

# Le Christ historique : d'après W. Herrmann [suite]

Autor(en): **Favre, Robert**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **33 (1900)**

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379695>

## **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.

# LE CHRIST HISTORIQUE

D'APRÈS W. HERRMANN

PAR

ROBERT FAVRE<sup>1</sup>

---

## IV. La personne de Jésus et le dogme christologique.

Nous avons une peine extrême à nous affranchir de l'idée suivant laquelle Jésus serait simplement la *condition préalable*, la présupposition, dont notre rapport avec Dieu pourrait ensuite être déduit par voie de conclusion logique. Il est plus commode de laisser de côté l'intuition du fait lui-même, pour chercher dans des *idées sur Jésus* des garanties au moyen desquelles nous pensons nous assurer la grâce de Dieu. Les mêmes idées sur Christ et sur son œuvre qui peuvent être pour d'autres « un signe de leur rédemption, » nous deviennent un piège fatal lorsque nous nous figurons tenus de nous les approprier pour parvenir au salut; elles nous empêchent d'arriver à l'intuition du fait que nous devons éprouver nous-même comme une intervention de Dieu dans notre vie personnelle, par conséquent comme le fondement de notre foi en un Dieu vivant. A défaut de cette expérience, nous en venons, « au milieu d'une grande abondance d'idées chrétiennes, à ne plus rechercher Dieu lui-même, mais simplement à nous mettre en sûreté vis-à-vis de lui. »

<sup>1</sup> Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de septembre, p. 454.

Ce danger est manifeste dans la doctrine de la divinité du Christ telle qu'elle est généralement présentée dans les Eglises chrétiennes. On insiste avec raison sur le fait que Jésus est l'unique médiateur par lequel nous ayons accès auprès du Père, mais ce qu'on ajoute à cette affirmation en détruit aussitôt la portée. *Avant* de trouver en lui le chemin qui mène à Dieu, il est indispensable, nous dit-on, de confesser sa divinité. Cette prétention, qui éloigne du Christ un grand nombre d'hommes sincères, et qui étend comme un voile sur la foi de beaucoup de chrétiens sérieux, ne peut plus guère dissimuler ce qu'elle a d'arbitraire et de factice. Confesser la divinité du Christ, cela veut dire, apparemment, confesser que Jésus est Dieu. Mais pour s'assimiler une telle idée, pour être en mesure d'attribuer à ces mots un sens intelligible, il faut que Jésus nous ait préalablement amenés à rompre avec notre passé, et nous ait introduits dans une existence nouvelle. Pour comprendre la proposition : Jésus est Dieu, nous devons d'abord connaître Jésus lui-même ; sinon, cette proposition ne renferme pour nous que l'idée générale de l'incarnation de Dieu. Le premier venu, à condition de n'être pas entièrement dépourvu d'imagination, pourra s'emparer de cette idée, et en tirer une conception du monde à l'égard de laquelle il jouera lui-même le rôle de spectateur, mais tout cela est sans valeur aucune en ce qui concerne la vie intérieure, personnelle, de l'individu. La seule utilité que peut avoir une telle doctrine, ainsi présentée, c'est de diriger toute notre attention sur cette personnalité, qui a agi sur d'autres hommes avec tant de puissance qu'ils ont salué en elle Dieu devenu homme. Nous pourrions alors à notre tour et pour notre propre compte arriver à la conviction que Dieu ne peut pas être autre chose que « l'Esprit personnel qui agit sur nous par l'intermédiaire de Jésus. » L'expérience que nous faisons au contact de la personne du Christ peut seule donner un contenu intelligible et déterminé à la confession de sa divinité. Une puissance rédemptrice ne peut émaner pour nous que d'un fait qui agit directement sur nous. La doctrine de la divinité du Christ, prise en elle-même, ne peut venir en aide à personne. Quelqu'un qui connaît cette doctrine et le

nom de Jésus, et qui manque assez de caractère pour répéter après d'autres les formules apprises, ne devient pas par ce fait un chrétien. Il est donc absurde de dire : « Si vous voulez être sauvés par Christ, vous devez croire d'*abord* à sa divinité. » — « Si vous voulez être sauvés par Christ, disons-nous bien plutôt, il faut que le fait de sa personne vous amène d'*abord* à l'expérience que Dieu entre effectivement en rapport avec vous. » C'est cette expérience qui constitue la rédemption.

