

# La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne. Partie 2

Autor(en): **Chapuis, P.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **25 (1892)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379511>

## **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.

LA  
TRANSFORMATION DU DOGME CHRISTOLOGIQUE  
AU SEIN DE LA THÉOLOGIE MODERNE

PAR  
P. CHAPUIS

---

SECOND ARTICLE <sup>1</sup>

---

Les théories kénosistes représentent l'effort le plus considérable de l'école historico-spéculative. Elles ne sont pas le seul. Dans une étude détaillée des variations du dogme, il importerait d'en signaler d'autres, la tentative de Dorner, par exemple, qui dans une étude intéressante, où tout n'est pas à rejeter, essaie de sauver « les deux natures » en nous montrant leur fusion progressive dans la personnalité du Rédempteur, fils de l'humanité (Héb. II, 14), nouvel Adam ou nouvelle création et parfait révélateur <sup>2</sup>. Mais cette solution, comme les entreprises louables des dogmaticiens confessionnels, tels que Martensen, Philippi, Ebrard, n'exige pas d'analyse spéciale de notre part. Ces essais représentent des constructions spéculatives qui partent de la notion trinitaire, leur raison d'être et leur nœud gordien, avec laquelle ils s'efforcent sans y réussir de concilier les faits historiques. Nous les estimons, comme

<sup>1</sup> Voir, pour la première partie de cette étude, *Revue de théologie*, livraison de septembre 1891.

<sup>2</sup> Dorner, *ouv. cit.*, II, 1, p. 384-474.

le kénosisme, condamnés à l'impuissance par leur méthode même, dont nous avons suffisamment parlé plus haut.

Sans leur attribuer la même valeur, il y a quelque intérêt à rappeler ici les pages instructives que M. Arnaud consacre au problème christologique dans son *Manuel de dogmatique*<sup>1</sup>. L'honorable pasteur de Crest rejette la théorie du dépouillement absolu, dont il entrevoit les dangers. Malheureusement, rivé aux décrets de Nicée et de Chalcédoine, il s'arrête à une sorte de juste milieu, qui est même un recul. Son Christ, logos incarné, n'abandonne dans son abaissement qu'une portion de ses attributs spéciaux. Il impose des limites à sa toute-puissance, à sa toute-science, tout en gardant « des conditions de connaissance, de puissance et de sainteté toutes divines. » On pourrait dire de cette création qu'elle n'est ni un homme complet, ni un être divin achevé, mais un peu ceci, un peu cela et ceci tue cela. Cette construction ne résiste pas à l'analyse. Si nous la signalons, en passant, c'est qu'elle nous paraît l'expression très exacte du désarroi dogmatique qui règne à l'heure actuelle dans le monde évangélique. Grâce peut-être à de récents débats, on ne s'avoue plus très volontiers kénosiste, sauf pourtant à Neuchâtel; mais on ne sait dire, ni au juste, ni à peu près, à quelle solution l'on donne la préférence. La théologie qui se dit positive tend à devenir incohérente et sceptique; elle finira, si elle n'y prend garde, par l'agnosticisme, le commun refuge des intellectualistes désabusés et des croyants paresseux qui s'imaginent sauver leur catéchisme en s'abritant sous le mystère<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Arnaud, *Manuel de dogmatique*. Paris, Fischbacher, 1890. 1 vol. gr. in-8°.

<sup>2</sup> Notons au passage que les amis du mystère qui en appellent ici à propos du Christ à cette parole: *Le mystère de piété est grand!* (1 Tim. III, 16) prêtent à l'apôtre une pensée exactement contraire à celle qu'il exprime. On sait, en effet, que dans la langue du Nouveau Testament le terme *mystère* indique non pas une idée ou un fait impossible à comprendre, mais un fait d'abord inconnu, que l'homme n'a pas découvert, que Dieu lui a révélé. Le mystère devient ainsi notion connue, assimilable. M. Gretillat, qui sait ces choses mieux que nous, ne les a-t-il pas involontairement oubliées dans sa dogmatique (T. IV, vol. II, p. 191 et 192)?

Cette situation même renferme une involontaire confession. Elle montre que la construction du dogme christologique, qui prend son point de départ dans les formules et les exigences trinitaires, inconnues à l'Eglise primitive, héritage du christianisme grécisé, ne saurait aboutir. On en est aux expédients; l'entreprise est à la veille de la faillite. Il est donc légitime de reprendre l'œuvre entière, en l'établissant sur des fondements plus solides.

\* \* \*

Pourquoi, laissant pour l'heure de côté tous les souvenirs de Nicée, ne nous placerions-nous pas, avec les théologiens de l'école historico-expérimentale, en présence de l'œuvre et de la personne du Christ historique, de Celui que manifestent les documents évangéliques, de Celui dont nous suivons, au travers des siècles et de notre propre âme, l'action et l'influence, de Celui, en un mot, que nos yeux ont vu et que nos doigts ont touché ?

Ce procédé a pour lui, entre mille bonnes raisons, empruntées aux caractères mêmes des méthodes scientifiques de notre âge, deux indications spéciales qui sont presque des impératifs.

La personne et l'œuvre du Rédempteur appartiennent spécifiquement au domaine de la religion. Elles constituent l'essence de la religion chrétienne. Or, qui dit religion, dit conscience et expérience. Le christianisme sans doute prétend reposer sur des faits historiques, mais ces faits eux-mêmes ne peuvent être pénétrés et perçus, dans la mesure où ils constituent un élément de la croyance, que par la conscience et l'expérience du disciple. La foi au sens suprême du mot est le seul organe par lequel nous puissions réellement saisir le Christ et la valeur intrinsèque de son œuvre. Elle ne crée pas l'histoire, qui use pour se légitimer des arguments conformes à sa nature; mais elle lui sert en quelque sorte de contre-épreuve. Malheur à la théologie qui l'oublie ! On peut dire d'elle comme de Lazare : Elle sent déjà mauvais. Or, notre expérience, nos yeux spirituels rencontrent d'abord le Christ historique, je dirai même

le Christ humain. C'est donc sur l'humanité complète et parfaite et incontestée du Rédempteur, telle que la présentent nos documents que la christologie essaiera d'établir sa divinité. Pour monter au ciel, elle partira de la terre, au lieu de s'établir dans l'inconnu et l'inconnaissable. Il est instructif d'ailleurs de rappeler que la première hérésie contre laquelle le siècle apostolique ait eu à se défendre fut celle de Cérinthe. L'épître de Jean et peut-être la première lettre à l'Eglise de Corinthe déclarent antichrists et anathèmes non pas ceux qui nient la divinité, mais ceux qui corrompent l'humanité de Jésus, cette humanité que les spéculations gnostiques de tous les âges ont toujours tendu à sacrifier.

La seconde indication nous est fournie par l'exemple et l'expérience des premiers témoins. Comment le Fils de Marie s'est-il présenté à eux ? Comment l'ont-ils saisi de prime abord ? Comme verbe incarné, comme parole créatrice ? Non. Ils ont vu en lui un homme accrédité de Dieu, par ses prodiges et ses miracles, un homme rempli d'une miséricorde infinie, un homme qui a parfaitement révélé le Père et qui, ceci explique cela, a été en incessante et parfaite communion avec Dieu, un homme enfin qui, déclaré fils de Dieu avec puissance, en vertu de l'esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts, a été souverainement élevé et demeure par l'Esprit avec les croyants dont il est le Sauveur, le Frère et le Seigneur. Voilà la substance de la prédication primitive, de la première expérience des disciples du Crucifié. Elle est de nature spécifiquement religieuse ; elle repose sur des faits et les conséquences morales de ces faits. Elle est saisissable pour tous, pour la pécheresse peu au courant des débats de Nicée, comme pour saint Paul le prince des théologiens. Je ne cite point ici tel ou tel texte spécial ; j'affirme que c'est là, sous des formes diverses, l'esprit qui traverse les documents canoniques de la nouvelle Alliance, de la première à la dernière de leurs pages.

Cette personnalité, toutefois, dont l'humanité ne paraît pas aujourd'hui contestée, du moins directement, est également considérée comme divine. On lui donne le nom de Fils de Dieu, même de Fils unique ; on l'identifie avec le Verbe éternel. C'est

cet élément divin que nous sommes appelés à mettre ici en lumière. Notre effort portera donc sur deux points essentiels : montrer en quoi consiste cette divinité dans ses rapports avec l'humanité et appliquer au Christ dans son œuvre et sa vie terrestre les résultats de notre recherche.

## I

Il suffit de jeter un coup d'œil sur la philosophie grecque pour constater que dans son noble effort pour saisir l'idéal, elle a dans ses principales écoles abouti à séparer Dieu du monde et à faire de lui l'inconnaissable et l'innommable, l'esprit pur sans doute, mais du même coup l'antithèse du monde sensible, qui ne peut entrer en relation avec lui que par une série plus ou moins prolongée de médiateurs. Le néo-platonisme, comme le stoïcisme qui part pourtant de principes différents, a porté à son accentuation la plus éminente cette antithèse. On sait que l'alexandrinisme a largement bu à cette source. Nous voulons rappeler que les pères grecs, ceux qui ont, depuis Justin à Athanase, posé les bases de la théologie catholique encore régnante dans le monde protestant, ont formulé leurs doctrines sous l'influence et à l'aide de cette philosophie. C'est elle qui leur a fourni les moules et les cadres de leurs conceptions. Il serait aisé de le montrer historiquement. Aussi les voit-on, fidèles à ces théories grecques, séparer strictement le divin et l'humain et parler de *deux natures* réunies en la personne du Rédempteur.

Tout autre est la pensée maîtresse de la religion israélite, qui affirme avec insistance l'étroite parenté de Dieu et de l'homme. Elle fait de celui-ci l'image de Dieu, elle le dit « de peu inférieur à Dieu<sup>1</sup>. » L'ancêtre de l'humanité est appelé fils de Dieu<sup>2</sup>. Israël est le fils premier-né de Jéhovah<sup>3</sup>, ce qui laisse supposer que les autres nations ont des droits analogues ; les membres du peuple élu sont les fils et les filles de l'Eter-

<sup>1</sup> Gen. I, 26 ; Ps. VIII, 6.

<sup>2</sup> Luc III, 38.

<sup>3</sup> Exode IV, 22 ; Osée XI, 1.

nel<sup>1</sup>; le roi théocratique qui est comme l'incarnation d'Israël est le fils par excellence<sup>2</sup>. Le Nouveau Testament confirme et précise ce langage: l'apôtre Paul, s'emparant d'un vers d'Aratus de Cilicie, nomme l'humanité une race divine<sup>3</sup>. Jésus-Christ lui-même, s'autorisant de Psaume LXXXII, 6, applique aux hommes le nom de dieux<sup>4</sup>. Que dire encore de ces nombreux textes où les disciples du Christ sont appelés non pas vaguement les « enfants de Dieu » comme persistent à le dire nos anciennes versions, mais les « fils de Dieu » selon l'évidence même, que reconnaissent des traducteurs scrupuleux, tels que Segond, Oltramare et Stapfer<sup>5</sup> ?

Il sort de là qu'en demeurant fidèle aux conceptions fondamentales de la religion révélée, il faut affirmer qu'il existe entre Dieu et l'homme une unité essentielle, un rapport que j'oserais appeler organique et qui tient à l'ordre même des choses. On ne saurait donc à ce point de vue spécial jamais parler d'une opposition entre le divin et l'humain. Jésus-Christ ne saurait avoir eu deux natures, ce qui logiquement est un non-sens, comme le montrent d'ailleurs avec une force peu commune toutes les tentatives de synthèse qui ont été présentées au cours des siècles. Toutes les solutions possibles semblent à ce jour épuisées et l'on n'entrevoit guère quel nouveau chemin il faudrait suivre pour opérer cet impossible fusion. Jésus-Christ n'a possédé qu'une nature, qu'on appellera humano-divine, et dont les principes rappelés plus haut nous fourniront la caractéristique.

En quoi consiste dans l'homme en général cet élément qui fait de lui un être divin ? L'image de Dieu dans la créature, chacun l'affirme et le comprend, réside dans ses qualités spirituelles, plus exactement dans ses énergies morales. Elle sera d'autant plus réelle et adéquate au type primitif et voulu que

<sup>1</sup> Deut. XXXII, 19.

<sup>2</sup> Ps. II, 7, 12; Esaïe IX, 5.

<sup>3</sup> Act. XVII, 28, 29.

<sup>4</sup> Jean X, 34-36.

<sup>5</sup> Voir par exemple Mat. V, 9; Jean I, 12; Rom. VIII, 14, 21; Gal. III, 26; Philip. II, 15, etc.

ces attributs s'épanouiront d'une manière plus complète. Si tous les hommes possèdent virtuellement cette filialité, elle n'arrive néanmoins à produire ses effets que chez ceux qui librement en développent et en déploient les attributs. Israël est le fils premier-né, moins en vertu de son élection à une mission spéciale, que parce que Dieu a déposé dans ce peuple les germes de sa révélation salutaire, parce qu'il est ou doit être une nation sainte, inspirée du souffle de Jéhovah. Le roi théocratique est fils en un sens plus profond encore, parce qu'il est censé, comme représentant de l'Éternel, manifester d'une façon particulière les vertus de Dieu. Comme le dit très excellemment M. F. Godet, « toute fonction théocratique, exercée au nom de Jéhovah, qui l'a conférée, met son dépositaire en relation vivante avec le Très-Haut, le fait participer à son souffle et le constitue son agent. Par là cet homme, roi, juge ou prophète, devient relativement la manifestation de Dieu lui-même<sup>1</sup>. » Si enfin les chrétiens sont nommés fils de Dieu, c'est qu'ils réalisent ou sont appelés à réaliser en eux ces qualités divines que le Père veut leur rendre par Jésus-Christ. Dans aucun de ces exemples, et l'on en chercherait en vain d'autres qui aient un autre sens, la filialité divine; disons la nature divine dans l'homme, n'est rattachée à un attribut transcendental, comme la puissance miraculeuse, comme l'indépendance à l'égard du temps ou de l'espace. Partout elle est d'essence morale, elle se rattache à la conscience, au cœur de l'homme, elle est conditionnée par ce commandement que Kant appellerait l'impératif catégorique et que l'Écriture sainte formule ainsi : *Soyez saints, car je suis saint*. Que signifie cet appel, sinon que le devoir de sainteté a pour mobile profond la nature même de Dieu, qui doit devenir celle de ses enfants ?

