

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 7 (1874)

Artikel: Le problème christologique
Autor: Astié, J.-F.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379165>

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: 12.01.2026

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

LE PROBLÈME CHRISTOLOGIQUE

PAR

J.-F. ASTIÉ

I

De l'avis de Rothe, nous abordons, avec la christologie, un des chapitres de la dogmatique traditionnelle qui réclament le plus impérieusement une rénovation et dont une fausse prudence écarte soigneusement les investigations des savants. « Les nombreux dogmes, dit-il, qui n'ont pas été retravaillés au point de vue du principe fondamental de l'église évangélique, doivent paraître suspects *a priori*, car il est contre nature que dans le sein d'une église spéciale on ait sans autre transporté les doctrines d'une confession différente. Tout ce qui a passé du catholicisme dans le protestantisme sans modification aucune est donc sujet à révision. Ces dogmes peuvent avoir été inspirés par un sentiment religieux tout à fait étranger à l'église évangélique. Et puis, les méthodes scientifiques qui servirent à les formuler, il y a un millier d'années, comme elles ont vieilli !.... Les réformateurs n'auraient pas dû se borner à revoir tout ce qui concernait le côté subjectif de la foi ; la critique aurait également dû porter sur l'objet de la foi, sur l'image traditionnelle de Christ. Ils se bornèrent à mettre Christ sur le premier plan, ce qui était sans doute déjà beaucoup, mais ils nous ont laissé à faire la partie la plus difficile du travail.

.... Ce sont justement ces dogmes, non révisés au point de vue protestant, qui tiennent hors de l'église bon nombre de nos contemporains. Il s'agit de revoir le procès que les conciles

de Nicée et de Chalcédoine se sont trop hâtés de proclamer définitivement jugé. Refuser de toucher du doigt à ces décisions tandis qu'on s'occupe à satiété d'autres doctrines, c'est couler le moucheron et avaler le chameau, et rendre, à juste titre, la théologie méprisante aux yeux des gens du dehors. » (Pag. 17, 18.)

La spéculation philosophique est également intervenue dans ce domaine, promettant, suivant son habitude, de faire beaucoup mieux que les théologiens. Mais encore ici elle est fort loin d'avoir tenu ses belles promesses.

L'apparition de la *Vie de Jésus* de Strauss a coupé court aux essais de christologie spéculative et transporté de nouveau le problème sur le simple terrain historique. Malheureusement au lieu, sinon d'abdiquer devant l'histoire, du moins de compter avec elle, la spéculation a cédé à la tentation de la suborner. Il n'en est pas moins résulté tout un nouveau développement des études historiques sur les origines du christianisme. Il a eu pour effet de faire reparaître le problème christologique, qu'on aurait voulu éluder, et de le placer sur un nouveau terrain.

Tout le monde s'accorde à reconnaître aujourd'hui que, malgré ses hautes prétentions au désintéressement et à l'impartialité, il n'est rien de moins dépréoccupé que la critique de Strauss. « La *Vie de Jésus*, dit Schwarz, a deux points de départ, l'un *spéculatif*, l'autre *historico-exégétique*, qui, en se soutenant et en se complétant, constituent la *force* et l'*unité* de l'ouvrage. Le point de départ spéculatif est celui de l'immanence de Dieu dans le monde. Dieu agit dans le monde d'une manière *intérieure, constante, régulière*; il ne saurait donc y avoir place pour la moindre *trouée* dans ce tissu aux mailles serrées: *le miracle est impossible*. C'est cette négation aprioristique du miracle qui a donné l'impulsion à l'entreprise de Strauss et qui la caractérise au plus haut degré. Sur ce point-là donc on ne peut dire qu'il soit impartial et sans parti pris. Cette idée fondamentale est présentée dans une autre forme, quand il affirme que l'incarnation de Dieu en Jésus, bien loin d'être un fait unique et isolé, se reproduit sans cesse dans chaque membre de la famille humaine. »

« L'idée du mythe est le point de départ historico-critique. L'église orthodoxe voyait dans la Bible une histoire *surnaturelle* ; le rationalisme retranchait l'adjectif ; Strauss supprime substantif et adjectif ; cette prétendue histoire n'est qu'un *tissu de fables*. » (Pag. 53, 54.)

Strauss s'était trop pressé, comme il l'avoue lui-même : il avait prétendu prendre la forteresse d'un coup de main. L'ardeur avec laquelle il s'était lancé dans cette aventure l'avait fait tomber dans une méprise étrange. Il avait essayé de faire une critique de l'histoire évangélique, avant de s'être livré à une étude sérieuse et approfondie des sources, des écrits évangéliques qui la contenaient. Aussi, bien loin d'atteindre son but n'avait-il fait que soulever de nouveaux problèmes historiques.

C'est à les résoudre et à combler ainsi une grave lacune que s'applique l'école de Tubingue. Baur prétend donner une base objective à la critique de Strauss. Dans ce but il s'entoure de toutes les ressources de l'art pour soumettre la forteresse à un siège en règle. Il ne s'agit plus de nier simplement l'authenticité des écrits du Nouveau Testament, mais bien d'en rendre compte d'une manière historique. On prétend assigner à chaque livre du canon une place marquée dans la littérature du premier et du second siècle, et la faire ainsi rentrer dans le grand courant de l'histoire. D'accord avec Strauss pour nier tout surnaturel, se refusant à admettre des *procédés frauduleux* dans les livres du Nouveau Testament, le chef de l'école de Tubingue a cherché à prouver qu'ils ne proviennent pas d'auteurs contemporains : qu'il s'est écoulé entre les faits et leur consignation par écrit un temps *suffisant* pour donner lieu à la formation de ces fables inconscientes qui ne compromettent pas le caractère moral des rédacteurs de nos documents.

Jusqu'ici rien de plus légitime que cette entreprise, dût l'histoire entière du canon être bouleversée, à la suite de recherches nouvelles. Malheureusement la spéculation *a priori* jouait un trop grand rôle dans la révision de ce grand procès historique. Au fond cette révision était entreprise en faveur d'une idée préconçue qu'il s'agissait d'imposer à l'histoire, au lieu d'écou-

ter docilement les leçons qu'elle pouvait avoir à donner impartialement à ceux qui la consulteraient.

« Poussant à ses dernières conséquences la méthode *constructive*, introduite dans l'histoire par le hégélianisme, Baur ne tient pas suffisamment compte des *personnalités* ; les événements particuliers sont trop noyés ou perdus dans la grande évolution de l'esprit général. » (Pag. 62.)

