

La foi en Jésus-Christ : ou quels sont, dans la personnalité de Jésus, les caractères qui autorisent et qui expliquent la foi qu'il réclame?

Autor(en): **Chapuis, Paul**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **27 (1894)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379574>

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 FOI EN JÉSUS-CHRIST¹

OU

Quels sont, dans la personnalité de Jésus, les caractères
qui autorisent et qui expliquent la foi qu'il réclame?

PAR

PAUL CHAPUIS

IV

Quelques propos d'avant-poste, tout d'abord.

La préexistence est un mystère. Soit. Notons pourtant que les écrivains du Nouveau Testament n'en parlent jamais sous cet angle ; nulle part ils ne font appel à ce genre d'argumentation. Ils paraissent bien plutôt l'envisager comme une notion courante et ceci semblera naturel, si l'on se souvient que leur époque et eux-mêmes attribuaient l'existence avant le temps à d'autres êtres et à d'autres objets que le Christ. Dès lors ne se pose pas devant eux le problème de la consubstantialité du Père et du Fils, qui nous vient de Nicée et des spéculations que suppose le symbole d'Athanase. Voilà le moment précis où la vérité spéculative est devenue objet et condition de la foi christologique. C'est Nicée qui par son décret a constitué en hérésie les pensées opposées aux résolutions de l'Église, l'arianisme, par exemple, et tant d'autres tentatives analogues.

En tout cas, si la divinité essentielle est et demeure un mys-

¹ Voyez *Revue de théologie et de philosophie*, 1894, p. 472.

tère, à quoi bon tous ces efforts pour la rendre intelligible ? Pourquoi rouler et rouler sans cesse ce rocher de Sysiphe, qui ne fournit aucun élément à notre constitution, morale et intellectuelle ? Confessons plutôt que *nous croyons* à la préexistence, non parce qu'elle serait absurde, mais en vertu d'une notion de la foi qui fait de celle-ci moins un acte moral qu'un renoncement à l'usage de nos facultés ; parce que Jésus-Christ l'a dit et que ce qu'il a dit nous devons l'admettre. Langage, pensée sublime à beaucoup d'égards ; au regard des apparences. Cet acte, s'il est moralement convenable, ne serait pas un acte de foi. Appelons-le de son nom : il est un *sacrificium intellectus*, contraire, non pas tant à nos instincts d'orgueil, mais à l'emploi des dons que Dieu nous a accordés pour en faire usage. Nous sommes dès lors en présence de ce dilemme aussi grave que terrifiant : Pour être sauvé par la foi en Jésus-Christ, qui seule sauve, je dois croire au sens orthodoxe des mots, à des pensées, à des affirmations, contre lesquelles s'élève ma raison profonde ! Je dois mutiler, paralyser, briser les instruments que Dieu me donne comme talents à exploiter. Ni ma pauvre raison, qui est pourtant une raison, ni mon sentiment, ni ma conscience ne m'indiquent ce chemin. C'est égal, entrons dans ce chemin.

L'autorité que prend et doit prendre Jésus-Christ sur le disciple conduirait-elle à cet abîme, sorte de bouddhisme d'un nouveau genre ? Elle est étroite, saintement étroite, la porte qui donne entrée au royaume de Dieu. Est-il nécessaire ou simplement légitime de la rendre plus étroite que ne l'a mesurée, mais à d'autres mesures, le Sauveur lui-même ?

On répondra oui et hardiment oui, si l'on accepte avec une entière franchise logique les conséquences de l'autorité du Christ au sens absolu que l'on vient d'entendre. Alors toutes les affirmations qui sortirent de sa bouche valent d'une valeur immuable. Prenez les évangiles, fixez-en le texte le plus pur, si vous le jugez utile, et après cette portion de jugement que vous vous êtes réservé, dites-nous : voilà ce qu'il faut croire. C'est là tout Jésus-Christ, rien que Jésus-Christ. A cette heure il est peu d'hommes, s'ils existent, qui se campent derrière ce

rempart de l'autorité absolue. Je n'en connais aucun qui soit conséquent avec son point de vue ; j'en connais beaucoup au contraire, et c'est peut-être à ce jour la tendance dominante dans l'Eglise, qui répudient cette conséquence, mais écrivent et parlent comme s'ils l'acceptaient.

Que dit Jésus lui-même ?

Il répudie, lui aussi, cette autorité absolue qu'on lui veut donner, quand il confesse ses limites, disons ses ignorances. Celles-ci ne portent pas seulement sur les figues espérées d'un arbre qui, à l'inspection, se trouva stérile, mais sur quelques faits d'ordre essentiel, comme l'heure de l'achèvement du royaume, où Dieu sera tout et en tous. Ce fait, à lui seul, suppose des connaissances acquises et partielles, donc une part du domaine du savoir qui reste au sujet ou inconnu ou imparfaitement connu ou simplement accepté à titre d'héritage traditionnel. Dès lors existe aussi dans le domaine théorique, étranger à la conscience morale, la possibilité d'erreur. Nous nous refusons à penser avec M. Gretillat que « la sainteté implique l'infaillibilité intellectuelle, » ce qui ferait croire qu'une sanctification avancée est, sinon une condition, du moins une garantie de vérité dans tous les ordres. L'expérience n'est pas précisément favorable à cette thèse. Si, à vrai dire, avec l'écrivain cité, on appelle erreur un acte de précipitation commis dans l'énoncé d'un jugement, nous souscririons volontiers à sa thèse. Mais, dans ce cas, ce n'est point l'erreur, c'est la précipitation du jugement qui est « pécheresse et symptomatique du péché. » Dans l'erreur, il y a autre chose encore : il y a l'insuffisance de la connaissance d'une époque, d'une tradition reçue, d'un individu qui nous fait prendre pour une vérité, une loi, un fait dont de nouveaux progrès démontreront un jour l'imperfection. On ne saurait trouver dans des jugements de ce genre une responsabilité morale quelconque. Les évangiles nous montrent que Jésus, né d'une femme, dans un monde fini a subi la loi commune. Il parle du grain qui doit mourir pour produire son fruit, tandis que la botanique appelle d'un nom plus juste ce procès de transformation. Il est probable, il est certain que le Maître a partagé, comment en serait-il

autrement, les opinions de son temps sur une infinité de sujets. S'il est, au point de vue moral, sa vraie grandeur, l'homme achevé, il est aussi l'enfant de son siècle. Il avait reçu sur l'origine des livres de l'Ancien Testament les avis du temps et on ne saurait l'ériger à aucun degré en autorité de critique historique. De ces détails, on peut tirer trois conséquences différentes : ou bien les représentations du Maître sont adéquates à la vérité et définitives; c'est là que seraient amenés les partisans de l'autorité absolue, s'ils étaient logiques. Ou bien le Seigneur s'est accommodé aux opinions de son temps dans les matières indifférentes. C'est une des conclusions de l'ancien rationalisme. Ou, enfin, le savoir du Maître était limité. Jésus a appris, il fut susceptible d'ignorance et même d'erreur. Donc, dans ce domaine, il ne fait pas autorité et ne l'a, du reste, nulle part réclamée. L'anamartésie dès lors ne couvre ni ne garantit l'infailibilité intellectuelle.

Arriverions-nous au même résultat, dans le domaine, je ne dis pas de la foi, mais de la croyance religieuse, c'est-à-dire de cet ensemble d'opinions et d'explications qui concernent le monde suprasensible? Un grand nombre d'historiens et des plus autorisés le prétendent. Ils citent à titre d'exemple l'opinion de Jésus et de ses contemporains sur l'origine de certaines affections physico-mentales, attribuées aux influences démoniaques, ses vues, conformes d'ailleurs à celles de la théologie juive, sur ce monde intermédiaire entre Dieu et l'homme, que les siècles antérieurs avaient fournies à la religion israélite. J'en veux pour preuve surtout l'intéressante étude de M. Frédéric Godet sur la parabole de Lazare et du mauvais riche. Le chef éminent de l'école orthodoxe nous dit que les représentations qu'évoque cette similitude sont presque toutes empruntées à « la palette des rabbins. » Le fait est facile à prouver. On en conclura, à moins d'ériger les rabbins en organes directs de la révélation, si l'on entend cette révélation au sens intellectualiste, que ces représentations, si intéressantes soient-elles, ne constituent pas un tableau adéquat de la vie d'outre-tombe des bons et des méchants. Le Seigneur se serait-il peut-être, dans un intérêt didactique et sur une question de secondaire importance,

accommodé aux notions courantes, tandis que par devers lui il en possédait de plus sûres et de plus réelles? Voilà, et nous en tombons sans doute tous d'accord, qui porterait une grave atteinte à l'intégrité morale du Fils de l'Homme. Et pour le dire en passant, la judicieuse observation de M. Godet, qui fait intervenir dans l'enseignement du Maître « la palette des rabbins¹, » ne porte-t-elle pas un coup droit à cette théorie qui pose le Christ en révélateur parfait en ce sens qu'il nous aurait fourni un enseignement adéquat, sinon complet, des choses suprasensibles? Nous préférons, en tous cas, une autre solution qui découle logiquement du point de vue exégétique rappelé : le Maître de Nazareth a emprunté la palette des rabbins, parce qu'il partageait réellement, en cette matière, l'opinion des docteurs israélites, sans dommage d'ailleurs de la pensée fondamentale qui se dégage de l'incomparable parabole.

Nous voilà donc, avec M. Godet lui-même, ou du moins d'après l'horizon qu'il éclaire, en présence d'un résultat qui limite l'autorité du Seigneur, non en matière de foi salutaire, mais dans le domaine des croyances et des doctrines religieuses.

Je demande maintenant si la doctrine de la préexistence ne rentre pas, elle aussi, dans cet horizon des croyances générales d'une époque; je demande si la « palette des rabbins » n'y est pour rien. On a déjà remarqué que cette conception est une catégorie familière à l'esprit judaïque. Quelle explication qu'on en fournisse, le fait est trop bien attesté par les documents pour qu'il soit contesté par personne. Si le Seigneur l'a enrichie et spiritualisée, comme tant d'autres pensées de son peuple, elle ne lui appartient pas en propre.

L'assimilation pourtant ne saurait être complète. On objectera, non sans quelque raison, qu'en ce sujet il s'agit d'un témoignage personnel de Jésus sur lui-même. Nous en tombons d'accord et nous ne retranchons pas ce genre d'affirmations des paroles du Sauveur qui nous ont été conservées. Mais nous les entendons autrement que nos adversaires. Eux, ils en

¹ *Commentaire sur l'évangile selon saint Luc.*

font l'expression de ce qu'ils appellent la divinité essentielle du Rédempteur, dans le sens des conciles classiques ou dans celui de l'arianisme; nous y voyons, au contraire, un concept théologique et connu, par lequel Jésus a exprimé, au moyen d'une notion de son temps, son élection divine pour l'œuvre qu'il lui a été donné d'accomplir. Sans entrer dans aucun détail¹, ce qui donnerait à cette étude, déjà trop longue, une ampleur exagérée, il est permis de rappeler ici deux observations, à nos yeux concluantes, quelle que soit d'ailleurs la définition de la préexistence que l'on estime la plus probable.