Nous aurions donc le droit de dire, me semble-t-il, que dans l'horizon de la religion révélée la sainteté, ou si l'on veut la perfection des qualités morales, constitue chez les êtres libres cet élément qui les rend « participants de la nature divine. » (2 Pier. I, 4.) Ils seront divins dans la mesure où ils devien-

<sup>1</sup> Commentaire sur l'*Évangile de Jean*, à propos de Jean X, 34-36.



dront saints. La divinité est chez eux adéquate à la parfaite obéissance.

Il serait, je crois, difficile de contester ces conclusions ; il est probable même qu'elles ne susciteraient guère d'opposition, s'il ne s'agissait de les appliquer au Rédempteur. La théologie évangélique de toutes les tendances s'est certes efforcée, nous l'avons dit, de mettre en lumière ce côté de la personne et de l'œuvre de Jésus, que la christologie uniquement spéculative des siècles passés avait trop laissé dans l'ombre. Mais on prétend volontiers que pour expliquer cette personne unique, nos données demeurent insuffisantes. On veut bien qu'il soit celui qui n'a pas connu le péché, mais on estime que le titre de Fils de Dieu qu'il s'attribue doit être pris en un sens soi-disant supérieur à celui que nous venons d'établir. On le veut d'une essence divine autre que celle des mortels, qu'il n'a pourtant point honte d'appeler ses frères.

Convenons qu'une partie du témoignage évangélique et apostolique, consulté dans sa lettre plus que dans son esprit, semble appuyer cette manière de voir. La christologie spéculative de nos documents attribue au Maître des origines particulières. Elle fait de lui le Verbe éternel, celui par qui, pour qui sont toutes choses et Jésus lui-même n'a-t-il pas affirmé son éternelle préexistence lorsqu'il a dit entre autres : *Avant qu'Abraham fût, je suis ?* »

Nous sommes donc forcés, avant d'asseoir nos conclusions, de chercher comment ces conclusions s'accordent avec les thèses de la christologie spéculative de nos documents primitifs.

## II

Une remarque d'abord : ces préoccupations christologiques, en relation très directe avec certains besoins de l'Eglise, n'apparaissent en somme qu'assez tard. Les évangiles synoptiques, les Actes des apôtres, la lettre de Pierre, celle de Jacques, donc l'Evangile populaire primitif et le christianisme palestinien dans ses différentes nuances, se taisent absolument sur ce problème. Il n'apparaît d'une façon directe que dans les épîtres

de Paul, surtout dans celles de la seconde période (Ephésiens, Colossiens et Philippiens), dans la lettre aux Hébreux dont la teinte alexandrine est évidente, dans l'Apocalypse et dans l'évangile de Jean enfin, presque le plus récent des documents du Nouveau Testament. On peut croire que ce genre d'enseignement, provoqué, on le sait, par les dangers que faisaient courir aux communautés l'essénisme spéculatif et les tendances analogues, n'a jamais eu dans le siècle apostolique qu'une place secondaire et restreinte. Ces constatations, en tout cas, nous autorisent à dire que quelque valeur qu'on attribue à la préexistence du Christ, il importe de n'en faire ni la base, ni la condition première de la foi et de la vie de l'Eglise. Cette prétention est formellement désavouée par l'histoire du premier siècle, par l'expérience et la piété de ces disciples primitifs et simples, dont plusieurs ont vécu et sont morts dans la foi, sans peut-être avoir jamais formulé ou entendu formuler cette thèse.

Mais cette thèse existe. Si elle a été gravement exagérée et faussée sous l'influence des idées courantes, si le plus grand nombre des textes où l'on croit lire la préexistence du Christ doivent, comme nous le verrons bientôt, s'interpréter tout autrement qu'on ne le fait généralement, il en est quatre, seulement quatre, mais pourtant quatre, qui, selon la lettre, posent très nettement l'existence personnelle, avant le temps, du Sauveur des hommes. Ce sont Jean VI, 2 : « Si vous voyiez le Fils de l'homme montant là où il était auparavant ! » VIII, 58. « Avant qu'Abraham fût, je suis. » XVII, 5 et 24. « Glorifie-moi, toi, ô Père, auprès de toi-même, de la gloire que j'avais avant que le monde fût, auprès de toi !... Tu m'as aimé avant la création du monde. »

On observera que cette quadruple affirmation appartient au quatrième évangile, dont, pour notre part, l'authenticité nous semble bien établie. Si historique que paraisse ce document, il ne doit pourtant pas être mis sur la ligne des synoptiques. Ceux-ci donnent les faits tels quels ; le disciple que Jésus aimait s'est proposé une autre tâche. Le tableau qu'il a fait de Jésus est fortement empreint de sa propre personnalité. La

pensée du Maître et celle du disciple y sont comme fondues en un tout homogène, ainsi que le prouve surabondamment le style uniforme du livre entier, qui se poursuit identique dans le prologue, dû aux réflexions de l'écrivain, dans la prédication de Jean-Baptiste, comme dans l'enseignement de Jésus. Nous ne nous prévaudrons pas même de cette juste constatation. Nous irons plus loin et nous dirons que si les paroles citées tout à l'heure sont l'expression chez le Fils de l'homme d'un souvenir antérieur à sa vie terrestre, le souvenir d'une vie consciente et personnelle en Dieu et avec Dieu, dans la gloire céleste et éternelle, selon l'interprétation usuelle, il faut ou bien rejeter le caractère historique du document qui les renferme au nom de ces affirmations elles-mêmes, ou renoncer à tout jamais à une solution quelconque du problème christologique. Plus nous y réfléchissons, plus elles nous rendent incompréhensible, inintelligible la personnalité du Rédempteur. Elles détruisent la valeur de son œuvre, parce qu'elles ruinent son humanité ; elles font, nous l'avons dit ailleurs, de ses luttes, du développement de sa conscience, une apparence, une comédie sans réalité morale. Dès l'instant où ce souvenir d'une existence intra-divine aurait repris force en lui, il aurait aussi perdu les éléments essentiels qui constituent une existence humaine, les éléments et les possibilités d'un développement moral<sup>1</sup>.

Nous n'en sommes pas réduits, heureusement, à cette extrémité décevante. Les paroles citées ont un autre sens, quand on les interprète, non pas à la lumière du christianisme grécisé, mais à celle qui nous vient du milieu où elles furent prononcées.

\* \* \*

L'affirmation de la préexistence n'est point une notion propre à Jésus. Elle est usuelle et courante dans le monde juif. On l'applique à divers objets sacrés, à diverses personnalités prépondérantes, ainsi à la loi, au logos, au jardin d'Eden, au tabernacle, au temple, aux vases sacrés, à la ville de Jérusalem,

<sup>1</sup> Voir W. Beyschlag, *Das Leben Jesu*. 1<sup>er</sup> vol. Halle, 1885, p. 198.

etc., puis parmi les hommes, aux patriarches, à Moïse et au Messie <sup>1</sup>.

De la loi, par exemple, il est dit qu'elle contient le plan de la création, que par elle Dieu a appelé l'univers à l'existence, que d'après elle il a décidé l'arrangement des mondes, car elle existait avant la création.

Dans l'*Assomption de Moïse*, le législateur dit de lui-même : Dominus invenit me, qui *ab initio orbis terrarum* praeparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius.

Dans un écrit juif, intitulé : La prière de Joseph, cité par Origène, Jacob parle de la même manière : ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ Ἰακώβ και Ισραήλ, ἄγγελος θεοῦ εἰμι, ἐγὼ και πνεῦμα ἀρχικόν και Ἀβραάμ και Ισαάκ προεκατίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου· ἐγὼ δ' Ἰακώβ... ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζουμένου ὑπὸ θεοῦ.

La théologie palestinienne juive, dans ses formes les plus anciennes, connaît, elle aussi, une préexistence idéale du Messie, qui était avant que le monde fût créé. Le livre d'Hénoch affirme qu'il était caché auprès de Dieu, que sa gloire est une gloire éternelle. Il a été élu et gardé de Dieu, avant la création du monde ; son visage ressemble à celui d'un homme ; il est plein de grâce et semblable aux saints anges. Le quatrième Esdras renferme des pensées analogues, indirectement et directement exprimées. Il nous dira par exemple que le Très-Haut a gardé (*reservavit*) l'Oint en vue de la fin, que personne ne peut voir le Fils, même ceux qui sont avec lui, jusqu'au jour fixé.

Il est probable que cette conception se rattache comme à son centre essentiel à Dan. VII, 13, où le prophète contemple un être semblable à un Fils d'homme, qui arrive sur les nuées du ciel. L'interprétation historiquement exacte de ce texte y voit l'image du peuple de Dieu qui procède du ciel, opposé

<sup>1</sup> Voir sur ces matières : Dr Ferd. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie, aus Targum, Midrasch und Talmud*. Leipzig, 1880. — A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*. Göttingen, 1878. — Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. 2<sup>e</sup> édit. Leipzig, 1886. — Harnack, ouv. cité.

donc dans ses origines et ses inspirations aux empires terrestres issus de la matière. Mais il est certain qu'avant Jésus-Christ déjà, on a vu dans ce Fils d'homme le Messie. Il faut conclure de ces faits qu'Israël lui-même, le véritable Israël, comme le Messie, est considéré comme préexistant.

Si de ces documents qui ont formé l'esprit judaïque dans les siècles immédiatement antérieurs à l'apparition du Christ, nous passons au Nouveau Testament lui-même, nous y trouvons tous les échos de ces conceptions.

Jésus parle du royaume préparé *depuis la création du monde*<sup>1</sup>, Paul de la Jérusalem d'en haut, *notre mère à tous*<sup>2</sup>, l'Apocalypse de la Jérusalem nouvelle qui *descend du ciel*<sup>3</sup>, les Hébreux et les Actes du tabernacle, dont Moïse a contempilé le *modèle* sur la montagne<sup>4</sup>.

Il est aisé, je crois, de se rendre compte de l'origine de cette représentation. Elle se rattache, comme à sa source première, à l'idée même de Dieu. Il est envisagé comme celui qui de toute éternité a conçu le plan du salut ou si l'on veut l'élection d'Israël. L'exécution de ce plan suppose des moyens appropriés. Si le plan est prévu, préparé, les moyens de réalisation, la loi, le sanctuaire, le Messie, etc., le sont aussi. A la prévision du salut correspond la prédestination ou l'élection des instruments propres à le procurer. Je dis la prédestination ; la théologie juive et les premiers efforts spéculatifs du christianisme qui en procèdent ont dépassé ce point de vue. Ils ont transformé la notion de préparation avant le temps en une notion de préexistence.

Cette personnification d'une idée générale s'explique très aisément par la nature même du génie hébraïque. Celui-ci est hostile aux spéculations abstraites ; il tend partout à revêtir la pensée de formes concrètes. Tout le langage biblique jusque dans ses détails fournit une preuve de ce caractère. Nous en avons une autre bien connue dans les transformations gra-

<sup>1</sup> Mat. XXV, 34.

<sup>2</sup> Gal. IV, 26.

<sup>3</sup> Apoc. XXI, 2.

<sup>4</sup> Hébr. VIII, 5 ; Act. VII, 44 ; Comp. Exode XXV, 9.

duelles qu'ont subies la notion de la sagesse et celle de la Parole. On saisit dans les Proverbes les premiers germes de la personification (VIII, 22-31) qui aboutit dans les écoles palestiniennes à la *Memra*, intermédiaire obligé entre Dieu et le monde.

Il est naturel que, dominée par ce facteur, la spéculation théosophique soit arrivée à définir comme préexistants certains êtres, objets ou personnes, que Dieu a prédestinés à l'œuvre salutaire. Car pour Dieu, parler et créer, vouloir et faire sont des actes qui se confondent. Aussi se représente-t-on volontiers l'histoire générale et celle des individus particuliers comme écrites à l'avance dans des livres divins<sup>1</sup>. Les choses qui existent, comme tous les êtres, sont ici-bas une sorte de *copie* de l'image, nous dirions presque de la matrice primitive, qui existe auprès de Dieu. Leur entrée dans la vie terrestre est dès lors un *φανερῶσθαι*, une production au dehors, une manifestation de ce qui était caché. Il résulte de là que prédestination et préexistence sont deux notions corrélatives, deux formes différentes d'une même pensée.

