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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 28 (1895)

Artikel: L'adoration du Christ : quelques pages de dogmatique et d'histoire

Autor: Chapuis, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379594

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 03.07.2025

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

L'ADORATION DU CHRIST

QUELQUES PAGES DE DOGMATIQUE ET D'HISTOIRE

PAR

PAUL CHAPUIS

Les Eglises chrétiennes dans leur totalité affirment que Dieu seul doit être adoré. Elles considèrent à juste titre comme une idolâtrie tout hommage suprême rendu à la créature; car il importe de ne point ravir à l'Eternel la gloire que seul il possède. Depuis des siècles d'ailleurs, nous le devons au judaïsme d'une part, à la philosophie grecque de l'autre, le monothéisme est devenu le patrimoine commun des civilisés. Lorsqu'il n'est pas une conviction d'ordre religieux, il demeure un principe philosophique et se confond volontiers jusque dans l'athéisme lui-même avec la tendance de notre esprit qui nous pousse à ramener l'univers à l'unité. Je ne sache pas, sauf quelques exceptions plus originales que probantes, que cette affirmation souffre de contradictions sérieuses. Malgré la divergence des conceptions, elle surgit comme une conquête achevée, un des rares postulats qui se réjouissent d'une unanimité à peu près incontestée.

D'autre part toutes les Eglises chrétiennes, je ne dis plus l'ensemble des civilisés, affirment que Jésus-Christ mérite les honneurs divins, qu'il est digne d'être adoré. L'histoire nous apprend sans doute qu'en ce domaine le consensus n'est pas absolu, même au sein de la chrétienté professante. Les Ebionites, ainsi que Paul de Samosate dans les siècles anciens, puis

les unitaires, toutes les variétés de l'adoptianisme ont eu et ont encore leurs représentants. Leur voix ne s'est que rarement éteinte et à partir du dix-huitième siècle jusqu'à nos temps elle semble se faire entendre toujours plus énergique et plus écoutée. Le consensus est donc en cette matière loin d'atteindre l'accord parfait ; mais il existe en ce sens que la tradition affirmative est encore la plus générale et la plus forte. A lire même les œuvres dogmatiques protestantes, on dirait que le problème est irrévocablement résolu. A peine les théologies confessionnelles, les dogmatiques spéciales des Dorner, des Beck, des Martensen, des Lipsius ou des Gretillat lui consacrent-elles deux ou trois pages. Leur conception en cette matière se déduit sans doute aisément des principes christologiques établis par les auteurs et même alors que cette conclusion ne s'entend pas d'elle-même, là encore où l'on en sous-entendrait volontiers une différente, l'étude du problème d'une façon un peu complète fait généralement défaut. Chose singulière et digne de marque, il n'existe pas, à ma connaissance, de monographie[1] un peu complète sur la matière au sein de cette science théologique qui semble avoir déjà étudié toutes les questions de son ressort, sans compter celles qui ne la concernent guère.

En face de ce spectacle, si la tradition comme telle avait quelque autorité, on ferait bien de ranger notre sujet au nombre de ceux qui sont élucidés. Mais nous ne sommes pas bourgeois de Rome. Le protestantisme porte dans son programme non le mépris, mais l'examen de la tradition. En dogmatique, autant et plus que dans le domaine pratique, il a pour mission de peser les arguments de la cause et de reviser s'il le faut la tradition. Il ne saurait conserver sa position à la tête de l'évolution religieuse, s'il ne l'a déjà abandonnée du moins dans l'ordre de la connaissance religieuse, qu'en restant fidèle à l'esprit de ses origines, c'est-à-dire en continuant la Réfor-

[1] Au nombre des études qui abordent indirectement cette question, signalons : PAUL CHRIST, *Die Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testament.* — Leiden, Brill, 1886.

mation qui ne fut qu'un commencement de reconstruction évangélique.

La question, du reste, qu'étudient ces pages, si elle a, en la mesure indiquée tout à l'heure, les apparences de la nouveauté, s'impose à nous par deux considérations principales ; l'une est de nature théologique ; la seconde intéresse directement la piété.

On a dit quelque part avec une réelle justesse que la dogmatique moderne était christocentrique. Qu'il s'agisse des écoles attentives à défendre et à expliquer le dogme reçu ou de celles qui prétendent à des méthodes historico-critiques, la christologie a subi partout des remaniements profonds. Personne à peu près ne veut entendre parler d'Athanase et de Nicée ; le concile de Chalcédoine est un patron qu'on répudie. Peut-être les traditionalistes ont-ils tort, nous en jugerons tout à l'heure. Ce coup d'épaule donné en passant aux conceptions géniales et profondes que rappellent ces noms pourrait bien après tout renverser autre chose qu'un pan de mur inutile ; il risque d'ébranler la construction entière, tant il est vrai que toutes les questions, comme toutes les pierres d'un édifice, sont solidaires les unes des autres. En tous cas, tout renouvellement christologique, toute tentative qui aspire à pénétrer l'œuvre du Rédempteur est tenue de se demander ce qu'elle doit faire de l'adoration du Christ enseignée par l'Eglise. Si d'ailleurs on essayait d'échapper à la question, l'opinion des adversaires les moins habiles se chargerait de la poser, sûrs qu'ils seraient de répondre ainsi au sentiment d'un grand nombre.

C'est ce qu'a fait, il y a trois ans, dans la *Revue de théologie et de philosophie*[1] de Lausanne, M. le pasteur Eugène Barnaud d'Yverdon. Répondant avec une grande noblesse de sentiment et de pensée à un essai de christologie[2] qui s'inspirait des méthodes de la théologie de la conscience, il s'est approprié l'apostrophe de M. Gretillat : « De quel droit adorez-vous un

[1] Année 1892. Cahier de novembre p. 576 et suivantes.

[2] *Paul Chapuis*, La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne. Lausanne, Bridel, 1893.

homme qui ne diffère de vous que par le rang et non par l'*essence?* » M. Barnaud qui s'écrie : « Je ne suis pas trinitaire, je suis un monothéiste convaincu, » réclame cependant pour le Christ l'adoration absolue. Les conclusions qu'il combat lui paraissant conduire au rejet logique de cette dernière, il s'effraie, il recule, dit-il, il préfère « demeurer dans le statu quo. »

Monothéiste convaincu, non trinitaire, partisan de l'adoration absolue du Fils de l'Homme, nous retenons cela. On ne posera jamais mieux la thèse et l'antithèse... sans synthèse. La question est d'une limpide clarté.

Peut-être pourtant est-elle mal posée. A la prendre dans sa réalité dernière elle reviendrait à celle-ci : Comment au moyen de l'analyse historique et de l'expérience chrétienne est-il possible de concevoir notre rapport avec le Christ? Que devons-nous entendre par notre communion avec le Sauveur de nos âmes, lorsque, par exemple, nous disons comme l'apôtre Paul qu'il a plu à Dieu de révéler son Fils en nous? (Gal. I, 17).

Mal posée, disons-nous? Assurément, au point de vue théologique ; mais bien posée, si l'on tient compte des affirmations d'une piété assez courante au milieu de nous. Les chrétiens de ce jour, non pas tous, mais un grand nombre parlent communément de l'adoration du Christ.

