

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger
Band: 3 (1870)

Buchbesprechung: Théologie

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: 13.02.2026

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

BULLETIN

THÉOLOGIE.

FR. DELITZSCH. — L'APOLOGÉTIQUE SYSTÉMATIQUE
DU CHRISTIANISME ¹.

Le schisme qui se produit dans le domaine religieux et dont la gravité et la profondeur s'accusent tous les jours avec une énergie nouvelle, provoque chez les croyants le besoin de la défense de leur foi. L'opposition au christianisme se manifeste dans la littérature sans ménagement ni dissimulation ; elle se révèle dans nos temples par un nombre de bancs vides toujours plus considérable. C'est de ce point de vue et comme témoignage de l'état actuel des esprits que l'auteur du livre que nous annonçons passe en revue les ouvrages de MM. Colenso, Renan, Strauss, Schenkel, A. Schweitzer, en même temps que les conférences de M. Luthard.

« C'est avant tout, dit M. Delitzsch, le caractère le plus général du christianisme qu'il importe de défendre contre ses adversaires. Il existe une foi commune que partagent tous les vrais chrétiens, et dans laquelle ils s'unissent jusqu'au dernier souffle de leur vie. — Les opposants contre lesquels est dirigée notre apologétique ne sont pas des hérétiques, que leurs opinions particulières sur tel ou tel dogme n'empêchent pas de rester en communion avec l'église ; ce sont des hommes qui rejettent, en même temps que les faits du salut, les bases sur lesquelles ces faits reposent. »

A quelles conditions l'apologie du christianisme peut-elle constituer une science, la science apologétique ?

L'apologie est plus ancienne que l'apologétique. Si le moyen âge eut déjà ses apologètes, Raymond Martin et Thomas d'Aquin, ils ont été bien plus nombreux dans l'époque moderne, à dater de Vivès, Philippe Mornay, Hugo Grotius. Aujourd'hui il s'agit de construire

¹ *System der christlichen Apologetik*, von Franz Delitzsch, 1869. 1 vol. in-8 de 520 pag.

une science organique de la défense du christianisme. Le premier, Schleiermacher a établi que l'apologétique doit former une partie intégrante de la théologie. Malheureusement les éléments formels de sa théologie ne sont pas fondés dans la substance même du christianisme, et son apologétique n'est que le développement d'un certain nombre de principes théologiques. Aussi, C. H. Sack¹ a-t-il senti le besoin de compléter la pensée de son maître en se proposant pour but, en premier lieu, d'établir l'accord de l'idée chrétienne avec la nature religieuse de l'homme, et en second lieu, de montrer dans le christianisme la réalisation des idées religieuses communes à l'humanité entière. L'apologétique forme, d'après lui, la transition de la théologie à la philosophie, et, pour cette raison, elle doit être assignée à la théologie pratique.

Le but d'une apologétique scientifique, telle que la conçoit M. Delitzsch, consisterait à établir les rapports de l'homme avec Dieu en Jésus-Christ par l'intermédiaire de l'église, en même temps qu'à répandre le christianisme parmi ceux qui n'ont pas encore appris à le connaître. L'apologétique serait une science, sœur de celle de la mission et de la polémique. Ce n'est qu'à la condition de réduire les objets à l'essence du christianisme que l'apologie deviendra l'apologétique, c'est-à-dire la démonstration du christianisme en lui-même, et cela au moyen du triple *testimonium animæ, fidei historicæ, spiritus sancti*.

Il s'agit donc avant tout, — et c'est en effet l'objet de la première partie de l'apologétique de notre auteur, — d'examiner comment l'*idée chrétienne*, en tant qu'elle correspond à la conscience religieuse et morale de l'homme, peut se justifier contre le *panthéisme* ou tout autre point de vue analogue. Il importe pour cela de distinguer le *concept*, qui est une forme de la connaissance par laquelle les diverses parties sont ramenées à une unité intellectuelle, de l'*idée*, unité réelle découverte par l'esprit au fond des faits particuliers qui en sont les manifestations successives. Or, il n'y a de connaissance solide et féconde que celle dont les concepts auront été formés sur la base de l'idée. Le concept du christianisme devra donc être le résultat d'une étude qui en aura pénétré l'essence. Cette essence est la *communion produite par Christ entre l'homme et Dieu*. Telle est la réponse vraie au besoin religieux de l'humanité ; voilà ce qui fait du christianisme non une religion entre plusieurs autres, mais *la religion*, la seule digne de ce nom.