Cette subordination de l'histoire à la spéculation aboutit à deux conséquences aussi graves qu'étranges. L'école de Tubingue prétend que le christianisme n'est pas descendu du ciel comme quelque chose de parfait et d'arrêté une fois pour toutes et qu'il s'est développé peu à peu. Jusqu'ici tout est bien. Mais quand on demande à l'école d'où sont venus les porteurs, les ingrédients de cette longue évolution à laquelle ils tiennent tant ; pourquoi les adversaires en présence sont dès le début entrés en hostilité absolue pour finir par se réconcilier ; où ils ont puisé la force, le nerf nécessaire pour activer le développement : l'école hésite, demeure sans réponse, en tout cas se divise.

« Tous les travaux de l'école de Tubingue, dit Dorner, n'ont eu qu'un seul but : *justifier* l'hypothèse historique sur laquelle reposait la théorie des mythes.... *Mais en voulant justifier l'hypothèse des mythes sur le terrain historique, on l'a compromise.* A la suite de toutes les opérations critiques de Baur, on s'est vu en face d'un étrange résultat : le christianisme est apparu comme un produit *anonyme*, sans fondateur personnel. On nous parlait de chrétiens judaïsants, de chrétiens sortis du paganisme. Toute la littérature du Nouveau Testament était présentée comme un produit de leurs controverses d'abord, et puis des essais de conciliation qui survinrent quand la lutte eut perdu de sa vivacité. Mais ici se pose une question importante : *d'où* sortent donc ces judéo-chrétiens et ces chrétiens-païens ? D'où vient l'impulsion qui les pousse à se combattre avec tant d'acharnement ? Quelle est cette *puissance irrésistible* qui s'impose aux uns et aux autres, et qui, non contente de *prévenir* une rupture définitive, les oblige à finir par se concilier ? Comment se fait-il qu'il se soit formé *parmi les juifs* un parti qui a

reconnu en Jésus le Messie et qui, pour le suivre, n'a reculé ni devant les souffrances, ni devant la mort ?

» Comme l'école de Tubingue ne conteste pas l'existence *historique* du Seigneur, elle est bien obligée d'avouer que les discours, les œuvres et le sort de Jésus ont *provoqué* cette foi des judéo-chrétiens. Mais ici deux autres questions décisives se posent : Comment les premiers apôtres peuvent-ils être demeurés *foncièrement juifs*, tout en se mettant en *directe opposition* avec les idées *messianiques* régnantes, et en admettant un Messie humilié, crucifié ? Du moment où sur l'article du Messie, — ce point fondamental de la religion juive, — ils se sont mis en opposition avec la foi de leur peuple, il reste à *expliquer comment* ils en sont venus à rompre ainsi avec les préjugés nationaux.

» Ici il s'agit de se décider : on se trouve en face d'une énigme historique qui n'admet qu'une solution. Nos évangiles l'expliquent naturellement, en respectant toutes les exigences psychologiques. S'il ne s'est pas passé quelque chose comme les œuvres et la résurrection du Sauveur pour convertir ces juifs dissidents, s'ils n'ont pas été conduits à le reconnaître comme Messie par l'impression miraculeuse qu'il leur a faite, par ses déclarations sur sa haute dignité, *leur rupture avec la foi populaire* demeure inexplicquée. Evidemment les premiers apôtres ne sont pas *restés* purement et simplement des juifs. Tout en conservant des éléments traditionnels, ils ont admis certaines vérités *en commun* avec saint Paul. De sorte qu'il faut considérer l'accord entre les judéo-chrétiens et les chrétiens d'entre les païens non pas comme la *résultante* de longues controverses, mais comme un fait *primitif*. Et cet accord lui-même ne s'explique nullement par un procès dialectique de l'idée, conforme aux exigences de la logique hégélienne, mais par l'*impression décisive* que le fondateur du christianisme, Jésus-Christ, a produite sur les uns et sur les autres. Ils étaient au fond d'accord parce que leur foi a été déterminée par l'*action* que sa personne a exercée sur eux ¹. »

¹ Voir Dorner : *Histoire de la théologie protestante, Compte rendu*, pag. 43 et suivantes, 1^{re} année.

Ce n'est pas simplement le fait de l'existence des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens qui oblige à remonter plus haut pour en trouver en Jésus la raison d'être. Ces deux tendances inexplicables elles-mêmes sont impuissantes à rien expliquer. C'est ici que nous voyons éclater les divisions et les hésitations dans le sein de l'école de Tubingue.

Il devient absolument impossible de rendre compte du christianisme historique. Serait-il provenu d'un développement lent et successif du judéo-christianisme, de l'ébionitisme? nullement, car, d'après Schwegler, ces premiers chrétiens étaient purement et simplement des juifs; privée de toute capacité de développement, cette tendance serait demeurée stationnaire comme le judaïsme. Disons-nous que c'est chez saint Paul que le judaïsme s'est transformé en christianisme? Mais comme après des efforts stériles le christianisme, à peine né, doit, par suite de la mort de son fondateur Paul, avoir été refoulé dans le judaïsme, pour ne triompher que dans le second siècle, le problème se trouve déplacé mais non expliqué. Les disciples de Paul deviennent tout à coup les vrais fondateurs du christianisme, mais sans qu'on sache pourquoi. Schwegler signale ici deux causes. 1^o L'extension extraordinaire de l'église dans le monde païen. — Mais comme, d'après lui, ces convertis devenaient des juifs et rien de plus, cette cause ne saurait avoir été très efficace. 2^o L'invasion de l'esprit romain. — Cette seconde cause ne saurait avoir été plus effective, puisqu'on a soin de nous dire que l'église de Rome était elle-même judaïsante. En tout cas, le progrès ne saurait être provenu d'un développement immanent du *judaïsme*.

Schwegler veut néanmoins que l'ébionitisme se soit développé en christianisme sous l'action sollicitante du paulinisme. C'est oublier que, d'après le même auteur, la tendance judéo-chrétienne était tout ce qu'il y avait de plus *infécond*. Faudrait-il peut-être partager entre les deux tendances les matériaux et les forces du développement? Cette hypothèse est inadmissible. Car on ne comprendrait pas comment deux éléments à ce point hétérogènes, le paulinisme et l'ébionitisme, auraient pu concourir à un développement commun. Il ne

peut y avoir eu que juxtaposition et non pénétration réciproque.