Lorsque donc la théologie palestinienne dit que la loi, issue de la pensée divine, est l'objet de l'amour éternel de Dieu, que le monde existe ou tombe avec elle, qu'elle existe avant la création, que sans elle ni les cieux, ni la terre ne subsistent; lorsqu'elle affirme que le Messie a été créé avant l'univers<sup>2</sup>; lorsque d'autre part l'apôtre Jean écrit que la Parole était au commencement avec Dieu, que toutes choses sont nées par elle<sup>3</sup>, lorsque enfin Paul parle du Fils en qui, par qui, pour qui sont toutes choses<sup>4</sup>, ces auteurs ne nous présentent pas une pensée essentiellement différente de celle de Pierre faisant du Christ l'agneau de Dieu, prédestiné avant la création

<sup>1</sup> Voir sur ce sujet les intéressantes études d'Harnack, *ouv. cité*, spécialement I, 710 et suiv. Il distingue en particulier avec beaucoup de précision les éléments proprement judaïques de ceux qui proviennent de l'influence grecque.

<sup>2</sup> Weber, *Ouv. cité*, pages 153, 190, 339, etc.

<sup>3</sup> Jean I, 1-5.

<sup>4</sup> Col. I, 16, 17.

du monde<sup>1</sup>. Ou bien, si l'on voulait établir une distinction, il résulterait des documents et des textes cités plus haut, qu'elle réside moins dans la nature que dans la forme de la pensée. L'idée de *prédestination* ou *d'élection* semble être la représentation populaire ou, pour mieux dire, plus proprement religieuse et se retrouve dès lors plus volontiers dans des écrits, comme ceux de Pierre et des synoptiques, où l'effort de la réflexion ne joue pas de rôle appréciable. L'idée de *préexistence*, au contraire, nous apparaît comme une déduction logique de la première, un fruit de la spéculation théosophique. Elle se montre dès lors plus aisément dans cette classe de documents, comme les Hébreux, certaines épîtres pauliniennes, etc., où la préoccupation théologique a sa grande et légitime place. Mais partout, sous des formes diverses appliquées même à des objets différents, la loi, le Messie, nous possédons une affirmation unique, dont on a pu remarquer, grâce aux expressions employées et aux attributs assignés par les auteurs à leurs divers sujets, la profonde identité. La loi, comme la Parole, la Parole comme le Messie, deviennent tour à tour cet élément central et préexistant duquel tout part, vers lequel tout converge. Cette pensée unique peut se résumer en ces termes : Dieu a prévu, Dieu a préparé de toute éternité le salut et les instruments appelés à le réaliser. Telle est l'invariable substance des variables représentations de nos écrivains. La forme, le cadre se modifient; le fond demeure partout identique à lui-même.

On sera peut-être tenté de pousser nos résultats à leurs dernières conséquences pour les réduire par l'absurde. On dira que si prédestination et préexistence sont deux catégories pour exprimer une seule idée, comme en Dieu tout est prévu, tout aussi doit être préexistant. En soi nous n'avons rien à objecter à cette conclusion absolument correcte. Mais, en fait, à consulter les documents, la notion de préexistence n'a été appliquée qu'à un certain nombre de catégories, personnes et objets, que nous avons indiqués plus haut. Pourquoi cela? Parce que ce sont les seuls qui, en vertu de leur importance, ont attiré l'at-

<sup>1</sup> 1 Pierre I, 19, 20.

tention des écoles, les seuls qui soient devenus l'objet de la spéculation théosophique. Dans ce sens on peut dire avec M. Lobstein que la notion de priorité dans le temps remplace et précise celle d'excellence ; car ce qui est éternel est supérieur à ce qui n'est que passager.

Nous avons, au sein de l'église primitive, un exemple saisissant de cette évolution. Dans le Nouveau Testament les élus sont des prédestinés dès la fondation du monde<sup>1</sup> ; ils ne sont nullement, pas plus que l'Eglise dont ils sont les membres, présentés comme préexistants. Mais les choses changent dès que ce sujet entre dans le domaine de la réflexion théologique. Le pasteur d'Herma, qui faillit un moment devenir canonique, nous parle de l'Eglise comme de la plus ancienne des créatures, c'est pour elle que Dieu fit le monde<sup>2</sup>. Un peu plus tard, la seconde lettre de Clément dit dans le même sens que l'Eglise a existé avant le soleil et la lune<sup>3</sup>.

Tous ces exemples confirment notre dire : l'idée de la préexistence loin d'être une pensée isolée est une forme de représentation, très usuelle dans le domaine de la spéculation. Nous en avons saisi l'origine et la signification. Il serait intéressant de se rendre compte comment cette existence antérieure au temps était conçue. Bornons-nous pourtant à notre objet principal, le Messie.

Il importe ici de ne pas confondre deux ordres de faits très distincts. Quelques textes talmudiques nous présentent le roi de l'avenir comme un *homme* vivant dans le jardin d'Eden, en compagnie des patriarches et attendant l'ordre de paraître sur la scène terrestre. Cette forme-là des idées judaïques n'est pas essentielle à notre propos, car si quelques affirmations de l'apôtre Paul se rattachent partiellement à cette pensée, le Christ préexistant du Nouveau Testament revêt en général un autre caractère. Il n'est pas un *homme* descendant du ciel, mais bien un principe divin qui s'incarne. D'ailleurs la pensée de

<sup>1</sup> Rom. VIII, 30 ; Eph. V, 1-11.

<sup>2</sup> O. Gebhardt et Harnack, *Hermae pastor*, Leipzig, 1870, Vis. II, 4, 1. *Le pasteur d'Herma*, par M. C., p. 35. Paris, 1880.

<sup>3</sup> Hilgenfeld, *Clementis Romani epistolae*, chap. 14. Leipzig, 1876.



l'homme céleste a pour présupposition la thèse de la préexistence des âmes qu'admettait une portion de l'opinion israélite et à ce titre il n'y a pas de différence essentielle entre le Messie-homme conservé dans le ciel et les mortels en général que déjà un psalmiste nous dépeint comme « faits dans un lieu secret, tissés dans les profondeurs de la terre<sup>1</sup>. »

La préexistence du Messie a une autre portée. Les documents de la théologie palestinienne la décrivent non pas comme un mode d'être conscient, mais comme purement idéale. Le roi attendu a sa place de toute éternité dans le plan divin avec la loi et les patriarches. La préexistence proprement personnelle, concrète ne serait, d'après Weber<sup>2</sup>, enseignée que dans le judaïsme postérieur à l'ère chrétienne. Mais si l'on voulait unir les deux notions que nous venons de distinguer, celle de l'existence dans le plan éternel et la préexistence de l'homme, il faudrait dire que le Messie idéalement préexistant dans le sein de Dieu est apparu dans le monde, à l'heure choisie du Père, sous la forme de cet homme qui s'appelait Jésus de Nazareth et dont l'être humain existait ailleurs que sur la terre avant sa naissance ici-bas, *comme* toute âme d'homme, selon les conceptions du traducianisme. Mais il y a encore loin de là à un souvenir personnel et précis chez le maître d'une vie en Dieu antérieure à son apparition terrestre.

Tel est donc le cercle d'idée, le milieu dans lesquels ont vécu Jésus et ses contemporains. C'est évidemment dans cet horizon déterminé, très différent de l'horizon grec qui inspire notre exégèse traditionnelle, qu'il faut placer les affirmations de Jésus sur sa personne, si, du moins, on veut le comprendre comme ont pu le comprendre ses premiers témoins. Lorsque donc il parle du ciel comme de sa patrie d'origine (Jean VI, 62), de la gloire possédée avant la création du monde (XVII, 5), de l'amour éternel dont il est l'objet, je ne puis pas ne pas me rappeler les affirmations analogues, citées plus haut et qui concernent la loi. Si nous voulons interpréter

<sup>1</sup> Ps. CXXXIX, 15, 16. Voy. Harnack, *Ouv. cité*, I, p. 712; Weber, *ouv. cité*, p. 204-217.

<sup>2</sup> *Ouv. cité*, p. 339 et suivantes.

historiquement ces grandioses pensées, commençons par nous dépouiller de tout le bagage mythologique, dont les siècles ont chargé l'évangile primitif et nous y verrons moins l'idée de je ne sais quelle existence mystérieuse que l'expression profonde du rapport spécial existant entre le Christ et son Père, au double point de vue de la mission messianique qu'il est venu accomplir et de la communion spéciale, unique en son genre, mais toujours de nature morale, qui l'unit à Dieu. Dire comme le fait Jésus, *avant qu'Abram fût je suis !* c'était dire à ses contemporains, dans le langage et d'après les représentations de ses contemporains, qu'il était lui-même ce Messie, ce Fils de l'homme descendu du ciel, que leurs docteurs et leurs littérateurs décrivaient comme existant de toute éternité dans le sein de Dieu, en vertu du plan divin de la Rédemption. Si personnelle et définie que soit l'expression employée, il n'y a dans le témoignage qu'elle renferme, pas plus que dans aucun des éléments de la christologie spéculative du siècle apostolique, aucune affirmation d'un *souvenir* qu'aurait eu le Maître d'une vie consciente, antérieure à son existence terrestre. Ce souvenir on le peut déduire de la notion moderne de la personnalité, de la définition trinitaire et grecque de la personne, mais il dépasse de beaucoup les inférences de la pensée paléstinienne et du christianisme primitif.

Si d'ailleurs on veut bien essayer, pour comprendre cette formule de la préexistence, de se placer résolument sur le terrain et dans la sphère intellectuelle et morale des premiers auditeurs du Maître, on reconnaîtra que nombre de textes considérés comme les plus sûrs appuis « du dogme » de la préexistence, puisqu'on est en train d'en faire un dogme, s'éclairent d'une lumière nouvelle et infiniment plus pénétrante.

Voyez, par exemple, toute cette série d'affirmations johanniques où Jésus se dit issu de Dieu<sup>1</sup>, venu du ciel<sup>2</sup>, d'en haut<sup>3</sup>, etc. Que signifient-elles ? D'après l'interprétation en cours, évi-

<sup>1</sup> Jean VIII, 42.

<sup>2</sup> III, 31.

<sup>3</sup> VIII, 23.

demment que le Christ a préexisté et *se souvient* de cette période de son être. D'après la conception même de la préexistence au temps de Jésus, simplement et plus utilement que le Sauveur tire son inspiration, la direction de sa volonté et de ses actes du Père céleste, dont il se sait et se sent l'enfant aimé de toute éternité, et non pas des influences et des suggestions d'en bas. Dira-t-on que nous nions l'évidence. Mais alors qu'on soit logique aussi et qu'on nous dise que le baptême de Jean qui *venait du ciel*<sup>1</sup>, que tout don excellent et tout présent parfait qui *viennent d'en haut*<sup>2</sup> existaient ou existent réellement, substantiellement dans le ciel avant d'apparaître sur la terre. Et si vous faites de ce venir du ciel, de ce venir d'en haut des images indiquant la divine origine, sans préexistence, des dons divins et du baptême johannique, de quel droit, au nom de quels principes voulez-vous tout d'un coup faire de ces images appliquées au Christ des réalités inintelligibles et inutiles ?

Allons ailleurs : de ce que Jésus affirme qu'il a été l'objet de l'amour divin *dès avant la fondation du monde*, faut-il conclure qu'il est éternel, parce que, dit-on, l'amour éternel présuppose un objet éternel. A suivre ce raisonnement, on appliquera la préexistence éternelle à tous les rachetés, car ils sont élus en Christ *avant la fondation du monde*<sup>3</sup> et l'élection aussi bien que l'amour suppose un objet. On le voit, le sens simple, les analogies, les harmonies scripturaires nous renvoient à notre conception qui s'efforce de distinguer entre l'idée et les formes variables qu'elle peut revêtir et l'on rapportera aux prévisions divines, au plan salutaire, ces actes d'amour et d'élection qu'en vertu d'une exception non justifiée, on voudrait pour le Christ traduire et saisir au sens littéral et matériel, qui dans le cas particulier n'a pour lui que les apparences.

Autres exemples : A plusieurs reprises Jésus, toujours et uniquement d'après le quatrième évangile, parle de ce qu'il a *vu*<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Mat. XXI, 24.

<sup>2</sup> Jacq. I, 17. Voy. Beyschlag, *Ouv. cité*, I, p. 197.

<sup>3</sup> Eph. I, 4.

<sup>4</sup> Jean III, 11 ; VI, 46 ; VIII, 38.

et *entendu*<sup>1</sup> chez son Père. C'est très volontiers cette série de témoignages qu'on invoque pour parler des souvenirs divins du Maître, pour établir l'autorité suprême de sa parole : docteur venu du ciel, il nous parlerait des choses contemplées dans le ciel, qui remontaient à sa mémoire et à son cœur. Convenons que les apparences semblent d'abord très favorables à cette intuition. Mais ce ne sont que les premières apparences. Les réalités scripturaires détruisent cette impression. On pourrait déjà remarquer avec Beyschlag<sup>2</sup> que cette représentation d'un Logos divin, comme assis au pied du Père pour voir, entendre et apprendre, est d'un réalisme anthropopathique, qui jure avec la spiritualité du quatrième évangile et, ajouterons-nous, avec les éléments primordiaux d'un monothéisme respectueux.