¹ *Christliche Apologetik*, von K. H. Sack. — 2. Ausg. 1841.

I. Ainsi déterminée, l'essence du christianisme implique d'abord *le caractère personnel du rapport de Dieu avec l'homme*.

1. La personnalité de Dieu est une base nécessaire du christianisme, un être impersonnel étant incapable d'amour. L'amour ne peut être attribué qu'à un être libre, ayant conscience de soi, se distinguant de l'objet de son amour et qui, tout en se donnant, n'en reste pas moins lui-même. D'un autre côté, le christianisme éclaire, fortifie et développe la conscience de la personnalité chez l'homme. A ceux qu'elle n'aurait pas commencé par convaincre de la personnalité de l'homme et du caractère personnel des rapports entre Dieu et l'humanité, l'apologétique n'a rien à dire. De ce point de vue le panthéisme n'est plus qu'un *théomonisme* et le matérialisme un *cosmomonisme*, aussi opposés l'un que l'autre à toute religion.

2. Le caractère de la personnalité dans les rapports de l'homme et de Dieu se démontrent en outre par *les religions des peuples*. En effet, comme le dit Cicéron (*De natura deorum* I, 17-44), ce qui est vrai pour tous a plus le droit de prétendre à être la vérité que ce que quelques-uns opposent à la croyance universelle. Dans la religion, sinon dans la philosophie des Chinois, perce la foi en une personnalité de Dieu. Ainsi encore dans la religion naturaliste des Védas, les hymnes adressés aux dieux supposent que ceux-ci sont des personnes. Un être impersonnel serait au-dessous de l'homme. Le bouddhisme lui-même n'a pas pu détruire entièrement le besoin de l'adoration d'un être personnel. Partout les idées auxquelles aboutit la spéculation tendent à revêtir la forme de la personnalité aussitôt qu'elle les envisagent au point de vue pratique et religieux.

3. L'idée de la personnalité se fonde enfin sur la *conscience humaine individuelle*. A ce sujet, notre auteur passe en revue les définitions de la raison de Kant, Jacobi, Herbart. Contre ce dernier, il soutient les facultés de l'âme. « La raison, comme principe libre, peut s'élever à la fois au-dessus du monde extérieur et au-dessus de son propre monde intérieur. Mais elle est incapable de comprendre le christianisme sans le concours de la volonté et du cœur. L'adhésion au christianisme n'est pas l'œuvre d'une conviction purement naturelle, mais celle d'une foi produite par Dieu. Cependant aucune conviction rationnelle du christianisme ne serait possible s'il ne s'établissait devant la raison par lui-même. » (Rom. I, 19 et 20; 1 Cor. I, 21; Ps. VIII, 4; comp. Aristote, *De mundo* VI, et Cicéron, *Tuscul.* I, 29.) L'homme a conscience de lui-même comme d'un être personnel, personnel et fini, et par là même il reconnaît la personnalité absolue de Dieu. D'après Lichtenberg, la foi en Dieu est un instinct.

II. La seconde vérité fondamentale à établir contre la double erreur d'une matière incréée et d'une création éternelle est celle de la *création dans le temps*, la création contingente de l'homme d'abord, puis celle du monde qui l'entoure. « La réconciliation suppose une séparation antérieure ; or cette séparation doit avoir eu un commencement, et cela au début de l'histoire de l'humanité ; car autrement il y aurait eu des hommes qui n'auraient pas éprouvé le besoin de la réconciliation. La terre, assignée pour demeure à l'homme, est le centre du monde, non mathématiquement, mais *qualitativement*, au point de vue de la *dignité*. La thèse philosophique qui fait du monde une manifestation nécessaire de Dieu est contredite à la fois par une notion vraie de Dieu et par une notion vraie du monde. En effet, en ayant conscience de sa propre relativité, l'homme affirme aussi cette relativité de toute existence qui n'est pas Dieu. L'ensemble même, la totalité des êtres finis ne peut pas constituer quelque chose d'infini. Dieu est un être absolu par lui-même et non-seulement vis-à-vis du monde. Il n'est donc pas nécessaire qu'il ait créé le monde de toute éternité. Si l'homme se sent heureux en Dieu, après avoir quitté le monde, comment la béatitude de Dieu aurait-elle l'existence du monde pour condition ? Dieu, l'amour éternel a en lui-même l'objet de son amour ; car il est la plénitude infinie de la vie, à la fois individualisée et essentiellement concentrée en lui. Ce n'est que par un effet de son libre amour qu'il a réalisé la pensée d'un monde fini. Le décret de cette réalisation est éternel ; son exécution a eu lieu dans le temps ; accorder à une existence une origine éternelle c'est nier qu'elle ait commencé dans le temps.