Planck conçoit l'ébionitisme comme primitivement moins juif et moins stérile. La transformation de la religion de la loi en celle de la liberté aurait eu lieu non pas seulement chez Paul mais déjà en Christ : elle aurait constitué l'essence du christianisme primitif ; de sorte que le tout premier judéo-christianisme renfermait un principe nouveau. Jésus se serait borné à avoir conscience d'une force vivante et rédemptrice, mais il n'aurait jamais déclaré que cette force nouvelle aurait une portée universelle de réconciliation avec Dieu. Paul au contraire aurait exprimé, pour la *conscience générale*, ce qui était contenu en fait dans le christianisme primitif. L'apôtre des gentils expose cette phase où le divin entre en l'homme et s'y établit. — Ici encore le développement demeure inexpliqué. Car si les ébionites sont devenus plus chrétiens, ils sont toujours profondément séparés du paulinisme. Si Paul ne prend plus la place de Christ, comme chez Schweigler, il dépasse l'ébionitisme qui est seul la fidèle image du fondateur et du christianisme authentique. Si pour le premier de ces docteurs l'ébionitisme n'était pas *encore* du christianisme, pour Planck le paulinisme ne l'est déjà *plus*.

D'après Koestlin, le vrai christianisme ne serait ni l'ébionitisme, ni le paulinisme, mais *autre chose*. Paul et les judaïsants représenteraient les deux tendances extrêmes du christianisme des deux premiers siècles, au-dessus desquels aurait plané la majorité, le centre qui représentait le pur intérêt chrétien. L'unité se serait donc trouvée dans le christianisme primitif qui aurait dominé les deux extrêmes. — Seulement ce christianisme primitif n'est guère que la résultante des idées des deux partis extrêmes. L'unité véritable fait donc encore défaut.

Ritschl croit l'avoir enfin découverte cette unité si désirable en remontant jusqu'à Christ pour trouver la source des deux tendances capitales des temps primitifs, et par cela même leur unité et le point de départ de leur développement respectif et postérieur. Jésus a élargi et perfectionné le point de vue de

la loi mosaïque, mais sans quitter, soit dans le fond, soit dans la forme, le terrain de l'Ancien Testament. Le seul élément nouveau qu'il a apporté consiste dans le fait suivant : il a réellement accompli lui-même la justice parfaite qu'il présentait aux pharisiens comme la condition de l'entrée dans le royaume des cieux. Les ébionites se seraient attachés exclusivement à la *doctrine* de Jésus enseignant l'obéissance à la loi mosaïque, tandis que Paul aurait insisté sur la *personne* de Jésus qui était le fait nouveau, le centre d'une religion supérieure.

Les deux tendances subséquentes auraient donc leur point de départ, leur point d'attache en Christ. Avons-nous enfin l'unité ? Il n'y paraît pas. En Jésus la doctrine et la personne ne diffèrent pas seulement, elles se contredisent : la doctrine est juive ; la personne est chrétienne. Le judéo-christianisme et le paulinisme à leur tour ne sauraient former une unité ; nous ne sommes pas en présence de deux branches vigoureuses sortant du même tronc : si l'un est le christianisme l'autre ne l'est certainement pas.

Ici encore nous ne comprenons pas davantage la possibilité d'un développement *commun* aux deux tendances. Le paulinisme pouvait seul se développer ; il devait inévitablement refouler le judéo-christianisme, disons-mieux, le judaïsme, aussi certainement qu'en Jésus la personnalité l'emportait sur l'enseignement.

De guerre lasse, les *défauts* du paulinisme seraient appelés à fournir les motifs, les causes du développement. Le principal défaut aurait consisté dans le besoin de donner au principe paulinien la forme d'une règle, d'une discipline morale universelle. L'impopularité de la doctrine de Paul, la difficulté de la comprendre, et l'influence de la tradition évangélique remontant à Jésus auraient amené cette transformation. La doctrine de la justification par la foi disparut toujours plus, pour céder la place aux œuvres. Les commandements de Christ prévalant, la justification par la foi alla s'appauvrissant, à mesure qu'on vit croître le mérite des œuvres.

Mais peut-on bien voir là un développement du *paulinisme* ?

n'en est-ce pas plutôt l'abdication et l'absorption ? On ne peut dire que le paulinisme s'est développé et a pris la forme d'une règle morale universelle, car cette règle qui n'est nullement paulinienne ne saurait être émanée de la doctrine de Paul.

Au fait, pour Ritschl le nerf réel, effectif du développement c'est la tradition évangélique ou la doctrine de Jésus. Mais comme d'après ce théologien la doctrine de Jésus est juive (sa personne seule est chrétienne), cela revient à dire que le judéo-christianisme s'est insinué dans le paulinisme. D'après Schwegeler l'ébionitisme a dû se développer sous l'action sollicitante du paulinisme : d'après Ritschl, c'est au contraire le paulinisme qui se développe sous l'action de l'ébionitisme. Nous avons passé d'un extrême à l'autre. — L'essentiel, à notre point de vue, c'est qu'on n'aboutit pas mieux avec une explication qu'avec l'autre à nous rendre compte du développement du christianisme primitif. Baur a remarqué que le résultat final est le même ; c'est toujours la juxtaposition extérieure, dans un cas, de la foi et de la charité, dans l'autre, de la foi et des œuvres. Ritschl a échoué comme les autres et pour la même cause : l'unité fait défaut au point de départ. N'étant que juxtaposées en Jésus-Christ les deux tendances conservent cette attitude extérieure et dans le cours de leur développement et dans leur association finale. Tout en rejetant l'idée favorite du hégélianisme qui prétend que ce qui est le premier en date est toujours inférieur, Ritschl subit l'influence de cet axiome. Il n'explique le développement du paulinisme que par des défauts inhérents à cette tendance et au christianisme lui-même.