Il y a plus : Lisez Jean III, 11 et suivant : « ce que *nous* avons vu, *nous* l'attestons. » Il résulte du contexte que le Maître parle ici à Nicodème de l'autorité divine de son témoignage, puisé directement auprès du Père. Avez-vous jamais remarqué ce *nous* ? Ce n'est point un pluriel de majesté que Jésus semble n'avoir jamais employé. Ce ne peut être non plus le Père et le Fils, les deux premières hypostases, pour parler la langue des conciles ; car comment parler des choses que Dieu voit et entend et qui établissent l'autorité de sa parole ? car, puisqu'il est Dieu, il n'a nul besoin et ne saurait s'étayer d'une sanction supérieure à lui-même. Ce « nous » désigne donc Jésus et... je ne sais qui ; mais quelqu'un ou quelques-uns ; les autres instruments révélateurs ? les prophètes ? Jean-Baptiste ? un témoin anonyme, le disciple aimé peut-être qui aurait assisté au dialogue sublime du Maître et de Nicodème, comme l'ont imaginé quelques-uns ? N'importe. Mais voulons-nous attribuer à ces quelques-uns le souvenir de quelque existence antérieure, où ils auraient puisé les éléments et l'autorité de leur témoignage ? Ne serait-ce pas plutôt que les uns et les autres, Jésus et ses apôtres, Jésus et les prophètes ont reçu de Dieu, par les méthodes divines de ses révélations, non les mémoires d'une vie

<sup>1</sup> Jean III, 32 ; VIII, 26.

<sup>2</sup> *Ouv. cité*, p. 204.

antérieure et céleste, mais les pensées, les principes, les faits qui constituent l'expression authentique de leur conscience et de leur communion avec le Père des lumières ?

Ailleurs encore on aboutit à l'absurde, en partant de l'hypothèse d'une préexistence consciente, dont le Maître aurait repris peu à peu le souvenir. Ainsi dans Jean VIII, 38, le Sauveur affirme avoir vu chez son Père tout ce qu'il dit, tandis qu'à ses yeux ses adversaires font les choses qu'ils ont entendues chez leur père, qui est le diable (v. 44). Si donc la vision du Christ se rapportait ici à des souvenirs d'une existence intra-divine, on inférerait du parallélisme que les Juifs ennemis de la doctrine chrétienne ont appris leur manière d'agir auprès de Satan, dans un état préexistant !

Comme les faits s'éclairent, comme la pensée s'élève et conserve son accent pratique et religieux, comme le quatrième évangile se dépouille de ce cachet abstrait, métaphysique, que ses adversaires lui ont si souvent reproché et que lui conserve l'exégèse traditionnelle, lorsque dans les textes cités et tous ceux qui leur ressemblent on prend ces mots de *voir* et d'*entendre* dans le sens d'une révélation progressive, dont le Christ terrestre a été le porteur, grâce à son incessante communion avec Dieu ! Cette acception des termes est d'ailleurs amplement confirmée par le sens unanimement reconnu et constant que l'évangéliste applique au mot *connaître*. Il ne parle pas d'une connaissance théorique, mais d'une connaissance morale, dont la conscience divinement illuminée est le principal instrument<sup>1</sup>. Nous avons du reste un mot de Jésus, qui confirme nos conclusions. Dans Jean III, 13, Jésus légitime sa capacité et son droit de parler des *choses célestes* par le fait que descendu du ciel, il *est* au ciel (et non pas *il était*). A ses yeux donc son séjour céleste et son séjour terrestre se confondent. Il vit simultanément et au même instant dans l'une et l'autre sphère ; il descend, il monte en vertu de sa communion parfaite avec son Père et je crois qu'en présence de ces affirmations, ce prétendu

<sup>1</sup> C'est aussi dans ce sens moral qu'il faut interpréter le *connaître* de Mat. XI, 27 ou Luc X, 22, un texte synoptique où l'on cherche en vain à retrouver le logos de la métaphysique.

souvenir de la vie intra-divine, consciente et personnelle ne doit pas être mis au compte de nos documents canoniques, mais à celui des spéculations postérieures.

Nous nous sommes longuement arrêté au témoignage johannique, parce que renfermant lui-même la substance du témoignage de Jésus, il joue dans la solution du problème christologique un rôle capital. Il serait aisé d'appliquer les mêmes principes et d'aboutir à d'identiques conclusions, en étudiant les données de la christologie spéculative des autres documents, tels que l'Apocalypse, la lettre aux Hébreux et les épîtres pauliniennes. Nous ne méconnaissons pas les caractères propres à chacun de ces types, et qu'une étude détaillée devrait faire ressortir<sup>1</sup>. Chez Paul en particulier la notion du Christ préexistant se transforme; il le présente comme un *πνεῦμα ζωοποιῶν*, qui en s'abaissant a revêtu un corps mortel<sup>2</sup>. Mais chez lui pas plus qu'ailleurs, moins qu'ailleurs encore, il ne saurait être question de ce Christ qui se ressouvient, durant sa carrière terrestre, de sa vie intra-divine. Les pages qui précèdent suffisent à notre propos et nous dispensent d'une analyse détaillée des divers types christologiques, dans leur unité et leur diversité, car pour le fond des choses, nous avons partout la même pensée, la même représentation fondamentale.

Nous pouvons donc conclure cette partie de notre étude en disant que la notion de la préexistence appartient pour la forme de la représentation au domaine spéculatif, mais qu'il nous importe de sortir de ce moule temporaire la substance qui y est enfermée, l'élément religieux, saisissable à la conscience, qui a fait l'objet de cette spéculation. Cette substance, dans le cas qui nous occupe, n'est pas autre chose que l'affirmation que Jésus, d'après son propre témoignage, est l'élu éternel de Dieu en vue du salut et que cet élu a été en communion intime et profonde avec le Père. On voit que nous ne rejetons pas ces pages comme les produits inutiles d'inutiles efforts,

<sup>1</sup> Voy. sur ce sujet, sans parler des Manuels de théologie biblique, P. Lobstein, *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*. Paris, Fischbacher, 1883.

<sup>2</sup> Voir Harnack, *Ouv. cité*, spécialement I, p. 715 et 716.

nous les considérons comme une part importante et précieuse du témoignage apostolique, comme une des sources où il faut puiser pour se rendre compte de la divinité de Jésus de Nazareth.

Je confesse qu'au premier abord, tel ou tel lecteur aura quelque peine à se mouvoir dans ce monde, peut-être nouveau pour lui. Mais il lui suffirait de dépouiller un instant la forme de représentation et les résultats de cette exégèse plus grécisante que chrétienne, qui pèse sur la tradition de l'église et dont elle a une peine énorme à se délivrer. Il lui suffirait de se replonger résolument dans l'esprit de l'évangile primitif pour saisir ce point de vue. Celui-ci, sans parler des arguments historiques rappelés dans les pages qui précèdent, a pour lui, en ce qui concerne spécialement le témoignage de Jésus sur sa personne, le caractère de l'enseignement du Maître, la forme constamment imagée et concrète de son langage, qui nous invite à chaque pas à saisir l'idée, le sentiment, le fait, sous le symbole qui l'exprime. Veut-on une analogie de tout point probante? Prenons les paroles d'institution de la cène : « Ceci est mon corps ; ceci est mon sang », mettons-les en parallèle avec cette autre affirmation qui semble le roc solide et inébranlable du dogme christologique traditionnel : « Avant qu'Abraham fût *je suis*. »

A prendre les choses au sens strictement littéral, sans trop se souvenir des habitudes du langage oriental, des temps, des lieux, Luther avait raison, lors du colloque de Marbourg, *d'opposer* dans les chaudes controverses sur la cène, *d'opposer* à ses adversaires, les théologiens suisses, le fameux *ἔστιν*; et la doctrine romaine de la transsubstantiation avait encore plus raison que lui. Dans la même ligne, le dogme de Nicée a raison contre nous, et le fameux *εἰμί* nous condamnerait. Mais d'autre part, nous savons aussi que les contextes, les analogies, l'histoire, tout nous conduit à une interprétation symbolique des paroles sacramentaires, quelle que soit d'ailleurs la manière dont on conçoit la signification du repas des croyants. Si le Réformateur d'Allemagne les a entendues autrement et en a tiré les formules que l'on sait, il ne l'a fait, ni

au nom de l'histoire, ni à celui de l'exégèse ; il a montré là, entre autres, sans que nous songions à le lui reprocher, de quel poids la scolastique du moyen âge et sa distinction entre les accidents et la substance, chère encore aux kénosistes du XIX<sup>me</sup> siècle, pesaient sur ses opinions.

Il en est exactement de même de la notion de la préexistence consciente et personnelle ; à lire les textes brutalement, il est aisé de prendre le symbole pour le fait lui-même, et l'Eglise est entrée dans cette erreur le jour même où, nous allons le voir, elle a coulé l'évangile dans le moule de la pensée grecque. Mais si l'on essaie de saisir le témoignage apostolique dans son essence primitive, si l'exégèse consiste à comprendre les paroles du Christ et des apôtres comme elles ont pu être entendues par les premiers auditeurs et les premiers lecteurs, elles s'éclairent d'un jour tout différent. On comprend qu'on ait pu parler de préexistence au sens religieux que renferme la formule ; on ne comprend pas que nos auteurs eussent affirmé une préexistence personnelle et consciente, telle qu'on l'entend à ce jour, car cette préexistence-là est contraire aux postulats moraux de l'œuvre du Christ et aux témoignages les plus évidents que nous possédons sur sa personne et sa mission rédemptrice.

Nous le déclarons franchement et après mûre réflexion, si la conception traditionnelle est exacte, il faut renoncer à rendre intelligible la personne du Rédempteur. Toutes les solutions proposées viennent se briser contre d'infranchissables obstacles et il n'est pas permis d'en espérer de meilleures dans cette direction. A tout prendre, nous consentirions à nous abriter sous le mystère impénétrable, et à commander silence à l'orgueil de notre raison. Mais orgueil à part, la raison, la conscience, l'intérêt chrétien nous parlent un autre langage. Ils nous disent que le dogme traditionnel détruit, aussi bien que la kénose qui essayait en vain de la sauver, l'humanité du Sauveur, plus encore, la réalité morale de son œuvre rédemptrice. Nous l'avons dit plus haut et nous le répétons : ses luttes, ses victoires deviennent de vaines fantasmagories et je ne saurais prendre au sérieux cet affranchissement de la puis-



sance du mal qu'il dit nous procurer, si nous marchons avec lui et par lui dans les sentiers qu'il a ouverts, comme chef de l'humanité régénérée par son œuvre. Les conditions de son être, ses impulsions profondes sont tellement différentes de celles de notre nature, qu'il reste pour nous un être supérieur, un Dieu, si l'on veut, mais non un frère, qui a vécu de ma vie et par expérience connu mes sentiers. Cela ne se conçoit pas. Ce préexistant, issu du sein de Dieu, partie intégrante et éternelle et nécessaire de la divinité, pourra être sous sa forme terrestre un Dieu revêtu de chair humaine, à la façon des antiques mythologies, mais non pas ce Libérateur auquel je dois être rendu semblable.

Ces conclusions, on les a dites « hardies ». Je ne nie point. Elles ne sont pourtant pas isolées ; et l'on est frappé de voir comment dans la théologie allemande et la théologie française elles se sont peu à peu fait entendre, sous la forme et sous les influences propres à chacun des deux courants. En Allemagne, c'est l'histoire, l'étude solide et minutieuse des textes, l'examen des documents et des origines chrétiennes qui conduisent à ce résultat. Chez nous, sans nier tout ce que nous devons à ce facteur, sans refuser à nos frères germains ce que nous allons dire de nous-mêmes, l'évolution signalée a un caractère plus religieux. Elle procède, semble-t-il, d'une pénétration plus profonde de l'esprit évangélique ; elle se rattache à la conscience et a trouvé chez les disciples de Vinet et de Secrétan ses principaux défenseurs.

On nous oppose les affirmations catégoriques et séculaires de l'Eglise sur ce point spécial. Mais l'ancienneté, pour respectable qu'elle soit, est-elle donc le signe infaillible de la vérité ? Rome est l'aînée de Genève, Grégoire VII l'aîné des Calvin et des Luther. Où, d'ailleurs, est la doctrine, le fait chrétien que la dogmatique du dix-neuvième siècle n'ait pas essayé de retoucher et d'épurer ? Le phénomène s'explique par la nature même de l'esprit humain, qui, au travers des siècles, s'efforce de conquérir et de mieux pénétrer la vérité religieuse ; il s'explique aussi par le caractère même de l'évangile, si supérieur à nos vues et à nos méditations, que nous ne nous appro-

chons de sa compréhension que degré par degré, au travers même de la poussière dont les erreurs humaines le recouvrent sans cesse.

L'affirmation christologique traditionnelle, d'ailleurs, n'est pas adéquate au fait primitif qu'elle tente d'expliquer. Elle a sa date exacte dans l'histoire; elle s'est introduite par des raisons connues et compréhensibles, dont l'étude des évolutions dogmatiques donne aisément la clef. La notion de la préexistence *personnelle et consciente*, étrangère à l'évangile primitif, même dans ses premiers essais spéculatifs, prend son essor juste au moment où la spéculation grecque devient maîtresse de la théologie et la coule dans ses moules propres. On en peut suivre les étapes dans les lettres de Clément de Rome (la seconde), dans l'œuvre de Justin Martyr, un philosophe païen devenu docteur évangélique, dans tout ce mouvement grandiose de la pensée, qui aboutit au concile de Nicée et à ses formules, qui ont pesé sur nous jusqu'à ce jour. C'est alors que l'affirmation primitive de l'élection divine et éternelle du Rédempteur présentée quelquefois au siècle apostolique et par Jésus lui-même sous la forme de la préexistence personnelle telle que l'entendait la théologie de l'époque, se transforme. Sous l'influence des catégories du néo-platonisme et des tendances naturellement spéculatives du monde hellénique, la christologie abandonne le terrain religieux dans lequel elle plongeait ses racines. La formule spéculative arrachée de sa base morale, pratique, devient une grandeur indépendante. Christ constitue une portion de l'être divin, une puissance cosmique, où l'on ne distingue plus cette énergie morale et sanctifiante, cette capacité d'une vie spirituelle renouvelée qu'il est venu apporter<sup>1</sup>. Alors se pose le problème des *deux natures* opposées qu'il a portées en lui et qu'il s'agit de concilier, parce que au point de départ de cette conception, contrairement aux affirmations évangéliques, se trouve l'idée de l'antithèse entre l'humain et le divin; alors naît la question trinitaire avec tous les insolubles problèmes qu'elle a fournis à la question christologique.