III. Le troisième objet de la première partie de l'apologétique est la démonstration de la *coulpe du péché et de son châtiment par la mort*, double fait sur lequel le christianisme se fonde pour annoncer une nouvelle économie de la communion de l'homme avec Dieu. La mort du Sauveur sur la croix montre que le péché de l'homme a dû être un mal infini, comme de son côté la résurrection de Jésus est pour nous la garantie que la peine du péché sera ôtée. Voilà ce que l'apologétique a à établir contre le rationalisme déiste aussi bien que contre le panthéisme spéculatif. « Avec la conscience de mon existence, j'ai la conscience de ma liberté, même à l'égard de Dieu. D'un autre côté, quoi que ce soit que je fasse, je me place dans un certain rapport vis-à-vis de Dieu, parce que mon action, quelle qu'elle soit, à un caractère moral ; tout ce qui est contraire au devoir de l'obéissance et de l'amour est un péché, une coulpe objective, en d'autres

termes un crime envers Dieu, et comme tel, tombe sous le coup d'une juste condamnation. Car plus la grâce abonde, plus aussi abonde la culpabilité. » Ici notre auteur s'attache à démontrer :

1° L'*universalité* du péché contre ceux qui en contestent la malédiction et la puissance. Les arguments sont tirés, soit de la condition de l'humanité, soit des traditions des différents peuples dont elles expriment la conscience morale.

2° L'*hérédité* du péché, car si l'on admettait que des générations futures pussent se passer du christianisme, on se trouverait forcé de refuser à cette religion le caractère de l'universalité et de la perfection. L'hérédité du péché se prouve par l'Écriture en même temps que par l'expérience de l'homme. Quoiqu'il compare le péché à une sorte de cordon ombilical qui relie les unes aux autres toutes les générations humaines, et que par conséquent il en fasse un désordre naturel plutôt qu'une faute commise avec liberté, M. Delitzsch repousse expressément le traducianisme et se prononce en faveur du créatianisme. Essentiellement différent de l'ordre de la nature, l'esprit de l'homme ne se propage pas comme un être naturel. En définitive c'est à « un mystère connu de Dieu seul » que l'auteur en appelle pour faire reconnaître à la naissance le pouvoir de déterminer un caractère spirituel et moral. Les païens sans doute admettaient chez l'homme une propension innée au mal, aussi bien que Kant, Schelling, Julius Muller. Mais ces derniers, au lieu d'en chercher l'origine dans un acte du premier homme, ont prétendu le trouver dans une existence antérieure. Le verdict de culpabilité que la conscience fait entendre à l'homme ne s'adresse pas seulement au péché actuellement commis par lui, mais encore à celui qu'il trouve existant en lui.

L'auteur passe de là à la démonstration de la *mort comme salaire du péché*. La mort est une conséquence du péché originel, puisqu'elle n'épargne pas des enfants nouvellement nés ou qui ne sont même pas arrivés à la naissance. L'action de la mort sur l'homme formé d'un esprit et d'un corps a pour résultats suprêmes la dissolution de son organisme et la décomposition de sa partie physique. Et cependant l'impression directe que produit le spectacle de la mort est que cette manière pour l'homme de finir n'est pas l'institution primitive de Dieu. Christ eut horreur de la mort parce qu'il y découvrait dans leurs dernières profondeurs le jugement de Dieu, le désordre, la corruption et la misère dont le péché a été la cause. Jusque dans la nature qui nous entoure, la mort apparaît comme une suite du péché de l'homme (Rom. VIII, 22.). Seul le point de vue chrétien qui nous

montre dans la mort le salaire du péché explique les manifestations infinies du mal que nous présente le monde en même temps que la forme douloureuse et repoussante que revêt la décomposition inhérente à la vie naturelle. Peut-être la même puissance du mal qui a perdu l'homme et entraîné dans la misère le reste du monde animal, avait-elle déjà exercé son influence sur la création qui a précédé l'homme et avait en lui son but. « Lorsque l'homme se fut perverti, » dit un adage chinois, « tous les animaux devinrent ses ennemis et le ciel fut changé. » Une croyance profondément gravée dans la conscience des peuples, c'est que par suite du péché de l'homme le monde de la nature est devenu une arène des puissances démoniaques.