Dans tout l'enseignement du Christ relatif à ce sujet, il n'existe pas un seul texte, je dis pas un seul, où cette notion ou si vous le voulez ce fait soit désigné comme ayant une importance salutaire capitale, pas un seul qui en fasse une des nécessités de la foi, un de ces caractères sans lesquels la personne du Sauveur serait méconnue. Cette forme d'enseignement est à l'arrière-plan : il est absent de la tradition primitive; il est donné comme en passant. Comment en serait-il ainsi, si cette doctrine occupait dans l'œuvre du salut par Christ la place que lui ont octroyée les docteurs des siècles postérieurs?

On ne voit pas, ensuite, quelle valeur cette explication de la personne du Christ, entendue au sens de la tradition dogmatique, possède pour la foi. On voit trop bien, au contraire, ce qu'elle lui enlève. Car, enfin, si elle est autre chose qu'une affirmation du plan de Dieu se réalisant en Jésus-Christ, si elle marque dans la personne du Sauveur une « essence » différente de notre humanité, si elle est l'explication de sa grandeur morale, le fondement primaire de l'œuvre rédemptrice, il faut renoncer à expliquer cette personne et son œuvre comme une personne et une œuvre de l'ordre moral. La sainteté et ses causes, il les faut chercher dans la substance. Ils deviennent des illusions ces appels qui font notre espoir et nous ordonnent de devenir en Jésus-Christ, comme Jésus-Christ. Cette sainteté, cette vie unique, cette puissance victorieuse du péché et de la mort seraient conditionnées par un élément de na-

¹ Voir sur ce sujet *La transformation du dogme christologique*, par Paul Chapuis. — Lausanne, Georges Bridel, 1893.

ture que ne possède, ni ne peut posséder notre nature. Pourquoi donc nous appeler à cette communion, à cette pénétration réciproque, à moins qu'on ne l'entende à la façon d'une action chimique, comme un *opus operatum*. Que devient la puissance morale de l'Évangile, sa constitution même? Que devient le mal et que faut-il appeler le bien?

Nous concluons de là que la préexistence, avec l'explication la plus favorable et la plus historique que l'on en puisse imaginer, ne saurait être qu'un corollaire théologique; elle ne constitue pas un de ces caractères fondamentaux qui appellent la foi et régénèrent les cœurs. Jésus est pour le croyant autorité de vie, autorité morale et non pas, ce qu'il n'a jamais prétendu, autorité doctrinale ou théologique. On confond trop souvent les deux lignes, qui, pour avoir des points de contact et de rencontre fréquents, n'en demeurent pas moins distincts.

Cette confusion nous conduit au centre même du problème discuté. Elle a pour source principale une notion imparfaite de l'autorité et pour résultat une sorte de falsification de la foi, du moins dans ses définitions et dans les conséquences qu'on en tire.

V

Trop volontiers on se représente l'autorité comme une puissance qui s'impose sans motifs, du moins sans motifs directeurs, en vertu d'une contrainte. Pareille à l'engrenage, elle enveloppe et broye celui qui consent à lui livrer sa main. Elle absorbe l'être. Tertullien a dit le mot : *Credo quia absurdum !* Je crois parce que ou, bien que mes facultés ne soient point prises. Je crois, en ce sens que la foi devient, ici un succédané de la raison, là son remplaçant, plus loin la prolongation du connaître. Les philosophes grecs, Platon en particulier, usent parfois du mot *πίστις* dans un sens analogue, quand ils désignent par ce terme une science moins certaine que celle de l'expérience ou du syllogisme. Aussi touchons-nous là à l'essence du principe catholique, imprégné de grécisme et qui a prolongé jusqu'à nos jours ses influences séculaires.

Or l'autorité, qui n'est pas celle d'un tyran, a ses motifs, ses

appels, je dirais ses tentacules, qui sont ses forces. Celles-ci varient suivant les domaines. Dans l'ordre intellectuel, le motif est le syllogisme ; ailleurs, le témoignage des faits ou l'histoire, ici, l'expérience ; seuls ou réunis, selon les cas, ces motifs contraignent, lorsqu'ils s'emparent de l'individu. Les calculs et les observations qui découvrent la marche des étoiles obligent notre esprit, jusqu'à preuve du contraire. Dans le domaine religieux et moral, le raisonnement a sa place, mais il n'est pas primordial. Les arguments qui saisissent la volonté, le sentiment, plus exactement la conscience, sont les forces de la religion, du moins d'une religion qui a pour postulat notre liberté morale. Ce sont, si l'on me permet cette image exacte, les répercussions produites sur ma conscience par la personnalité de Jésus, qui établissent son autorité sur moi, mon devoir d'obéissance à son égard et déterminent le caractère rationnel, au sens élevé du mot, de ses exigences.

On a insisté sur le rôle du témoignage pour consolider l'autorité. Il est aussi capital, en effet, dans la formation de nos convictions que dans celle de nos connaissances. Mais encore ici, il importe de ne pas confondre les domaines.

Par le témoignage des voyageurs, nous sommes assurés de l'existence du Fleuve Jaune. L'enseignement de témoins dignes de foi nous dispense d'une expérience personnelle. L'immense part de notre savoir provient de cette source. Dans le domaine religieux, dans le christianisme surtout, les choses ne se passent plus exactement de la même manière ; nous constatons ici, à côté du témoignage, un élément nouveau et *indispensable*. Le témoignage, celui des documents, celui de l'histoire chrétienne, je veux dire du rayonnement de Jésus-Christ dans le monde, nous placent en face d'un fait, d'une multiplicité de faits, que l'on peut analyser, discuter, attaquer ou défendre. Fussions-nous historiquement, disons scientifiquement, pénétrés de la réalité effective de tous ces faits, nous n'avons pas encore la religion, la foi. Pour que naisse celle-ci, au témoignage des livres et des hommes doit s'ajouter celui de l'Esprit, une action qui fasse pénétrer l'influence sanctifiante de ces faits dans nos consciences, jusqu'à ce qu'ils deviennent les inspireurs de

notre être, les directeurs de notre vie, l'autorité qui subjugue. Hors de cette expérience, qui s'empare du témoignage, l'Évangile est comme n'étant pas.

Achevons cette analyse par une dernière considération, en distinguant le fait brut des conclusions que l'on en peut déduire. Je reprends le Fleuve Jaune. Je sais qu'il existe. Un manuel de géographie m'a appris son nom. Voilà le fait. Les conclusions qui précisent cette connaissance portent sur des phénomènes divers, sur la violence du courant, l'analyse des eaux, etc. Dans le domaine religieux, chrétien, le fait brut c'est la révélation de Dieu en Jésus-Christ, que j'apprends à connaître par les documents évangéliques, mais qui ne devient révélation personnelle, morale, que lorsqu'il a plu à Dieu de me révéler son Fils. Voilà le fait religieux à l'état simple, qu'à son tour l'on peut analyser dans ses causes et dans ses effets, quand on s'essaie à la théologie.

Les méthodes même de l'enseignement de Jésus-Christ, on pourrait dire pour ne pas peser sur des distinctions inutiles en la matière, la nature de l'œuvre du Seigneur, confirment les idées que nous venons d'exprimer. Pour établir son autorité, en d'autres termes, pour créer la foi dans les cœurs que fait-il ? Il discute ? Il raisonne ? Il pose des formules doctrinales nécessaires ? Non ! Il s'adresse à la conscience de ses auditeurs, à leur vouloir ; il éveille ces sentiments intimes, ces aspirations qui sont au fond des cœurs d'homme. C'est là qu'il frappe et c'est dans ce foyer qu'il jette les étincelles et fait jaillir son autorité.

Voyez, par exemple, son enseignement sur Dieu. Faut-il même parler d'un enseignement ? Je dirais que la philosophie en est absente. Pas de spéculations transcendantes, pas de formules abstraites. Le Père, l'Esprit ! et c'est tout. Ce nom, cette certitude jaillit de son âme comme l'eau pure du rocher. Il n'analyse pas ; il ne catalogue pas. Il affirme d'expérience, dans la plénitude de sa communion avec le Père. Dieu est le Père, mon Père, votre Père ! Le Maître le dévoile non pas sous la catégorie de la substance, mais sous celle de la perfection morale qui s'appelle l'amour, la seule après tout qui con-

viennaise ou du moins qui importe à l'âme altérée du Dieu vivant. Je veux que Jésus ait possédé ce qu'en dogmatique on appellerait une doctrine de Dieu, une pensée ou des pensées héritées, apprises ou originales sur les rapports du fini et de l'infini. Trésors utiles qu'on voudrait posséder puisqu'ils viendraient de celui qui, avant Luther et dans sa perfection même, aura mis en pratique le précepte : *Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum*. Mais voilà ! il s'y faut résoudre pour la gloire de Dieu et la joie du pécheur, le Révélateur, l'expression du divin, donné à la terre, ne se présente pas sous l'aspect d'un philosophe qui découvre des mystères, ou analyse des pensées, mais d'un homme qui vit la vie humaine et la remplit de Dieu.

Cette distinction générique, je ne dis pas cette opposition, encore moins cette indifférence, cette distinction générique entre la foi et les pensées qui en jaillissent, entre la vie chrétienne et la doctrine chrétienne qui procède de cette vie, est à ce jour volontiers admise en principe. La théologie contemporaine a, ces dernières années, surtout dans le protestantisme français, repris cette étude qui n'est pas purement académique. Elle touche, au contraire, aux intérêts vitaux du christianisme.

VI

Fide sola! ce mot d'ordre des Réformateurs n'a point encore pris dans l'Eglise évangélique la place royale qui lui appartient. A preuve la condamnation de Servet, les divisions auxquelles aboutirent les querelles sacramentaires, à preuve... toute une longue histoire, ancienne et moderne.

Pesons les conséquences des principes : Si dans le *fide sola*, seule condition, mais efficace condition du salut, est compris un ensemble de doctrines formulées, auquel on adhère par acquiescement logique ou précisément parce que la formule demeure mystère, le salut, la vie éternelle offerte et créée par Jésus-Christ dépendent pour une part de la position de notre intelligence et pour l'autre, je veux que ce soit la grande et l'essentielle, de la direction de nos énergies morales. Sous un

angle un peu différent, le Père Didon dans ses conférences déjà citées a dit la même chose, qui peut-être vous paraîtra une énormité. « Il y a parmi les croyants ceux qui *ne savent pas pourquoi ils croient* et ceux qui peuvent dire : Je crois pour tel motif. » L'apôtre Paul, lui, disait : « Je sais en qui j'ai cru ! » et s'il est dans l'Eglise des hommes qui ne savent pas pourquoi ils croient, la raison en est fort simple : c'est qu'ils ne croient pas.

Il résulte de cette conception que l'entrée dans le royaume de Dieu exige un minimum d'intelligence et comme cette condition ne saurait être posée, on établira en dehors de l'individu une garantie de cette vérité urgente. La certitude morale ne suffit pas, dit-on ; l'évidence logique est encore moins utilisable ; il faut donc une autorité supérieure et extérieure à nous-mêmes, que celle-ci s'incarne dans le prince du Vatican ou dans un document infaillible, le plus admirable et dès lors le plus torturé des livres de l'humanité.