Cette conception est un des traits caractéristiques de la piété morave, dont nous avons eu personnellement le privilège de ressentir la bienfaisante influence ; elle appartient également à la physionomie du Réveil au sein du protestantisme de langue française, comme à celle de toute la grande famille piétiste qui a Spener pour père. Dans la pratique, sinon toujours dans l'analyse réfléchie, l'adoration va jusqu'à l'identification de Dieu et de son Christ. C'est au Christ que s'adressent volontiers les oraisons ; il est moins le médiateur, le chemin qui conduit au Père que le remplaçant du Père, ce qui faisait dire un jour à un homme que pourtant toutes ses sympathies rattachaient à cette tendance, qu'à force de suivre cette pratique le Seigneur Jésus-Christ faisait oublier le bon Dieu. N'est-ce pas dans ce milieu qu'on a pu dire dans l'esprit d'un pur anthro-

popathisme, si la piété se souciait des noms en *isme*, que Dieu est mort sur la croix du Calvaire pour les péchés de ses créatures ? On saisit ce sentiment jusque dans l'éducation religieuse de l'enfance. Il n'y a pas très longtemps qu'un enfant de nos écoles du dimanche à qui l'on demandait qui avait créé le monde répondait hardiment au mépris du premier chapitre de la Genèse : « Mais ! le Seigneur Jésus ! » Dans un excellent livre d'instruction religieuse, adaptée à l'intelligence des enfants [1], on lit à propos de la chute qu'Adam et Eve « furent un peu consolés dans leurs cœurs quand ils sortirent du jardin » car « le Seigneur Jésus avait promis à son Père de descendre sur la terre et de sauver de l'enfer Adam et Eve et leurs enfants. »

Ces exemples et ces observations ne fournissent pas sans doute, on aurait tort de l'oublier, une caractéristique de la piété protestante contemporaine prise dans sa généralité. Ils concernent un groupe assurément intéressant et qui n'a d'autre désir que de vivre la vie de Jésus-Christ. Mais là même où l'éducation religieuse a mis en un meilleur relief la crainte de Dieu et l'adoration du Père, les hommages rendus au Sauveur comme à Dieu lui-même ne paraissent ni étranges, ni déplacés. Ils constituent la grande et séculaire tradition de l'Eglise.

Quoi que l'on puisse penser de ces conceptions, on se gardera de les traiter à la légère. A supposer même que ce soient des représentations imparfaites et rudimentaires de la foi, elles demeurent par l'inspiration qui les traverse un signe de la grandeur du Christ, un irrécusable témoignage de l'impression qu'il produit et qui, du coup, dans tous les âges, l'élève bien au-dessus des plus grands parmi les fils des hommes. Il est facile sans doute d'assimiler en une large mesure cette apothéose aux phénomènes qui, au sein du catholicisme, par exemple, ont provoqué l'efflorescence des saints et le culte de la mère de Dieu. Les causes psychologiques actives sont analogues quoique non identiques dans l'un et l'autre cas ; le sentiment religieux trouve dans des formations de ce genre une traduction de ses

[1] *Ligne après ligne* (collection de Toulouse) 1876, par l'auteur de l'*Aube du jour*.

impressions profondes. Aux yeux de plusieurs, cette traduction est d'un littéralisme grossier et peut-être que pour une culture plus élevée, les docteurs de Rome ont raison de distinguer entre le culte de latrie rendu à Dieu et à Jésus-Christ, l'hyperdoulie qui convient à la Vierge et la doulie aux saints, puis indirectement aux images et aux reliques. L'esprit des docteurs trouve dans ces définitions un moyen de distinguer l'hommage rendu à Dieu de celui dont on honore les créatures. C'est une satisfaction accordée à leur conscience, qui paraît y trouver sa tranquillité. Mais le peuple qui ne vit point en Sorbonne ne sait trop que faire des définitions abstraites. Il est, disions-nous, littéraliste et se fait des éléments les plus spirituels de l'être des représentations concrètes ; la langue de la piété est et sera nécessairement toujours, comme toute espèce de langage d'ailleurs, celle de la représentation. La réalité qu'on tente d'exprimer s'évanouit volontiers dans le symbole ; celui-ci absorbe celle-là. On constate toutefois que dans la mesure où elle se déroule et progresse, l'évolution religieuse tend à corriger la représentation. La réflexion, l'expérience morale, la culture de chaque siècle qui chaque jour élargit le cercle de ses bénéficiaires, épurent le sentiment religieux et les formes sous lesquelles il essaie de s'exprimer. Toutes ces formes tendent à la spiritualisation. Les partisans des peines éternelles ont spiritualisé l'enfer, je ne dis pas idéalisé et pour cause ! L'eschatologie a suivi la même loi ; la présence et l'action de l'Esprit divin ne se démontrent plus guère par la glossolalie, les mouvements sismiques ou les langues de feu.

Sous cet angle, nous essayerons de considérer l'antithèse signalée : les chrétiens adorent et servent un seul Dieu et la plupart d'entre eux prétendent qu'au Christ aussi sont dus ces mêmes divins hommages.

Trois questions suffisent en somme à notre dessein : Qu'est-ce qu'adorer ? Que dit l'histoire relativement à l'adoration de Christ ? Que conclure des données recueillies ?

I

Adorer ! La notion est complexe. Quelques philologues nous disent que le mot dérive de la préposition *ad* et de *os, oris* la bouche. Il serait synonyme de baiser et indiquerait le signe du plus profond respect. Selon d'autres savants, et cette étymologie est peut-être la plus simple, le terme serait issu de *ad* et *orare* (allemand : *anbeten*), dérivation d'ailleurs identique à la précédente quant aux racines premières ; il signifierait parler, s'adresser à quelqu'un, le prier. La lumière de la langue est insuffisante ; tout au plus peut-on en déduire avec Littré, qui avait sa philosophie, cette observation que l'adoration ne peut s'adresser qu'à des êtres sensibles, supposés capables de percevoir l'hommage. Ce serait dès lors un abus de langage que de dire avec l'abbé Delille que Voltaire adorait le café, comme d'autres adorent les huîtres.

Les mots d'ailleurs qui font saillir la notion sont tous empruntés aux attitudes ou à l'action des adorants. Si l'allemand dit *anbeten*, comme le latin et le français *adorare*, l'hébreu dit השתחוה, ou ברך, le grec προσκυνεῖν par allusion au prosternement des adorateurs. Ces derniers termes d'ailleurs expriment l'hommage rendu par le sujet à son roi, par le serviteur à son maître, par l'inférieur au supérieur, comme par le suppliant à son Dieu. C'est là le côté formel de l'acte ; pour en préciser la nature, on s'adressera moins au mot qui l'indique qu'à la qualité de celui auquel cet acte s'adresse.

Dans le domaine spécifiquement religieux, lexiques, philosophes et théologiens sont d'accord pour afffrmer que l'adoration au sens précis est l'hommage rendu à la divinité. Elle fait donc partie de toutes les religions et l'on pourrait dire qu'elle est partout l'expression propre de la dépendance de l'adorateur en face de l'adoré, cette dépendance se manifestant en des formes diverses, qui constituent le culte, avec ses oraisons, ses sacrifices et ses cérémonies.