Malgré les efforts de la spéculation, ces tentatives diverses de la plus savante stratégie ont eu pour résultat de ramener la lutte sur le terrain historique. Pour se rendre compte du judéo-christianisme et du paulinisme il a fallu remonter jusqu'à *l'impression décisive que Jésus-Christ a produite sur les uns et sur les autres*. « Ce premier pas sur le terrain historique en réclamait un second, remarque Dorner. L'accord foncier des deux grandes tendances, compatible d'ailleurs avec d'importantes différences, implique l'unité du fondateur. C'est ainsi qu'en appro-

fondissant les questions critiques, la théologie a été forcément ramenée vers le problème christologique qu'elle prenait plaisir à éluder. On a tenté d'expliquer la formation du christianisme primitif en la plaçant *longtemps après* la mort du fondateur, en faisant provenir nos écrits évangéliques des luttes entre les judéo-chrétiens et les chrétiens-païens; mais arrivés là, les critiques n'ont pu se dispenser de *rendre compte* de ces deux grandes écoles. C'est ainsi que l'attention a été ramenée vers les vraies sources du christianisme. »

Baur lui-même à qui on avait reproché avec juste raison de laisser la personne de Jésus comme un x inconnu, enveloppé dans les ténèbres du passé, pour faire dépendre le développement de l'église de l'impulsion décisive imprimée par Paul, a été obligé à céder au mouvement général qui a contraint l'école entière à remonter enfin jusqu'à Jésus. Il y aurait eu dans le Seigneur deux facteurs, deux éléments. L'un vraiment moral, — la doctrine de Jésus telle qu'elle nous apparaît dans le sermon sur la montagne, dans les paraboles, dans les enseignements de Jésus portant sur les conditions d'entrée dans le royaume de Dieu, — aurait constitué l'essence du christianisme, le centre vraiment substantiel. Paul se serait attaché à cet élément vraiment divin, universel, absolu, éternel. A côté de cela se serait trouvé un élément temporaire, national, enveloppe inévitable du premier; les ébionites auraient cru devoir faire prédominer cet élément accessoire.

Baur ici n'est plus d'accord avec sa conception bien connue des premiers âges du christianisme. Ce qui, chez Christ, est inséparable et se pénètre, — l'élément moral et l'universalisme, — se brise et se morcelle chez les disciples. Paul fait prévaloir l'universalisme, les ébionites, l'élément moral substantiel; la personne de Jésus est laissée à l'arrière-plan par les ébionites; le paulinisme transforme l'idée messianique et en fait le dogme de la personne de Christ. Pour saint Paul lui-même la personne de Jésus est laissée à l'arrière-plan; c'est tout au plus l'idée du retour du Maître qui acquiert de l'importance. L'essence substantielle de Christ est laissée de côté, toute l'attention se concentre sur des problèmes qui, pour Jésus-Christ, n'existaient pas,

ou étaient du moins relégués dans l'ombre. La foi en la résurrection de leur Maître n'a pas pour unique effet de communiquer aux apôtres une force inconnue jusque-là, mais après cet événement nous ne retrouvons pas le moindre vestige de ce qui chez Christ lui-même était l'essentiel. L'universalisme a disparu sans laisser de trace, la spiritualité de la morale a cédé la place au zèle le plus grossier pour la loi. La foi en la messianité de Jésus est loin d'être spirituelle; en dépit de la mort et de la résurrection on voit toujours prédominer l'ancien point de vue juif et théocratique.

Cette explication de Baur, qui reproduit pour l'essentiel le point de vue de Schwegler, ne saurait aboutir plus que les autres. En effet si Jésus-Christ a été tel que Baur le dépeint, s'il a exposé, enseigné le vrai christianisme, il est de toute impossibilité que ses disciples immédiats aient été, soient demeurés, ces judaïsants opiniâtres, étroits et bornés, cristallisés, que nous décrit sa critique. Réciproquement si les disciples n'ont pensé et n'ont agi qu'en judaïsants intraitables, il ne se peut que Jésus ait agi et pensé comme Baur le prétend : l'une des hypothèses exclut nécessairement l'autre. Au fait, Baur remonte bien jusqu'à Christ et à son œuvre, — c'est un avantage qu'il a sur son disciple Schwegler, — mais il n'en profite pas, il n'y a pas en effet de liaison intime, de point de contact vivant entre la vie et le ministère de Jésus, d'une part, et l'activité de ses apôtres et de ses premiers disciples d'autre part. Car pour Baur, comme pour Schwegler, c'est avec la doctrine paulinienne que l'élément chrétien proprement dit pénètre pour la *première fois* dans le judéo-christianisme.

On sent la haute portée de ces tentatives diverses qui ont toutes échoué. Le problème a été pris par tous les bouts sans qu'on soit arrivé à le résoudre; le protée est demeuré insaisissable, le sphinx a gardé son secret. Le judéo-christianisme et le paulinisme ne demeurent pas seulement inexpliqués; à leur tour ils n'expliquent rien. Si on veut bien se rappeler que le but suprême de l'école de Tubingue était d'expliquer naturellement le christianisme, on doit reconnaître qu'elle a échoué complètement, quel que soit d'ailleurs le mérite incontestable

ble de ses travaux à d'autres égards. Tous ces efforts variés et gigantesques ont abouti à un résultat diamétralement opposé à celui qu'on se proposait. Comme le christianisme n'en demeure pas moins un fait incontestable, on est forcément ramené vers l'explication surnaturelle qui seule peut rendre compte de tout. On n'aboutit à un développement réel, normal, rationnel qu'en proclamant que Christ est le point de départ suprême, le miracle par excellence. Il n'y a qu'un commencement miraculeux qui soit ici un commencement réel. De lui seulement peut jaillir un développement réel.

C'est là un résultat inattendu des travaux de Tubingue dont on ne paraît guère se douter en France où l'on n'a fait connaître cette école que dans un intérêt exclusivement polémique. En Allemagne cette étrange ironie qui a contraint l'école de Tubingue à édifier à sa façon, à asseoir sur de solides bases l'édifice qu'elle avait entrepris de renverser, n'a échappé ni aux amis ni aux adversaires.

Ce n'est pas à dire qu'on soit revenu à l'explication surnaturelle ; non, le courant général d'une époque entière ne se change pas en si peu de temps. Mais il y a un retour marqué vers les solutions purement historiques ; on éprouve généralement le besoin d'étudier les faits en eux-mêmes ; on réagit contre les formules aprioristiques nées dans un milieu hostile à l'histoire même qu'elles ont mission de construire. C'est ainsi que plusieurs des axiomes favoris de Strauss se trouvent avoir perdu la puissance magique qu'ils ont eue pendant quelques années. D'après le célèbre critique, l'idée n'a pas l'habitude de s'incarner, de s'épuiser dans un seul individu qui deviendrait l'exposant exclusif et parfaitement adéquat de son essence. « Sans doute, répond Gass, mais qu'est-ce qui prouve que *tout* esprit soit soumis à ce genre de développement ? — Le développement de l'idée devient la norme absolue de l'histoire. — Mais de quel droit ? Christ, par la plénitude infinie de vie spirituelle dont il a été le foyer, n'a-t-il pas fait éclater ces formules et ces cadres ? Par ce qu'il a été et par ce qu'il a fait, Jésus s'est élevé au-dessus de toutes les analogies historiques, et cela avant que Strauss vint déclarer que le fait ne *pouvait*, ne

devait pas avoir lieu. Est-il plus rationnel de se savoir partie intégrante d'une humanité dont tous les membres ont le progrès à l'infini pour unique perspective, que d'appartenir à une humanité ayant un centre religieux pour servir de base solide à sa foi en la communion avec Dieu, comme but suprême ? Le fait n'est pas établi. Et il serait inutile de prouver qu'il ne saurait y avoir aucun autre centre que Jésus-Christ. » (Pag. 288.)