Retournons à Jésus, le Maître des Ecritures. Où et quand pose-t-il des conditions doctrinales ? Le jeune homme riche ! Mais il suffit au Maître pour l'aimer et bouleverser son cœur par un appel à sa conscience de constater les aspirations de son âme. Le brigand, la pécheresse ! ils ne possédaient pour tout bien que le trésor d'un cœur repentant. Si, à propos de ces exemples normatifs, on nous fait souvenir que ces sauvés *fide sola* jouissaient des privilèges de la religion mosaïque, que le Maître passe sous silence ces rudiments nécessaires, nous évoquerons l'image de cette Samaritaine qui adorait en Garizim et non à Jérusalem. On voudrait avoir le loisir d'analyser, à ce point de vue, dans leurs éléments, ces grandes crises, qui amenèrent aux pieds du Christ, les Paul, les Augustin, les Luther. On verrait sûrement que ces conversions, aussi bien que celles qui ne font ni bruit, ni vague dans l'histoire humaine, se résument dans l'impression de Paul cherchant le secours : « Je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je ne veux pas ! » A cette misère d'impuissance, il faut d'autres remèdes que les formules les plus adéquates, que les mystères insondables de la divinité dite essentielle. Elle réclame un acte

de sauvetage, accompli par celui que nous appelons le *Sauveur* et auquel nous remettons notre guérison. Nous remettons ! C'est la foi !

La foi ! nous sommes unanimes à l'affirmer. Mais, à l'analyse, objecte-t-on, cette foi suppose de toute nécessité une certaine connaissance, sans laquelle elle n'existerait pas. L'apôtre n'a-t-il pas écrit qu'elle « se produit après qu'on a entendu ? » C'est ici qu'il importe de se garder de confusions aussi fréquentes que fâcheuses. Dans de fort belles pages, où il donne peut-être trop de gages à un intellectualisme qu'il repousse, M. Trial¹ de Nîmes distingue entre les *réalités morales et religieuses* données sous forme de faits ou d'idées, indispensables à la foi, et les théories qui sondent et expliquent ces faits et ces idées, et dont la foi n'a pas un besoin immédiat.

Est-il exact de parler d'*idées* ? Certainement. Sans discuter les théories de la connaissance, nous savons tous que l'idée, donnée sous la forme d'un jugement, est partout, au moyen du langage, le véhicule qui traduit les faits tels que nous les saisissons ; elle donne une forme à nos impressions ; elle établit le rapport tel que nous le ressentons et nous nous le représentons entre nous et le monde extérieur, perçu par nos sens. Aucun fait ne parvient à notre connaissance sans ce moyen. Mais encore faut-il distinguer entre le fait ou plus exactement le phénomène et les traductions que nous en donnons par l'idée. Un exemple : Le nomade contemple le ciel bleu au-dessus de sa tête et appelle cette voûte le firmament. Le ciel bleu, voilà le fait. Voûte et firmament traduisent l'impression reçue sous forme de jugement. Ces idées sont-elles adéquates au fait ? Nous savons aujourd'hui que la voûte n'existe pas, que surtout elle n'a pas de solidité et le progrès des sciences exprime sous d'autres formes, en d'autres rapports logiques, le phénomène qui pourtant demeure partout le même. On peut donc ici noter trois éléments : le phénomène, l'impression produite et sa traduction par un jugement ou une idée. Il serait même loisible d'ajouter à ces données un quatrième facteur :

¹ *Revue chrétienne* : La situation religieuse (juin et juillet 1894).

les présuppositions, sans lesquelles il n'y aurait ni phénomène, ni impression, ni idée. Dans l'exemple choisi, ces postulats, pourrait-on dire, sont, entre autres, l'existence du ciel astronomique, la confiance que nous accordons à nos sens, etc.

Appliquons cette brève analyse au domaine religieux. Que trouvons-nous ? Le phénomène ou le fait : *Jésus-Christ* ; l'impression spécifique qu'il est susceptible de produire et que nous appelons la *foi*, enfin la traduction de cette impression en jugements formulés, en *idées*. On voit dans quel sens nous accordons ici une place à l'idée traductrice. Elle n'est pas cause, elle n'est pas condition de la foi, elle est effet, tant il est vrai qu'ici, comme partout, la grammaire suit le langage ; la rhétorique, la prose ou la poésie ; la théorie, la pratique et non l'inverse. Nous concluons donc en disant, sous une forme un peu différente et nous croyons plus exacte ou du moins plus nette que M. Trial, qu'il faut distinguer entre les présuppositions de la foi, sans lesquelles celle-ci ne serait pas, et les conceptions, théories et effets qui nous aident à l'analyser et à marquer sa place dans l'ordre universel.

Quelques exemples pour lever toute espèce de doute sur notre pensée ; nous l'espérons du moins.

Il est évident que si Dieu n'existait pas, la foi, lien entre l'homme et son créateur, ne serait pas non plus. Les présuppositions sont donc ici l'existence de Dieu et celle de l'homme, comme le son et la lumière postulent la matière éthérée. Or elle existe, elle agit cette foi, sans que les croyants possèdent sur Dieu une notion partout identique et concordante.

On connaît la belle illustration que M. Auguste Sabatier a donnée de ces lois, lorsqu'il a dit : « Voici dans un de nos temples, une grande foule réunie pour adorer. Il y a dans cet auditoire peut-être de pauvres vieilles femmes fort ignorantes et passablement superstitieuses, des hommes de la classe moyenne teintés de quelque littérature, des savants et des philosophes qui ont médité Kant et Hegel, voire même des professeurs de théologie pénétrés jusqu'à la moelle de l'esprit critique. Tous se prosternent en esprit et adorent ; tous parlent la même langue apprise dans l'enfance ; tous répètent du cœur

et des lèvres : *Je crois en Dieu, le Père tout-puissant*. Je ne sais pas s'il y a sur la terre un spectacle plus touchant, quelque chose de plus rapproché du ciel. Tous ces esprits si divers et qui seraient peut-être incapables de se comprendre dans la seule sphère de l'intelligence communient réellement entre eux ; un même sentiment les pénètre et les anime. L'unité morale dont parlait Jésus, quand il disait : « Qu'ils soient un comme nous sommes un » est momentanément réalisée sur la terre. Mais croyez-vous que ce mot *Dieu* prononcé par toutes les lèvres éveille dans tous ces esprits la même image ? La pauvre vieille qui se souvient encore des enluminures de sa grande Bible entrevoit la figure du Père éternel avec une grande barbe blanche et des yeux brillants et brûlants comme la braise. Son voisin sourirait de ce naïf anthropomorphisme. Il a, lui, la notion déiste rationnellement établie dans son cours de philosophie de collègue. Or cette notion paraîtra grossière encore au disciple de Kant qui sait que toute idée positive de Dieu est contradictoire et qui se réfugie, pour échapper à la contradiction, dans celle de l'*Inconnais-sable*. Pour tous, cependant, le dogme de Dieu subsiste ¹. » Nous dirions, nous, un peu différemment que M. Sabatier : pour tous Dieu subsiste sous des représentations et des formules divergentes.

Il est certain encore que pour croire en Jésus-Christ, c'est une des présuppositions nécessaires, il faut que Jésus-Christ ait existé, qu'il ait produit et produise encore une certaine impression de nature psychologique qui provoque la foi en lui. Mais que, pour croire en Jésus-Christ, il faille préalablement admettre une série de thèses analytiques ou dogmatiques, que ces thèses soient la condition d'une foi réelle, un élément primaire de la foi, nous le contestons au nom de l'expérience de l'histoire, au nom de l'évangile de la grâce, nous dirions au nom de la nature même du salut et du péché dont Christ délivre.

Au nom de l'histoire ! Considérez, une fois encore, c'est la

¹ A. Sabatier, *De la vie intime des dogmes*. — Paris, Fischbacher.

troisième, ces suppliants, ces malades guéris, ces pécheurs pardonnés, chez lesquels le Seigneur constate une « grande foi. » S'il était possible de leur faire préciser les conclusions qu'ils tirent de l'action du Maître sur eux-mêmes, la représentation, par conséquent, qu'ils se font de sa personne, que de différences entre eux ! Que de significations diverses, dans l'unité d'un même amour confiant et reconnaissant, données à ce nom de *Fils de Dieu* que quelques-uns proclament. Dans la bouche du centenier sous la croix, voilà peut-être le sens physiologique et païen. Pierre y résume toutes les espérances messianiques d'Israël, et Jean, cet aigle qui plane dans les sphères éthérées, l'identifie avec le Verbe divin, éternelle révélation de Dieu. Où gît ici le substratum, la vie de la foi ? Dans l'idée qui la traduit suivant les développements et les traditions individuelles ou nationales, ou dans une expérience intérieure dont l'idée n'est que le rayonnement ? L'histoire évangélique nous offre, si nous ne faisons erreur, un frappant exemple qui met en lumière les théories combattues. C'est Nicodème qui de nuit vient voir en Jésus un docteur ès sciences divines, dont les miracles sont le diplôme. Et vous savez comment le Maître lui-même détourne son visiteur de ces pensées-là pour relever en une page immortelle le caractère moral et régénérateur de la foi.

En insistant, non sans quelques très bons motifs, mais avec exagération, comme nous le verrons tout à l'heure, sur la correction de la croyance, l'orthodoxie a involontairement faussé la nature du salut et le caractère tragique du péché. Si le mal pouvait être appelé une simple erreur, s'il résidait, comme le pensait d'ailleurs le sage Socrate, dans l'ignorance, on comprendrait qu'une vue claire de la vérité, une dogmatique correcte fût essentielle à sa guérison. Mais hélas ! il n'en est rien. La science et le bien ne constituent pas davantage des termes exactement corrélatifs que l'ignorance et le mal. Voyez la situation morale de notre civilisation contemporaine, si savante et souvent si corrompue ! Le péché est une rébellion, une révolte contre le Bien, c'est-à-dire contre Dieu et contre la nature qu'il nous a donnée. C'est notre volonté qui

en est responsable et qui se sent infirme et incapable par elle-même de se redresser. Si donc le salut par la foi en Jésus-Christ est une réalité efficace, il procurera la restauration de la volonté, pour, de là, étendre son influence sur l'ensemble de notre être.

Mais, si la foi, une puissance *sui generis*, est à ce point distinguée de la doctrine, en conclura-t-on que celle-ci soit indifférente? Tout récemment, un professeur de Montauban, très ardent à pendre les hommes pour quatre lignes, poussait notre pensée à cette phrase de Zola, qu'on ne s'attendait point à voir en cette affaire : « J'estime que jamais l'exposé d'une idée quelconque n'a eu des conséquences funestes. » C'est là une erreur grave que l'histoire consultée réfuterait aisément. Jadis une grande école théologique, par réaction sans doute contre l'intellectualisme, mais qui revient à cette heure de cet excès, a hautement proclamé l'indifférence doctrinale. Rien n'est plus loin de notre pensée et des conséquences de notre principe. Sans doctrine, la religion se meurt ; elle se perd dans les brumes d'un mysticisme qui n'aurait pas plus de lumière, ni de chaleur que les brouillards gris de l'automne. On ne nous accusera pas de négliger le travail dogmatique, sans parler de cette précieuse métaphysique qui, mise à sa place et dans son rôle, est une puissance indispensable. Supprimer la théologie, sous le prétexte que la formule n'est pas l'essentiel, qui le voudrait, si c'était possible, sinon ceux-là même qui, par une inconcevable contradiction, maudissent cette science et adorent la formule... à condition qu'elle soit antique?