IV. Après cela, notre auteur s'applique à démontrer, en opposition au point de vue du déisme, que *le christianisme est seul en état de répondre aux aspirations de l'humanité*. Son argumentation invoque tour à tour :

1° *Le témoignage de la conscience*. Cette preuve est principalement exploitée contre ceux qui, comme M. Pécaut, rejettent l'idée d'un médiateur.

2° *Le culte des divers peuples* ou plutôt *l'universalité des sacrifices* qui en fait partie.

3° *La connaissance naturelle* que l'homme a de Dieu.

V. Ici se place *la doctrine sur l'église* envisagée comme le commencement d'une humanité nouvelle. Ce chapitre est dirigé contre l'ancien et le moderne rationalisme, entre autres contre celui de M. A. Schweizer. L'auteur concède à ce dernier que dans toutes les sphères de son action, Dieu se conforme à des lois fixes. « Mais une de ces sphères est celle des opérations de sa grâce ; le caractère essentiel de ce domaine est le surnaturel ; à tel point que les limites sont celles mêmes du surnaturel. » La signification de l'église est établie :

1° Par *l'insuffisance de l'état*. Celui-ci, d'après sa propre idée, est une société particulariste, une institution {extérieure et par conséquent non spirituelle (*ungeistliche*), n'exprimant que la forme du bonheur d'un peuple.

2° Par *l'aspiration à une association plus intime*.

3° Par *la nature de l'église* qui répond à cette aspiration.

VI. *La régénération du Cosmos* est démontrée contre le rationalisme de nos jours :

1° Par le *miracle*.

2° Par les opinions antérieures au christianisme, concernant l'avenir de l'homme physique et spirituel.

3° Par les traditions des différents peuples relatives à l'origine et à la fin du monde. « L'accord entre ce qui est ancien et ce qui est nouveau n'apparaît dans toutes les autres religions que comme quelque chose d'accidentel et de partiel ; au contraire, le christianisme peut invoquer en sa faveur tout ce que les religions païennes ont d'essentiel et de commun. »

VII. Enfin notre apologiste cherche à établir la *supériorité de la Trinité, clé de voûte de l'idée chrétienne, sur les conceptions d'un théisme erroné*. Ce théisme ne croit pas à un Dieu vivant en soi ; c'est celui que renferment le judaïsme de la synagogue, l'islamisme et l'unitarisme chrétien. Les preuves de la conception trinitaire du christianisme sont :

1° Son accord avec le fond de la conscience humaine et ses aspirations.

2° L'intelligibilité relative du mystère révélé.

3° Le rapport que présentent avec les trois personnes divines les facteurs dont se compose la nature de l'homme, la pensée, la volonté et le sentiment ; les analogies que présentent avec la doctrine chrétienne les religions des divers peuples, celles des brahmanes, des Chinois, des Chaldéens, des Egyptiens, des Samothraces, des Orphiques, des Germains.

La seconde partie renferme l'*apologie de la réalité historique du christianisme*. Il s'agit ici d'établir *premièrement que l'avènement du christianisme n'est que la réalisation de son idée, et, en second lieu, que l'Ecriture Sainte renferme bien la formule vraie de cet avènement*.

I. L'avènement du christianisme est une réalisation de l'idée qu'il renferme.

1° Parce qu'il réalise l'idée de la Trinité chrétienne par l'histoire du Nouveau Testament, par le témoignage de Jésus-Christ sur lui-même, par l'histoire de l'Ancien Testament.

2° Parce qu'il est d'accord avec les trois idées constitutives qui préparent l'avènement de Christ et de l'église.

II. C'est vis-à-vis de ce développement qu'il faut établir la vérité de l'Ecriture Sainte.

La troisième partie étudie les résultats du *développement historique du christianisme* et cherche à en démontrer *l'harmonie avec son avènement*, ou ce que nous savons désormais revenir au même, *avec la réalisation de l'idée chrétienne*.

Ces résultats établissent :

1° Par la confession du Fils de Dieu, que le christianisme a sa base dans la sainte Trinité.

