu comme πνεῦμα, ne marque nullement quelque participation à la divine essence : le πνεῦμα est la substance distinctive de la nature divine, comme la σάρξ est celle de la nature humaine. Cependant la ψυχή, intelligence subjective, s'appelle νοῦς et même πνεῦμα et est le siège d'une fonction intellectuelle correspondante à celle de Dieu (1 Cor. II, 11). La nature humaine et la nature divine se ressemblent par la connaissance consciente qu'elles ont d'elles-mêmes, au delà des ressources de la chair. Mais cet esprit de la personne finie détachée de sa source infinie, n'a pas d'initiative, ne va pas au delà de l'intelligence théorique et est ainsi l'opposé de l'Esprit de Dieu éternellement actif. Bref, l'homme manque de l'élément divin et est livré aux propriétés d'un organisme charnel (σῶμα ψυχικόν 1 Cor. XV, 44); de là toute son infirmité et toute sa misère : le péché et la mort. La ἐπιθυμία, agent de la σάρξ comme substance, constitue la ἁμαρτία; c'est le principe qui égare et perd les hommes, quoique, grâce à la vie instinctive non soumise à la loi, il n'ait pas la conscience de la culpabilité. L'homme est donc pécheur sans le savoir, tandis que nous attribuons le péché à un choix volontaire; mais il l'envisage au point de vue de Dieu qui voit ce qui doit être, sans distinguer l'effet des ténèbres animales d'avec la transgression positive (παράβασις) d'un commandement (ἐντολή) divin. Dans tous les cas, l'homme est soumis au péché par la constitution même de sa nature. La σάρξ couvre la vie entière de ses plantes vénéneuses. C'est en vain qu'ici la divine volonté se déclare; elle peut exciter l'admiration en présence de sa beauté et réveiller la soif par son passage rafraîchissant; mais le malheureux désespérera de suivre la lumière qui le frappe ou de rafraîchir ses lèvres au courant d'eau (Rom. VII, 17, 22, 28).

Voilà le péché originel du premier homme comme celui de ses descendants; il est la cause, non l'effet de sa transgression.

Créé spirituel, comment pourrait-il tomber à la première tentation ? Ni l'Ancien Testament, ni Paul ne connaissent le prétendu changement en chair de la personne d'Adam, dès le moment de son expulsion du Paradis. Terre fait de terre, il est le fondateur d'une race faite de terre, en sorte que la *παράβασις* ne fut en lui que le produit de l'*ἀμαρτία* inhérente à son espèce et ne transmet à sa postérité que ce qu'il avait reçu. L'universalité du péché n'est nulle part rapportée à la chute d'Adam, comme si son acte pouvait être aussi celui de l'humanité soit parce qu'elle était en germe dans sa personne, soit par imputation. Ce ne sont là que des apologies de la conception d'un péché inconscient, comme attribut de la matière organisée. Selon Paul, la mort était inséparable du péché, elle est un signe assuré du péché. La mort étant le partage de toutes les générations entre Adam et Moïse, le péché fut universel. Mais il n'y avait pas de transgression, car depuis la clôture du Paradis jusqu'à la loi de Sinäï il n'y eut pas de commandement de Dieu ; l'imputation de la transgression d'Adam était impossible, car le péché ne s'impute pas là où il n'y a pas de loi. Par conséquent il y eut péché partout, désobéissance nulle part, comme pour Adam avant qu'il fût tenté. Ainsi la certitude de l'*ἀμαρτία* d'Adam et son assujettissement à la mort furent préparés dès l'origine par sa constitution charnelle ; sa faute ne les causa pas, mais les montra.