Non, il est dans la nature des choses que l'esprit s'applique à préciser les éléments de la foi, les expériences et les faits qui l'expliquent ou s'y rattachent. Ce travail est nécessaire et salutaire, dans la mesure surtout où il procède de la foi elle-même et s'il cherche à la comprendre et à la saisir dans sa pureté même. Aussi peut-on constater aisément une action réciproque de la foi sur le dogme et de la doctrine sur la foi. Il en est de ce fait comme de la science en général. Plus elle se rapproche, au travers de ses efforts, des lois qui régissent les phénomènes, mieux aussi on en déduit les conséquences et les

applications pratiques. Mais cela ne signifie pas que la doctrine soit la génératrice de la foi ; elle peut l'appuyer, l'éclairer, elle ne la produit pas. Comme la doctrine, c'est-à-dire la connaissance de la foi, varie suivant les temps et les individus, comme elle se transforme à mesure qu'elle pénètre mieux son objet, elle ne saurait être érigée, ni en condition essentielle et permanente, ni en partie intégrante de la foi... jusqu'au jour où l'on nous fournira, avec preuves à l'appui, une autorité qui nous garantira la vérité des formules défendues ; car celles-ci ne sauraient prétendre à l'immutabilité que si elles sont parfaites.

En présence de cette conclusion, on va répétant, comme si c'était une solution du problème, solution facile assurément, que la foi embrasse l'homme entier, donc toutes ses facultés. Qui le nierait ? A cette heure, nous ne connaissons aucune théologie, aucune psychologie, assez atomistiques pour affirmer autre chose. Mais lorsqu'il s'agit d'analyse, la question n'est pas là. Nous accordons grandement cette influence régénératrice de la foi sur notre être tout entier. Tous les fleuves vont à la mer, qu'ils remplissent de leur eaux ; mais où sont leurs sources ? Nos sens physiques contribuent tous, à des degrés et par des moyens divers et appropriés, à nous donner la connaissance du monde extérieur. La physiologie psychologique établit que la vue et l'ouïe se combinent, que le toucher les corroborent. Ces organes s'appuient réciproquement, parfois se remplacent ; mais reste-t-il moins vrai qu'ils ont chacun leur fonction propre, j'allais dire personnelle, que *voir* et *entendre* sont deux. Il en est exactement de même de nos sens spirituels. La foi qui pénètre l'homme entier, se rattache-t-elle primitivement, dans son principe, à l'intelligence, au sentiment ou à la volonté ? Toutes les considérations présentées dans ce travail ont donné notre réponse : à la volonté, à cette volonté infirme, souillée, que précisément la foi en Jésus-Christ doit restaurer pour former sur cette base l'homme nouveau. Cette foi, le sentiment la prépare, l'intelligence l'analyse et la traduit, mais l'acte de foi est un acte de volonté. Nous avons cru et nous avons connu, dit saint Jean. *Credo ut intelligam !*

Ce caractère *moral* de la foi ressort avec force du Nouveau

Testament par exemple, aussi bien que de l'analyse psychologique.

Jésus oppose le πιστός à l'ἄδικος, à celui qui ne fait pas le bien (Luc XVI, 40). Lorsque le mot a des synonymes, ceux-ci indiquent des qualités morales : πιστός και ἀγαθός (Mat. XXV, 23). L'ἀπιστία et l'ἄπιστος désignent l'état et la qualité, non pas de ceux qui ne connaissent pas le Christ, mais de ceux qui ne veulent pas le reconnaître. (Matth. XVII, 17. Marc VI, 6.) Les Hébreux (III, 12) parlent d'une καρδία πονηρὰ ἀπιστίας. La lettre à Tite (I, 15) joint les ἄπιστοι aux μεμιαμμένοι ; l'Apocalypse (XXI, 8) les δειλοί aux ἄπιστοι, etc. Partout l'élément moral, la direction de la volonté sont mis en saillie. On n'opposera pas à cette observation les nombreuses expressions johanniques où le terme d'ἀλήθεια est employé comme une sorte de synonyme de πίστις ; il désigne la foi et ses résultats : être de la vérité, être de la lumière. On sait qu'il s'agit ici de la vérité expérimentale qui procède de la communion avec Christ et nullement d'affirmations d'ordre théorique ou spéculatif.

L'apôtre Paul, si bien nommé l'apôtre de la foi, atteint dans ce domaine à une profondeur qui n'a pas été dépassée. D'après lui c'est la πίστις qui réalise l'identification du croyant avec son Maître et, à ses yeux, la connaissance réelle de Dieu n'est possible que dans cette union intime ; elle suppose cette union qui n'est pas un simple lien extérieur, mais une communion d'essence. Ni l'enseignement sur Dieu, ni l'intelligence humaine ne réalisent cette union ; elle repose tout entière sur l'amour de Dieu et sur la confiance que l'homme place dans cet amour, de telle sorte que la foi reproduit, dans chaque croyant, la vie même du Christ. N'est-ce pas, ici encore, l'élément moral, qui constitue le substratum de la foi ?

Si, d'autre part, le temps nous permettait de rappeler l'origine même du mot, on aboutirait au même résultat. Souffrez pourtant quelques brèves observations : Dans son sens primitif, πιστεύειν réveille l'image d'un lien, un sens que l'on retrouve dans πείσμα, le cordage. Nous arrivons ainsi à la notion de solidité, ce que dans le sens moral on appelle la confiance. Dans l'acception juridique, les πίστεις sont volontiers des preuves juridiques et

Aristote parle quelque part d'un témoin appelé en justice et qu'il qualifie d'ἀληθινός mais qui ne devient πιστός que si sa déposition ne peut être écartée par la partie adverse. La langue philosophique nous ramène au même élément fondamental. Dans le sens logique, le mot désigne la confiance que mérite un syllogisme. Ailleurs, il est vrai, dans quelques textes de Platon, je crois, le πιστεύειν est joint ou plutôt opposé au εἰδέναι comme un ordre de connaissance de moins évidente certitude. Dans son Gorgias le disciple de Socrate nous engage à reconnaître les dieux (νομίζειν), comme on reconnaît avec résignation une puissance insaisissable, mais à croire aux femmes. Dans cette dernière acception même, la notion que l'on peut déjà appeler morale, l'idée de confiance se manifeste, puisque précisément l'ordre de connaissance appelé πιστεύειν, n'ayant pas des procédés d'évidence rigoureux, exige une sorte d'abandon de soi-même au fait *cru*.

C'est au travers des LXX que le mot a coulé dans le dialecte hellénistique. Ces auteurs l'ont choisi, entre autres pour exprimer toutes les pensées indiquées par le terme אמונה et ses synonymes de même racine, qui éveillent et portent la notion de fidélité au sens subjectif et de fidélité, donc de confiance, au sens objectif.

Cette trop brève enquête et ces discussions nous autorisent à définir la foi, sinon comme un acte unique, du moins et plus précisément comme une activité de la volonté qui cherche hors d'elle-même un point d'appui. La foi, dès lors, laisse pressentir un besoin, une lacune à combler, elle naît de notre misère et présuppose la repentance.

Alexandre Vinet a parlé dans ce sens, surtout dans la dernière période de son évolution religieuse, marquée en particulier par ses mémorables discours sur la foi¹. C'est là qu'il nous présente un homme qui tient pour vrai que Dieu a envoyé son Fils dans le monde pour sauver les pécheurs. « Ce pourrait être, je l'avoue, écrit Vinet, une foi de l'esprit et de la tête » (ce qui, à nos yeux, ne doit pas s'appeler la foi, mais la croyance).

¹ A. Vinet, *Discours sur quelques sujets religieux*.

« Il se peut que cet homme ait adopté sur des oui-dire ou sur des preuves cette doctrine, comme il en eût adopté une toute contraire, sans égard et sans intérêt pour son contenu et dans le même sens qu'il a admis, d'après des arguments sans réplique, que la terre est ronde et qu'elle tourne autour du soleil... S'il y a des gens qui croient de cette façon-là, leur foi n'a pas plus de valeur morale que celle de l'homme qui croit à la rondeur de la terre et à son mouvement circulaire autour du soleil ; et comme la *conscience humaine* se refuse absolument à admettre qu'une foi sans aucune valeur morale puisse être la condition du salut, ces deux classes d'hommes sont, sous le rapport du salut, sur la même ligne et dans la même situation ; et il ne paraît pas plus absurde de dire qu'un homme sera sauvé pour croire à la vérité astronomique dont nous avons parlé, que de prétendre qu'il le sera pour avoir cru, de toute la force de sa logique, à la vérité de l'Évangile et à la venue de Jésus-Christ. L'une de ces croyances vaut l'autre ; et, si la seconde l'emporte sur la première, ce sera peut-être parce que son objet est plus inconcevable, et combien ne voit-on pas de personnes, surtout dans l'Église de Rome, qui font résider le mérite de la foi à croire ce qui est difficile à croire, en sorte qu'on a d'autant plus de foi et par conséquent d'autant plus de titres au salut, qu'on croit des choses plus incroyables. »

Dans une lettre à M. le pasteur Scholl, le grand penseur vaudois résume sur ce point sa pensée avec plus de précision encore : « Ne croyez-vous pas, cher ami, que la foi est essentiellement un certain état moral, une forme de la vie : *Croire autrement* ce n'est pas croire. Quand la foi n'est pas un acte si simple qu'on ne peut le décomposer, ce n'est pas la foi. *La plus grande certitude obtenue sur les sujets religieux par la pensée est si peu la foi*, que chez certains hommes elle ressemble à l'incrédulité. C'est en quelque sorte être éclairé *d'en bas* ; il faut être éclairé d'en haut, je le sens toujours mieux¹. »

¹ E. Rambert, *Alexandre Vinet. Histoire de sa vie et de ses ouvrages*, page 442. Lausanne, Georges Bridel, 1875.

Il serait intéressant pour les discussions contemporaines de rechercher dans les écrits d'Alexandre Vinet les expressions de cette pensée, qui

Il serait facile et surtout d'un vif intérêt de rappeler, si nous en avons le temps, des définitions, analogues pour l'essentiel, tirées des écrits de Ritschl, de Harnack, de Hermann, de Kaftan, qui illustrent la théologie allemande, aussi bien que des œuvres de Charles Secrétan. Tous ces hommes, si divers à tant d'égards, dont le développement s'est effectué sous des influences et dans des conditions fort différentes, aboutissent pourtant tous à cette conviction que la foi est une activité de la volonté, le seul moyen, après tout, de saisir la religion et d'en vivre.