<sup>1</sup> Voyez sur cette évolution les pages magistrales de Harnack, Ouv. cité, II, p. 716-719.

Eussions-nous même tort dans nos conclusions, il nous en resterait un enseignement au moins; c'est que la christologie spéculative, celle des apôtres ou celle des siècles postérieurs, ne saurait être la base même de l'immutabilité de l'évangile apostolique. Elle n'a jamais été cela. L'histoire de nos origines chrétiennes proteste contre cette affirmation; ce n'est point par ce chemin que les témoins du Maître sont arrivés à proclamer sa divinité. Les faits contemporains protestent à leur tour; car si la préexistence personnelle et consciente avait cette valeur capitale qu'on lui attribue, elle devrait former la substance première de notre prédication évangélique. On sait assez que là même où la foi est la plus abondante, les appels les plus impressifs, cette notion demeure à l'arrière-plan. S'il la faut conserver, la vérité oblige à dire qu'elle ne naît pas avec la foi, qu'elle ne procure pas la conversion. Elle n'est pas point de départ fondamental et nécessaire; elle ne serait jamais que point d'arrivée.

Au travers de ces longs développements, nous sommes arrivé à une double conclusion que nous résumerons en ces termes.

La divinité *essentielle* du Christ, loin de reposer, comme l'estiment la philosophie grecque et la dogmatique chrétienne qui s'inspire de celle-ci, sur une opposition entre la nature de Dieu et la nature de l'homme, s'établit sur l'union foncière, sur la parenté morale, qui, d'après les documents bibliques, existe entre le Créateur et sa créature, faite à son image.

L'affirmation de la préexistence personnelle et consciente au sens traditionnel n'appartient pas à l'évangile apostolique. Celui-ci dans ses diverses formes ne connaît que la préexistence en tant qu'elle est une formule spéculative, un concept logique destiné à affirmer l'élection éternelle du Sauveur et la préparation avant le temps du plan rédempteur.

D'après ces résultats, en quoi consiste la divinité essentielle du Christ? C'est la question qu'il nous reste à résoudre.

## III

A plus d'une reprise Jésus-Christ est appelé le *Fils de Dieu*. Le témoignage apostolique et celui de l'Eglise entière confirment cette affirmation. Vouloir, comme on l'a dit souvent, la réduire à son sens messianique, dans lequel elle est plus d'une fois employée<sup>1</sup>, c'est ne pas rendre un compte suffisant des faits. Ici, comme ailleurs, le Maître est parti des données religieuses acquises, mais il les a constamment dépassées ou plutôt achevées. Quand il s'appelle *le Fils* ou qu'un Paul ou un Jean lui donnent ce titre, il faut y voir, moins la désignation de la royauté théocratique que l'expression d'une relation spéciale, unique en son genre, qui existe entre le Christ et Dieu. Cette relation, décrite en un mot, signifie que sur la terre la personne du Sauveur a été la représentation complète du divin. Les Hébreux parlent de lui comme d'un reflet de la gloire de Dieu, comme d'une empreinte de son essence<sup>2</sup>. Paul affirme qu'il est l'image du Dieu invisible, qu'en Lui réside corporellement la plénitude de la divinité<sup>3</sup>. L'apôtre Jean a contemplé sa gloire, « la gloire parfaite d'un Fils unique, envoyé par son Père<sup>4</sup> ; » Jésus enfin, d'après le même évangile, disait à ses disciples : « qui m'a vu a vu le Père<sup>5</sup>. »

Il résulte de ces faits que la divinité du Christ terrestre n'était ni voilée, ni cachée, qu'elle a pu être perçue par ceux qui ont vécu avec lui. Où sont ces rayons divins ?

Ils ne sauraient être cherchés dans ce que la dogmatique appelle les attributs métaphysiques de Dieu, que le fils de Marie n'a point possédés. Il n'avait pas la toute-présence, puisque comme nous, il fut dépendant de l'espace et du temps. Il n'avait pas la toute-puissance. Sans doute il a accompli des miracles et des prodiges, qui l'ont révélé aux âmes croyantes comme

<sup>1</sup> Mat. III, 17 ; IV, 3 ; XVI, 16 et les parallèles ; Luc I, 32.

<sup>2</sup> Hébr. I, 3.

<sup>3</sup> Col. I, 15 et suiv. ; II, 9.

<sup>4</sup> Jean I, 14.

<sup>5</sup> Jean XIV, 9.

accrédité de Dieu. Mais d'autres instruments révélateurs, certains prophètes, de simples croyants mêmes, au dire de Paul, ont possédé ce don. Si Jésus l'a déployé d'une façon particulièrement intensive, cela tient sans doute à sa dignité supérieure, j'entends à ses vertus morales et non pas à une nature spéciale. Mais nulle part il ne s'arroge et ne saurait s'arroger la toute-puissance. Il est Fils, donc soumis, donc limité ; il ne fait rien qu'il ne le voie faire au Père ; il ne *peut* rien faire de lui-même ; il est si limité que, comme les hommes ses frères, il succomba sous le poids de sa fatigue et de sa croix et jamais homme n'a moins que lui montré extérieurement les signes de la force qui ne compte que sur elle et peut tout par elle-même. La toute-science ? Jésus ne l'a pas davantage revendiquée, au dire même de M. Frédéric Godet. Il a dû apprendre, se développer, donc il a ignoré, jusqu'à l'endroit où se trouvait le sépulcre de Lazare, jusqu'à l'heure aussi de la consommation finale.

C'est ici qu'il est utile de rappeler le grand axiome de la christologie réformée : *Finitum non capax infiniti* et il demeure évident en face de l'histoire et de la logique que si Christ est divin, s'il est l'expression parfaite du divin, puisqu'il est homme, il ne saurait l'être que dans l'exacte mesure où le divin et l'homme se pénètrent. Où se pénètrent-ils ? Où réside d'après le dernier et le plus ignorant des catéchistes chrétiens l'image de Dieu en l'homme ? N'est-ce pas dans les énergies ou si l'on veut dans les virtualités spirituelles et morales de l'homme ? L'apôtre Paul me paraît avoir indiqué ou précisé ce point de vue, lorsqu'il affirme la plénitude de la divinité habitant *corporellement* en Christ<sup>1</sup>. Ce *σωματικῶς* signifie apparemment que le divin a résidé en Jésus dans la mesure où l'infini peut se déployer au sein du fini. Or je ne vois, au travers de l'humanité entière, que les vertus morales qui portent ce caractère.

Lorsque donc Jésus s'est donné comme image exacte du Père, ce sont les vertus morales du Père qu'il a prétendu non seulement enseigner, mais réaliser dans sa personne. Ce sont là les attributs communicables, susceptibles de révélation d'une part, d'être saisis par la vue spirituelle, d'autre part. Dieu est

<sup>1</sup> Col. II, 9.

amour : Jésus-Christ est amour ; Dieu est justice ; Jésus-Christ est la justice et l'on peut dire de lui qu'il a montré *Dieu tout en Lui*, afin que par Lui nous arrivions à *Dieu tout en tous*. Or cette perfection de toutes les vertus morales, de l'amour, de la miséricorde, de la justice, nous l'appelons d'un seul mot la *sainteté*, qui est comme le foyer lumineux et la source de toutes les perfections divines, ainsi que le montre l'histoire entière de la Révélation rédemptrice. C'est même là la caractéristique spéciale du Dieu d'Israël, celle qui plus que toute autre l'élève au-dessus des conceptions qu'ont eues d'autres peuples de la divinité. Dieu, c'est le Saint ; la sainteté, c'est la synthèse ou la substance de la personne divine. Les deux notions, au point de vue de la religion de la conscience, ne sauraient se séparer ; elles s'identifient. Dire dès lors de Jésus-Christ qu'il fut saint, c'est dire qu'il fut divin. Voilà d'un mot le caractère qui lui marque sa place, qui fait de lui dans l'échelle humaine l'unique, autant que le bien-aimé du Père. Sa sainteté concentre tous les rayons de sa personne et de sa vie ; elle le pénètre et le caractérise, si bien qu'on peut dire que cette perfection morale, qu'on appelle tour à tour une profonde obéissance, un amour sans tache, une justice absolue, constitue l'essence de son être.

Nous obtenons ainsi ce que la christologie cherchait en vain dans ses spéculations antérieures, l'unité de la personne du Sauveur. Je ne distingue plus, pour les opposer ou pour tenter la fusion des inconciliables, les éléments humains et les éléments divins de son individualité. Jésus est partout, au travers de toutes les phases de son développement, humain et divin tout ensemble, car la perfection de son humanité n'est pas autre chose que la plénitude de sa divinité.

Nous obtenons ensuite par cette conception des choses, qui, on le remarquera, se maintient tout entière sur le terrain religieux, une intelligence plus nette, une vue plus claire de la Rédemption. Non seulement la divinité de Christ ainsi entendue nous permet de saisir le développement de Jésus, ses luttes, ses victoires, comme le fond de son enseignement et de son activité, qui tendent partout à produire et à reproduire la sain-

teté ou, si l'on veut, l'image de Dieu en lui et chez les hommes ses frères ; mais elle permet de prendre comme de sérieuses réalités morales les appels essentiels de l'évangile apostolique. Nous entendons par là toute cette série d'enseignements, d'exhortations, de déductions qui font des disciples du Crucifié des sarments attachés au cep et tirant du cep leur sève vitale, des plantes qui doivent s'identifier avec Christ, des vies, en un mot, qui sont comme absorbées dans sa vie.

La dogmatique traditionnelle, lorsqu'elle est fidèle à ses prémisses, ne saurait prendre ce but comme une réalité. Ce sont des analogies, des images inadéquates, des comparaisons approchantes, car, comment voulez-vous que le fils de la poussière s'identifie réellement avec Celui qui, seconde personne de la Trinité, n'a qu'occasionnellement revêtu la forme humaine ? Et l'on arrive ainsi, quand on y regarde d'un peu près, à décapiter l'évangile, à lui enlever la réalité de son but, à dessécher sa sève morale. Si, au contraire, le Fils de Dieu, qui diffère de nous par le rang, la fonction et non l'essence apporte à l'humanité une vie nouvelle et rend possible l'épanouissement de cette vie en Dieu, je comprends les appels cités plus haut, je comprends que les rachetés soient appelés *les fils de Dieu*, les cohéritiers de Christ, souffrant, régnant avec lui, s'efforçant de parvenir à sa stature ; je comprends que le Fils de Dieu soit mon frère et mon Sauveur et je m'écrie avec saint Paul et dans le sens qu'attache l'apôtre à ce chant de joie : le mystère de la piété est grand : Dieu manifesté en chair !

Parmi les adversaires de notre conception, quelques-uns peut-être nous suivraient volontiers jusqu'au point où nous sommes arrivés. Mais la sainteté, que nous identifions avec la divinité, parce qu'en Dieu nous ne connaissons rien de plus grand, ni de plus profond, rien qui aille au delà, aucune vertu, aucune force qui fassent de la perfection morale un élément subordonné, cette sainteté exige une explication. Elle apparaît comme phénomène unique en la personne du Rédempteur et on en cherche la cause, le pourquoi. Ce pourquoi, on le trouve dans la divinité dite métaphysique, c'est-à-dire dans la pré-existence consciente et personnelle du Logos qui est devenu

chair en l'homme Jésus. C'est probablement dans ce sens que l'on nous dit que la préexistence est un postulat de la conscience chrétienne. Le Christ fut saint, et a réalisé la perfection morale, parce qu'il est Dieu de toute éternité.

On ne saurait, croyons-nous, porter au christianisme de coup plus grave que celui-là. Expliquer ainsi la personne et l'œuvre de son fondateur, c'est les blesser à mort, puisqu'on arrive à ériger la sainteté en don de nature, au lieu qu'elle n'a de valeur qu'en tant qu'elle est une conquête morale. Il faut demander encore une fois ce que deviennent dans ce point de vue les luttes du Maître. Ses victoires sont des comédies ; ses tentations des fantômes sans réalité ; ses appels à la vie sainte comme la sienne, pour nous enfants d'Adam, des mirages auprès desquels ceux du désert constituent de fortifiantes espérances et l'on peut affirmer que si la sainteté du Christ est telle, notre foi est vaine et que nous sommes encore dans nos péchés.

Recourra-t-on peut-être, pour expliquer la sainteté du Seigneur aux récits de la naissance surnaturelle tels que nous les donnent Matthieu et Luc, et dont nous fixerons plus loin la place dans le problème christologique ? C'est là une opinion très connue. On dit que de cette manière le fils de Marie a été soustrait aux influences du péché originel et replacé dans les conditions de libre décision que nous ne possédons plus, et l'on pourra trouver sur cette matière, dans maint ouvrage des théologiens évangéliques, des pages qui seraient mieux à leur place dans un livre de physiologie ou dans les traités d'un disciple de l'ébionitisme.