Les sources hébraïques auxquelles remonte, pour une part, notre éducation religieuse nous permettent une analyse plus

rigoureuse de la notion. Israël a conquis le monothéisme religieux et la philosophie grecque lui a fourni postérieurement les notions spéculatives qui peuvent se rattacher au principe en le définissant. L'Eglise, bien que Jésus de Nazareth ait donné à l'affirmation comme une nouvelle vie, a importé cet héritage dans sa théologie. Ses docteurs et leurs spéculations ont en quelque sorte précisé la pensée, qui par quelques-uns de ses côtés est devenue plus abstraite et plus rigoureusement limitée. Nous ne l'emploierons plus dans ce sens littéral et humain où Pline dit *Elephanti regem adorant* (s'agenouillent), où Junianus Justinus écrit qu'*Alexander adorari se jubet* (se prosterner devant lui). Le mot a totalement perdu son sens premier dans le langage de la religion ; il est ici exclusivement réservé aux hommages rendus à l'Etre divin. Ce phénomène n'est pas purement linguistique ; le sens des mots suit le travail des idées. Il est d'ordre religieux et philosophique; il s'explique par la notion même de Dieu telle qu'elle ressort de notre histoire qui a abouti à une distinction entre Dieu et l'homme, infiniment plus sérieuse — n'est-elle pas allée jusqu'à l'antithèse absolue ? — que celle des périodes antérieures. Si l'adoration est ainsi réservée à Dieu, elle marque entre autres la distance qui sépare le Créateur de la créature, le fini de l'infini, l'absolu du relatif. Nous adorons Dieu parce qu'il est l'Absolu, l'incréé, cause première et directrice.

Si de l'ordre de la philosophie religieuse nous passons à la religion proprement dite, il sera facile de vivifier cette sorte d'abstraction. L'adoration est une activité, un mode d'activité, qui procède d'un sentiment de dépendance. Elle est la reconnaissance libre et volontaire de cette dépendance. Toute la religion, toute la morale sont contenues dans le phénomène. Aussi est-ce peut-être un abus de langage, du moins une expression imparfaite, que de voir dans l'adoration avant tout ce que j'appellerai un de ses côtés formels. Le catholicisme et quelques catégories de protestants parlent ainsi du sentiment de l'adoration auquel, disent-ils, ils veulent faire une place dans le culte, qu'ils voudraient vivifier et exalter par l'éclat des cérémonies liturgiques et musicales. Peut-être confondent-ils trop

l'élévation des âmes vers Dieu avec l'esthétique et les impressions qu'elle fournit. Je ne médis point de l'esthétique et des éléments qu'elle peut donner à la vie morale, mais il importe très fort de se souvenir que l'adoration est action et qu'il est dangereux de la confondre, même sans l'identifier, avec des sensations pures, avec des ébranlements supérieurs où la conscience risque d'être parfois peu intéressée.

Jésus-Christ l'a dit à la Samaritaine : « Dieu est Esprit ; il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité, » à Jérusalem, à Garizim, à Rome, à Saint-Pétersbourg, à Genève ou à Wittemberg. Comme l'indique déjà le prophétisme dans la meilleure de ses périodes, l'adoration véritable est le sacrifice de l'esprit brisé par le repentir, du cœur froissé dans une sainte humiliation ; l'adoration est une obéissance qui s'étend à tous les actes de la vie, rapportés à Dieu comme à leur source et à leur but tout ensemble. La majesté des cathédrales, l'austère et spirituelle simplicité du culte calviniste y peuvent concourir, mais son centre et sa substance gisent dans la reconnaissance pratique et constante de la volonté de Dieu, soumettant et devenant notre volonté. Chaque devoir accompli est une adoration, comme chaque défaillance une idolâtrie de soi-même ou du monde créé. יראת יהוה disent déjà les livres sacrés des Hébreux ; λατρεία, λατρεύειν ont écrit les LXX dans la version des livres historiques, δουλεύειν généralement dans celle des prophètes. Un *service*, *servir*, non seulement au sens rituel, mais au sens réel qu'indique l'esprit évangélique (Mat. IV, 11 ; Luc. IV, 8 ; Act. XXVII, 23 ; Rom. I, 9 ; Phil. III, 3), servir non l'homme, ni le plus saint des hommes envisagé comme maître suprême, mais servir Dieu, tout rapporter à lui, voilà l'adoration chrétienne.

Cette adoration revient-elle à Jésus-Christ ? Et si elle lui revient dans quel sens faut-il l'entendre ? Comment en d'autres termes faire la synthèse de l'affirmation monothéiste et de celle qui veut sans contradiction dans les mots ni dans les choses, rendre au Fils de l'homme les divins hommages ?

Consultons l'histoire ; elle nous fournit ici de précieuses instructions.

II

Dans l'ordre de la dignité et du temps, Jésus de Nazareth mérite le premier d'être entendu d'après le témoignage des Synoptiques. Ces livres ne sont pas sans doute les plus anciens documents chrétiens à nous connus; les épîtres de Paul leur sont antérieures; mais comme reflet de l'histoire, on accordera sans peine qu'ils nous fournissent la tradition la plus ancienne et aussi la plus objective, la plus impersonnelle, que nous soyons en mesure d'atteindre.

Nous apprenons d'eux tout d'abord que le Maître a confirmé et posé comme à nouveau le principe du monothéisme absolu et de l'adoration qui revient à Dieu seul en tant que de Dieu procède et dépend la totalité des êtres. Deux déclarations sont ici très particulièrement significatives. La première, dans la scène de la tentation, refuse l'hommage divin à tout autre qu'à Dieu : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras lui seul » (Mat. IV, 10). Cette parole, à entendre Matthieu et Luc, serait une citation scripturaire, un écho de Deut. VI, 13, très librement rendu, en dehors du texte original et même des LXX, que rappellent seuls directement les mots αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις [1], se *prosterner* (προσκυνεῖν) et *servir*, la forme et le fond de l'hommage, la reconnaissance, dirions-nous, de la dépendance où nous sommes et du pouvoir que Dieu a sur nous, parce qu'il est Dieu.

Le second texte n'est pas moins formel. *Dieu seul est bon*, dit Jésus au jeune homme riche qui l'avait apostrophé en disant : Bon maître ! (Marc X, 18; Luc XVIII, 19. Autre forme dans Mat. XIX, 17.) Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός. Il est contraire à la totalité générale des évangiles de voir ici comme un indice d'une défaillance chez Jésus, comme s'il avouait son infirmité, son imperfection morale. On s'étonnerait qu'alors il n'eût jamais ailleurs joint le cri de son cœur aux confessions de ses frères. Mais il entend néanmoins réserver cette bonté morale dans sa

[1] L'original et les LXX ont יראָ φοβεῖν au lieu de προσκυνεῖν. Les LXX ajoutent au texte primitif κολληθήσῃ (s'attacher à).

source comme dans son caractère absolu et éternel au Dieu unique, qui la possède tout entière, tandis que la créature même la plus sainte doit la conquérir et la puiser à la source suprême, comme un don, et non comme une possession primitive. Dès lors cette déclaration n'affirme pas seulement, ce qui va sans dire, le principe monothéiste, mais elle place celui qui la prononce en dehors du εἷς ὁ Θεός, dans la catégorie de la créature, des êtres dépendants du Dieu unique et éternel.