Ainsi Ullmann prétend à son tour que l'incarnation de Dieu dans l'humanité entière ne saurait exclure son incarnation *spéciale* dans *une* personne historique, à un degré éminent. La révélation doit avoir un centre, un chef. Pour être un organisme vivant il faut que l'église ait une tête. Les choses ne se passent pas autrement dans le domaine de l'art. Il surgit de loin en loin des génies dans lesquels l'idée de la beauté prend un corps. Il suffit de citer Homère, Sophocle, Dante, Shakespeare, Raphaël. Voilà des cas où, malgré l'assertion de Strauss, l'idée se trouve incarnée dans sa plénitude chez *un seul* exemplaire de l'espèce humaine. Cet argument est irrésistible ; il met à nu le défaut fondamental de la conception hégélienne qui méconnaît entièrement la valeur historique des *individualités* puissantes, pour ne tenir compte que de l'élément *général, impersonnel*, de l'idée. Les personnes concrètes ne sont plus que des masques qui servent d'écho à l'esprit général. L'humanité cesse d'être un tout organique, elle devient la somme d'une masse d'atomes, d'unités égales les unes aux autres. Pour échapper à l'idée de la divinité de Christ dans le sens spécifique et exclusif du mot, Strauss est tombé dans l'autre extrême ; il a proclamé une *égalité artificielle* de tous les hommes. Par peur de reconnaître la dignité métaphysique de Jésus, il méconnaît sa grandeur historique et ce qu'il y a en lui d'unique. Jésus ne se trouve pas seulement à la *limite* de deux grandes époques. C'est la profondeur et la puissance incontestable de sa personnalité qui ont imprimé l'*impulsion* nécessaire pour passer du monde ancien dans le monde moderne. Aux yeux de Strauss, Jésus cesse d'être le fondateur, le centre du christianisme pour en devenir simplement l'*occasion*.

« Le célèbre critique a cherché plus tard à corriger ce que

son point de vue avait d'excessif. Dans la troisième édition de son ouvrage, il reconnaît en Jésus un génie religieux ; comme fondateur de la religion absolue, il a dépassé de beaucoup tous les autres fondateurs de religion et ne sera jamais dépassé. Toutefois Strauss et Ullmann diffèrent encore. Celui-ci ne voit dans cette idée de génie qu'une simple *analogie* qui ne saurait rendre la plénitude de tout ce qui était en Jésus. Le Sauveur demeure toujours l'*incomparable*, renfermant en lui d'une façon *absolue* ce qui ne se trouvait que d'une manière relative chez les héros et les génies de l'humanité. Ici on voit se creuser de nouveau l'abîme qui sépare le Christ de l'histoire de celui de la dogmatique. » (Pag. 58, 59.)

Après les travaux de l'école de Tubingue, Strauss à son tour s'est vu obligé d'aborder le terrain historique qu'il avait évité avec tant de soin. C'est là ce qu'il a essayé dans sa nouvelle *Vie de Jésus*, mais sans grand succès. « Tout en se proposant un but positif, dit Schwarz, il n'a su faire usage que de la méthode *négative* et *critique*. Nous avons là la mesure de son talent ; il excelle dans l'analyse ; il sait admirablement signaler les illusions des orthodoxes, toujours exposés à prendre la mythologie pour de l'histoire ; il est le représentant de la critique sobre et incorruptible ; sa spécialité est d'*analyser* et de répandre la *clarté* sur tout ce dont il s'occupe. Mais c'est en vain que vous lui demanderiez autre chose. Il a écrit une *Vie de Jésus* « dans les limites de la critique pure. » Le talent intuitif et divinatoire qui constitue l'historien lui manque totalement. Aussi finit-il par nous dire « qu'il est peu de grands hommes sur le compte desquels nous manquions plus d'informations que Jésus. »

Strauss se montre également arriéré quand il prétend fixer les rapports entre les commencements de la vie de Jésus et le judaïsme et l'hellénisme. Les constructions historiques à la façon du hégélianisme ont passé de mode. Strauss présente, — et c'est ici un point important, — la conscience que Jésus a de lui-même comme le *centre* de sa vie et de son enseignement. Jésus accomplit un grand progrès en reconnaissant en Dieu le Père céleste, plein de bonté pour tous sans exception.

Il a dû tirer cet élément-là *de son propre fonds* ; c'est parce qu'il était la bonté même qu'il s'est représenté Dieu comme éminemment bon. De là résulta pour Jésus une sérénité intérieure parfaite qui l'éleva au-dessus des privations, des soucis et des désirs et constitua son état d'âme harmonieux et permanent. Aucune lutte intérieure n'ayant précédé cette phase, on ne retrouve pas chez Jésus des échos d'un passé douloureux, comme chez saint Paul, Augustin, Luther. Jésus était une belle nature qui se développa d'elle-même et s'accusa toujours plus sans qu'aucune *conversion* fût nécessaire. Cette sérénité parfaite, Jésus l'avait reçue de l'hellénisme.

« Strauss nous engage à laisser le Christ *historique*, fait problématique, pour nous occuper du Christ *idéal*. Il entend par là, avec Kant, cet idéal de l'homme selon le cœur de Dieu qui se trouve dans la raison humaine et auquel chaque individu doit s'élever. Le christianisme doit ainsi se transformer en humanitarisme, conformément à toutes les nobles aspirations de notre époque. Sans contredit, s'il n'y avait pas eu de Christ *historique*, cet idéal ne serait pas aussi élevé ; Jésus nous en a fourni des traits nouveaux ; il en a relégué dans l'ombre d'autres qui auraient nui à l'effet général ; il y a plus, en concevant cet idéal d'une manière *religieuse*, il lui a donné une consécration supérieure, en l'incarnant en sa personne il lui a communiqué la chaleur et la vie.