En second lieu, pour attribuer un sens précis à la doctrine dont nous parlons, il faut non seulement connaître Christ, mais aussi connaître Dieu. L'expression : divinité, ne nous devient intelligible que lorsque Christ nous a sauvé. En dehors de lui, nous n'avons de Dieu que des représentations inexactes.

Les doctrines courantes, dans le camp orthodoxe d'une part et dans le camp libéral de l'autre, sur la personne et l'œuvre de Jésus, sont également inadéquates, par leur contenu, à l'expérience religieuse ; la première, à cause de son caractère juridique ; la seconde, parce qu'elle présente le pardon comme « quelque chose de tout naturel, » comme un simple corollaire de la notion de la paternité divine révélée par Jésus<sup>1</sup>. Herrmann, après un exposé critique de ces deux doctrines opposées, résume son point de vue, — qui le sépare aussi bien du rationalisme que de l'orthodoxie traditionnelle, — dans la formule suivante : *D'après la doctrine socinienne et rationaliste, Christ s'est borné à proclamer le pardon divin ; d'après la doctrine orthodoxe, il l'a rendu possible ; en vérité, il l'a réalisé, à notre égard* (in Wahrheit hat er sie an uns vollzogen). Dans le premier système, on se contente de voir en Jésus l'homme qui proclame une vérité divine ; dans le second, il suffit de se représenter, comme uni à Jésus, un être divin différent de lui-même ; quant au troisième point de vue, il se résout en un fait d'expérience pour celui qui a rencontré le Dieu vivant dans le Christ historique. Lorsque Jésus s'approche

<sup>1</sup> Cette dernière manière de voir a été également imputée à Ritschl. « C'est, dit Herrmann, la déformation la plus audacieuse que l'on ait fait subir à sa théologie. » — Voir la remarquable critique, par Herrmann, des doctrines ecclésiastique et socinienne de la Rédemption : *Der Verkehr*.... 3<sup>me</sup> édit., p. 104 sq., 117 sq.

intérieurement de nous par la prédication de l'Évangile et par nos relations avec d'autres chrétiens, son dessein d'arracher tous les hommes à leur misère morale s'accomplit envers nous. Nous entrons par là dans l'orbite de sa personne; nous comprenons que le Dieu qui l'a envoyé dans le monde et l'a mis en contact avec nous, connaît notre péché et le condamne, mais ne veut pas, malgré cela, nous abandonner à la mort.

Cette conviction n'est pas le résultat d'une réflexion dogmatique longuement élaborée, d'une doctrine sur la divinité du Christ; elle est simplement l'expression d'un fait: « Jésus — lequel appartient à notre propre existence, — est si puissant et si riche, que chez quiconque s'approche réellement de lui il fonde une confiance en Dieu qui dissipe l'anxiété de l'homme naturel, et qui absorbe dans la certitude du pardon divin le jugement par lequel le pécheur se condamne lui-même. » C'est déjà s'écarter de l'essentiel que se demander « ce qui était caché en lui » pour donner à sa personne une telle importance pour l'humanité.

Ainsi prend naissance une représentation de la personne du Christ qui ne peut être exactement exprimée que par la confession de la divinité. Lorsque nous saisissons en lui l'acte divin du pardon des péchés, la manifestation par laquelle Dieu entre en rapport avec nous, nous saluons, dans l'apparition humaine de Jésus, Dieu lui-même qui nous attire à lui.