Du reste, est-il besoin de le rappeler, rien dans l'attitude ou les paroles de Jésus d'après cette tradition primitive ne nous le montre comme acceptant, encore moins comme réclamant l'adoration, ni pour le présent, ni pour l'avenir. Lorsqu'il parle de la prière qui est parfois au sens élevé un des signes de l'hommage suprême, c'est à Dieu qu'il nous invite à adresser nos requêtes. Il nous a appris à dire : *Notre Père !* On introduit dans l'histoire synoptique des pensées qui lui sont étrangères, lorsqu'on oppose à cette invocation collective le *mon* Père employé par Jésus dans le jardin des Oliviers, comme si cette différence de pronom indiquait à elle seule une différence de relation, l'une essentielle, pour employer le langage de l'école, l'autre dérivée comme celle qui relie des êtres de nature différente. Oh non ! Pour une fois le problème des « deux natures » est sûrement hors de cause. *Je te loue, ô Père,* dit en une action de grâce connue, le Maître de Nazareth, *Seigneur du ciel et de la terre ;* oui *Père !* embrassant dans l'invocation et ses frères et lui-même. S'il dit ailleurs *Mon Père,* n'est-ce pas en un pressant besoin personnel, comme il fait dire *mon père* aussi au fils prodigue dans le sentiment de ses fautes individuelles ? Si, d'autre part, l'oraison dominicale emploie le possessif *notre,* c'est, comme le rappelait déjà Chrysostôme, pour nous faire souvenir de notre solidarité et enlever à nos supplications ce qu'elles pourraient garder d'égoïsme. Tout d'ailleurs dans l'évangile ne nous crie-t-il pas, et avec quelle éloquence ! que cette paternité divine est ou doit devenir notre trésor et notre force, comme elle fut le trésor et la force du Maître qui l'a pratiquement révélée. C'est même là l'originalité et le centre précis de l'œuvre qu'il a accomplie.

D'ailleurs, toutes les recommandations relatives à la prière, celle de Matthieu VI, à propos de l'oraison faite selon la justice qui dépasse celle des Pharisiens, la parabole du péager et celle du juge inique sont inspirées du même sentiment : C'est Dieu, le maître du ciel et de la terre et notre Père qu'il faut invoquer.

Sans doute, en se rendant témoignage à lui-même, le Christ a marqué en paroles connues de tous l'autorité centrale qu'il possède dans le monde moral. Son moi supérieur et retentissant se pose devant nous comme un impératif catégorique. Il prétend à devenir le directeur suprême de nos vies. Il demande non qu'on l'adore, mais qu'on le *suive* avec cette obéissance d'un disciple à son maître. Mais pourquoi cela ? Dans quel but cette autorité et ces appels ? Pour lui-même, comme s'il se donnait pour la source première de l'univers, comme l'absolu temporairement limité au rôle du relatif humain. Ce serait là peut-être la formule de la christologie traditionnelle, si tant est qu'on puisse l'entendre. Mais le témoignage de Jésus, l'autorité de Jésus, les appels de Jésus ne vont à lui que pour révéler le Père et conduire au Père qui, lui, est le but suprême. Il ne voile pas Dieu, il le manifeste, il le montre, il le veut. Médiateur, Sauveur, Fils, prenez un nom, prenez l'autre, le rôle du Christ s'y trouve défini comme dans tout son enseignement, sans qu'on puisse nulle part, d'après la tradition synoptique, l'assimiler à Dieu et le faire entrer dans cette catégorie, disons cette personnalité dont il est écrit : *tu le serviras lui seul !*

La tradition exégétique, lorsqu'elle considère le Christ à travers la dogmatique de l'Eglise, a cru parfois découvrir dans les textes les indices positifs de l'adoration du Fils de l'Homme. Laissons de côté ce nom d'Emmanuel (Mat. I, 22-23), cette appellation du protévangile tirée d'Esaïe VII, 14, qui, chez le prophète, s'entend de la délivrance du peuple en face d'un danger imminent, et dans notre contexte, sans visée de théologie spéculative à coup sûr, de l'œuvre rédemptrice du Messie telle que l'indique le nom même de Jésus (Dieu délivre). En revanche, les actes de πίπτειν, de προσκυνεῖν, se jeter la face contre terre, se

prosterner, dont le Maître est souvent l'objet n'indiqueraient-ils pas un hommage divin ? L'exégèse contemporaine, même la plus respectueuse des traditions, répond en général par la négative. Il suffit pour confirmer cette interprétation de deux remarques fort simples. La première est d'ordre philologique, et nous l'avons signalée plus haut. Les termes indiqués s'emploient aussi bien de l'hommage rendu à un roi, à un supérieur que de l'adoration proprement dite. Le serviteur de la parabole, dans Mat. XVIII, 26, se prosterne devant son créancier. Les suppliants qui se jettent aux pieds du Seigneur pour implorer la guérison ; Pierre lui-même quand il s'abat devant son Maître lors de la pêche miraculeuse (Luc V, 8), entendent lui montrer leur infirmité et rendre honneur à sa puissance. La psychologie et les lois les plus élementaires du développement de la foi chez les premiers témoins défendent de leur prêter l'adoration d'un Sauveur ou d'un Maître d'humble apparence, quoique de grande puissance, sous lequel ils auraient discerné le Dieu adorable. Je m'étonne même que dans l'histoire des mages nos versions françaises les plus récentes, Segond et Stapfer, mais non pas Oltramare, continuent à traduire le προσκυνεῖν par adorer. Le contexte qui parle du *roi des Juifs* montre pourtant jusqu'à l'évidence, me semble-t-il, qu'il s'agit d'un hommage rendu à l'héritier d'une race royale... à moins qu'on n'argue de l'origine du protévangile pour y voir des affirmations postérieures et de nature spécialement spéculative. La teneur générale du document imprégné de la pensée messianique rend cette hypothèse fort improbable sous cette forme. Vraie d'ailleurs, elle ne contredirait pas notre thèse, puisqu'elle ferait sortir le protévangile de la tradition judéo-chrétienne qui lui donna naissance.

Je ne vois que deux textes où l'hésitation serait permise. Le premier se lit dans Mat. XIV, 33 : Après la marche de Jésus et de Pierre sur les eaux, il est dit de ceux qui montaient la barque προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ. Mais on remarquera que cette forme du récit est de date récente, aussi bien que l'incident de la marche de Pierre sur les eaux, signalé ici seulement. D'ailleurs, ici comme partout dans les synoptiques,

le titre de *Fils de Dieu* ne dépasse pas l'acception messianique. Ce sens est, dans le cas particulier, d'autant plus évident que Marc relève dans le texte parallèle l'aveuglement des disciples qui n'avaient même pas compris le miracle des pains. A plus forte raison ne saurait-on leur prêter cette intuition supérieure qui découvrirait en Jésus une personnalité d'essence divine, digne d'adoration.

Le second passage signalé se trouve dans Luc, dans son récit abrégé de l'ascension (XXIV, 52) où il est dit des témoins προσκυνήσαντες αὐτὸν. Mais on sait que ces versets présentent un texte fort tourmenté ; il ressort même de la comparaison des manuscrits les plus autorisés que ces mots doivent être retranchés, comme le font, contre l'avis de Tregelles, Tischendorf (VIII major), Gebhardt, Wescott et Hort. Ces deux derniers critiques les rangent même parmi les leçons notoirement postérieures (*noteworthy rejected readings*). Le texte parallèle de Matthieu (XXVIII, 17), origine probable de l'interpolation chez Luc, rapporte aussi ce prosternement devant le ressuscité, en signalant cependant le doute de plusieurs témoins au sujet de cette apparition. Mais rien ne s'oppose en fait à l'entendre d'un simple hommage rendu par les disciples au vainqueur du tombeau, vu que la résurrection n'est nulle part présentée dans les documents apostoliques comme signe et preuve d'une divinité essentielle. Elle est, au contraire, partout dans les discours du livre des Actes, comme dans Rom. I, 4, l'indice de la messianité, triomphant du scandale de la croix. On ne saurait donc tirer de ces notions aucune instruction contraire à nos conclusions antérieures.