2° Par le sentiment inspiré à l'homme de sa responsabilité vis-à-vis de Dieu, la vertu morale du christianisme.

3° Par l'établissement d'une société fondée sur le sentiment d'une rédemption commune, que le christianisme a la puissance de sauver.

En résumé, trois idées *fondamentales* : personnalité de Dieu et de l'homme, création du monde dans le temps et coulpe du péché ; — trois idées *centrales* : réconciliation, église, palingénésie ; — enfin, une idée *capitale*, couronnement de l'édifice : Trinité ; — toutes établies au moyen de la philosophie ou de la théosophie, de l'histoire, et de l'expérience religieuse intérieure.

K. FR. NÖSGEN. — CHRIST, FILS DE L'HOMME ET FILS DE DIEU ¹.

« Le profit le plus précieux que j'apprends à retirer de l'étude des principes théologiques de la nouvelle école, c'est la certitude absolue de posséder dans toute l'Écriture, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, la parole de Dieu, et par conséquent le trésor pur et unique de la vérité ancienne et nouvelle. »

L'auteur du volume que nous annonçons commence par remarquer que M. Beyschlag ne s'est occupé que du *Fils de l'homme* et a négligé l'étude du *Fils de Dieu*, et qu'en agissant ainsi il n'a fait que suivre la tendance générale de notre époque. Aujourd'hui, en effet, par un excès contraire à celui de l'ancienne théologie, on oublie volontiers la seconde de ces désignations de Christ en faveur de la première. Partant de ce fait, M. Nösgen s'attache à rétablir dans leurs droits respectifs l'une et l'autre des dénominations appliquées par la parole évangélique à la personne du Sauveur.

L'expression de *Fils de l'homme* se rencontre cinquante-cinq fois dans l'Écriture. MM. Holzhausen, Weissäcker et Langen y voient non une désignation populaire, mais le nom essentiellement apocalyptique du Messie. Ils appuient leur assertion sur le fait que, vers la fin de la vie de Jésus, le peuple demande encore ce que c'est que le Fils de

¹ *Christus, der Menschen und Gottessohn; eine Erörterung der Selbstbezeichnungen Jesu-Christi in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Christologie*, von K. Fr. Nösgen, 1869. — 1 vol. in-8 de 356 pag.

l'homme. (Jean XII, 34.) Il n'y a pas jusqu'aux disciples pour qui ce terme n'ait quelque chose d'obscur et d'énigmatique. On est bien obligé d'admettre qu'il était destiné à exprimer le caractère propre du roi promis à Israël et qu'il était en effet un de ses noms spécifiques. Mais comme tel il ne pouvait être compris que de ceux qui étaient tout à fait au courant de la littérature apocalyptique « Il n'est pas naturel d'entendre par *ἄνθρωπος* le premier homme créé¹ et, partant de là, de traduire le Fils de l'homme par *celui qui appartient à la race humaine*. L'article indique qu'il n'y a pas plusieurs fils de l'homme, dans le sens spécial de ce mot; c'est-à-dire que le privilège de ne porter en soi que ce qui est commun à la race humaine, sans le mélange d'un caractère individuel hérité de tel ou tel père, n'appartient qu'à un seul être. L'individualité de cet être unique consiste à représenter, à un degré tout particulier, le type commun à tous. D'un autre côté, il est impossible que Jésus s'applique le titre de Fils de l'homme dans un autre sens que celui où il est aussi applicable à d'autres, » c'est-à-dire dans le sens qui rappelle la fragilité naturelle en opposition avec la puissance surnaturelle dont parle Ezéchiel. « Le fait de l'anamartasie qui distingue le Fils de l'homme des autres hommes est affirmé par l'application que Jésus se fait à lui-même de cette dénomination avec allusion évidente au passage Dan. VII, 13, dans lequel l'Ancien des jours, Dieu le Père accorde au Fils le règne éternel en récompense de sa soumission volontaire à un abaissement si différent de ce qui caractérise les royaumes de ce monde. Mais ce qui est certain, c'est que, comme le dit Schulz, la nature du Fils de l'homme n'est pas renfermée dans les limites de celle d'un simple homme, ou, ainsi que le remarque Hengstenberg, que le pouvoir qui lui est attribué de paraître sur les nuages nous oblige à voir en lui le maître de l'univers. Son analogie avec l'homme n'est donc affirmée que sous le rapport physique et nullement sous le rapport éthique. » D'où il résulte que le problème revient bien moins à définir le sens de l'expression de Fils de l'homme qu'à déterminer la nature et le caractère de celui qui se l'est appliquée.