Telle est l'idée essentielle contenue dans le dogme de la divinité du Christ: en Jésus, c'est avec Dieu lui-même que nous avons à faire. Nous n'arrivons pas à cette idée au moyen d'une conclusion, en partant de notre expérience de la personne de Jésus; cette expérience est de telle nature que nous lui donnons simplement son vrai nom quand nous déclarons croire à la divinité du Christ. Telle est la forme sous laquelle l'homme réconcilié avec Dieu par Christ confesse nécessairement la divinité du Sauveur, alors même qu'il serait contraint d'en repousser la formule traditionnelle. De cette façon, il nous est possible d'embrasser simultanément Dieu et Christ dans l'expérience religieuse du croyant. En revanche, « nous renonçons à construire l'unité de Christ et de Dieu au moyen de représentations de

l'être humain et de l'être divin que nous aurions possédées déjà auparavant. »

Ce serait ici le lieu de signaler, dans l'exposé de Herrmann, une lacune qui lui a été souvent reprochée, dans sa manière de concevoir le rapport entre Dieu et le croyant. Ce rapport s'établit et se maintient exclusivement, à ses yeux, par l'intermédiaire permanent de la personne historique du Christ, en sorte qu'il n'existe pas de contact direct, immédiat, entre l'âme chrétienne et Dieu. Dans la manière de voir de Herrmann sur ce point, nous trouvons un écho de la célèbre polémique de Ritschl contre le dogme de l'*unio mystica*, dont ce théologien répudie non seulement la forme scolastique, mais encore le contenu religieux, au nom des prémisses psychologiques exposées dans sa théorie de la connaissance<sup>1</sup>. Herrmann concède cependant qu'il y a « quelque chose de légitime dans l'affirmation que Dieu se tourne vers chaque âme en particulier, alors même qu'il s'approche de tous par un seul et même fait » : l'apparition de Dieu en Christ atteint chacun de nous dans des circonstances particulières, en sorte que les faits et les événements qui nous ouvrent l'intelligence du Christ ont nécessairement un caractère individuel. Comme toutes les relations de notre vie dans lesquelles l'influence de Jésus se fait sentir font partie de l'acte par lequel Dieu entre en rapport avec nous, il est exact de dire, — mais dans ce sens seulement, — que Dieu entretient avec chaque individu un rapport spécial.

<sup>1</sup> Si nous marquons en passant cette lacune, c'est qu'elle nous semble une des plus graves, dans l'école de Ritschl en général, et chez Herrmann en particulier. Nous n'y insistons pas, parce que nous avons voulu simplement exposer le point de vue de Herrmann, et non pas en entreprendre la critique. Il nous paraît essentiel de désolidariser une saine mystique, qui correspond à l'expérience intime du croyant et se dérobe forcément à toute analyse, de la mystique au sens historique du mot, et des élucubrations de la sentimentalité religieuse. Voir à ce sujet : *Lipsius*, Dogmatik, 3<sup>e</sup> édit., p. 72 sq. ; *Usteri*, die Bedeutung und Berechtigung des mystischen Elements in der christl. Religion ; Zurich, 1889. *Reischle*, Ein Wort zur Controverse über die Mystik in der Theologie ; Freiburg i. B., 1886.

## V. La personne de Jésus et l'Eglise. Le Christ glorifié.

Parmi les relations dans lesquelles le chrétien éprouve l'action rédemptrice de son Dieu, se trouvent en première ligne celles qui le rattachent à l'*Eglise*. « Dieu ne saurait se communiquer à tous les hommes indistinctement. Bien qu'il tienne dans ses mains les destinées de tous, il ne révèle son être intime qu'à ceux qui se trouvent dans la sphère d'influence de la communauté chrétienne. » Celle-ci sert d'intermédiaire entre l'individu et le Dieu manifesté en Christ, mais cette médiation est d'ordre psychologique et moral, non métaphysique ainsi que l'enseigne l'Eglise romaine. Au point de vue catholique, l'Eglise est l'institution « qui détient les puissances anonymes et magiques de la Rédemption, » puissances dont l'action passivement subie est censée conférer le salut. Herrmann défend Ritschl et se défend lui-même avec énergie contre les allégations des théologiens qui leur attribuent une conception analogue. L'Eglise est pour eux, comme pour les réformateurs et pour Luther en particulier, la « mère des croyants, » en ce sens que c'est dans son atmosphère que s'éveille le sens des choses religieuses et que, plus tard, s'alimente la vie nouvelle.