Nous avons jusqu'ici reproduit le passage de Rom. V, 13, 14. On dirait qu'au v. 12 l'Apôtre rattache le péché et la mort non à la nature humaine, mais à la chute d'Adam. Et aux versets 15-21 Paul insiste sur l'acte particulier de la désobéissance, et la mort qui en résulte est considérée comme un effet d'une condamnation judiciaire : « Par la faute d'un seul (non par la constitution de tous), la plupart sont morts ; par la faute d'un seul, la mort a régné par ce seul homme ; par la faute d'un seul, la condamnation s'est étendue sur tous les hommes ; par la désobéissance d'un seul homme, la plupart ont été rendus pécheurs. » Il est impossible d'accorder la pénalité de la mort avec la nécessité naturelle du péché, comme sa cause. Il faut admettre la coexistence de cette double conception dans l'es-



prit de Paul. Ce sont les fragments de deux systèmes différents ; d'une part, il est pénétré des idées judiciaires de l'école pharisaïque et de l'autre, en jetant les yeux sur les gentils, il voit l'économie divine devenir vaste au point de réduire l'action humaine et de rapporter tous les phénomènes à un seul dessein se précipitant vers sa consommation, ensorte que tout ce qui semblait déjouer ce dessein, péché et mort, fautes multipliées par la loi qui les défendait, cortège d'idolâtries, lapidation de prophètes, captivité des saints, croix du Calvaire, vision de Damas, se trouvait être ordonné de Dieu pour préparer la révélation du Christ céleste et l'assimilation de ses rachetés à son image. L'enthousiasme inspiré par cette grande théodicée se moqua des sévérités de la logique.

Quelle que soit l'obscurité des rapports du péché et de la mort dans l'esprit de l'Apôtre, il est clair que le terme de mort ne désigne pas seulement, à ses yeux, la dissolution de l'organisme corporel, mais aussi la relégation de la ψυχή au Hadès, soit pour ne jamais en retourner, soit pour attendre l'appel du Messie ; le reste est condamné au nadir loin de lui. C'était donc la privation de la vie spirituelle ; la condamnation d'Adam et de toute sa race est le partage de toute chair. Les enfants du peuple élu se récrient ; vous avez, leur dit Paul, reçu la loi de Dieu sur les tables de pierre ; mais les gentils ont reçu à leur tour la loi écrite dans leurs cœurs ; et ni les uns ni les autres n'ont obéi à leurs lois ; et dès lors Juif et païen tombent sous le coup d'une juste condamnation. Il y a plus. Cette loi sainte, juste et bonne eut pour tendance inévitable de multiplier les transgressions en réveillant des tentations qui sans cela fussent restées dans le sommeil : « La loi est intervenue afin que la faute abondât (Rom. V. 20) ». Bref, nous rêvons une justice que nous sommes radicalement incapables de réaliser. Le précepte excite la conscience, sans conférer le pouvoir de faire le bien. Il ne suffit pas de dire au paralytique : lève-toi et marche ! Ainsi jusqu'ici tout l'objet de la Providence a été de convaincre le genre humain de son péché, de le faire renoncer à toute confiance en lui-même pour s'ouvrir à la foi, au don d'une justice nouvelle.

Mais comment ce don se communiquera-t-il ? Aucune créature ne pouvant changer sa constitution, la délivrance ne peut être qu'un don surnaturel et descendre de quelque Adam spirituel sur une race nouvelle. C'est ce qui était arrivé à Paul le jour où Dieu révéla son Fils en lui et lui montra cet esprit glorieux qui sans pouvoir être retenu au Sheôl, avait passé à la demeure de Dieu, prémices d'une pure et divine humanité. A partir de cette vision, il peut tout par Christ qui le fortifie. Son expérience lui donne la clef de la grande énigme de la Providence. Ce n'est qu'à la suite de la banqueroute de la chair qu'a pu se révéler le mystère de l'affinité entre l'essence de l'homme et celle de Dieu, et que l'économie de l'Esprit a pu être inaugurée par un homme céleste, qui formera la transition en portant en lui la chair tout en vivant selon l'Esprit et qui, remonté à la source, peut le communiquer à ses frères. Voilà la nouvelle ère ouverte ! Le fils d'Adam est remplacé par le Fils de Dieu, grâce à celui qui a réuni en lui ce double rapport, en se chargeant des souffrances de l'un pour inaugurer les gloires de l'autre.