Il s'agit dès lors de montrer ce que le Christ, objet de la foi chrétienne, donne à ce repentir qui cherche la délivrance, en s'appuyant sur le Fils de l'Homme. C'est ici, en Jésus-Christ, qu'apparaît le fait historique que rencontre cette aspiration et sur lequel elle s'appuie. Il ressort d'ailleurs de nos définitions que la foi, à proprement parler, ne saurait avoir pour objet qu'une personne. Une idée, un fait, une connaissance, même la plus adéquate à la vérité, ne sauraient guérir, pas plus que la plus efficace et la mieux analysée des ordonnances médicales ne serait utile au souffrant, s'il ne se l'assimile pour en éprouver les effets. Une personne, un agent vivant et vivifiant seul peut restaurer la volonté malade, que cet agent doit pénétrer et

nous paraît à tout prendre l'idée capitale de son œuvre religieuse dans la dernière période de sa vie. Vinet n'a pas eu le temps de tirer ou n'a pas voulu tirer du principe toutes les conséquences; on trouverait aisément dans ses écrits des pages qui ne sont pas conformes à cette inspiration maîtresse; mais celle-ci reste néanmoins le trait original de ses travaux essentiels. On lira, entre autres, avec intérêt un fragment d'une lettre à Thomas Erskine, du 29 août 1846. (*Lettres d'Alexandre Vinet*, t. II, p. 362. Lausanne, Georges Bridel.)

« Je ne saurais vous dire combien l'uniformité qui règne dans nos prédications me semble factice, superficielle et combien elle est fatigante. On débite un chapelet de dogmes à peu près comme les catholiques débitent leur chapelet d'oraisons; on est sincère, bien intentionné, mais ni original, ni profond, ni même convaincu, si convaincu signifie quelque chose de plus que prévenu. Oui, il y a parmi nous des préventions plutôt que des convictions; on déclame contre le mérite des œuvres et l'on ne voit pas qu'on en est tout imbu, *lorsqu'on prétend être sauvé par des doctrines*; c'est un *opus operatum* comme un autre et quelquefois pire qu'un autre. »

transformer. « Nous ne croyons pas au christianisme, dit encore Alexandre Vinet, nous croyons en Jésus-Christ. C'est qui se fait de chrétien dans le monde, ce n'est pas le christianisme qui le fait (car le christianisme n'est lui-même qu'un effet), c'est Jésus-Christ. Les rapports que nous entretenons, comme chrétiens, ne sont pas des rapports intellectuels, des rapports de notre esprit avec une vérité, mais des rapports de personne à personne, des rapports de nous, hommes, avec Jésus-Christ, homme et Dieu. »

Sans rappeler ici le témoignage de l'expérience, qui au point de vue des définitions rigoureuses, ne permet pas de parler de la foi en un livre, en une doctrine, mais seulement en une personne, l'apôtre Paul, en particulier, a mis en relief ce point essentiel. Dans son langage hébraïsant vous trouvez sans cesse les mots *ἡ πίστις ἢ εἰς Χριστόν* ou *ἐν Χριστῷ*, ou *ἐπὶ θεόν* ou *ἢ πρὸς τὸν θεόν*. S'il n'est parlé parfois de la *πίστις τοῦ εὐαγγελίου*, si les Synoptiques résument ainsi la prédication du Maître, qui lui aussi, lui surtout, a réclamé la foi *en lui*, en Dieu, jamais en une formule, on sait assez que cette « bonne nouvelle » ne consiste pas en une série d'aphorismes, mais se résume dans la personnalité même du Rédempteur.

C'est en lui donc qu'il faut trouver les éléments qui répondent à la foi, qui puissent être saisis par elle, expérimentés, qui établissent dès lors un rapport organique, vivant, et non pas un rapport de simple adhésion entre le croyant et Jésus de Nazareth. Un seul mot résume puissamment ce rapport et l'explique : Jésus est le *Sauveur* ! C'est ce mot qu'il nous reste à analyser.

VII

L'ancienne apologétique, qui a eu son rôle à son heure de l'histoire, dans un environnement intellectuel et moral fort différent du nôtre, a trop négligé ce côté intérieur des choses, en vertu même de sa définition de la foi.

Elle s'est trop exclusivement contentée de rechercher, sinon les motifs moraux, du moins les raisons de croire, dans des faits extérieurs, intéressants, utiles, importants, mais qui ne

vont pas au centre même de l'œuvre salutaire. Ouvrez Hollaz, Ostervald ou quelque moderne disciple de ce dernier, on verra qu'avant tout les miracles de Jésus-Christ et la résurrection de Jésus-Christ constituent les deux grandes colonnes de la foi. L'interprétation des documents scripturaires semble du reste, au premier moment, prêter son appui à cette méthode.

A entendre le livre des Actes, l'apôtre Pierre ne présenta-t-il pas Jésus de Nazareth comme « cet *homme* dont Dieu à *légitimé* la mission devant vous, en faisant par ses mains et sous vos yeux des miracles, des prodiges et des signes ? » Voilà le motif objectif de croire, auquel il faut ajouter cet autre motif, objectif encore, de la résurrection du Seigneur, preuve de sa messianité, ou comme dirait saint Paul dans un sens plus élevé, « déclaré fils de Dieu avec puissance. » D'autre part, arrivez à la fin du discours et vous trouverez le motif subjectif de la foi : « Repentez-vous, que chacun se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ, pour la rémission de ses péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit. »

Les miracles du Seigneur, comme qu'on les juge dans le détail, ont incontestablement produit des relèvements. Ce fut là, semble-t-il, pour Nicodème le point d'attache, que d'ailleurs, Jésus lui-même s'applique à corriger; l'aveugle-né et beaucoup d'autres ont été amenés aux pieds du Maître par le spectacle et l'expérience de sa puissance. Mille moyens sont employés par Dieu pour réveiller ceux qui dorment; sa miséricorde s'abaisse jusqu'à faire jaillir la lumière de nos imperfections et de nos obscurités. La superstition d'une femme qui toucha le manteau du prophète, comme un talisman guérisseur, n'est elle-même pas davantage dédaignée que la sainte épine de Pascal. Si l'on pouvait se livrer à des recherches sérieuses sur ce sujet, les occasions qui ont déterminé la régénération des individus feraient l'étonnement des prétendus sages. C'est une consolation pour nos pauvres sermons, pour nos argumentations parfois si misérables. La puissance agissante vient de plus haut et de plus profond. Ces faits, miracles ou autres, sont la goutte d'eau qui fait déborder le vase, l'étincelle qui allume un bûcher, dès longtemps préparé à faire jaillir la flamme. C'est dans le fond

même des âmes que se préparent, au travers des larmes, les rencontres avec Jésus-Christ.

A l'époque, toutefois, où le fils de Marie parcourait les champs de Galilée, la valeur probante du miracle était déjà passablement secondaire. Jésus lui-même attribue plus de force au témoignage de Moïse et des prophètes qu'à la résurrection d'un mort. Dans de fort nombreux cas nous remarquons même que la foi précède le phénomène et en est la condition. Enfin et surtout, réserve faite de quelques faits connus, nous ne voyons pas que le miracle ait provoqué de nombreuses repentances. Les Phariséens croyaient au miracle avec tous leurs contemporains ; d'autres que le Fils de l'Homme avaient la prétention d'en faire, le maître ne leur dénie pas ce pouvoir (Matth. XII, 27) ; on ne voit pas que les adversaires de Jésus aient nié ceux qu'il faisait lui-même ; ils ont cru au sens vulgaire à ses prodiges, mais ils n'ont pas cru en lui.

Il reste d'ailleurs qu'à l'heure actuelle, au sein du courant de la pensée contemporaine, dont il faut évidemment tenir compte, la preuve tirée du surnaturel, suivant les définitions traditionnelles, n'est pas de celles qui saisissent ni les esprits ni les cœurs, qui expliquent ou autorisent la foi en Jésus-Christ.

Il en est tout autrement déjà de la *résurrection du Maître*. Elle a joué dans l'Eglise primitive un rôle, non seulement considérable, mais fondateur. L'Eglise a surgi de la foi au Ressuscité ; on ne s'expliquerait pas autrement ses origines. Et cette foi repose, chez les premiers témoins, sur les apparitions du Maître qu'on croyait irrévocablement perdu. Ils ont vu le Seigneur, comme Paul, lui aussi, l'a vu. Quels que soient les modes de cette vision, elle les remplit d'espérance, leur rend le courage perdu, leur explique ou atténue le scandale de la croix. Le Christ vivant crée en eux et autour d'eux cette vie spirituelle, qui elle, à son tour, rend manifeste l'action du Christ glorifié. Voilà le fait primitif, qui, à cette place, demande une explication pour montrer son rapport avec la foi, donc sa valeur religieuse.

Quand nous parlons de la foi au Ressuscité, nous n'entendons pas placer l'*explication* de la résurrection au nombre des

caractères essentiels de la foi en Jésus-Christ. Quelle est la nature du corps du Ressuscité ? Comment s'accordent ou ne s'accordent pas les récits canoniques du phénomène ? S'agit-il d'une résurrection au sens physique, ou ces apparitions sont-elles comme des visions subjectives ou objectives d'où les premiers témoins ont inféré le relèvement du cadavre, déposé au jardin de Joseph d'Arimathée ? Ces questions ne nous concernent point ici ; ce sont des problèmes de critique historique et de psychologie, qui doivent être étudiés au moyen de méthodes appropriées. Ils me paraissent suivre un chemin fort dangereux pour la foi, ces apologistes, vaillants et ardents à défendre la cause chrétienne, qui voudraient l'établir sur la base inébranlable, disent-ils, de la résurrection *corporelle* du Maître. La *foi* ne trouve pas en elle-même le moyen de se prononcer sur la valeur de cette explication. D'ailleurs la réalité historique de cette résurrection ainsi définie, fût-elle documentée à la façon d'une pièce de chancellerie et munie de tous les sceaux officiels d'authenticité, n'acquiert sa valeur religieuse, sa place dans l'organisme de la foi que dans la mesure où nous nous approprions personnellement la vie du Sauveur.

Pour les apôtres déjà, le fait, en tant qu'il intéresse la foi, ne sort pas de l'expérience personnelle. Aucun d'eux ne fut témoin de l'ouverture du sépulcre. Jésus se présente à eux dans des apparitions successives, que Paul documente partiellement dans sa première lettre aux Corinthiens. Ils sentent une vie nouvelle s'épanouir en eux ; la *présence du Christ* selon l'Esprit, comme l'appelle saint Paul, les soulève et la certitude de sa force, continuée et non brisée par la mort, constitue l'aliment de leur foi. Ils éprouvent la vérité de ces paroles : Je m'en vais, mais je reviens ;.... il est bon pour vous que je m'en aille....