« A ses premiers débuts comme dans tout le cours de son développement ultérieur, la foi chrétienne n'est pas autre chose que la confiance en des personnes et en des puissances de vie personnelle. » Comme enfants, nous entendons parler de Jésus par d'autres chrétiens ; par ce moyen Dieu se révèle à nous, car nous ne sommes pas encore capables de remonter par nous-mêmes jusqu'à la source : la vie intérieure de Jésus. Cette révélation de Dieu nous parvient encore sous une autre forme : parmi ceux qui nous entretiennent de Dieu, quelques uns, — dans des conditions normales, nos parents, — nous donnent l'impression qu'ils voient réellement ce dont ils parlent ; leur amour, leur loyauté, leur empire sur eux-mêmes, leur vie personnelle plus forte et plus riche, tout cela est pour nous une révélation du Dieu qu'ils invoquent. Ce qui nous rapproche de Dieu, ce n'est pas avant tout l'enseignement chrétien que nous recevons, mais la vie sanctifiée qui s'exprime dans cet

enseignement. De cette manière l'Eglise, c'est-à-dire la communauté des croyants, est bien notre mère, et nous ouvre le royaume de Dieu.

Plus tard, quand s'éveille le sentiment de notre responsabilité morale, nous prenons possession de nous-même, nous nous détachons intérieurement de notre entourage, en sorte que « la foi d'autrui cesse de nous suffire comme témoignage décisif de la présence de Dieu. » L'Eglise chrétienne, après avoir élevé l'enfant jusqu'à elle, renvoie l'adolescent au-delà d'elle-même et le place directement en présence du fait qui est la raison d'être de l'existence de l'Eglise : la vie personnelle de Jésus.

Lorsque nous avons trouvé Dieu, nous demeurons liés à la communauté des croyants, non seulement par la joie que nous en éprouvons, mais par la vie qu'elle nous communique. Les chrétiens sont vis-à-vis de leurs frères des « organes de Dieu. » « Pour maintenir notre relation avec Dieu il est indispensable que nous demeurions en contact avec des chrétiens, car, par leur moyen, Christ s'approche de nous. » Dans l'atmosphère de l'Eglise, la vie nouvelle est incessamment entretenue soit par la prédication directe de l'Evangile, — dont le centre est la personne de Christ, — soit par la vie des croyants qui doit être un commentaire vivant de celle du Sauveur.

Dès le moment où, par l'intermédiaire de l'Eglise, « l'acte révélateur de Dieu, le Christ historique, est devenu un élément de notre existence actuelle, » tous les événements qui composent notre destinée se mettent à parler le langage de Dieu. Non seulement il se donne à connaître, comme dit Luther, « par sa Parole, par le baptême, par le maître d'école, par nos parents, par le pasteur..., » mais la lumière répandue dans notre âme projette sa clarté sur toutes les circonstances de notre vie, qui nous apparaissent dès lors comme autant de témoignages de l'amour divin.

Ce qui nous sépare de la Mystique, déclare encore Herrmann, ce n'est pas le fait même de la communion entre le fidèle et Dieu, comme si les mystiques en avaient le monopole, mais la



*manière dont nous prenons conscience de cette communion.* Le mystique pense éprouver la présence de Dieu en s'absorbant dans la contemplation de l'infini ; « de telles expériences ne nous sont pas étrangères... ; elles nous donnent un pressentiment de la majesté incompréhensible de Dieu. » Mais ce n'est pas dans cette direction qu'il faut chercher la communion authentique avec le Dieu de l'Évangile, celle « dont tout le reste dépend. » Nous prenons conscience de notre rapport avec Dieu par l'ensemble des relations concrètes de notre vie.