Il était impossible qu'en méditant sur le Christ céleste qui lui était apparu, l'Apôtre ne se reportât pas sur les origines de ce personnage glorieux. Le moment de son apparition ne pouvait pas être celui du commencement de son existence. Paul affirme donc sa préexistence. S'il est dit qu'il est envoyé de Dieu (Gal. IV, 4, 5 ; Rom. VIII, 3), il est évident que nous avons affaire à un personnage préparé à sa mission. Mais les passages 2 Cor. VIII, 9 et Phil. II, 5-8 sont exprès ; l'apparition de Jésus sur la terre y est décrite comme un acte volontaire de sa part. Une brève allusion montre que Paul considère le Christ comme le divin agent dans la formation du peuple d'Israël (1 Cor. X, 4) et même dans celle du monde (*δι' οὗ τὰ πάντα* 1 Cor. VIII, 6), quoiqu'ici la fonction semble être moins créatrice qu'intervenive, comme le prouvent les *θεοί πολλοί* et les *κύριοι πολλοί* du v. 5. Il eût été peu convenable à un Hébreu fils d'Hébreu d'empiéter sur la prérogative exclusive de celui qui *seul* étend les cieux et marche sur les hauteurs de la mer (Job IX, 8). Quoi qu'il en soit, tout nous interdit d'interpréter la person-

nalité du Christ comme si elle était due à l'incarnation et renfermée dans les limites de la nature humaine. Mais les arguties des conciles sont étrangères à la pensée de Paul.

On a prétendu voir le docétisme dans l'envoi du Christ ἐν ὁμοιώματι σαρκος (Rom. VIII, 3). Mais si ce n'est pas la σὰρξ ἁμαρτίας qui a souffert sur la croix on ne comprend pas comment par ce sacrifice le péché et la mort de l'homme aient été anéantis, ainsi que Paul l'affirme. Ajoutons que si le ὁμοίωμα n'implique pas l'homogénéité, il ne l'exclut pas : une réduction identique dans ses attributs, ou une exacte copie étant aussi un fac-similé.

Le Christ étant pour Paul un personnage à la fois humain et divin passant par la misère humaine afin de transporter avec lui au ciel tous ceux de sa race qui veulent se livrer à lui, nous comprenons qu'il se soit peu embarrassé des détails biographiques du Christ ; celui à qui a été révélé le Christ qui est mort et vit au ciel pour tous, le connaît κατὰ πνεῦμα et ne le connaît plus κατὰ σὰρκα 2 Cor. V, 15, 16. C'est pourquoi Paul se soucia peu de consulter la chair et le sang (Gal. I, 16) ; les compagnons de Jésus avaient vu sa forme mortelle : n'avait-il pas vu, lui, le Christ immortel (1 Cor. IX, 1) ? Au lieu d'identifier un individu avec le Messie comme le faisaient les douze, Paul identifie le Messie avec l'essence spirituelle de l'humanité idéale ; tandis que les douze veulent la dépendance d'une obéissance volontaire, Paul inspire l'enthousiasme des divines affections.

Quelles que soient les réserves de la critique historique et logique à l'égard de la forme technique de la théorie, il est impossible de nier la grandeur de la conception, la profondeur des vues et les aspirations élevées qui la distinguent, du moment que dégagée de l'enchevêtrement d'une dialectique obscure, elle se précipite vers ses conclusions sublimes.

Nous voici parvenu à la troisième théorie de la personne du Christ dans le Nouveau Testament ; c'est :

### 3. La théorie du Logos <sup>1</sup>.

Il est impossible d'ouvrir l'Évangile qui porte le nom de Jean sans se sentir transporté dans un monde totalement différent