L'analyse que notre auteur fait des textes n'est pas toujours très claire. Ainsi, à propos de Marc II, 10, M. Nösgen admet que Jésus dans ce passage s'est appelé Fils de Dieu, comme s'il y avait *ὡς ἐξουσίαν ἔχω τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*. En outre, il est permis de douter que les Pharisiens l'aient reconnu comme Fils de l'homme dans le sens indiqué, puisqu'ils n'admettaient pas sa mission. Dans tous les autres pas-

¹ Hofmann, *Schriftbeweis*, II, 81.

sages, notre auteur n'interprète la dénomination qui nous occupe que comme l'indication d'une ressemblance extérieure de Jésus avec l'homme ou de son abaissement. « Il ne fallait rien moins qu'un enseignement de tous les instants pour faire admettre que Jésus, quoique Fils de l'homme, était le Messie. Déjà, dans Jean I, 52, Jésus se présente à la fois comme homme et comme Messie. Celui qui occupait le rang le plus élevé en est descendu comme Fils de l'homme. Tel est aussi le caractère qu'il s'assigne dans les synoptiques, en présence du souverain sacrificateur. Mais le quatrième évangile nous montre, avec plus de force encore que les synoptiques, l'opposition de ces deux expressions, le Fils de l'homme et le Fils de Dieu. Dès lors, après que le Seigneur eut été glorifié, son nom de Fils de l'homme perdait son application. Et en effet on ne le trouve plus employé que dans Act. VII, 55-56 où Etienne déclare qu'il voit le Fils de l'homme sous la même forme que celle qu'il avait pendant son existence terrestre. Dans Apoc. I, 13, et XIV, 14, cette dénomination ne sert qu'à indiquer la ressemblance avec l'homme. Enfin, dans Hébr. II, 6-9, elle est employée avec le même sens que dans Ps. VIII, pour affirmer la riche humanité de Jésus. »

M. Nösgen combat énergiquement l'interprétation qui fait exprimer au nom de Fils de l'homme l'idée de l'homme primitif et typique; il voit dans ce titre un attribut exclusivement sotériologique et nullement cosmique. L'épithète de second Adam ne s'applique à Jésus que depuis sa résurrection, en tant qu'il est l'Esprit qui donne la vie. « L'opposition de Jésus à Adam, relativement à ce que la chute a fait, d'après l'Écriture, de la nature humaine, démontre de la manière la plus évidente la différence au point de vue physique entre l'un et l'autre. Ni les mots, ni les contextes ne nous forcent à entendre par ce dernier Adam autre chose que le Christ ressuscité. Il ne s'agit, selon Hofmann, que de l'opposition physique entre le premier et le second Adam. Christ n'est devenu pour l'apôtre *ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος* que depuis son ascension. »

Avant de passer du nom de Fils de l'homme à celui de Fils de Dieu, l'auteur s'arrête un instant à l'épithète de *Christ* ou *Messie*.

« L'onction était quelque chose de commun aux rois, aux prophètes et aux prêtres; et c'est la possession complète de cette onction qui faisait du Sauveur promis l'accomplissement des types représentés par les dignités de l'ancienne Alliance. Ainsi l'entendent Jean-Baptiste (Jean I, 33), le Sauveur lui-même (Luc IV, 18; Math. XXII, 42) et la première église chrétienne. (Act. IV, 26-27; X, 38; 2 Cor. I, 21.)

« Quant au nom de *Fils de Dieu*, il est attribué au Messie en vertu d'abord du fait que chacune des classes auxquelles se trouve appliquée la désignation de fils de Dieu, les anges, les rois, les juges, les membres du peuple d'Israël, possède en lui sa personnification suprême. » L'idée de la filiation divine, commune à toutes ces catégories d'individus, ne doit être cherchée ni dans une identité de nature, ni dans la génération, mais uniquement dans une ressemblance avec Dieu. « Déjà l'Ancien Testament exprime la pensée que la qualité de Fils de Dieu consiste essentiellement dans la possession et la direction du Saint-Esprit. » M. Nösgen cherche ici à établir que le nom de Christ n'est pas identique à celui de Fils de Dieu ; et il en donne pour preuve que les Juifs et Caïphe lui-même admettaient la première de ces dénominations tandis qu'ils repoussaient la seconde comme blasphématoire.