» Malgré tout cela, Strauss ne peut se résigner à nous faire grâce de l'inévitable refrain : l'idéal n'aime pas à se manifester en sa plénitude dans un *seul* exemplaire. Pour si haut placé que soit Jésus parmi ceux qui ont contribué à former l'idéal de l'humanité, il ne saurait être ni le premier, ni le *dernier*. Grâce à cette idée, Strauss se trouve renfermé dans un cercle étroit et stérile dont il ne peut plus sortir. Dans un écrit précédent (*Friedlichen Blättern*) il avait présenté Jésus comme ayant atteint un idéal religieux qui ne *pourrait jamais être dépassé* ; il avait déclaré que l'humanité ne pourrait pas plus se passer de Jésus que de religion. Aujourd'hui revenant en arrière, il reprend son vieux et triste refrain, exclusivement négatif : Jésus n'est ni le premier, ni le dernier de ceux qui ont

exposé l'idéal de l'humanité, il n'est pas seul et unique de son espèce. » (*Der Alleinige.*)

Mais si, — comme nous aurons encore l'occasion de le montrer, — la *Nouvelle vie de Jésus* n'a pas une grande valeur pour résoudre le problème historique, elle a eu le grand mérite de faire accomplir un pas décisif à la question critique. Nous avons déjà vu que Baur et ses disciples n'avaient eu qu'un seul but : donner de solides bases historiques à la théorie des mythes. Strauss, de son côté, en essayant de répondre dans la *Nouvelle vie de Jésus* aux exigences de Baur, a renversé les bases sur lesquelles il voulait fonder sa propre théorie et l'hypothèse des mythes elle-même. Voilà comment ces deux grands critiques, en se contrôlant l'un l'autre, sont arrivés à montrer tout ce qu'il y avait d'arbitraire dans les données aprioristiques qu'ils admettaient en commun.

C'est là un fait capital que Dorner a mis en lumière. « Baur, dit-il, avait reproché à Strauss d'avoir, dans son premier ouvrage, fait une critique de l'*histoire* évangélique, sans toucher à celle des *évangiles* ; Strauss, retournant l'objection, reproche au chef de l'école de Tubingue de s'être appliqué à une critique des *évangiles*, sans avoir abordé celle de l'*histoire* évangélique. » Strauss est disposé à admettre que, par suite des travaux de Baur, il convient d'accorder une plus large place à la poésie *consciente* et *intentionnelle* qu'on ne l'avait d'abord cru.

Il est inadmissible que dans une époque si *éloignée* des événements on ait fait des récits fabuleux, en indiquant soigneusement le temps, les *lieux*, les noms *propres*, et tout cela d'une manière *inconsciente*, sans *intention* aucune. De sorte qu'il ne reste plus que les deux alternatives signalées par Baur. Si on ne veut pas accorder des *falsifications intentionnelles* et *conscientes*, il faut admettre que nos récits évangéliques sont, pour l'essentiel, *dignes de foi*. L'explication qui rend compte de l'origine du christianisme au moyen de la théorie des mythes est donc en train de se dissoudre. Tous les travaux de la critique ont un étrange résultat : *dès qu'on se refuse à reconnaître le caractère historique de la littérature du Nouveau Testament, il ne reste plus qu'à en accuser les auteurs de fraude consciente.* »

« Strauss voudrait échapper à cette dernière alternative, qui a toujours répugné à la science allemande. Dans ce but, il suppose que nos évangiles n'ont été composés qu'après l'âge apostolique. Mais pour que ce point de vue intermédiaire fût soutenable, il faudrait que le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus, répondit aux *légitimes exigences* de la science et que l'étude des sources, faite par Baur, résistât à la *contre-épreuve* à laquelle son émule la soumet. Sans cela la critique ne pourra pas s'arrêter sur cette pente glissante ; elle sera contrainte de recourir aux accusations des adversaires les plus vulgaires et les plus superficiels du christianisme. »

Or Schwarz et Dorner, bien qu'appartenant à deux écoles fort différentes, s'accordent pour reconnaître que les explications que Strauss propose de la personne de Jésus d'abord et ensuite de l'âge apostolique sont loin d'être satisfaisantes. Le premier s'élève contre la prétention de Strauss de faire de la sérénité, de l'harmonie parfaite d'une belle nature, de l'hellénisme, en un mot, le point central de la conscience de Jésus. « Cet élément se trouve en Jésus, mais ce n'est que la *manifestation* de quelque chose de plus profond encore : il n'est pas la *cause* mais uniquement le symptôme de cette force appelée à agiter et vaincre le monde. Cette bonté aimable, cette affabilité était avant tout une *commisération universelle* pour l'humanité *malheureuse* et *pécheresse*. Et cette commisération s'explique à son tour par la nature profondément *religieuse* de Jésus, par son cœur tourné vers Dieu, par son union avec Dieu qui est la commisération même. En un mot, ce n'est pas d'*esthétique* qu'il est ici question, mais de religion : au lieu de l'élément hellénique, il faudrait parler du plus bel héritage du judaïsme, de l'élément *théocratique* au sens le plus pur et le plus élevé, tel qu'il se manifeste dans les paraboles du royaume. Mais Strauss ne sent pas ces vérités religieuses et morales, aussi éprouve-t-il une répulsion presque malade à appeler Jésus le *Sauveur*. » (Pag. 93.)

Dorner de son côté fait voir que le tableau de la personne historique de Jésus présenté par Strauss ne saurait satisfaire aux exigences historiques, ni paraître même historiquement possible,

quand on cherche à se rendre compte des rapports de l'église et de son fondateur. « Le fait incontestable du christianisme et de l'église demeure *inexpliqué* ; on ne nous donne pas de raison *suffisante* qui en rende compte. D'où vient cette paix, ce *senti-ment du salut* qui, de l'avis de tous, caractérise à un si haut degré l'église, s'il n'y a eu ni Sauveur, ni Rédempteur ? Au moment même où il fait appel à la loi de la *causalité* pour nier la possibilité du miracle, Strauss la viole autant qu'il est en lui, en ne présentant pas une cause *suffisante* d'un fait historique qui ne saurait être méconnu. L'église s'est donnée comme l'assemblée des rachetés. Ce fait ne pouvant être nié, on est tenu d'en rendre compte. Il y a plus. Ce trait caractéristique oblige à remonter jusqu'au *fondateur*, jusqu'à l'*activité* et jusqu'aux *déclarations* du fondateur de la religion chrétienne. Comment l'époque qui suivit celle des apôtres aurait-elle pu le considérer, — et tout le monde accorde qu'elle le fait, — comme le médiateur entre Dieu et les hommes, le Sauveur, si cette doctrine n'avait pas constitué le *contenu même de la prédication apostolique*, ainsi qu'on le voit par l'Apocalypse ? D'autre part, comment les apôtres auraient-ils pu prêcher cette doctrine, *vivre* et *souffrir* pour elle, si Jésus ne s'était pas réellement présenté à eux comme rédempteur, et s'il n'avait réclamé la foi en sa personne comme un *acte religieux* ? »