<sup>1</sup> « Cet évangéliste se rallie à l'idée du judaïsme alexandrin d'un *δέι-*

de celui des douze et de celui de Paul. Leurs christologies sont anthropologiques : pour les premiers Christ est simplement homme ; pour le second il est le premier-né entre plusieurs frères. La christologie du quatrième évangile est théologique. Il nous transporte dès l'entrée au sein de l'éternité. La vie divine n'est pas une solitude absolue, mais une relation entre deux variétés de l'être spirituel : l'une, l'essence infinie et inaccessible ; l'autre, la pensée explicite et la parole révélatrice, qui lui ressemble comme un fils ressemble à son père. Il est l'organe qui rompt le silence et produit un univers. Voilà la scène qui ouvre le drame. Pour réaliser sa fin dans l'histoire, comme il la réalisa dans le monde physique, cet associé de Dieu s'incarne dans la personne de Jésus de Nazareth et retourne au sein du Père après avoir séjourné parmi les hommes, comme la personnification vivante de la grâce et de la vérité infinies. Nous avons ici l'histoire, non d'une humanité qui monte, mais d'une divinité qui descend. Les incidents humains ne font que masquer la réalité, tandis que les rayons d'une gloire irrépressible échappent à chaque souffle qui agite la robe de son humilité. Le Christ de cet évangile n'a ni enfance, ni développement, ni tentations, ni conflits intérieurs, ni expériences successives. Sa nature divine se déclare à ses amis et à ses ennemis par un éclat soudain. Nous entendons ici un platonicien juif et l'inspiration de Philon<sup>1</sup> est incontestable ; c'est dire que bien des années nous séparent des douze et de Paul, alors que l'état juif, quoique dépendant, était encore le gardien de ses institutions théocratiques. Toute cette scène avait disparu lorsque le quatrième évangéliste prit la plume ; c'est le règne du judaïsme hellénique. Un penseur chrétien s'empara du Logos de Philon pour lui assigner le rôle de l'âme dans un corps humain et lui prêter un masque vivant au travers des scènes d'un drame ter-

*τερος θεός* ; il lui donne un tour populaire et veut trouver dans une apparition humaine le lieu où Dieu lui-même entre dans l'histoire par un homme qui puisse parler. Il représente l'incarnation propre aux systèmes religieux de l'Orient. Son originalité consiste non dans Jésus Messie ou type de l'humanité, mais dans la divinité incarnée. » Holtzmann. l. c.

<sup>1</sup> L'auteur a consacré un chapitre entier à l'exposition de la doctrine de Philon, p. 399-422.

restre. Ainsi l'histoire de Jésus de Nazareth devint une théophanie. Le titre de *Fils de Dieu* marque ici l'identité d'essence ; il est substantiellement Dieu. De là « Fils unique, au sein du Père. » Leur relation est complètement réciproque : « tout ce que le Père a est à moi, » (Jean XVI, 15) ; « Tout ce qui est à moi est à toi et tout ce qui est à toi est à moi » (XVII, 10). Il y a plus que réciprocité ; il y a unité intérieure : Le Père est en moi et moi en lui (X, 38) ; Moi et le Père nous sommes un (X, 30) ; l'un ne découvre que lui-même dans l'autre ; le Père est aussi inséparable du Fils que de lui-même. Cependant il n'y a pas d'égalité, comme le veut le *Credo*. Le Fils est subordonné au Père ; l'initiative est toujours au Père qui est la cause absolue, le Fils est agent relativement au monde : le Fils ne peut rien faire de lui-même (Jean V, 19 ; add. XII, 49, 50 ; VIII, 38, 40 ; XVII, 18 ; V, 26 ; XIV, 28).

Descendons de ces hauteurs métaphysiques pour nous demander quel est ce monde que le Fils a créé et qu'il vient visiter. Réfléchit-il l'idée divine ? Nullement. Son créateur le trouve sous la domination du « Prince des ténèbres », du « Prince de ce monde, » « Satan » (XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11). Comment cela s'est-il fait ? L'évangéliste ne l'explique pas. Il ne voit dans cet ennemi ni un rival incréé du vrai Dieu, ni un être déchu de son état primitif ; mais il le considère comme l'auteur de l'aliénation *morale* du monde, à la différence des synoptiques qui lui attribuent les maux *physiques*. A ses yeux le monde est une scène des contrastes les plus profonds de pur mal et de pur bien qui ne peuvent pas plus aller ensemble que deux volontés rivales. Ces contrastes se concentrent personnellement dans le Diable, père du mensonge, et dans le Logos, Fils de Dieu<sup>1</sup>. Ce dualisme moral nous ramène à une époque où l'intervalle qui séparait l'idéal chrétien du type des Juifs et des païens inconvertis était devenu désespéré ; les premiers taxent la mission chrétienne d'apostasie ; chez les seconds, le nombre des âmes bien disposées s'était de plus en plus réduit, tandis que le résidu se livrait à ses passions et à ses rêves. Ains vers l'an 140, la divine présence pouvait bien sembler à un