Pierre déclare que Jésus est Fils de Dieu, d'après Ps. II, dans le sens le plus éminent. Dans les synoptiques Jésus indique par cette expression une condition toute différente de celle des autres hommes, une condition élevée au-dessus de celle de l'humanité en général et même de la condition des autres ordres d'esprits. (Marc XIII, 32.) De la qualité de Seigneur il tire la conséquence qu'il est au-dessus du roi David, et qu'il possède une gloire supérieure et divine. Le passage de Math. XI, 27, plaide en faveur d'une union avec le Père de beaucoup plus élevée qu'une simple communion morale, d'une union qui implique une nature à tous égards adéquate à celle de Dieu. De même dans Math. XXVIII, 19, par l'application qu'il se fait à lui-même du titre de Fils de Dieu, Jésus s'attribue bien une nature égale à celle de son Père. D'après Jean III, 16, le nom désigne précisément ce qu'il faut que nous reconnaissons en Christ pour qu'il soit notre Sauveur, et pour que nous puissions au moyen de cette foi entrer dans les vrais rapports avec Dieu au lieu de rester éloignés de lui. Luc I, 35 décrit la nature divine du Fils de Dieu devenu homme en Christ par son essence.

Enfin M. Nösgen étudie, quant à la signification *dogmatique*, les titres que Jésus s'attribue lui-même.

1^o Le témoignage que Jésus donne sur sa personne est fondé sur l'unité de sa conscience de lui-même. « Reconnaître en Jésus la nature divine et la nature humaine, c'est poser les deux bornes extrêmes et immuables entre lesquelles doit se renfermer la diversité des théologoumènes christologiques. »

2^o Christ se désigne lui-même comme Fils de l'homme ; il se repré-

sente par là comme le fils et l'héritier de la race humaine, telle qu'elle est tombée en Adam, et devant, comme tel, manifester dans sa personne, de la manière la plus complète, les signes de cette chute. Quant à la doctrine qui déclare que le *πνεῦμα* absolu est devenu en Christ le *πνεῦμα* particulier d'un homme (Gess), on peut hésiter à l'admettre, sans pourtant la repousser comme impossible. D'après ce point de vue, l'homme aurait le principe de sa vie dans la *ψυχή* et non dans le *πνεῦμα*, qui représente toujours le principe divin et qui aurait été dans l'origine sans mesure. On sera mieux disposé à approuver l'auteur quand il dit: « Aussitôt que l'on rapporte à l'humanité de Christ ce qui appartient à l'homme-Dieu, on fait du Sauveur un personnage qui ne peut être regardé en aucune façon comme un frère des autres enfants d'Adam, on transforme son humanité réelle en quelque chose de surhumain. »

3° « La doctrine chrétienne doit reconnaître en Christ la plénitude de la divinité qu'il s'est attribuée lui-même. Réduire cette *nature* divine à un simple *caractère* divin est l'erreur capitale de la christologie de Schleiermacher qui domine encore de nos jours. Nous estimons devoir repousser tout système qui tendrait à attribuer au Logos la faculté de devenir quelque chose d'autre que ce qu'il est en soi, à changer, à se développer. »

4° L'auteur représente le principe spirituel de la nature divine de Christ comme un moyen de comprendre entièrement l'*unio naturarum*. Le mode de cette union est le point sur lequel la théologie moderne diffère le plus de l'ancienne théologie protestante. L'auteur discute les théories de MM. Dorner, Beyschlag, Nitzsch, Liebner, Gess, Thomasius, Rothe et autres. Nous ne pouvons donner que la conclusion de ce débat. « La conception que nous avons de l'essence de Dieu et d'après laquelle nous disons qu'il est esprit est le fondement sur lequel on s'appuie pour concevoir la nature et l'action du Logos d'une manière analogue à l'action du Saint-Esprit telle que nous la connaissons par notre expérience. Et en faveur de cette déduction plaide l'unité d'essence qui doit en tout cas être admise. L'immatérialité de Dieu n'exprime que le moment négatif de cette détermination. » D'après cela, c'est l'Esprit de Dieu qui ferait de la personne de Jésus l'homme-Dieu.