« Dès l'instant où ces faits-là sont bien établis, il est superflu de chercher, en dépit des témoignages de l'histoire, à faire composer les évangiles *après* le siècle apostolique. *On ne saurait décharger ni les apôtres, ni le Maître, de la part qui leur revient dans les déclarations destinées à glorifier le fils de Marie.* Strauss reconnaît que les espérances eschatologiques, partagées par les judaïsants, reposaient sur des déclarations de Jésus lui-même. Il est hors de doute qu'il a parlé de son *retour dans la gloire du Père pour juger le monde entier*. En tenant ce langage, Jésus s'est posé en face de l'humanité comme *parfaitement saint* ; il est, en effet, impossible que celui qui a besoin d'être racheté, se donne comme le *rédempteur* du péché et le *juge* du monde. De deux choses l'une : Jésus en parlant ainsi aura été un enthousiaste plein d'orgueil spirituel, comme le veut

M. Renan, ou bien il faut reconnaître que ces déclarations ont été l'expression de son sentiment intime et de la vérité. Or, de l'aveu même de Strauss, la grandeur morale et religieuse de Jésus est à *l'abri de tout doute*; chacun sait, en outre, que la connaissance de soi-même et l'humilité sont la *condition absolue* de toute vie morale et religieuse vraiment puissante; là où se trouve le péché, l'humilité et le sentiment de la culpabilité *augmentent* à mesure que l'homme intérieur se développe. Que conclure de tout cela? Le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus est une *contradiction*, une *impossibilité historique*, une *monstruosité logique, morale et religieuse*. Le célèbre critique veut, en effet, que Jésus ait été un *simple pécheur* et qu'il se soit rendu néanmoins le beau témoignage que nous savons. Du moment où il était pécheur, il lui suffisait de posséder le degré *le plus ordinaire* d'humilité pour l'empêcher de s'attribuer la sainteté et de se donner comme le fils de Dieu. Mais il est *incontestable* que Jésus s'est rendu à lui-même ce magnifique témoignage. Il ne suffit donc pas de lui attribuer une grandeur religieuse et morale qui n'était pas à *l'abri des faiblesses* humaines; il faut aller plus loin encore et poser deux alternatives : *ou bien le témoignage que Jésus se rend à lui-même est vrai, ou bien il n'est qu'un misérable, un criminel qui a prétendu fonder le royaume de Dieu après avoir commencé par en renverser en lui-même les fondements indispensables*. La décision à prendre est singulièrement simplifiée : on peut s'en remettre, sans crainte, au verdict que portera toute conscience vraiment religieuse et morale. »

« C'est ainsi que la fameuse théorie qui prétendait rendre compte du christianisme évangélique au moyen de fables que les premiers chrétiens auraient forgées d'une manière *inconsciente*, ne peut se soutenir un instant sur le terrain *historique*. Et, chose étrange ! après tant d'années, après tant de travaux, après avoir essayé de toutes les hypothèses, la critique négative est obligée de finir *par où elle avait commencé* ! Il faut en revenir aux *fragments de Wolfenbüttel* qui attaquent hardiment le caractère *moral* de Jésus et des apôtres. On a essayé de toutes les méthodes pour éviter de se ranger à cette explica-

tion de Reimarus. Il semble que la critique ait instinctivement prévu le danger qu'elle courait elle-même : contrainte de revenir à cette solution, elle s'est *suicidée* aux yeux de tous ceux qui ont conservé le sens des choses religieuses, morales et historiques ¹. »

On le voit, un instant on a pu croire que la spéculation renversant les bases historiques de tout l'édifice chrétien réussirait en quelque sorte à lui faire perdre terre. Mais on se sent singulièrement rassuré en face de toutes les tentatives infructueuses auxquelles Strauss et l'école de Tubingue ont dû se livrer pour s'acquitter de la portion la plus difficile de leur tâche, qui consistait à trouver des bases nouvelles pour rendre historiquement et rationnellement compte d'un fait incontestable : l'église et le christianisme historique. Voilà comment on a vu se combler, — et cela aux dépens de la spéculation, — l'abîme que celle-ci prenait plaisir à creuser entre le Christ de l'histoire et celui de la dogmatique. Soustraite aux régions de l'idée pure et ramenée sur le terrain historique que l'on prenait tant de soin à éviter, la christologie, comme Antée en touchant terre, a reçu des forces nouvelles qui promettent de la transformer.

Montrons que c'est bien là ce qui ressort clairement des plus récents travaux sur la vie de Jésus.

A la rigueur nous pourrions nous abstenir de parler de la tentative de M. Renan, car il faut toute l'ignorance dont le public français dispose en ces matières, pour voir dans cette *Vie de Jésus* un travail historique.

Dorner a montré comment l'écrivain français, dans son inexpérience des questions de haute critique, est allé donner en plein contre l'écueil que la science s'efforçait depuis longtemps d'éviter. « Il adopte la date qu'on assigne ordinairement à la composition des synoptiques ; il reconnaît, en partie du moins, le quatrième évangile comme une source historique. En rapprochant ainsi la date de la composition de nos documents du moment où les faits se sont passés, il ne réussit à

¹ On sait que Strauss est revenu à ce point de vue dans son dernier ouvrage : *L'ancienne et la nouvelle foi*.

se débarrasser du miracle et du surnaturel qu'*aux dépens* du caractère moral du Maître et des apôtres. Il faut que Jésus-Christ, par ses discours, ait provoqué ses disciples à croire à sa divinité. Cet esprit colossal, d'abord animé des plus pures intentions, a été poussé, par l'opposition qu'il a rencontrée, à se faire Dieu et à recourir au mensonge et à la tromperie. » (*Ibid.* pag. 45.)