<sup>1</sup>P. 493-495.



chrétien alexandrin se borner à l'Église, comme à un sanctuaire qui « étant au monde n'était pas du monde » livré aux éléments de la chair et de Satan. C'est cette opposition que l'auteur introduit dans son exposition de l'apparition du Fils de Dieu. Nous avons affaire non à une nouvelle biographie, mais à une construction théologique de faits, non appréciés encore dans leur signification transcendante de divins ou diaboliques. Le prologue fournit, dès le début, les idées que l'auteur a l'intention d'introduire dans les faits et les dialogues qu'il rapportera. La vraisemblance historique en a été sérieusement compromise et le portrait moral du Christ, en controverse avec ses contradicteurs exaspérés, en a encore souffert davantage.

A cette séparation du théâtre de Satan de celui de Dieu et du Logos se rattache une théorie sur la division des êtres humains particulière à cet évangéliste. Il y distingue deux classes opposées non pas seulement moralement par un libre choix, ni arbitrairement de la part de Dieu, mais héréditairement au delà du monde, du temps et de la nature : ce sont les enfants de Dieu et les enfants du Diable (1 Jean III, 8-10) ; on les reconnaît à leur aversion du péché ou à leur propension au péché. Abel et Caïn en sont les prototypes (1 Jean III, 12). En présence du Logos, la crise se déclare : c'était à la fois l'effet et le but de son apparition (X, 14, 15, 27, 26 ; VIII, 42-47 ; IX, 39). « Je suis venu dans ce monde pour un jugement, afin que ceux qui ne voient pas voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles. » Cette crise n'a d'autre but que de révéler les vraies affinités de ceux qui croient et qui ne sont point jugés et de ceux qui ne croyant pas sont déjà jugés (III, 18). A part l'allusion inconséquente ou peut-être conventionnelle à une *ἑσχατή ἡμέρα* (XII, 48), ce jugement actuel, spontané, résultant de l'influence du Logos sur les cœurs, est le seul que connaisse la théologie de cet évangéliste ; il se substitue à la fantasmagorie mythologique de la parousie.

La même substitution a lieu pour la résurrection. « L'heure vient et *elle est venue* (*καὶ νῦν ἐστίν*) où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront. » La voix du Logos pénètre dans les oreilles des morts spirituels et

les réveille de leur léthargie morale (V, 25, 26). S'il est question aux versets 28 et 29 de « ceux qui sont dans les sépulcres<sup>1</sup>, » il est évident que la conception matérielle n'avait pour l'évangéliste qu'une signification symbolique.

Toute la révélation chrétienne consiste, selon notre auteur, à donner au monde le Fils de Dieu comme objet de la foi et source de sanctification. Nous n'avons pas ici un héraut qui, en face de l'avenir, parle de repentance et de pardon des péchés : ces mots ne se présentent pas ici. Il ne s'agit ni de discipline volontaire, ni d'expiation étrangère. « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire » (VI, 44). « Quiconque a entendu du Père et a appris, vient à moi » (45). Le Christ est la manifestation de Dieu lui-même : celui qui le voit, voit le Père (XIV, 9). Le révélateur est un avec l'objet révélé, le Dieu manifesté ; il ne s'agit que de l'accepter et la vie éternelle ne se fait plus attendre ; elle est là ; le futur est présent ; la vie céleste foule l'humble sol de notre terre. Tout le secret de l'initiation du disciple consiste à reconnaître le Christ comme divin et à participer ainsi à ses divines expériences.