Il nous reste à dire quelques mots de la manière dont Herrmann conçoit l'attitude du croyant vis-à-vis du *Christ glorifié*. « Tout chrétien qui a trouvé en Jésus le salut, se représente sa personne d'une certaine manière, et cette image atteint parfois une sorte de netteté sensible. Mais il faut se garder de détacher cette représentation de l'original dont elle est issue, pour lui attribuer des manifestations spéciales de vie divine... Ce n'est pas dans cette image qu'est la vie, mais dans le Christ historique. » S'il ne peut être question d'une communion « directe » avec le Christ actuellement vivant, faudrait-il assimiler son action dans l'Église, au degré près, à celle de n'importe quelle autre personnalité marquante du passé, d'un Augustin ou d'un Luther par exemple ? « Je puis dire, il est vrai, répond Herrmann, de mon père défunt, que Dieu m'a cherché et abondamment béni par son moyen. Mais certainement je n'aurais pas vu là la main de Dieu si, par l'éducation chrétienne que j'ai reçue, il ne s'était révélé à moi dans le Christ historique, et n'avait opéré l'affranchissement de ma vie intérieure. De ce Christ qui nous est transmis par la tradition nous pouvons dire : *A ta lumière nous voyons la lumière*, car son apparition est le fait qui transforme pour nous ce monde en un monde de Dieu. Nous ne pouvons affirmer cela d'aucun autre. En lui seul le Dieu vient au devant de nous, dont la connaissance donne un sens divin à tous les événements de notre vie. » Au moment où, par Christ, nous parvenons à l'intuition du Dieu vivant, les siècles qui nous séparent de son existence terrestre disparaissent. En revanche, chercher Dieu ou Christ dans le domaine de l'imagination, c'est « sortir de la réalité

dans laquelle seule Dieu veut se rencontrer avec nous. »

Lorsqu'on aborde, du point de vue théologique, des questions de ce genre qui se prêtent malaisément aux définitions précises, il importe, pour éviter autant que possible les malentendus, de s'expliquer sur la portée des termes que l'on emploie. Par un « rapport avec le Christ glorifié » Herrmann entend « une impression pareille à celle que nous fait éprouver la proximité d'une personne humaine... une expérience s'imposant avec le caractère de l'évidence sensible. » Or quiconque ne peut pas, comme saint Paul, s'appuyer sur des visions, ne doit pas affirmer que la communion avec le Sauveur glorifié est pour lui une affaire « d'expérience. » En revanche, le Christ vivant est pour le croyant un objet de *foi*, et le contenu de son *espérance* chrétienne.

Les pages dans lesquelles Herrmann développe cette double pensée sont parmi les plus belles de son livre : *Der Verkehr des Christen mit Gott*. « Je ne conçois pas, dit-il dans sa préface, comment un homme qui a rencontré Dieu dans la personne de l'homme Jésus peut supporter la pensée que Jésus a disparu dans la mort. Ce que nous avons reçu de lui a pour couronnement la conviction qu'il est vivant. Nous croyons que lui, notre Rédempteur et notre Maître, agit sur nous et qu'il est près de nous. Tous ceux qui pensent ainsi invoquent sans hésiter le Seigneur glorifié. Malgré cela nous ne pouvons parler d'un « rapport avec lui » aussi longtemps que nous manquons des manifestations sensibles qui nous parviendraient comme une réponse de sa part. » Le Christ glorifié « sait si nous sommes près de lui ou si nous sommes loin de lui... Avec sa sympathie humaine et sa puissance, il s'associe à nos combats... » Lorsqu'on transporte ces choses du domaine de la foi dans celui du sentiment, le sens de la véracité s'émousse : « on s'associe aux phrases d'un culte pour lequel l'imagination se trouve à court. »

Lorsque nous avons trouvé en Jésus la vie éternelle, la pensée qu'il vit et qu'il règne dans la gloire nous remplit de la nostalgie de le voir un jour autrement que dans le miroir de l'histoire ; la perspective d'une communion immédiate, sans

voiles, de personne à personne avec lui, nous élève au-dessus des jouissances de la terre et nous délivre de ses fardeaux. Telle est, dans sa plénitude, le contenu de l'espérance chrétienne. Gardons-nous d'introduire dans la théologie des déterminations plus précises sur le mode d'existence du Christ glorifié. Ce qui importe, ce n'est pas d'environner l'insaisissable de propositions négatives, mais de nous laisser porter jusqu'à Dieu par l'intuition vivante de la personne du Christ historique.

---