Pour que cette solution pût se légitimer en quelque mesure, elle aurait à nous démontrer, malgré les grands docteurs qui l'ont soutenue dans le passé et dans le présent, que l'hérédité morale se transmet par les hommes seuls et jamais par les femmes. Les indications des faits ne confirment nullement cette conclusion. — A-t-on sondé d'ailleurs le caractère monstrueux de l'explication qui érige la vertu libre par essence, celle qui est la substance de toutes les autres, en un attribut de nature transmissible par voie de génération ? On confond



ainsi la morale et la physiologie, quand encore on ne condamne pas avec l'essénisme et tous les ascétismes l'acte reproducteur, comme entaché de péché. C'est là un matérialisme de toute gravité qui ravale l'évangile au rang des mythologies les moins respectables. Sortons de ces marais.

Expliquer la sainteté de Jésus-Christ ? En donner le pourquoi ? Un penseur chrétien a dit que la tentative était dangereuse pour la morale. Nous dirons, dans le même esprit, que la solution du problème, si solution il y a, doit être cherchée dans la sainteté elle-même. Elle ne saurait s'entendre que sur le terrain de la liberté et la liberté ne se réduit pas en un syllogisme. Dieu seul est bon, a dit Jésus, et hors de lui il n'y a de bien dans les créatures que celui qui est librement conquis au travers de la lutte. Hors de là, la sainteté se renie elle-même et l'on repoussera dans la christologie, au nom des postulats les plus impérieux, toute tentative qui blesserait ce principe fondamental.

Jésus-Christ a réalisé la sainteté, parce que dès l'aurore de sa vie consciente, à chaque degré de sa croissance, il est demeuré en communion obéissante, constante et progressive avec Dieu, la source et l'inspirateur de la vie parfaite. Il n'appartient pas à une étude résumée, telle que la présentent ces pages, de décrire toutes les phases de ce développement, dont il est facile de saisir dans les évangiles les moments principaux. Jésus s'y présente à nous comme une conscience absolument pénétrée de Dieu. Au travers de luttes ardentes contre le mal, il maintient intacte et toujours plus énergique sa relation avec le Père. Cette relation, faite de fidèle soumission autant que d'intime confiance, éclate à chaque instant dans les paroles du Maître et les divers actes de sa vie :

A l'âge de douze ans, il affirme cette communion, en se disant appelé à s'occuper des affaires de son Père. Ailleurs, il invite les siens à contempler les anges, montant et descendant sur le Fils de l'Homme. Au baptême, comme à la transfiguration, il reçoit le témoignage ou l'assurance de la divine bienveillance. Il dit, dans le même sens, ne rien pouvoir faire de lui-même ; tout ce que le Père fait, le Fils le fait également.

Une affirmation d'ailleurs couronne et dépasse toutes les autres, révélant d'un coup l'origine de sa perfection divine : *Moi et le Père, nous sommes un!*<sup>1</sup> s'est écrié le Maître.

Un! De quelle unité? De celle qu'enseigne le concile de Nicée, froide, abstraite, contradictoire, vanités spéculatives, insaisissables, aussitôt évanouies que formées? Ou bien de celle qui repose sur l'harmonie des volontés et des aspirations, sur l'amour donné et l'amour reçu, que Jésus exprime en disant qu'il demeure en son Père et que le Père est en lui? A ne consulter que le témoignage apostolique et les expériences des croyants qui corroborent celles de leur Chef, la réponse ne peut être douteuse; et si l'on ne connaissait l'extrême lenteur des évolutions morales, il faudrait s'étonner et s'attrister de voir l'église, après dix-neuf siècles, encore opprimée par les sédiments païens que l'erreur humaine a amoncelés sur l'œuvre et sur la personne de Christ. — Unité *essentielle*, si l'on veut, unité *métaphysique* même, si le mot peut vous plaire, à condition qu'on se souvienne qu'au point de vue des documents bibliques, Dieu et l'homme, de par l'ordre créateur, ne sont pas opposés, mais substantiellement, donc métaphysiquement, unis l'un à l'autre.

Il suit de là que Jésus, le grand tenté, qui apprit l'obéissance par les choses qu'il a souffertes et la réalisa dans cette perfection que la langue des hommes appelle la sainteté, est le *Révéléateur parfait du Père*. C'est le second élément de sa divinité, corollaire indispensable du premier, qui, du reste, renferme toutes les autres définitions.

Jésus-Christ est non pas une révélation, mais la révélation achevée de Dieu. Il est Dieu parce qu'il manifeste Dieu, dans la mesure même où le fini peut contenir et déployer Celui qui est. Image du Dieu invisible, Dieu manifesté en chair, écrit saint Paul; rayonnement de la gloire divine, lit-on dans les Hébreux. Toutes ces expressions concordent; mais je n'en connais point qui soit supérieure à la définition johannique : *la Parole a été faite chair!* Qu'est-ce à dire, sinon qu'en

<sup>1</sup> Jean X, 30.

Jésus de Nazareth se sont épanouies au sein de l'humanité toutes les énergies divines et qu'il a réalisé enfin le but assigné à la création, qui est : Dieu partout ! Dieu en tous ! Pilate, on le sait, a dit plus vrai qu'il ne pensait, lorsqu'il a salué le couronné d'épines, en s'écriant : Voici l'homme ! Eût-il même dans son ironie sceptique remplacé l'*ecce homo !* par un *ecce deus !* il aurait encore eu raison, parce que le Fils de l'homme c'est le Fils de Dieu et que le Christ a osé dire « celui qui m'a vu a vu mon Père. »

On comprend, dès lors, qu'en pleine conscience de sa force et de sa mission révélatrice, lui, l'élu du Père, élu pour sauver, comme Moïse pour légiférer, il remonte sans cesse à Dieu, au ciel, en haut, comme à la source où il puise les aliments de sa vie spirituelle et la substance de ses enseignements. On comprend que cette pure conscience se soit attribué, dans le domaine qui lui est propre, une autorité qui s'identifie avec celle de Dieu. A ce titre et dans cet ordre, il se dit la lumière, la vérité, le chemin, la vie, le cep. Il se donne en un mot cette position centrale et supérieure qui convient au vainqueur du mal. Aussi, manifestation parfaite de Dieu aux hommes, parle-t-il du royaume de Dieu, fondé par lui, comme de *son* royaume<sup>1</sup>. Dans une pleine soumission au Père, auquel il veut conduire ses frères, il revendique comme la place de Dieu, sans prétendre à l'égalité divine, mais pareil à l'ambassadeur qui représente son souverain et reçoit les hommages ou les honneurs qui s'adressent à ce dernier. Dans ce sens, conscient de sa position centrale dans l'œuvre de la restauration morale de l'humanité, il dira : *venez à moi* ; il dira : celui qui aime son père ou sa mère plus que *moi* ; il parlera de perdre la vie pour *moi*, de tout quitter à cause de *moi*<sup>2</sup>. Et ces appels et ces promesses ont le même sens que si Jésus eût remplacé le pronom de la première personne par le nom même de Jéhovah.

Ces textes-là, on nous les oppose volontiers comme incompatibles avec les données de notre christologie. Nous en fai-

<sup>1</sup> Mat. XXVI, 29 ; comp. Luc XXII, 30, etc.

<sup>2</sup> Mat. XI, 28. X, 32-39.

sons, au contraire, les plus fermes appuis de notre manière d'entendre la personne du Rédempteur. Car n'est-il pas dans la mission même d'un révélateur parfait, s'il est parfait, de porter et de déployer partout les insignes de celui qu'il représente et dévoile. Je dirai même que dans la christologie traditionnelle, dans le kénosisme surtout, qui refoulent la divinité du Christ avant et après sa carrière terrestre, qui font de son humanité un voile presque obscur, cachant ou énervant les réalités de son être, ces témoignages ne sauraient avoir aucun sens précis et prochain, puisqu'au dire même de cette christologie, l'homme ne saurait prendre jamais une place divine. C'est pourtant l'Homme-Jésus, celui que les foules ont suivi, que les apôtres ont vu, touché et contemplé qui a dit ces choses et revendiqué au nom de Dieu cette divine autorité. Il a dit ces choses, il a revendiqué cette autorité aux jours de sa chair et pour les jours de sa chair, qui ont formé le premier déploiement de sa gloire souveraine. Il serait bon de s'en souvenir.

Voilà pourquoi il est Fils *unique*, un mot, inutile de le rappeler longuement, qui, dans l'esprit du christianisme primitif, comme le font pressentir toutes les pages que nous avons écrites, doit se prendre non dans l'acception mathématique, mais dans celle de l'excellence morale. Unique, il ne l'est pas au sens de l'addition, puisqu'il appelle les hommes ses frères et se déclare membre de la grande famille. Unique, il l'est par sa supériorité, par sa royauté dans le domaine de la perfection morale. Il a acquis cette gloire, qui lui confère le nom au-dessus de tout nom et fait de lui le Seigneur et le Roi devant qui se courbent les générations de ses fidèles.

Unique ! C'est très bien, nous dit-on. Mais puisque selon votre définition, cette divinité constitue une différence de rang, de fonction, mais non une supériorité de nature, vous êtes tenu d'expliquer la cause du phénomène. Où est la cause unique de ce phénomène unique ? Ou pour préciser, comment se fait-il qu'au sein de ces millions et de ces millions de créatures, fils de Dieu, selon vous, il ne s'en trouve qu'une seule, à nous connue, qui ait réalisé cette filialité parfaite ?

Si l'objection était réelle, elle ne sauverait pas nos christologies grécisantes ; car, je ne me lasserai pas de le répéter, la dignité du Rédempteur est anéantie à l'heure même où la cause devrait en être cherchée dans sa *nature*, dans des éléments donnés de son être, spécifiquement différent du mien. Ne parlons plus d'œuvre morale ; restons-en au spectacle que donnerait un ange traversant la terre. Mes yeux s'étonnent, ils admirent ; mon cœur reste froid, car ce saint par nécessité ignore mes combats et ses conseils sont ceux d'un millionnaire qui ordonne au déshérité de vivre sur le pied de ses propres magnificences. Je m'écrie avec Marie de Magdala : « Ils ont enlevé mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis. »

Mais l'objection n'est pas réelle ; elle est spécieuse et se retourne contre ceux qui la font. Qu'on nous explique donc pourquoi l'histoire, je ne sais combien de fois séculaire, n'a fourni qu'un Moïse, qu'un Socrate, pourquoi, plutôt, les génies de tous les ordres sont l'exception et non la règle. Ce sont des grandeurs qui surpassent la foule mortelle, comme les hauts sommets des monts les infimes collines. Il y a dans ces apparitions qui éclairent le long voyage de l'humanité quelque chose d'unique, quelque chose d'inexpliqué, qui est le secret de Dieu. Mais est-ce là une raison pour sortir ces géants, depuis un Esaïe jusqu'à un Livingstone, de la nature humaine ? Celui qui suscita Moïse et Socrate et Calvin a suscité à son heure, dans la chaîne humaine, celui qui s'appelle le Sauveur des hommes.

Et c'est le propre de tous les génies de procéder des milieux qui les ont produits, d'en porter la marque indélébile, mais de les dépasser aussi en vertu de leur supériorité. Ils sont tous pour une part des créations nouvelles, qui fournissent au monde des éléments nouveaux de force et de vie, dont ils sont les porteurs. Dieu qui dirige l'histoire les fait monter à l'horizon du monde, lorsque les temps sont accomplis.

A parler ce langage, Jésus ne s'explique ni plus ni moins que les héros exceptionnels, passés ou à venir. Dans l'ordre des grandeurs, il est le plus grand, je dirais le seul vraiment grand, parce qu'il réalise la suprême grandeur. Il est le génie de la sainteté et de l'amour et par cela même l'expression parfaite,

disons la révélation parfaite de Dieu. Pascal l'a dit en une page qu'on lira toujours : « Jésus-Christ, sans bien et sans aucune production ou dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné ; mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh ! qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur, et qui voient la Sagesse ! »

Dites après cela qu'il fut le Désiré des nations, la réponse de l'amour divin aux cris de l'humanité mourante, le produit de nos sanglots et de nos douleurs, je n'y contredis point. Mais dites surtout qu'il est un don de Dieu, comme Moïse, comme saint Paul, comme tout ce qui reflète la vie divine, plus grand que Moïse, plus grand que saint Paul, le plus grand que connaisse la race des mortels. Dites encore qu'il modifie le cours de l'histoire, en y jetant le poids de la sainteté conquise, qu'il inaugure et dirige l'ère nouvelle. Dites encore, si vous le voulez, que les temps, les milieux, la chaîne des ancêtres, la prière des justes angoissés, unis à l'incessante action de Dieu qui est au fond de l'histoire et se confond avec elle, ont fait surgir le Christ pour que tous regardent à lui et s'unissent à lui comme à leur suprême espérance, vous avez mille fois raison. Mais tout cela s'appelle une *nouvelle création* jetée au sein d'un monde qui s'en allait fatigué et mourant et que sauvera, si le monde le veut bien, l'œuvre et l'esprit du Nazaréen.