Pour la foi de tous les âges, la résurrection n'acquiert sa valeur religieuse que par cette expérience personnelle du Christ *vivant en nous* et, selon l'apôtre Paul, nous ressuscitant à une vie nouvelle. (Eph. II, 6). C'est alors seulement qu'on peut répéter cette parole du livre de Job, qui, pour rester une traduction fautive de l'original, n'en renferme pas moins l'expression d'une

précieuse assurance : « Je sais que mon Rédempteur est vivant ! »

« Le Seigneur vit ! La continuation de la vie personnelle du Christ, écrit M. Lobstein, est pour le croyant la continuation de l'action personnelle du Seigneur. Son œuvre n'a été ni anéantie, ni terminée, par sa mort ; bien plus, cette mort fut la condition et le fondement de l'extension de son activité salutaire et de son achèvement victorieux. La confession du Christ vivant et glorifié n'est point une proposition théologique, encore moins le revêtement mythologique d'une idée ; non, elle est l'expression même de la foi. La vie de Jésus s'est éteinte dans sa vocation même ; mais dans sa vie, la vie même de Dieu était manifeste et agissante, et sa vocation aboutit à la réalisation du plan de Dieu à l'égard du monde. Quiconque a trouvé dans cette vie et dans cette œuvre les assises de sa paix est amené à la certitude que cette personnalité vit et agit pour lui ¹. »

Dans cette direction et à cette hauteur, la résurrection de Jésus-Christ, quelle que soit l'explication qu'on adopte des récits qui la commentent, constitue bien un des caractères essentiels de sa personne. La foi qui appelle au secours réclame un secours vivant et agissant et la preuve la meilleure, la seule certaine, toute subjective qu'elle soit, de la victoire du Christ sur la mort, c'est la vie qu'il répand dans le croyant.

N'est-ce pas là, à tout prendre, le témoignage de saint Paul, pour ne pas parler du quatrième évangile ? A ceux qui mettaient en doute l'authenticité de son apostolat, parce qu'il n'avait point été lui-même le témoin oculaire et auriculaire de Jésus de Nazareth, à ceux donc qui, alors déjà, demandaient à établir la vérité de l'Évangile sur une tradition documentée et extérieure, que répond-il ? « Moi aussi, j'ai vu le Seigneur ! » Le Seigneur ce n'était pas le Christ selon la chair, mais le Christ selon l'esprit. A l'heure même de sa conversion, le Tarsien ne connaissait guère l'ensemble des faits évangéliques. Quand, plus tard, dans ses lettres, il parle de « son évangile » il n'entend point sous ce nom une sorte de vie terrestre de

¹ *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1892. Quatrième cahier : Der evangelische Heilsglaube an die Auferstehung J.-Ch.

Jésus-Christ que lui aurait enseignée une tradition sûre ou un enseignement céleste ; il désigne cette bonne nouvelle du salut par Christ, qu'il contemple comme le glorifié, qui s'est révélé en lui dans la crise de Damas, qui épanouit et dirige et absorbe les puissances de sa personnalité, qui, donc, manifeste sa vie en lui.

Ne faut-il pas de ces observations tirer une conclusion, capitale à nos yeux ? Si le christianisme n'est pas une simple philosophie religieuse, bien qu'il en renferme une, s'il est une manifestation historique de Dieu, venant par Jésus-Christ, au devant des pécheurs, si, à ce titre, la résurrection occupe une place notable dans les caractères essentiels du Rédempteur, expliquant, autorisant, légitimant la foi en lui, il importe pourtant, au point de vue d'une apologétique qui voudrait être probante, de ne pas s'attacher à tel ou tel fait spécial, mais de saisir le ou les caractères supérieurs de la personnalité du Sauveur.

Je conclurais volontiers en disant que la résurrection du Seigneur, dont nous avons marqué l'importance, ne devrait pas être placée, au point de vue apologétique, au portique de l'Évangile, parmi les preuves qui établissent la raison de la foi, mais bien dans les conclusions qui découlent de l'expérience chrétienne et expliquent l'efficacité spirituelle de cette religion.

Avec cette méthode, on modifie, pour une part, non pas nécessairement le fond des preuves avancées, mais l'ordre et la manière de les présenter. Le temps où nous vivons, les préoccupations qui sont les nôtres, la nature même des objections qu'on oppose au christianisme légitiment surabondamment ce changement de tactique. Qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, il faut avouer que faire reposer l'autorité du Christ et la foi en lui sur un phénomène surnaturel, au sens vulgaire du mot, si authentique qu'on l'estime, ne semble pas précisément le moyen de conquérir l'assentiment et les convictions de nos contemporains. Il en est de la résurrection comme des miracles en général et des prophéties. Il fut un temps, où, pour des raisons que nous n'avons pas à analyser, ces phénomènes con-

stituèrent l'arsenal des défenseurs les plus sérieux du christianisme. Il est permis de douter qu'à ce jour, dans notre situation intellectuelle et morale, ces arguments frappent les esprits qui ne seraient pas déjà gagnés à la cause. Ils ont bien plutôt besoin de preuves pour s'étayer eux-mêmes et ces preuves, comme toutes celles qui tendent à établir la légitimité de la foi en Jésus-Christ, on les cherchera sur un terrain qui fournisse un point de départ plus expérimental et plus profond, dans le domaine des faits et des impressions qui atteignent la conscience.

VIII

Essayons de ce chemin :

Si Jésus est devenu objet de la foi, dans une religion que son essence et ses principes nous font appeler définitive, c'est qu'il est la réalisation achevée du plan de Dieu, le but de l'histoire, auquel tout aboutit, auquel tout revient. En d'autres termes, il est à la fois l'Homme-Dieu et le Dieu-Homme, deux noms que volontiers l'on oppose et qui doivent s'unir. Cette caractéristique est, à la bien prendre, malgré les formes diverses et souvent contradictoires qu'elle a reçues, celle de tous les temps. Elle répond aux aspirations profondes de la conscience ; elle explique que l'histoire entière de la pensée chrétienne se soit concentrée directement ou indirectement autour d'un seul effort, qui consiste à pénétrer la personne du Rédempteur. On aurait tort de traiter légèrement les luttes et les disputes ardentes, livrées devant cette forteresse. Chacun de ces combats correspond, quand on y regarde de près, à quelque nécessité pratique, et c'est mal comprendre l'évolution dogmatique, ancienne ou moderne, que de n'y voir que les passes d'armes de la combativité théologique. Les méthodes employées, les formules essayées, peuvent paraître fort singulières ; elles sont, comme les nôtres du reste, enveloppées de la gangue du temps qui les vit naître et qui, ici, comme dans la philosophie kantienne, est une catégorie inéluctable. Il n'en reste pas moins vrai qu'elles tendent toutes à saisir la personne même du Rédempteur.

Nous disons, d'abord, que Jésus est l'Homme-Dieu et ceci n'est point une formule d'apparat. Si l'on nous accuse d'équivoque, malgré l'exactitude que cette expression nous paraît présenter, à cause de l'histoire des dogmes qui pourrait la faire prendre pour une habile accommodation à laquelle nous ne songeons point, nous dirons que Jésus est l'homme parfait, l'homme tel que Dieu le veut et Dieu veut l'Homme-Dieu.

La philosophie hégélienne, d'importante mémoire, comme certaines formes du gnosticisme alexandrin, anéantissait les faits dans les idées. Aussi a-t-elle fui toutes les individualisations ; elle n'a vu que les masses. Par plusieurs de ses organes théologiques, dont le plus puissant fut David Strauss, elle a fait entendre que l'idéal humain, donc l'Homme-Dieu, ne saurait se réaliser dans un individu, qu'il est ou plutôt qu'il sera le produit de la race. Il surgirait alors, au travers d'un progrès incessant, de la somme des biens accomplis ; il ne serait pas derrière nous, mais devant nous ; le Christ des évangiles ne représentant en fin de compte que l'expression mythique de cette haute aspiration. Sans rappeler ici longuement que le progrès humain ne constitue pas une ligne régulièrement ascendante, mais une courbe qui monte et qui s'abaisse, qui a ses accumulateurs dans les génies de tous les ordres, l'addition des biens réalisés est en présence, dans ce compte de doit et avoir, de celle des misères et des crimes, et je laisse à penser quel serait, dans cette conception, le total le plus formidable. De ces calculs et de ces efforts, il faudrait conclure à la faillite de l'humanité, et c'est à la faillite qu'a poussé l'hégélianisme. Car, après avoir posé en principe que *ce qui est doit être*, il a abouti par une sorte de repentir philosophique, dont nous lui savons gré, à affirmer par le pessimisme que ce qui est est mauvais, que la vie ne vaut pas d'être vécue. Nous pensons, au contraire, que l'individualisation est nécessaire au progrès de l'histoire, qu'elle en est une des lois primordiales. Ainsi les forces, concentrées d'abord dans un individu, issu lui-même d'une longue suite de générations, et portant son empreinte spéciale, se répandent goutte à goutte dans la race. Ainsi surgissent les forces nouvelles qui élèvent l'humanité.

Dans ce domaine, nous n'en recherchons pas ici les causes, Jésus de Nazareth a donné le type *humain* par excellence. Qu'on ne s'y méprenne pas pourtant. Quand nous disons *humain*, nous n'entendons pas l'homme d'aucun pays, d'aucune latitude, d'aucun temps, dépouillé de tous les attributs définis, se perdant dans le vague obscur d'une idée spéculative, comme ce Dieu du néo-platonisme philonien qui est l'être sans attributs. Non ! C'est précisément la puissance de l'individualisation que de donner, en un cadre limité, des aspirations ou des perfections éternelles. Jésus fut un Hébreu, membre de sa race spéciale, en partageant, à un moment donné de l'histoire, les représentations et donnant nécessairement à son œuvre le cachet de son milieu. Si l'on pouvait concevoir pour le fils de Marie un autre environnement, une autre époque, c'est extérieurement, sous d'autres couleurs et avec d'autres contours, que se présenteraient à nous les trésors durables de sa personnalité.

Quand nous disons qu'il est le type humain, par excellence, nous entendons qu'il a possédé ce qui fait l'essentiel de l'humanité. L'idéal qu'il présente est l'idéal fondamental, le seul après tout qui soit accessible et qui s'impose à tous les membres de la famille. Cet idéal n'est pas celui de la science parfaite, que Jésus ne donne pas, qui n'existe pas et qui, du reste, ne détruit ni la souffrance ni le mal. Il n'est pas davantage celui de la puissance ou de la beauté. Platon, Phidias ou Raphaël ! Homère ou Dante, Racine et Shakespeare ! Nous tressaillons à la contemplation de ces grandeurs qui représentent les grands jours et les grandes joies de l'humanité. Mais combien nous tressaillons davantage en face de Jésus de Galilée ! La science, le grand art, ces talents et ces forces qui constituent le génie, nous les admirons ; ils nous apportent des rayons d'en haut, mais ces sommets nous ne nous sentons pas obligés de les gravir.

Jésus-Christ ! il faut l'atteindre ; c'est lui, comme lui que je devrais être. En face de sa parfaite grandeur morale, il ne nous arrive point, si du moins nous sommes dignes du nom d'hommes, de rester indifférents ou parqués dans notre petitesse. J'admire Phidias, sans songer à le suivre ; je contemple le Sauveur

et je sens que je dois le suivre. L'idéal qu'il représente m'éblouit par sa hauteur et m'attire comme attire un devoir à accomplir ; il me reproche en quelque sorte de ne point être comme lui, et il m'impose l'obligation d'être comme lui. Je le vois immense, séparé de moi, plus que le ciel étoilé de l'abîme des mers et pourtant quelque chose me dit, même alors que je n'en connaîtrais pas le chemin que je dois franchir cet espace. Et pourquoi donc cette attraction qui nous apparaît comme une antithèse ?