La croix n'est pas la gloire qui s'évanouit, comme pour les douze, c'est un sujet de triomphe : c'est le comble de l'identité de la volonté du Fils et de celle du Père ; c'est l'esprit divin rendu à sa pureté, en se dépouillant de son enveloppe terrestre, et pouvant maintenant « tirer tous les hommes à lui » (Jean XII, 3 2). Il ne s'agit pas ici de l'agneau mené à la tuerie, de la brebis muette devant celui qui la tond ; il s'agit d'un acte de liberté : « personne ne m'ôte la vie, mais je la donne de moi-même » (X, 18). « Pour l'amour de ceux que tu m'as donnés, je me sanctifie, » je me consacre pour eux à la mort (XVII, 19). La croix n'est donc pas, comme pour Paul,

<sup>1</sup> Les uns ne voient ici qu'une accommodation à la conception traditionnelle des chrétiens. Les autres, comme M. Martineau, pensent que grâce à sa foi juive d'autrefois, l'Évangéliste réserve le dernier jour aux pères d'Israël à qui les promesses avaient été faites et pour les nations païennes qui n'en n'avaient pas été gratifiées ; c'est ce qui explique le principe du jugement, à savoir la règle universelle de la conscience : ceux qui auront fait le bien et ceux qui auront fait mal (V, 29, 30). Il en est d'autres qui admettent une interpolation. Cf. p. 439.

un abaissement (*ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν* Phil. II, 8), mais une *élévation*<sup>1</sup> (*ὑψοῦσθαι*); et c'est le point culminant de l'incarnation; le Christ n'attend pas la mort pour être exalté. Exalté, abandonne-t-il son œuvre? On serait enclin à le conclure de ces paroles: « le Père vous donnera un autre Paraclet afin qu'il soit éternellement avec vous, savoir l'Esprit de vérité. » (XIV, 16, 17.) Mais nous n'avons ici que le contraste de la forme extérieure et de la forme intérieure de la direction; c'est le même guide. C'est toujours le Logos dans sa personnalité céleste, interprétant et développant les paroles et les actes de son incarnation terrestre. Au reste, la conception du Paraclet nous transporte de nouveau au milieu du second siècle, aux 70 années qui séparent Vespasien d'Adrien. La nationalité juive est détruite; l'apocalypse messianique n'a plus d'objet; on lui a substitué quelque chose de spirituel déjà réalisé dans l'âme. Parousie, résurrection, jugement ont passé de l'avenir au présent. En conséquence l'Évangéliste ne dissimule pas sa date post-apostolique et fait parler Jésus de l'entrée des gentils dans l'Église (Jean X, 16) et en fait la gloire spéciale de sa mort (XII, 20-32). Il met dans sa bouche une nouvelle instruction pour ses disciples, celle de la prière à Christ et de la prière à Dieu en son nom (XVI, 23, 24; XIV, 13, 14), conséquence naturelle de la doctrine de la déité du Fils, ramenée à toute sa gloire après le retour vers le Père. Ainsi le quatrième évangile atteste l'époque du christianisme hellénique où les conflits juifs étaient tombés et où il ne ressentait que les besoins et les influences des Gentils<sup>2</sup>.

La christologie du quatrième évangile n'est certainement pas historique, c'est-à-dire une reproduction fidèle d'incidents objectifs et de discours réels: c'est une idéalisation de la tradition des évangélistes, jetant les matériaux essentiels, dépouillés de leur scorie juive, dans le creuset d'une ferveur plus intense tempérée par le souffle d'une philosophie moins agitée. Son élément vital consiste à abolir en Christ la différence d'essence entre la nature humaine et la nature divine et à substituer chez ses disciples à l'obéissance de la dépendance la sympathie de la ressemblance et l'intimité de la confiance<sup>3</sup>. (*A suivre.*)

<sup>1</sup> III, 14, VIII, 28, XII, 32, 34. — <sup>2</sup> P. 445, 446. — <sup>3</sup> P. 448, 449.