Si l'on désirait tenter, toutefois, une précision plus grande, on remarquera que le προσκυνεῖν n'est appliqué à Jésus, j'omets, cela va sans dire, la scène de la tentation et celle du prétoire, qu'une fois par Marc, le document du type le plus ancien (Marc V, 6), nulle part dans Luc, sauf dans le texte contraire, cité tout à l'heure, mais *dix fois* par Matthieu[1]. Si, dès lors, ce qui me paraît très improbable, l'un ou l'autre de ces pas-

[1] Mat. II, 2, 8, 11. VIII, 2. IX, 18. XIV, 33. XV, 25. XX, 20. XXVIII, 9, 17.

sages devait être entendu dans le sens d'une adoration positive, il y faudrait reconnaître l'influence d'une conception christologique postérieure, qui, par anticipation, jetterait son reflet sur la tradition la plus ancienne.

Quoi qu'il en soit de ce point spécial, les données recueillies nous permettent d'affirmer avec une certitude suffisante que, d'après le témoignage des synoptiques, Jésus ne reçoit ni ne réclame l'adoration au sens religieux et précis de cette idée.

A cette thèse, nous ajouterons deux observations qui la confirment indirectement.

Nous possédons un document d'ordre historique, postérieur d'une ou deux décades au moins à la rédaction définitive des trois premiers évangiles. Ce sont les Actes des apôtres. Malgré l'effacement de certains souvenirs dont ils témoignent, ils rappellent pourtant par d'autres côtés la fraîcheur des premières impressions. La personnalité de Jésus s'y détache comme celle du Messie qui devait passer par la mort, mais qui l'a vaincue parce qu'il est le saint de Dieu. Sa résurrection a imprimé à la mission dont il fut revêtu le sceau divin. Il nous est présenté comme un *homme* dont Dieu a légitimé l'œuvre en faisant par ses mains des miracles, des prodiges et des signes ; il est le serviteur (*παίς*) envoyé de Dieu, que le ciel doit recevoir jusqu'à l'époque du rétablissement universel; l'homme encore par lequel Dieu jugera le monde. Nulle part dans ces pages une seule trace de divinité transcendante et adorable. Le phénomène s'explique, soit que l'écho des premières tendances spéculatives n'ait pas impressionné l'écrivain jusqu'à l'amener à de telles conclusions, soit que ces tendances n'aient pas encore, à l'heure où il écrivait, produit dans les communautés les conséquences qui en sortiront plus tard.

Cette dernière opinion serait confirmée par ceux des documents du Nouveau Testament qui sont issus du judéo-christianisme, dans cette période où la tendance avait déjà subi l'ascendant de l'apôtre Paul. La lettre de Jacques et la première de Pierre sont les témoins auxquels je fais allusion. L'adoration du Christ n'y est ni indiquée, ni même soupçonnée. On l'expliquera pour Jacques par la nature de son exhortation qui

ne l'amenait pas sur ce terrain et nous ne tirerons rien de son silence, si étrange qu'il puisse paraître en une question de cette gravité. Mais la christologie de Pierre existe et le Maître y apparaît comme l'agneau prédestiné au sacrifice expiatoire, comme la victime sans fraude ni tache, que rien dans ces pages ne nous autorise à ranger dans la catégorie du divin au sens de l'Eglise.

Tout autre est la situation lorsqu'on aborde les écrits pauliniens d'une part, dont nous exceptons pour l'heure les épîtres pastorales, mais auxquels on peut rattacher la théologie des Hébreux, et, d'autre part, toute la littérature johannique, l'Apocalypse comprise, quel que soit d'ailleurs l'auteur dernier de ce livre visionnaire. Malgré leurs différences que nous signalerons bientôt, ces deux groupes littéraires ont un caractère commun qui les distingue de tous les autres écrits du Nouveau Testament.

Tandis que les œuvres dont nous avons parlé plus haut racontent ou exhortent, réfléchissant ainsi d'une façon simple et volontiers très objective la figure du Christ et la première impression laissée par lui, celles qui vont nous occuper ajoutent à l'intérêt pratique et dans un esprit hautement religieux ce que j'appellerai la méditation de l'œuvre du Rédempteur. Elles renferment les premiers germes, les éléments des futures théologies. Elles font plus qu'exposer, elles tentent d'expliquer le Christ, de se rendre compte de sa personne et de son œuvre, de les définir. Elles créent, en un mot, dans un but éminemment pratique, des systèmes.

Ce phénomène, sans parler de cette tendance de l'esprit qui aspire à se rendre compte des choses, est conditionné dans l'espèce par deux circonstances principales.

La première est de nature morale. L'impression produite par le Sauveur sur ceux dont il saisit l'âme, les fruits de sa communion, les transformations qu'il opère dans la direction de la vie morale, sont si prodigieusement gigantesques qu'ils provoquent chez des natures prédisposées à la réflexion une question impérieuse : Qui est ce Sauveur ? d'où lui vient cet empire ? quels sont les moyens de son action ?

Ensuite, les circonstances historiques réclamaient cette élaboration. De bonne heure, au sein des communautés, l'on voit poindre les germes des hérésies. Les horizons intellectuels et moraux, les conceptions qui formaient l'air ambiant amènent aux questions posées des solutions diverses. Les théosophies juives, la philosophie elle aussi, l'alexandrine en particulier, suggèrent des réponses, et c'est au sein de ce travail intérieur et des discussions qu'il suscite que les Paul et les Jean sont amenés à poser leurs principes, à fournir à l'Eglise l'autorité de leur pensée et de leurs expériences, en des écrits de circonstances, sans doute, qui ne sont point des traités de théologie, mais qui préparent la théologie.

Les données de leurs constructions, ils les ont trouvées en partie dans l'expérience de leur vie en Christ et ce ne fut jamais qu'avec une préoccupation religieuse qu'ils ont abordé ces grands sujets. Mais il ne se pouvait point que pour l'expression de leur pensée ils se dépouillassent des catégories générales de leur époque, de cet ensemble d'affirmations courantes, de données acquises qui, pour tous les hommes, tous les les temps, tous les lieux, enveloppent, encadrent la substance même de nos pensées. Ces conditions, disons, si vous le voulez, les affirmations générales de la théosophie, les vues admises sur les rapports entre Dieu et le monde, ont donné à ces premières christologies, si pratique qu'en soit l'intention, une allure spéculative.

Nous dirons qu'avec Paul et Jean commence l'ère de la christologie *théocentrique*, si l'on me passe cette expression un peu pédante, mais très claire. Elle s'épanouira, en sa forme hellénisante, jusqu'aux conciles classiques du quatrième siècle, qui marquent l'apogée du mouvement.