Parce que Jésus représente l'idéal du bien, de la volonté réglée, sans laquelle toutes les autres perfections, si elles étaient possibles, restent comme le vêtement somptueux qui recouvre un corps gangrené ; parce que Jésus de Nazareth heurte directement à la porte de nos consciences. Ce fait explique, non seulement la perfection du christianisme dans son essence, mais l'attrait universel et comme dégagé de l'usure du temps que possède le Christ. Tous les autres ordres de grandeur sont des privilèges aristocratiques ; l'accomplissement du bien parfait s'impose à tous. Pris à la hauteur du plan de Dieu, il est le but de l'histoire, la fin de la race. Nous ne valons que par la direction de la volonté, et quand quelqu'un a pu dire : Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père et que ce Père c'est Dieu, à qui ne parle-t-il pas ? C'est là ce qui fait du Christ l'homme parmi les hommes, le plus homme des hommes, l'homme vrai, ou, ce qui revient au même, l'homme-Dieu, l'homme-saint.

Or qui dit saint, dit du même souffle *amour* et *justice*, deux rayons divins, non pas opposés comme le ferait croire la langue juridique qui n'a rien à faire avec celle de l'Évangile, mais parallèles ou même identiques. Car la justice c'est ce qui doit être, et ce qui doit être c'est le bien, et le bien c'est l'amour. L'apôtre-théologien, dans une philosophie au-dessus des philosophies, n'a-t-il pas écrit que Dieu est amour ? et il en a conclu, sans qu'il soit possible de prendre sa logique en défaut, que les fils de Dieu doivent s'aimer les uns les autres, au risque de rendre leur titre menteur.

Jésus de Nazareth a réalisé cet amour. Dans un monde où

l'égoïsme est la condition commune mais point inéluctable, il a montré que le levier suprême est la charité. Il parle de perdre sa vie, de renoncer à soi, et il fait de ce dépouillement la loi divine et suprême, dont il est le porteur dans son attitude quotidienne, autant que dans son enseignement.

Sous une autre face, cette sainteté réalisée dans l'amour implique, vous l'avez compris, l'obéissance ou le sacrifice, donc la douleur. Et Jésus éclaire de la lumière de sa vie cette loi fondamentale du monde moral, appelé à se réaliser.

S'il fallait ici analyser au lieu d'indiquer simplement cette tribulation, nous relèverions ses deux faces essentielles.

D'un côté, voici la souffrance personnelle, qu'on appellerait la lutte contre le mal. Quelle que soit l'explication qu'on nous fournisse de cette lutte, victorieuse pour Jésus-Christ, il est nécessaire, pour ne pas nier cette sainteté, de la supposer conquise et voulue. Toute conquête exige le combat et l'on sait par quelques traits de l'histoire évangélique, à quel prix, au travers de quels efforts, avec quel tremblement, quelles larmes et quelles supplications il a atteint le sommet de l'obéissance parfaite. « Il ne s'agit pas pour lui, dira fort exactement M. Philippe Bridel, de vivre pur et fidèle dans quelque Eden délicieux, planté de vergers et arrosé d'eaux transparentes. Il lui faut accepter le combat sur un champ de bataille déjà couvert de hideuses dépouilles, attestant toutes les défaites de la pauvre et coupable humanité ; il lui faut vivre saintement dans un monde où un saint ne peut être qu'un étranger, qu'un incompris, qu'un suspect, qu'un ennemi ; il lui faut réaliser une vie de parfaite obéissance dans des conditions où toute obéissance appelle un sanglant sacrifice¹. »

Cette souffrance, en effet, en appelle une autre. L'homme saint ne saurait être un solitaire qui fait pour lui-même son salut. Cela encore, pour étrange que cela puisse paraître, serait une des formes de l'égoïsme. L'homme saint se sent membre de la race et solidaire de la race ; il a des frères et des sœurs ; ce sont les intérêts et les aspirations de la race qu'il

¹ Revue chrétienne (septembre 1892) : *La foi en Jésus de Nazareth peut-elle constituer la foi définitive ?*

porte en lui. Rien d'humain ne lui est étranger ; « la sympathie a ses raisons d'être dans la constitution de l'univers ; l'acte d'un homme est toujours, nécessairement, en quelque sens un acte de l'humanité entière. C'est pourquoi l'homme bien constitué moralement se sent relevé par toute action généreuse et déprimé par toute action vile et méchante commise quelque part par un être humain¹. » Cette solidarité, l'Homme-Dieu l'a mise en une parfaite lumière par sa sympathie absolue. Les douleurs des autres sont ses douleurs ; les péchés des autres comme ses péchés, bien qu'on ne le voie se reprocher aucune faute personnelle. L'amour saint monte ou descend, selon qu'on voudra, jusque là. C'est la vraie souffrance expiatoire la vraie souffrance substitutive, à laquelle il nous invite, puisque, selon le langage de saint Paul, qu'à tort peut-être on appelle mystique, qu'il faudrait nommer réaliste, le chrétien est appelé à mourir de la mort de Christ pour ressusciter avec lui. (Rom. VI, 1 et suivants.)

Que sont cette sainteté, cet amour obéissant, sinon l'image même de Dieu ? En Christ, Homme-Dieu, se réalise le but de la créature, et l'on a toute raison d'appeler le Rédempteur l'homme central auquel aboutissent tous les efforts antérieurs à sa venue et d'où partent toutes les activités saintes qui, par lui, doivent réaliser Dieu en tout et en tous. C'est bien lui que saluent les enfants du repentir, lorsqu'ils le rencontrent sur leur route de Damas ; car ce qu'il est ils doivent l'être pour réaliser la filialité divine et l'on ne contestera pas que cette identité morale du disciple et du Maître ne soit l'objectif du Sauveur, qui fait de sa personne l'objet de la foi. Ne rappelons pas des textes qui sont dans toutes les mémoires ; il suffira d'évoquer le souvenir du plus judaïsant des livres canoniques : « Le vainqueur, je lui donnerai de s'asseoir *avec moi* sur mon trône, de même que moi aussi j'ai vaincu et me suis assis avec mon Père sur son trône » (Apoc. III, 21). N'est-ce pas là l'humanité divinisée par le Christ et comme le Christ, parce qu'il est l'Homme-Dieu ?

¹ Charles Secrétan : *La civilisation et la croyance*, Lausanne, Payot.

On nous répond que du Christ ainsi présenté, nous pouvons légitimement dire : Voilà l'homme ! mais on nous interdit de l'appeler Dieu, en d'autres termes d'identifier la sainteté et la divinité. Nous ne tenons pas au mot, mais à la chose, et c'est pourquoi nous essayerons ici d'établir la légitimité de cette synonymie, sans rappeler, sur les rapports de Dieu et de l'homme, son image, des choses dites ailleurs¹.

Voici l'objection sous la plume de M. Frédéric Godet : « Il n'est pas possible en bonne logique de restreindre la divinité d'un être à sa sainteté. La sainteté, l'amour du bien, est une qualité du sujet qui la possède, non ce sujet lui-même. Il y a dans celui-ci autre chose que la détermination de sa volonté.... Etre quelque chose, Dieu ou homme, c'est donc être autre chose encore que saint ; et c'est par conséquent un abus de langage et de pensée que d'attribuer la *déité* à un homme en raison de sa sainteté². »

Écoutons M. Cordey, de Paris : « La divinité de Christ est à la base de sa sainteté et non pas sa sainteté à la base de sa divinité. La sainteté est la manifestation principale de sa divinité ; elle n'en est pas la substance ; elle n'est pas adéquate à sa nature essentielle. Jésus-Christ a été ici-bas Fils unique de Dieu, non pas seulement parce qu'il s'est montré tel dans toute sa vie, mais parce *qu'il est né tel*³. »

On ne saurait être plus catégorique.

Nous sera-t-il permis, sur le fond de la question, d'invoquer contre les hommes autorisés qu'on vient d'entendre le témoignage de quelqu'un, qui, que je sache, n'a pas méprisé la métaphysique et s'y entend même quelque peu. On nous dit que sainteté et divinité ne peuvent s'entendre d'une même catégorie. Voici l'impression de Charles Secrétan : « Toute cette opposition de l'humain et du divin, comme opposition de substance et de nature n'est qu'une imagination que la raison ne conçoit pas, que la conscience réprouve et que Jésus désavoue. La raison ne conçoit ni substance humaine, ni substance maté-

¹ *La transformation du dogme christologique.*

² *L'immutabilité de l'évangile apostolique.*

³ Ouvr. cité.

rielle distinctes de la substance divine, car la substance est ce qui subsiste. La conscience n'admet pas qu'il y ait quelque chose de supérieur à la sainteté; la nature divine, c'est la sainteté. L'imagination servile a beau s'effrayer et la prévention crier au blasphème, si l'homme est appelé à se sanctifier, il est appelé à se *diviniser*, et il ne saurait devenir divin si de sa nature il n'était divin. Enfin, si paraître en figure d'esclave, suivant l'expression de l'apôtre Paul, c'est simplement paraître sous des traits humains, si le Christ n'était homme qu'en apparence, s'il était d'une nature foncièrement différente de notre nature primitive et véritable, il nous trompe, lorsqu'il s'appelle le Fils de l'Homme, c'est-à-dire l'homme dans la langue de son pays; et il nous propose une tâche impossible lorsqu'il nous appelle à devenir semblables à lui. Cette théologie nouvelle (qu'il ne faut point confondre avec la « nouvelle théologie ») est incompatible avec les Saints Livres. ¹ »

Cette argumentation nous paraît sans réplique. Nous n'y ajouterons que quelques remarques de détail, propres à achever la démonstration. On nous reproche un abus de langage, on veut la sainteté d'un côté, la divinité de l'autre; ici une des qualités de l'être, là l'essence de l'être. Quelle est cette essence? On appellera Dieu, l'Absolu, l'Eternel, le Tout-Puissant, l'Infini? Est-ce cela qu'on trouve dans le Rédempteur? Si l'on maintient, et je crois à cette intention de nos adversaires théologiques, la distinction dite des personnes, c'est-à-dire pour Jésus-Christ une conscience personnelle; si l'on ne tombe pas dans une sorte de panthéisme trinitaire, pour qui le Fils est absorbé dans le Père, Jésus divin serait donc l'Absolu, l'Eternel, le Tout-Puissant, l'Infini? Nous aurions donc deux Absolus, deux Eternels, deux Tout-Puissants, deux Infinis. Que celui qui en est capable entende ce langage! Il nous paraît un amalgame de termes aussi inintelligibles que contradictoires.