L'apôtre Paul semble avoir eu cette intuition, lorsqu'il parle du Christ comme du second Adam, et je croirais volontiers que les récits de la naissance miraculeuse sont empreints de la même pensée. Nous ne saurions discuter ici leur caractère historique, plus solide à nos yeux que ne l'estime assez souvent la science critique. Mais quoi qu'il en soit, narration ou légende, ou mythe, ils ont une haute signification. Ils ne sauraient sans doute expliquer la divinité du Christ, encore moins en être le point d'appui fondamental, comme l'a dit une exégèse qui cherche dans la physiologie et les lois de la génération les causes profondes de la perfection morale, ainsi anéantie. Ces récits, s'ils doivent demeurer dans l'esprit de l'évangile, ne sauraient

signifier qu'une chose : Jésus, Messie d'Israël, chef de l'humanité restaurée est entré dans la série humaine, comme un élément nouveau, pareil à ces greffes que prend un jardinier sur les espèces de choix pour en transporter la sève excellente sur les vieux troncs épuisés ou sauvages, mais capables de se rajeunir et de produire des fruits succulents.

Nous concluons : Jésus de Nazareth, fils de David, vainqueur du mal et de la mort, est devenu par sa sainteté librement conquise au travers des combats le Fils bien-aimé du Père, parfaite révélation de Dieu aux hommes ses frères. Il a réalisé l'homme vrai qui est l'union parfaite dans la créature du divin et de l'humain. En lui se confondent comme en un tout inséparable la divinité et l'humanité. Il est Fils de l'Homme, parce qu'il est Fils de Dieu ; il est Fils de Dieu parce qu'il est Fils de l'Homme. Les deux titres, les deux dignités s'unissent en un tout indivisible.

Voilà notre synthèse. En dépit des imperfections de cette étude, on aura saisi les caractères essentiels de cette transformation du dogme christologique au sein de notre théologie évangélique moderne. Malgré les objections qu'on lui présentera, sans doute, de divers côtés, nous ne prétendons point à la vérité absolue, on voudra bien reconnaître la sincérité de son effort : elle essaie de saisir le Rédempteur, en se plaçant uniquement sur le terrain de la conscience et de l'histoire du christianisme primitif ; elle essaie de chasser du dogme christologique ces éléments de philosophie grecque, ces à priori païens, qui, trans-portés dans l'explication du témoignage apostolique, ont produit le dogme traditionnelet arraché la personne et l'œuvre du Christ à cette base religieuse sur laquelle seule elle demeure debout.

La distance est grande, nous en convenons, entre notre essai d'interprétation et ceux de l'orthodoxie courante et populaire. C'est une révolution peut-être, mais une révolution lentement amenée par les méthodes et les efforts de la science historique et de l'apologétique moderne. Ces efforts tendent de mieux en mieux à servir la religion, pour la séparer ou la distinguer des formules qui lui ont servi tout ensemble de véhicule et d'écran.

L'évolution christologique que manifeste cette étude n'a d'ailleurs rien qui doive nous étonner. Ici, comme en d'autres domaines, la substance, le fond éternel des choses et des faits demeurent identiques à eux-mêmes ; mais à mesure que nous en pénétrons mieux le sens et la valeur nos formules se perfectionnent. Ce fut le même ciel qu'étudièrent Pythagore et Copernic et Képler ; pourtant quelle différence dans l'appropriation des lois qui dirigent cet immense univers ? L'intelligence du christianisme n'échappe pas à cette nécessité ; dix-neuf siècles d'efforts le montrent manifestement. Christ dans sa personne et son œuvre demeure le même hier, aujourd'hui, éternellement. Mais, dans la mesure où nous le contemplons et l'étudions, nos imparfaites formules s'approchent mieux des divines réalités. Puissions-nous contribuer, pour une toute petite part, à hâter cette incessante ascension vers Celui qui s'est dit lui-même le chemin, la vérité et la vie !

### III

Notre tâche est achevée. — Mais depuis que ces pages ont été écrites, les fragments résumés qui en ont été communiqués au public ont suscité quelques débats et provoqué quelques objections. Nous croyons utile de signaler les principales dans la mesure où notre étude n'y aurait pas déjà répondu. Ce sera une manière encore de mettre en lumière notre conception christologique.

Ces objections sont de deux sortes : les unes s'adressent directement à nos formules, les autres mettent en saillie les conséquences vraies ou prétendues qu'aurait notre christologie au point de vue dogmatique et pratique.

Les premières nous sont surtout présentées par M. Gretillat dans le dernier paru, second de la série, des quatre volumes de sa *Théologie systématique*<sup>1</sup>. Le savant professeur prétend

<sup>1</sup> A. Gretillat, *Exposé de théologie systématique*. Tome II : Propédeutique, vol. II : Apologétique. Canonique. Neuchâtel, Attinger, 1892. Voir surtout les pages 476-482. Ces pages sont dans l'essentiel une réponse à un article résumant notre christologie que nous avons dû envoyer au



que la sainteté n'explique pas suffisamment la personne du Rédempteur, qu'il faut supposer, que nous-même serions « contraint de supposer tacitement derrière cette humanité parfaite, derrière cette essence purement humaine, derrière cette humanité purement morale, une essence, une dignité, un caractère ontologique, une vocation, qui distinguent ce personnage de tous les autres. »

Contraint ! Pourquoi ? Parce que, dit le professeur de Neuchâtel, si l'humanité ancienne a eu la vertu de produire le type accompli de sainteté, à combien plus forte raison l'humanité restaurée par Jésus-Christ devrait-elle une fois, deux fois, plusieurs fois arriver à cette hauteur. Et si l'hypothèse se réalisait, quel sera le rapport, nous demande-t-on, de ces saints avec le premier ? Comment se répartiront-ils les provinces du royaume de Dieu ? « Jésus-Christ, l'unique Rédempteur connu et adoré jusqu'ici, conservera-t-il en tout état de cause le rôle suprême, non seulement dans le gouvernement de l'Eglise, mais au terme de son histoire et de celle du monde ? »

Cette question revient à celle-ci, qui du même coup donne la réponse désirée : En 1492, le Génois Christophe Colomb a découvert l'Amérique. Les âges futurs verront-ils un second, un troisième explorateur découvrir le continent découvert ? — Jésus-Christ a inauguré et fondé ici-bas le nouveau monde spirituel, en reconstituant les liens qui doivent exister entre Dieu et l'homme. Il a parfaitement accompli cette mission spéciale qu'il a reçue du Père : il a créé le Royaume de Dieu ; ce royaume n'est plus à faire, il est fait et se développe sur les bases posées ; sous la direction de son Chef vivant et agissant par l'Esprit, il doit conquérir l'humanité jusqu'à l'heure où, selon la puissante affirmation de saint Paul<sup>1</sup>, « il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir anéanti toute autorité, toute domination, toute puissance. » Nous ne saurions dès lors attendre, ni un second, ni un troisième Christ, pas plus qu'un nou-

*Journal religieux* de Neuchâtel (N° du 18 juillet 1891), qui avait mal présenté le sens de nos déclarations. Nous avons reproduit le même résumé dans notre journal *Evangile et Liberté* (N° 29, 17 juillet 1891).

<sup>1</sup> 1 Cor. XV, 23-28.

veau Christophe Colomb. L'objection qu'on nous oppose n'a donc pas d'objet.

J'avoue d'ailleurs ne rien entendre à cette conception des choses qui, sans cesse, oppose à l'action de Dieu l'humanité capable ou incapable de produire tel individu ou telle œuvre. Comme si Dieu était absent de l'histoire ! Ou bien n'interviendrait-il qu'à certaines heures pour faire le miracle ? Ne serait-il pas plutôt, au travers des âges et des générations qui se succèdent, le facteur capital et constant de la marche des choses ? N'est-ce pas Lui, Lui toujours, Lui partout, qui suscite à son heure Cyrus, Esaïe, Calvin, Wesley et même Jésus-Christ, donnant à chacun sa place, son rang, ses dons, son travail dans le grand œuvre de la restauration parfaite. Dans le langage qu'on nous oppose, on retrouve partout cette opposition radicale du divin et de l'humain, qui fait le fond de la christologie et de toute la dogmatique traditionnelles. Je comprends alors la nécessité d'invoquer, pour donner une cause métaphysique à la sainteté du Rédempteur, « un caractère ontologique » spécial, ce qui revient à nier, nous l'avons vu, la sainteté elle-même et la valeur morale de l'œuvre salutaire accomplie par le Christ.

Quant aux saints passés, présents ou futurs, à ces jaloux qui vont se partager les conquêtes d'Alexandre et ravir au Chef du divin royaume une part de sa couronne... cette représentation, disons-le bien haut, a quelque chose de blessant, j'allais dire de sacrilège, car elle se joue de ce qu'il y a de plus grand dans l'univers.

Des saints comme Christ ! Des saints arrivés par Christ à cette victoire achevée et qui prennent place à côté de leur frère aîné. Cette perspective vous fait peur ? Elle est, comme vous le dites très bien, dans nos prémisses ; elle est conforme à nos espérances. Que dis-je ? Nos espérances ! Mais ce sont les certaines espérances, c'est la prière ardente du Maître lui-même, qui dans sa dernière oraison avec les siens demandait pour les disciples, ceux du monde entier, la même unité avec le Père que celle qu'il possédait lui-même : « Qu'ils soient un *comme* nous !... Qu'ils soient un *comme* nous sommes uns, moi

en eux et toi en moi, que cette unité soit *parfaite*<sup>1</sup> ! » Mais c'est là l'enseignement le plus positif, le but voulu, cherché de l'évangile apostolique, qui parle de Jésus venu pour détruire les œuvres du diable, qui fait du salut un affranchissement du mal, qui veut que nous devenions saints comme Dieu est saint, qui nous appelle à vivre en Christ et comme Christ, sarments attachés au cep, membres de son corps. Et si au travers des âges, nous reprenons la supposition de M. Gretillat, par le travail progressif de l'Esprit, ces victoires de la lumière sur les ténèbres, cette réalisation suprême du bien devenait l'apanage d'un, de deux, de dix mille rachetés, ces victorieux par Christ seraient à vos yeux des concurrents qui lui raviraient un rayon de sa gloire ? Nous déclarons, nous, que ces hommes-là seront les joyaux de sa couronne, les plus purs trophées de sa victoire.

Le dirai-je ? Rien comme l'objection qu'on vient d'entendre ne démontre le vice central de cette christologie toute métaphysique, qui enlève si bien le Sauveur à l'humanité qu'elle considère comme un attentat dirigé contre lui la réalisation parfaite du bien qui est la raison d'être de son sacrifice et de sa vie. Mais vous anéantissez le Christ et vous vous condamnez à prendre comme de pures illusions, fleurs de rhétorique, les plus évidentes de ses promesses. Un système qui logiquement aboutit à de telles extrémités a prononcé lui-même sa condamnation. Il est jugé.

Plus délicate, quoique spécieuse encore, est une seconde objection qu'on nous oppose : « De quel droit, continue M. Gretillat, adorez-vous un homme qui ne diffère de vous que par le rang et non par l'essence ? » — Du droit que nous donnent nos conclusions, qui voient en Christ Dieu manifesté en chair. Mais expliquons-nous.

Il importe d'abord de rappeler la pratique de la piété primitive, assez différente dans ses manifestations et ses sentiments de celle qui a cours dans quelques-uns de nos cercles pieux. Ici, volontiers, comme l'a dit un homme d'esprit, à force de voir le Fils, médiateur, on oublie le Père auprès duquel il nous

<sup>1</sup> Jean XVII, 11, 23.

conduit. Le Nouveau Testament permet pourtant de saisir nettement et la distinction et l'union de Dieu et du Sauveur.

Il ne renferme, si je ne fais erreur, le fait à son importance comme symptôme, que deux prières directement adressées au Christ. L'une est l'exclamation connue de Thomas, le douteur, en face de l'apparition du Ressuscité, sur laquelle, en tout état de cause, il me paraît délicat de fonder une thèse dogmatique<sup>1</sup>; l'autre est l'invocation des onze, au moment de choisir un apôtre en remplacement de Judas de Kerioth. Partout ailleurs, dans nos documents, conformément du reste à l'exemple et à l'enseignement le plus clair de Christ, la prière s'adresse à Dieu, *au nom* du Fils. Jésus nous a appris à dire : « Notre Père qui es dans les cieux ! » Paul prie Dieu sans cesse, Pierre nous invite à décharger sur Dieu tous nos soucis, et les communautés primitives semblent même avoir conservé comme invocation usuelle le nom araméen d'*Abba*<sup>2</sup>!

En revanche on citera un certain nombre de textes où le Christ reçoit de divins hommages. Nous ne rangerions pas pourtant dans cette catégorie la salutation des mages, le prosternement de tel malade ou de la pécheresse, qui rentrent dans l'ordre des salutations et des honneurs prodigués aux princes et aux supérieurs humains. Mais il faut rappeler, comme dépassant cette forme, en raison même de la dignité du Christ, l'appellation de *κύριος*, Seigneur, du moins dans quelques textes, accordée au Sauveur; un nom par lequel les LXX rendent habituellement le nom même de Jéhovah. L'honneur, la gloire qui lui sont attribués, les genoux qui fléchissent devant lui, les langues qui le confessent, les cœurs qui l'invoquent, tout proclame que le Glorifié a pris dans l'univers une place unique et centrale, celle en un mot qui convient à celui qui fut, quant à l'esprit de sainteté, déclaré Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts<sup>3</sup>.

On remarquera que partout, même dans les appellations les plus hautes, la subordination du Fils au Père est rigoureuse-

<sup>1</sup> Rapprochez du reste Jean XX, 28 et XIV, 9.