Commençons par l'apôtre Paul. On connaît sa christologie; mais, pour la bien saisir, il importe de rappeler son origine. Les premiers témoins, un Pierre, par exemple, avaient reçu leurs impressions du Christ entendu, vu et contemplé au travers de sa vie terrestre. C'est à ces impressions qu'ils ont rattaché leur conception du Sauveur. Paul n'a point passé par cette école; la tradition historique, il apprit sans aucun

doute à la connaître dans ses traits essentiels, mais à proprement parler, ce n'est pas sur elle qu'il fonde sa foi. « Si nous avons connu Christ selon la chair, c'est-à-dire le Christ historique, ce n'est plus ainsi que nous le connaissons. » Christ selon l'Esprit, le Christ spirituel, glorifié, est pour lui le principe vital (II. Cor V, 16). Le point de contact entre cet apôtre et le Sauveur, le point de départ de sa vie chrétienne sont ailleurs, dans la vision de Damas, dans la contemplation du Christ céleste, révélé en lui, qu'il a vu, qui lui est apparu et que, dès lors, il a servi. Toute sa christologie est dans cette expérience. Sans aucun doute, ce Glorifié, enveloppé de la lumière céleste, est bien le même que Jésus de Nazareth dont le zélé Pharisien avait persécuté les disciples. Mais sa vie céleste, qui prouve sa résurrection et qui supprime le scandale de la croix, le mystère du Messie souffrant, auquel s'était achoppé le disciple de Gamaliel, est la source d'où il tirera la substance de sa conception. C'est lui qu'il sert, lui qui vit dans ses croyants pour les former à son image, lui qui est et demeure le Chef de l'Eglise. Si, historiquement parlant, Jésus est fils de David ; en vertu de sa sainteté réalisée, dont sa résurrection est la conséquence, il est le Fils de Dieu, l'élu théocratique.

Un esprit de si puissante envergure ne pouvait en rester à ces constatations. Par une sorte de régression nécessaire, il devait se demander et la nature et l'origine de cet être supérieur. Les spéculations théosophiques qui, durant la seconde partie de sa carrière, se produisirent au sein même des communautés chrétiennes sous l'influence de l'essénisme spéculatif, l'auraient d'ailleurs obligé à aborder le problème. Pour le résoudre, il ne pouvait guère sortir des principes en quelque sorte axiomatiques, acceptés dans son milieu. Or, l'un de ces principes était l'affirmation d'êtres intermédiaires entre Dieu et le monde ; un autre, celui qui cherche au delà de l'horizon terrestre, préexistants dans le ciel, les choses et les êtres marquants dans l'ordre de la religion et de l'humanité. Aussi, le glorifié est-il à ses yeux un de ces préexistants ; les souvenirs du rabbinisme l'invitaient à faire de lui l'*homme* céleste, opposé à l'homme

terrestre. Le premier est du ciel, comme le second est de la terre (1 Cor. XV, 45 47).

Assurément, qui le nierait ? l'apôtre ne s'est point borné à reproduire des thèses rabbiniques. Comme Jésus lui-même il est parti des notions existantes pour les purifier et les continuer. Aussi cet homme céleste est-il revêtu par Paul d'attributs supérieurs. Je pense bien qu'à suivre la pensée générale de la théologie paulinienne, ce Fils de Dieu existait de toute éternité dans le plan ou la pensée de Dieu, ce qui découle, pour ne rien dire de plus, de sa notion même de Dieu ; mais Dieu a réalisé cette pensée dans le temps avant l'histoire humaine. Christ est ainsi l'image de Dieu, le premier-né de toute créature, qui a participé à la formation de l'univers et qui est devenu comme le centre d'unité de l'univers créé. Médiateur, unificateur, actif dans la création et la rédemption, telle est l'image sous laquelle l'apôtre conçoit la personne et l'œuvre du Sauveur. On dirait vraiment que cette pensée se confonde avec le Logos johannique. Paul n'a pas le mot, il a presque la chose. Nous n'oserions affirmer avec M. Sabatier que si Paul n'a pas employé ce terme, ce soit très certainement par une volonté bien « arrêtée. » Nous ignorons en tout cas les motifs de cette abstention. Peut-être, je dis peut-être, faut-il les chercher, entre autres, dans l'éducation palestinienne de l'écrivain qui, comme nous le verrons bientôt, a précisément sur ce point spécial déterminé, malgré certaines analogies, une différence assez marquée entre le type paulinien et la théologie johannique.

Mais, ces faits admis, qu'en conclurons-nous relativement à l'adoration du Christ? La théologie traditionnelle, faute de distinguer les temps, les idées, les auteurs, a une réponse triomphante. Elle conclut des faits à l'adoration, elle cite quelques textes, des mots, des noms, des titres.

Ces titres sont ceux de κύριος et de Θεός donnés par Paul à Jésus-Christ.

Κύριος, on le sait, est avec une nuance le synonyme de δεσπότης, possesseur, seigneur, maître, *dominus*. Dans Mat. XVIII, 25 il désigne le maître créancier. (Voyez XXIV, 26 ; XXV, 19.

Marc XII, 9, le maître de la vigne. Luc XII, 45, etc. Jean XII, 21. Actes XVI, 19. Col. IV, 1, etc.). Les LXX s'en sont servis d'abord pour rendre l'hébreu אדון ou אדנים (Gen. XVIII, 12; XLII, 33), dans l'allocution, comme nous disons monseigneur ou monsieur; puis pour désigner Dieu, essentiellement dans les passages où, selon le keri perpétuel, les traductions remplaçaient par אדני le tétragramme sacro-saint de יהוה. En cette double acception, le nom a passé dans la langue. Il est devenu un des noms propres du Christ, je dirais même le nom aimé de la chrétienté. Les Pères l'emploient de préférence à tout autre, et cela se comprend puisque l'appellation Χριστός avait encore quelque chose de national, de judaïque, donc de moins familier à la gentilité. Il ne serait point impossible que l'apôtre Paul ait été le principal propagateur de ce titre si riche, qui indique si bien la suprématie du Christ et notre rôle de δοῦλοι. Mais il serait intéressant de savoir à quel élément se rattache, d'après la langue des LXX, son emploi dans le Nouveau Testament, chez Paul en particulier. Faut-il le rapporter au sens premier, ordinaire? Il indiquerait alors la suprématie du Seigneur, sa κυριότης sur l'Eglise et les croyants, sa maîtrise spirituelle, son autorité morale. Ou bien insistera-t-on sur sa synonymie avec le nom de Jahveh, d'autant plus que, dans nos écrits, κύριος est aussi un nom de Dieu? En ce cas, κύριος annoncerait et comprendrait déjà les manifestations futures; Jésus, pour employer l'incorrect langage de la dogmatique traditionnelle, serait d'essence divine et non d'essence humaine; il peut, il doit être adoré comme Dieu.

Nous pensons que cette dernière interprétation est insoutenable et voici pourquoi :

Cremer, un homme de la tradition, dans son excellent lexique de la grécité du Nouveau Testament[1], s'exprime comme suit à ce sujet : « κύριος, quand ce mot désigne le Christ, correspond à l'hébreu אדון, אדני, אדנים, mais jamais à *Jahveh* (réservé à Dieu seul). »

[1] Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Græcitæt*, seconde édition. Gotha, 1872.