Il y a mieux: cette révélation-là de Dieu, ce n'est pas Christ qui l'a donnée. Sous des formes différentes, elle existait avant

¹ Ouvr. cité.

lui ; elle est le résultat de la spéculation philosophique, comme des impressions réfléchies de l'homme, en face du spectacle de l'univers. L'apôtre Paul appelait cette connaissance les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité qui éclatent aux yeux depuis la création du monde pour quiconque sait regarder ses œuvres. Et tout cela peut inculquer le sentiment de la dépendance, la crainte, mais ne procurera pas le salut qui résulte de la communion de l'homme avec Dieu. Le Christ d'ailleurs, que pourtant les Epîtres pastorales appellent *Dieu manifesté en chair*, ne nous montre aucun de ces attributs, dont on ne voit pas comment ils nous affranchiraient du mal pour nous « assigner une place dans les cieux. » Le Dieu que le fils de Marie manifeste et qu'il incarne est donc autre chose. Si le Christ a pu dire *qui m'a vu a vu mon Père*, s'il a fait cette déclaration, dans une chambre haute, lui le Nazaréen qui s'en allait mourir, s'il a invité à cette contemplation de Dieu en sa personne des pêcheurs de ses amis, c'est donc qu'il portait en lui les rayons visibles, saisissables de la divinité. Où les chercher ces rayons, sinon dans ces qualités de perfection morale qui constituent sa nature, c'est-à-dire sa divinité. Il nous semble que s'il y a « abus de langage » ce n'est pas de notre côté. Jésus lui-même s'est rendu coupable de cet abus, il a identifié sa divinité et sa sainteté, puisque la contemplation de sa personne *terrestre* équivalait, suivant son affirmation, à la vision du Père.

Au reste, sans offense pour personne, cette séparation de la divinité et de la sainteté nous paraît outrager la conscience ; et, quand on ajoute encore que la divinité dite essentielle est à la base de la sainteté, qu'on fait, dès lors, de cette dernière un attribut de nature et non une conquête morale, on aboutit tout simplement à la ruine de la morale. Comment entendre, après cela, ces appels incessants de l'Évangile qui nous engagent à nous identifier avec le Christ, à vivre de sa vie, à devenir comme lui et par lui des fils de Dieu ? Dans cette direction de la pensée, il faudrait, et ceci n'est point pour nous déplaire, statuer chez le pécheur à sauver quelque chose de cette divinité essentielle dont on fait la base, donc la condition, de la sainteté. Autrement l'Évangile devient un supplice de Tantale ; on fait du Christ un

menteur et de la bonne nouvelle le plus décevant et le plus détestable des messages qu'ait jamais entendu l'humanité.

On a voulu, il est vrai, déduire de la conscience chrétienne une sorte d'inconvenance morale à identifier la sainteté et la divinité. M. le professeur Louis Thomas de Genève constate que la sainteté est humble et qu'elle ne met pas, comme Jésus, son moi, sa personnalité, au premier rang. Sous une autre forme, au moment où nous achevions la rédaction définitive de cette étude, nous avons lu dans le *Kirchenfreund* du 10 août la pensée suivante de M. le professeur d'Orelli : « Plus un homme, un chrétien, se rapproche du Dieu saint, plus sa communion est intime, d'autant moins il placera son propre moi entre Dieu et l'homme et attribuera à sa personne une divine autorité. »

C'est, on vient de l'entendre, de l'humilité de Jésus qu'il s'agit. A vrai dire, je ne comprends pas et je ne discute pas ; car s'il est dans le flot des générations humaines, une individualité où le moi se soit donné et sacrifié et effacé, c'est bien le moi de celui qui a été obéissant jusqu'à mourir sur la croix, qui a donné sa vie, qui en face de Dieu et des hommes s'est constamment oublié et dépouillé pour vivre de l'existence et des intérêts des autres. Mais c'est précisément là le caractère essentiel de la sainteté, digne de ce nom, qui se confond avec l'amour, le dernier et le premier mot de l'Évangile. Jésus, sans aucun doute, a mis en relief l'autorité de sa personne, de son moi, non de son moi vulgaire et égoïste, mais de la valeur morale de son être. Serait-ce donc là une usurpation ? Le bien ne porte-t-il pas en soi son autorité et, sans monter aux perfections suprêmes, les disciples ne sont-ils pas appelés la lumière du monde, ne constituent-ils pas, tout au moins, hélas ! ne devraient-ils pas constituer dans le monde spirituel une autorité qui s'impose à la conscience, dans la mesure où leur vie refléterait celle de Jésus, la lumière centrale. Et si cette autorité s'élève à l'évidence du bien, si les rayons qu'elle projette sont les purs rayons de Dieu, sont Dieu lui-même, qui dira qu'elle constitue un écran, ou tout au moins une inutile interposition entre Dieu et l'homme. Nous voyons bien plutôt que

cet homme-là est le chemin qui mène à Dieu, parce que son être montre les perfections de Dieu et les proclame. Le moi lui-même, si pur et si imposant, s'efface et se confond avec Dieu.

Nous croirions bien plutôt que le moi transcendant de la divinité essentielle pose le problème que soulève M. d'Orelli. Ce moi-là nous accable sans nous ouvrir les yeux ; il montre des couleurs à des aveugles, qui n'ont pas des sens capables de les percevoir. En Jésus, nous contemplons la Parole divine, pleine de grâce et de vérité, nous voyons *l'homme* qui selon sa propre affirmation réalise Dieu. Donc en lui la foi salue l'Homme-Dieu, le but et l'accomplissement de l'histoire.

C'est assez. Avant de clore, le second des caractères essentiels et normatifs du Christ :

Nous avons dit que si Jésus de Nazareth est l'homme idéal, donc, tranchons le mot, l'homme monté à sa divine destinée, il est aussi le *Dieu-homme*. Nous ne voulons pas avec cette formule antique couvrir une nouveauté. Nous l'empruntons à l'histoire, parce que malgré les définitions ou les représentations qui la déforment et souvent la déchristianisent, elle pose un fait capital. Dans le Christ que salue et que saisit la foi, nous avons, dans une parfaite réalisation de l'homme, une révélation de Dieu, telle que l'exige la conscience humaine.

Une révélation de Dieu ! Il faut s'entendre sur ses limites et sur sa nature.

S'agirait-il, si je puis ainsi parler, d'une mise en lumière au sens complet des mots de l'Être infini ? Nul n'y songe et n'y a jamais prétendu, en vertu du principe qui faisait dire à Kant que toute définition de Dieu est contradictoire. *Finitum non capax infiniti*. L'Absolu ne saurait s'enfermer, à aucun moment de l'histoire, dans une individualité, si puissante soit-elle. Aussi bien tout ce que l'humanité balbutie : ses cris et ses spéculations, les hymnes des Vedas et les cantiques d'Israël, les impressions de l'homme qui au-dessus de la nature et par elle et en elle cherche Celui qui est et dont il se sent dépendant, tous ces efforts fournissent sans doute quelque lumière sur l'origine des religions, mais ils ne procurent pas encore une connaissance à proprement parler morale de Dieu. Ce n'est pas dans

cette direction que se manifeste l'œuvre révélatrice du Maître de Nazareth. Quand ses apôtres nous disent que la Parole a été faite chair, que la divinité a *corporellement* habité en Christ, ils ne montent point à la pensée de l'Infini, du Dieu, qui, pour rappeler encore leur langage, habite une lumière inaccessible. Cette connaissance-là, si tant est qu'elle soit digne de ce nom, n'est pas la religion et n'importe guère à la religion, parce qu'elle ne guérit pas celui qui demande à guérir. Le soupir de la foi demande une connaissance pratique de Dieu, comme une expérience de sa vie. Elle ne s'acquiert ni par théorie, ni par réflexion, ni même par contemplation. Elle exige l'action qui porte coup; dans ce sens, connaître c'est *être* en quelque mesure, c'est participer à l'esprit, à la nature, aux tendances du Dieu adoré. Nul ne connaît le Père que le Fils et celui auquel le Fils veut le révéler. Pourquoi? Parce que le Fils serait d'une essence particulière, distincte de l'humanité? Non, mais parce que le Fils connaît Dieu au sens johannique de la pénétration et de l'expérience vivante.

En d'autres termes, la parfaite révélation de Dieu dans le Dieu-homme est de nature morale et s'adresse à la conscience. Dieu de Jésus-Christ et non des philosophes! s'écrie Pascal. *Moi et le Père nous sommes uns*, non pas nous avons été, pas davantage nous serons, mais nous sommes, à l'heure même où Jésus parle et où il dit encore que celui qui l'a vu a vu son Père. De quelle unité? de quelle vision? De je ne sais quelle unité dite de nature, quand on oppose l'homme à Dieu comme la thèse à l'antithèse? Non pas. Mais de cette unité des volontés qui se pénètrent, de cette unité qui faisait dire à Jésus de Nazareth que sa nourriture était de faire la volonté de Celui qui l'a envoyé, de cette unité qui a surmonté les aspirations du moi personnel quand ce moi tend à nous isoler des sources de la vie, de cette unité qui a triomphé des frémissements de la chair, des craintes de la douleur, des affres de la mort ou des angoisses du sacrifice, alors que le lutteur de Gethsémané disait: Non pas ma volonté, mais la tienne! Voilà Dieu révélé dans l'homme par l'obéissance parfaite; voilà Dieu révélé, non comme une image extérieure ou tremblante, mais comme 'une péné-

tration de la vie divine dans la vie humaine. Et cette sainteté de Dieu, réalisée, s'épanouit dans l'amour de celui qui est amour et qui pardonne. Voilà le Père manifesté en son Fils, non pas en quelques paroles lumineuses, mais dans la vie telle qu'elle doit être. Et la vie telle qu'elle doit être, c'est la vie divine.

Tel est à nos yeux le Christ de la foi ; il répond aux aspirations de la foi. Il dit à la foi que nous ne pouvons vivre qu'en Dieu, que nous devons donc aimer Dieu. « Aimer Dieu dans l'homme, aimer l'homme en Dieu, voilà la morale, l'unique morale, rien que la morale. Tout ce qu'il y a de vrai dans la plus vulgaire morale vient de celle-là, il est aisé de le comprendre en y pensant, quoiqu'il soit plus facile encore de n'y point songer. Ce charme inconnu, ces pleurs soudains, cette tristesse plus douce que les voluptés, cette impulsion mystérieuse qui nous rend aisés et chers des sacrifices, dont nous n'osions pas nous croire capables, tout cela c'est Dieu qui nous parle, il faut l'écouter, c'est son Christ qui frappe, il lui faut ouvrir. Mais quand il vivra, c'est nous qui vivrons ; l'homme naturel ne sera pas le théâtre d'une vie surhumaine, mais le malade sera guéri, l'homme vrai sera manifesté¹. » Et l'homme vrai, c'est Dieu dans l'homme ; l'homme vrai, c'est l'homme uni à Dieu, sa vivante et parfaite image.

Sous mille formes, la foi le cherche et soupire après cet idéal. Lorsqu'elle rencontre sur la route celui qui répond à ses supplications, l'homme de Nazareth, elle s'écrie *Εὐρηκα*. Et quand elle l'a trouvé, elle peut analyser et sentir les profondeurs de la miséricorde divine, chercher le pourquoi des choses en tâtonnant ; mais sa joie s'achève dans la prière, qui demande que nous soyons un en Lui, *comme* il est un avec le Père.

¹ Charles Secrétan, Ouvr. cité.