<sup>2</sup> Cor. I, 4. Phil. I, 3. 1 Pierre I, 1, 17. V, 7. Rom. VIII, 15. Jean XV, 16.

<sup>3</sup> Rom. X, 13. Phil. II, 11. Rom. IX, 5.

ment maintenue, aussi bien que son caractère parfaitement humain <sup>1</sup>. Il n'y a jamais confusion ; il n'y a jamais identification absolue, mais toujours communion intime dans une dépendance absolue. Dieu reste Dieu et Jésus a consacré le principe du monothéisme dans sa rigueur, lorsqu'il a dit : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et c'est à lui seul que tu rendras un culte ; » lorsqu'il a dit encore : « il n'y a qu'un seul bon, c'est Dieu <sup>2</sup>. »

Nos conclusions christologiques n'ont rien de contraire à ce sentiment de la primitive église, ni aux affirmations qui en constituent l'expression. Cela pour deux raisons principales.

Si Christ, en effet, est, en vertu de sa perfection morale, la parfaite révélation de Dieu, il reproduit les vertus divines ; il est *θεός*, dit saint Paul <sup>3</sup>. C'est au travers de sa personne que nous voyons Dieu ; nous disons plus : il est au point de vue religieux le seul chemin qui conduise à Dieu, le seul moyen pour nous de connaître le Père, au sens moral de ce verbe et non point en sa signification logique. Nous ne voyons Dieu qu'au travers de Jésus-Christ, unique médiateur ; nul ne vient au Père que par lui. Il est Dieu manifesté en chair. A lui donc l'honneur et la puissance et la majesté, mais à la gloire de Dieu le Père.

Ensuite, si Christ par sa résurrection est l'Esprit <sup>4</sup>, s'il vit, s'il règne, s'il agit par l'Esprit, comme chef des rachetés ; si, en raison de sa mission, il lui a été donné toute-puissance dans le ciel et sur la terre, je ne vois pas en vertu de quels principes on nous interdirait de l'invoquer, de lui rendre l'hommage que nous indiquent les écrits apostoliques et dans la mesure et à la place que lui confère son œuvre, à la droite, mais non sur le trône même du Père, place subordonnée, déterminée, celle-là même qu'indique la formule du baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> 1 Tim. II, 5.

<sup>2</sup> Mat. IV. 10. Marc X, 18. 1 Cor. VIII, 4. Eph. IV, 6.

<sup>3</sup> Rom. IX, 5.

<sup>4</sup> 2 Cor. III, 17 et 18.

<sup>5</sup> Mat. XXVIII, 19.

Place subordonnée, disons-nous ; et nous insistons. C'est ici peut-être le lieu de rappeler une observation de M. Petavel-Olliff, qui nous combat dans un supplément de son beau livre<sup>1</sup>, en revendiquant pour Christ une divinité *ontologique*, au nom surtout de ce texte : « il a été donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. » Oui, sans doute, mais veut-on presser les termes jusqu'à détacher Christ de Dieu et lui conférer ontologiquement une valeur indépendante, ce qui conduit à sortir du monothéisme ? Il a été donné ! écrit M. Petavel. Par quelqu'un apparemment et ce quelqu'un c'est Dieu, source suprême, source unique, même pour Christ qui possède la vie et non la mort salaire du péché, parce qu'il est saint, parfaitement uni à la cause productrice de la vie. Comparez, du reste, Jean V, 26 avec VI, 53, où la même expression est appliquée aux disciples.

Après cela, nous n'avons aucune raison pour le cacher, il reste, entre nos opposants et nous, sur le fait de l'adoration une divergence très sérieuse. Nous rendons hommage au Fils sans le confondre avec Dieu. Il y a, si l'on veut, entre l'honneur rendu au Père et l'honneur rendu au Fils une différence de degré, celle-là même qui sépare l'adoration absolue de l'adoration relative, le Créateur unique de la créature, fût-elle même comme le dit saint Paul du Christ, le premier-né des êtres créés<sup>2</sup>. Cette distinction, les documents apostoliques la maintiennent rigoureusement ; les notions trinitaires au contraire l'ont effacée et sous leur influence on parle « de l'incarnation d'un être divin », une formule qui jure, sinon d'intention, mais de fait, avec le monothéisme le plus élémentaire. Et nous sommes en droit de demander : au nom de quels principes introduisez-vous dans le christianisme un élément qui porte atteinte à la base même de toute la religion chrétienne ? Un être divin, suivant vos définitions, dans le sens ontologique, un Dieu à côté de Dieu ! aucune subtilité, aucun concile ne nous feront admettre cette hérésie grave ; et cette conséquence logique et nécessaire du dogme ecclésiastique en est encore la condamnation.

<sup>1</sup> *Le problème de l'immortalité*, t. II. Paris et Lausanne, 1892.

<sup>2</sup> Col. I, 15.

Mais on nous accuse d'avoir transformé la notion même de la divinité du Christ. Nous ne le nions point et notre effort ne va à rien moins qu'à la ramener à ses éléments primitifs et religieux, donnés par l'histoire apostolique. On peut nous opposer, avec M. Gretillat, l'autorité de Littré qui, en effet, emprunte sa définition du mot au dogme trinitaire. L'argument nous touche peu, parce que ce n'est pas à coups de lexique qu'on étudie les idées et à cette occasion nous rappellerons à notre honorable contradicteur qu'il a gravement péché, nous l'espérons, contre Littré qui définit la foi : « la croyance aux dogmes de la religion, » un point de vue, une détermination qui ne rappelle que de très loin les opinions du dogmaticien de Neuchâtel sur la matière. La question n'est pas là ; la question est de savoir ce que renferme l'idée de divinité du Christ, ramenée à sa signification évangélique. Tant pis pour les scolastiques et le dictionnaire, si leurs définitions en souffrent.

Nous n'ignorons pas d'ailleurs que nos méthodes et nos formules étendent leurs conséquences à la dogmatique tout entière. C'est même là notre plus cher espoir ; car si Christ est le centre de la révélation, c'est à ce foyer de pure lumière qu'il faut ramener, sans cesse, pour les éprouver et les épurer, tous les faits et toutes les notions. Donnons-en rapidement quelques exemples, choisis parmi ceux qui ont été contestés.

L'amour de Dieu ! Il éclate, au dire de saint Paul, moins dans l'incarnation que dans le spectacle de la croix et du sacrifice de Christ<sup>1</sup>. Mais le don que nous fait Dieu de son Fils unique, serait-il moins propre à fondre la glace de nos cœurs, parce que cet élu de toute éternité, préparé lentement à travers les siècles par la main même du Père, n'est pas cette figure étrange, « cet idole métaphysique » forgée par les conciles grecs, mais simplement, comme le montre le Nouveau Testament, un souverain sacrificateur, capable de compâtrer à nos infirmités et d'apprendre l'obéissance par les choses qu'il a souffertes<sup>2</sup> ? Dieu se montre, Dieu se donne, Dieu s'incarne en son Fils. Après avoir donné et Moïse et Esaïe et le baptême de Jean qui vient du ciel,

<sup>1</sup> Rom. V, 8.

<sup>2</sup> Hébr. IV, 14-16 ; V, 2-10.

il porte à son apogée la grande série de ses miséricordes. Il manifeste la miséricorde suprême, au delà de laquelle il n'y a rien. L'amour s'achève et s'épuise en Christ. Et je n'aurais pas le droit de m'écrier avec saint Jean : Dieu a tant aimé le monde ! je ne pourrais pas rendre grâce pour le don ineffable !

« Aimé en Jésus-Christ, élu en Jésus-Christ, sauvé en Jésus-Christ ! ces bienheureuses affirmations de la foi, s'écrie avec raison M. Lobstein, dont un usage banal a souvent émoussé le sens et appauvri la richesse, il me semble que j'en entrevois maintenant les divines profondeurs ; car elles rattachent par un lien sublime l'élection du Fils de Dieu à l'élection de son Eglise ; car elles fondent le salut du pécheur sur la base immuable de la fidélité de Dieu, antérieure à toutes les déterminations humaines et supérieure à toutes les vicissitudes humaines ; car elles me garantissent en Dieu « avant la création du monde, » la possession d'une vie éternelle, sur laquelle le monde n'a point de prise et que nul ne ravira de la main de mon Père qui est dans les cieux. <sup>1</sup> »

Une représentation pourtant nous est interdite : celle qui se plaît à inventer la scène étrange de la seconde personne de la Trinité, s'arrachant aux félicités célestes pour descendre sur la terre. Ce drame, nous le répudions, parce qu'il appartient à une mythologie qui, pour s'être greffée sur l'évangile, n'en demeure pas moins une mythologie.

Il y a plus. Notre conception christologique me paraît replacer sous son vrai jour la notion du péché, sa gravité, autant que les conditions de la victoire du bien. Si le mal est ce qui ne doit pas être, une révolte de la créature, un acte qui appartient tout entier à la sphère de la volonté libre, il en résulte que le retour au bien, la justification, la sanctification et la rédemption doivent appartenir à la même sphère. Or il est certain que la christologie traditionnelle ne tient pas de ces faits un compte suffisant. Elle rompt le rapport organique entre Christ, auteur du salut, et ce salut dont le régénéré prend possession. Son Christ, étranger au monde, n'est pas

<sup>1</sup> Lobstein. *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*. — Paris, 1883.



placé dans les conditions propres à faire de ses triomphes et de ses luttes des actes d'une valeur morale, des actes que nous puissions moralement saisir et nous approprier. La distance qui le sépare de l'humanité et le distingue d'elle est trop grande, pour que son œuvre puisse réellement faire partie de nos horizons et relever nos espérances. Il y a entre lui et nous une différence substantielle, une différence *ontologique*, qui fait de son apparition un drame ontologique aussi. Son œuvre devient un procès cosmique au lieu de rester une divine et morale guérison. Tout autre est notre position ; le Sauveur, susceptible de faiblir, a remporté les parfaites victoires, réalisé les conditions morales de l'existence humaine, telle que Dieu la veut, et il nous confère par la foi les capacités de vaincre à notre tour. Il n'est pas un seul des éléments de l'appropriation du salut, conversion, nouvelle naissance, justification, sanctification, mort au péché, vie en Christ, qui ne s'éclairent d'une lumière nouvelle et bienfaisante et ne se dépouillent, soit des éléments magiques, soit de ce caractère extérieur (*actus forenses*) qu'on leur a si souvent donné, en vertu même d'une christologie sans valeur morale. Nous revenons ainsi au réalisme moral de l'évangile.

L'histoire, d'ailleurs, celle du passé et celle du présent, nous apporte d'éclatantes confirmations.

Dans le passé, j'entends au siècle apostolique, on ne voit nulle part l'appropriation du salut rattachée à la christologie spéculative. Partout c'est la vie et l'œuvre et le triomphe du Christ terrestre et glorifié qui forment la base du salut prêché et réalisé.

Dans le passé ou le présent, où est le réveil, où sont les progrès pratiques de la vie chrétienne, qui ont pris comme point d'appui cette christologie métaphysique qu'on nous a représentée comme le fondement de l'*immuabilité* de l'évangile apostolique ? La Réformation ne s'est point établie sur ce roc ; ni Wesley, ni tel autre n'en ont fait le point de départ ou la base de leurs efforts évangéliques. Je veux que les uns et les autres aient tacitement ou volontairement accepté tel quel le dogme ecclésiastique ; mais je ne vois nulle part que le côté specula-

tif de ce dogme ait dans leur conception et leur activité et leurs motifs d'agir une place logique, qu'il soit la cause première de leur travail et de leur succès. Avouez que c'est étrange, puisqu'il s'agit du fondement même de l'immutabilité de l'évangile apostolique.

Entrez enfin, aujourd'hui même, dans les temples évangéliques. Ecoutez les prédicateurs les plus pieux, les plus incisifs, les plus écoutés, les plus influents. Entrez dans ces salles sans nombre où le missionnaire urbain et l'évangéliste appellent les hommes à la conversion. Fouillez les écrits de ces travailleurs, les sermons, les appels, les études. Comment présentent-ils le Sauveur des hommes à leurs contemporains ? Quelle part font-ils à la christologie métaphysique, à cette base dite immuable de l'évangile ? — Vous avez répondu. Elle est nulle ou imperceptible.

Or il en est de la vie des dogmes et des idées, comme de celle des êtres vivants. Les organes qui ne servent plus s'atrophient et disparaissent. Les dogmes inutilisés s'oublient, se perdent (voyez l'éternité des peines) parce qu'ils ne correspondent plus aux besoins de la conscience religieuse.

Le plus fort argument que puissent invoquer les méthodes de réforme dogmatique, dont on a donné dans ces pages un incomplet exemple, c'est qu'elles plongent leurs racines dans la vie et les manifestations pratiques de la vie de l'Eglise. Elles ne sont amenées, ni par quelque thèse scientifique à démontrer, ni par quelque besoin d'origine philosophique ; elles naissent de la conscience contemporaine. Cette théologie, qu'on dit nouvelle, ne précède pas l'expérience pratique ; elle en procède, et cela nous suffit pour espérer que, conduite par l'Esprit, elle contribuera à nous rapprocher de la vérité ; car le Sauveur n'a pas dit qu'il se révélerait le mieux à ceux qui entassent formules inintelligibles sur formules inintelligibles, mais aux cœurs purs qui, avec lui, par lui, cherchent Dieu. C'est là la science des parfaits. Qu'elle devienne la nôtre, tous les jours davantage !

---