« En effet, tandis que le Christ est souvent appelé Κύριός τινος, μοῦ, ἡμῶν, יהוה comme nom propre n'a jamais de suffixe tandis que אדך les comporte et les possède ; ensuite, dans l'Ancien Testament, un des noms fréquents de Dieu est celui de *Jahveh-Elohim*, rendu dans les LXX par Κυρίος ὁ Θεὸς. Nulle part dans le Nouveau Testament cette expression n'est appliquée à Jésus-Christ, phénomène étrange, si Jahveh était dans l'opinion apostolique un nom approprié au Fils de l'Homme. On remarquera enfin que lorsque κύριος désigne Dieu, il s'agit presque toujours de citations de l'Ancien Testament, ou tout au moins d'allusions à l'Ancien Testament ; ainsi : ἡμέρα τοῦ Κυρίου יום יהוה tandis que la parousie est appelée ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν. »

Ces considérations lexicologiques ne sont pas sans valeur. Mais elles sont dépassées par la remarque suivante : l'apôtre appelle le Christ en tant que Κύριος un ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, un *homme,* donc une créature, la première des créatures, qui a eu un commencement puisqu'elle est appelée πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Sur ce texte discuté, laissons la parole à M. Bovon[1] : « Ce terme voudrait-il dire que le Sauveur ne soit, selon l'apôtre, qu'une des créatures de Dieu ? La plupart des commentateurs le nient, en alléguant que la suite désigne Jésus-Christ comme étant antérieur à toutes choses (Col. I, 17), ce qui oblige, affirment ces interprètes, à prendre le πάσης κτίσεως dans le sens d'un génitif de comparaison. Toute créature étant mise de côté, — telle serait la pensée exprimée par ce fragment, — Christ seul se dresse de l'autre, en sa souveraine majesté, lui qui domine les origines et se rapproche de Dieu lui-même. Néanmoins (c'est encore M. Bovon qui parle), il demeure incontestable que le mot de premier-né appelle l'idée d'une série subséquente se reliant à un terme initial qui lui demeure analogue, ainsi lorsque Jésus est appelé « premier-né d'entre les morts, » Col. I, 18, « premier-né parmi beaucoup de frères » (Rom. VIII, 29). L'apôtre ne dit pas assurément que le Sauveur soit une créature au même rang que les autres ; toute sa christologie, au contraire, montre qu'il lui

[1] J. Bovon, *Théologie biblique du Nouveau Testament*, T. II, p. 285.

attribue une dignité spéciale; mais ce texte n'en exclut pas moins, d'une manière très positive, la notion réputée orthodoxe d'une *égalité d'essence*. Christ apparaît ici comme la plus *ancienne* et la plus élevée des manifestations du Dieu suprême ; en tout état de cause « un premier-*né*, ne saurait être éternel. »

Et nous concluons à notre tour que si Christ est une créature, même la plus ancienne, même revêtue d'une dignité spéciale, s'il a un commencement même antérieur à l'univers, celui qui dit ces choses, nous parlons de saint Paul, ne saurait lui conférer une place intra-divine, ni lui accorder une adoration qui appartient à celui qui est béni éternellement et qui s'appelle Jahveh. L'apôtre maintient donc non seulement la subordination du Fils, mais sa distinction très nette et très accusée d'avec le Père.

Si nous ne craignions de lasser la patience du lecteur, nous aborderions ici la christologie de l'épître aux Hébreux. Bien que son alexandrinisme la sorte du type paulinien et lui fasse une place à part, elle suit cependant les grandes lignes tracées par le Tarsien. Nulle part l'écrivain anonyme n'enseigne la divinité essentielle du Fils ; il y songe si peu que « dans son énumération des habitants de la Jérusalem céleste il sépare Jésus de Dieu[1]. » « Vous vous êtes approchés de Dieu, le juge de tous, des esprits des justes parvenus à la perfection *et de Jésus*, le médiateur de la nouvelle alliance. » Du reste, comme Paul, l'auteur place très explicitement au nombre des êtres créés non seulement le Christ et les êtres supérieurs, mais aussi le *Christ* et les *hommes*. Celui qui sanctifie, dit-il, et ceux qui sont sanctifiés sont tous *issus* d'un même Dieu. C'est pourquoi, ajoute-t-il (II, 11), le Christ n'a pas honte d'appeler les pécheurs ses frères. Et qu'on veuille bien le remarquer, il ne s'agit pas ici du Christ incarné, mais du Christ préexistant. Tout l'effort de l'auteur, dans cette portion de son œuvre, tend à prouver non la *divinité* du Christ, mais sa supériorité sur les esprits similaires. Il part de prémisses et de conceptions sur les rapports entre Dieu et le monde, analogues à celles de Paul.

[1] Ménégoz, *L'épître aux Hébreux*.

On ne l'invoquera donc pas plus que ce dernier en faveur d'une adoration du glorifié, car, ici comme là, ce préexistant, comme ce glorifié, est une créature.

Nous ne rompons guère l'unité de cette étude en signalant à cette place les pensées de l'Apocalypse, dans la mesure où cet écrit appartient à un auteur chrétien. Elles nous conduisent encore au même résultat. M. Bovon, avec lequel nous sommes à peu près d'accord sur cette matière, dit que d'après cet auteur, la haute dignité reconnue au Christ se fonde sur son union substantielle avec Dieu. Au point de vue de la spéculation ancienne, le mot n'est guère exact. Toutes les créatures, d'après le visionnaire, rendent, il est vrai, hommage à l'Agneau glorifié, qui est l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier ; un saint Paul aurait pu s'exprimer de la sorte. Cet hommage, en effet, revient à la reconnaissance de la κυριότης du Christ à la gloire de Dieu le Père, selon l'expression connue de la lettre aux Philippiens. Je rappelle d'ailleurs que l'Apocalypse accorde aux vainqueurs de la foi (II, 27) le pouvoir sur les nations, ainsi que Christ l'a reçu de son Père, qu'il leur sera donné de s'asseoir sur le trône du Christ, comme Christ s'est assis sur le trône de Dieu, dans une communion parfaite avec lui, que ce Christ est appelé le commencement de « la créature de Dieu. »

Aucun de ces textes ne modifie nos conclusions antérieures ; ils les confirmeraient plutôt.

Une nouvelle évolution se produirait-elle avec l'apparition d'un nouveau nom conféré au Sauveur ? On sait en effet que le Christ est quelquefois appelé Θεός.

Dans la collection canonique, cette désignation apparaît deux fois ; les autres textes cités jadis sont généralement reconnus controuvés. Le seul certain est le cri de Thomas : Mon Seigneur et mon Dieu ! ὁ κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου. On ne fera pas état de cet article ὁ parce qu'ailleurs on rencontre le nom sans ce déterminatif ; on sait en effet que dans les invocations, les apostrophes, le Nouveau Testament, même une fois ou deux Démosthène, et c'est tout dire, emploient le nominatif articulé à la place du simple vocatif. (Comp. Mat. XI, 26 ; XXVII, 39 ;

Luc VIII, 54; Jean XIX, 3, etc.) Le second texte cité est douteux. Il s'agit de Rom. IX, 5, où se lit Θεός d'après les manuscrits les plus accrédités. On le traduit de deux ou trois manières. Ou bien : *le Christ qui est au-dessus de tous ! Dieu soit béni éternellement*. Ou bien : ... *desquels descend Christ. Que Dieu, qui est sur toutes choses, soit béni éternellement*. Ou encore : *desquels descend le Christ, qui est Dieu sur toutes choses, béni éternellement*.

Quoique improbable, acceptons cette dernière interprétation. A la fin du premier siècle, en tous cas dès la première moitié du second, c'est-à-dire dans la période qui a vu naître entre autres les Pastorales, les lettres de Clément de Rome (I, 97-100; II, 130-160), Barnabas, Hermas et la *Didaché*, cette appellation appliquée à Christ devient en somme assez commune et ne paraît pas même avoir été un titre d'ordre supérieur. La première de Clément parle des παθήματα αὐτοῦ, ce pronom se rapportant dans la phrase à un Θεός, comme plus tard une lettre d'Ignace dira aux Romains d'être les imitateurs τοῦ παθοῦς τοῦ Θεοῦ μου. La seconde de Clément commence en disant au lecteur qu'il faut concevoir (φρονεῖν) Jésus-Christ ὡς περι Θεοῦ; la Didaché appelle le Seigneur par allusion à Psaume CX, 4. ὁ Θεὸς Δαβίδ. Ces exemples pourraient aisément être multipliés. Nous y ajouterons seulement le témoignage de Pline le jeune, qui en 96 écrivait à Trajan que dans leur culte les chrétiens ont coutume de chanter un cantique au Christ *quasi deo*.

C'est une réelle méconnaissance de l'histoire que de tirer de ces faits une induction en faveur de ce que nous appelons aujourd'hui l'adoration. Notre notion de Dieu revêt une certaine rigueur qu'elle était très loin d'avoir dans les premiers siècles. On y employait, sans dommage d'ailleurs pour le monothéisme principiel que posaient la religion et la philosophie, le nom de Dieu en un sens dérivé et très large, comme nous le faisons aujourd'hui pour l'adjectif divin. Le terme a quelque chose d'élastique. L'Ancien Testament applique plusieurs fois le nom de Dieu à des hommes. On lit au Psaume LXXXII, 6 : Vous êtes des dieux, vous êtes des fils du Très-Haut. (Ex. IV, 16; VII, 1; XXII, 8-9.) Dans Jean X, 34, 35, Jésus-Christ use de ce terme

de la même manière et l'on connaît le mot cité par Paul dans son discours aux Athéniens. A partir de Domitien, l'empereur se fait appeler *dominus et deus*. A en croire Eusèbe, les prophètes montanistes recevaient les hommages divins, comme quelques chefs des écoles gnostiques. Dans Minucius Felix (IIIme siècle) Cecilius parle d'honneurs divins accordés aux prêtres chrétiens; sans descendre jusqu'à cette époque, Eusèbe encore nous rapporte que les païens de Smyrne, lors du martyre de Polycarpe, craignaient que les chrétiens ne divinisassent leur évêque. L'apothéose est une des formes de la pensée du temps. Elle remplace nos bronzes.

Il sort de là que la notion de divinité avait une compréhension considérable et l'on rangeait volontiers dans la catégorie tout νοῦς supérieur, toute grandeur un peu puissante? Est-il étonnant après cela que sans l'adorer au sens précis, les chrétiens aient accordé au Christ ce nom générique de Θεός? Ni l'héritage de l'hébraïsme, ni celui de la pensée grecque ne s'y opposaient.

Mais la fin du premier siècle ou le premier quart du second a vu surgir la littérature johannique avec la conception spéciale et capitale qu'elle représente.

Tandis que Paul avait construit sa christologie en partant du Christ glorifié qui est celui de son expérience personnelle, le quatrième évangile, sans parler de la première de Jean, a suivi une voie différente. Jean, tout en restant théocentrique dans sa conception générale, a tenté d'unir l'histoire et la spéculation. Son livre réfléchit des souvenirs, tout en disant au travers de l'histoire et au moyen de l'histoire ce qu'il pense de Jésus. C'est à la fois l'œuvre d'un témoin impressionné par les faits contemplés et les enseignements recueillis et d'un théologien qui cherche l'unité dans la diversité des apparences, le secret de l'incomparable grandeur et de l'incomparable puissance du Rédempteur.

On sait quel est pour Jean le mot de l'énigme. Jésus! c'est le Verbe divin. L'apôtre n'inventa ni le mot, ni la chose. C'est une propriété indivise. Elle appartient à la philosophie alexandrine sous quelques angles, aux héritiers spirituels de Platon

et du Portique, à la théosophie de Palestine, sœur du judaïsme des rives du Nil.

Pourquoi Jean a-t-il choisi cette catégorie ? A tout prendre, je l'ignore. Elle convenait sans doute à ses aspirations religieuses et à ses contemplations théosophiques. A la fin du premier siècle d'ailleurs, en Asie-Mineure, alors que déjà dans les communautés la philosophie et la religion nouvelle allaient se rencontrant, la notion ne devait point être ignorée. N'était-on pas à cet âge que M. Ménégoz appelle très bien celui de l'incubation gnostique ? Le monde entre l'homme et Dieu est un ciel très peuplé, rempli d'anges, de dominations, de puissances, d'éons, comme on dira bientôt. Quelques théosophes semblent avoir fait du Christ l'archange suprême, et Paul et les Hébreux ont directement ou indirectement combattu cette définition en élevant le Christ au-dessus de tous ces êtres, auxquels il est supérieur dans l'ordre du temps et de la puissance. D'autres méditatifs, précurseurs de Cérinthe, distinguaient et séparaient en Christ l'éon divin de l'homme de Nazareth mort sur le Golgotha et Jean les renie comme des antechrists qui se refusent à reconnaître le Christ venu en chair. Dans son évangile, le Logos devient l'explication centrale, l'élément originel de sa christologie. Ce nom répondait aux aspirations comme aux horizons du temps. C'était un vieux moule, sans doute, mais qu'on pouvait remplir d'un contenu nouveau.

Jésus donc est le Verbe : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ! Sans entrer dans l'analyse de cette pensée, remarquons simplement, cela suffit à notre propos, que la doctrine a chez Jean un intérêt et un but moral et n'est pas comme elle le deviendra après lui et le fut avant lui une thèse spécialement cosmologique. L'élément nouveau, l'élément chrétien qu'il introduit dans le principe, est facile à saisir : Le Logos s'est incarné dans un *homme*, est ainsi entré en rapport direct et organique avec l'humanité pour l'élever au-dessus d'elle-même. Cet élément, le théologien l'a greffé sur la thèse philosophique, qui, elle, n'est pas dans sa catégorie différente chez Jean et dans l'alexandrinisme. Ici comme là le Verbe *était* au commencement, ce qui le range dans l'ordre de la créature ; son éternité est une notion étran-

gère à l'écrivain, il ne l'affirme nulle part; mais les fonctions du Verbe le rapprochent de la christologie paulinienne, en ce sens que dans l'un et l'autre cas la médiation créatrice et la médiation rédemptrice constituent les fonctions essentielles du Logos. Chez Paul et chez Jean, enfin, le préexistant, πρωτότοκος ou λόγος, est nettement distingué de Dieu. Dérivé de lui, première manifestation de l'énergie divine dans le temps, quoique, dans les conceptions rappelées, antérieur à l'univers, le Fils premier-né n'est pas Dieu, est distinct et dépendant de lui. Il est dès lors impossible de fonder même sur la théologie johannique l'adoration du Christ, au sens précis de l'idée; car ce Christ, le verbe qu'il incarne est une créature.

(*A suivre.*)