Les savants allemands les moins suspects de complaisance pour la théologie traditionnelle, ont sévèrement apprécié « le roman » du premier styliste français. « M. Renan a eu un grand mérite, dit Schwarz. En lieu et place d'un Christ *abstrait*, perdu entre ciel et terre, il a fait marcher devant nous un être *vivant*, se mouvant à l'aise sur les montagnes et dans les vallées de la Palestine dont les scènes variées nous ont été dépeintes avec un riche coloris et tous les attrails de la couleur locale. Mais ce qui fait le grand mérite de cette *Vie de Jésus*, constitue aussi son extrême faiblesse. Le monde extérieur nous est présenté comme exerçant une influence décidément trop *prépondérante* sur la vie intérieure de Jésus. Le jeune rabbi de la Palestine n'est plus qu'une espèce de harpe éolienne qui frémit poétiquement au moindre souffle de la nature. Ce n'est pas assez que le paysage absorbe la personnalité; l'imagination s'en mêle aussi pour confondre, avec l'arbitraire le plus illimité, la vérité et la poésie, l'histoire et le roman. M. Renan avoue lui-même sans détour que le point de vue *artistique* est le meilleur pour exposer de tels faits; tout est donc mis à contribution pour produire l'*effet*, les *contrastes* qu'affectionne la poésie moderne en France. Le plus brillant de ces contrastes est celui entre l'idylle galiléenne du début, et la tragédie de la fin qui met un terme à la vie de l'aimable rabbi des premiers jours, devenu un sombre et violent thaumaturge, n'ayant d'autre ressource que de se précipiter à la rencontre de la mort pour se tirer d'embarras. L'aimable et jeune enthousiaste qui rêvait d'abord un idéal, à la vérité irréalisable, devient un fanatique aigri qui, sentant son impuissance en face des dures nécessités de la vie, embouche la trompette du jugement dernier, annonce son retour sur les nuées du ciel,

se met à tromper malgré lui et à faire des miracles pour réaliser le programme messianique que ses partisans lui imposent. »

On éprouve une vive satisfaction à voir un écrivain allemand qui pas plus que M. Renan ne croit au surnaturel, flétrir comme il convient les libertés que l'auteur français s'est permises au sujet du Seigneur et de son œuvre. On sent là la marque du vrai libéralisme. « Ce n'est pas assez, poursuit Schwarz, de ces contrastes qui rappellent le romantisme français et les dernières productions de Victor Hugo. A ces tons criards s'ajoute un grave relâchement moral, de fraîche date aussi ; la figure historique est recouverte des plus tristes souillures. (Das geschichtliche Bild mit dem hässlichsten Schmutz bedeckt.)

Ceux qui se rappelleront le milieu dans lequel cet ouvrage est né, le souffle littéraire de l'époque, et qui auront cherché à comprendre la personnalité même de l'artiste français, ratifieront sans peine le jugement que porte le docteur allemand sur l'inspiration qui a produit cet ouvrage. « Ces jugements indulgents portés sur le fanatisme et la tromperie, dit Schwarz, cette manie de plaider pour tout cela les circonstances atténuantes, rappelle la morale casuistique des jésuites et l'église catholique, à laquelle M. Renan ne cesse d'appartenir par le fond de son âme, en dépit de son radicalisme. Que voulez-vous ? On ne peut agir sur le peuple qu'en le trompant un peu et en favorisant ses illusions. Le seul coupable en tout ceci c'est la pauvre humanité qui voulant être trompée doit nécessairement l'être. »

Quelques amis complaisants, tout en faisant leurs réserves au sujet du livre de M. Renan, ont cru devoir se réjouir de sa publication dans la pensée qu'il contribuerait à attirer sur l'Evangile l'attention du grand public. On apprécie autrement au delà du Rhin la portée de cette œuvre de haute fantaisie. « Partant de telles idées morales, continue le même critique, M. Renan n'a pas honte d'assigner à Jésus le rôle d'un misérable prestidigitateur qui finit par se prêter à la fameuse scène de la résurrection de Lazare. Voilà comment on respire partout

dans ce livre le nouvel esprit parisien, avec sa profonde corruption morale. »

Voici encore comment Schwarz fait justice de toute la mise en scène, à laquelle le public français enclin à admirer la bagatelle n'a pas manqué de se laisser prendre. « En dépit des teintes chaudes de l'Orient et de l'air embaumé de la Palestine, que nous croyons respirer, nous avons devant nous, non pas un tableau historique, mais une falsification de l'histoire, l'antique évangile travesti à la dernière mode de Paris, un roman historique. Le vrai fondateur du christianisme a disparu pour céder la place à un apôtre démocratique et communiste de l'école de Saint-Simon. »

Si certaine école maintient qu'en peinture le laid peut être d'un aussi bel effet esthétique que le beau, M. Renan accorde dans le domaine intellectuel les mêmes prérogatives à ce qui est faux. « Que de phrases vides ! quel fard et quelles mignardises ! s'écrie notre savant allemand, quelle religiosité artificielle ! Le tout s'étale sur un fond semi-panthéiste, seminaturiste. Quand on connaît le point de vue philosophique de l'auteur, quel sens peut-on attacher à des paroles comme celles-ci : « Il y eut alors quelques mois, une année peut-être, » où Dieu habita vraiment sur la terre ? » Quelle phrase intolérable que la suivante : « le jour où il prononça cette parole » (dans l'entretien avec la Samaritaine), il fut vraiment fils de » de Dieu ! » M. Coquerel a déjà sérieusement prié son compatriote et ami de faire disparaître le mot d'un mauvais goût incroyable sur « les belles créatures. » Mais M. Renan recherche surtout ce genre d'ornements qui plaisent aux lecteurs et aux lectrices de romans. »

Toutes ces choses qui aspirent à être belles, jolies même, reposent-elles du moins sur une science de bon aloi ? Encore ici la réputation de M. Renan n'est pas sans recevoir un accroc des plus graves. « C'est au moyen de l'*arbitraire le plus violent*, dit en finissant Schwarz, que M. Renan est arrivé à écrire cette fantastique *Vie de Jésus*. Les données des quatre évangiles sont morcelées, puis mélangées, comme un jeu de cartes, sans le moindre égard à la chronologie et au plan des

évangiles. Cela s'appelle solliciter doucement les textes ; une sentence est violemment arrachée du milieu qui l'explique et la tempère ; le langage hyperbolique, que Jésus affectionne, est pris à la lettre pour en faire sortir les plus grands contrastes. Grâce à ces libertés, rien de plus aisé que de faire de Jésus un exalté, un utopiste, un communiste ennemi de la richesse, un ascète méprisant les affections de famille.... Non-seulement M. Renan n'est pas au courant des questions critiques, mais il tombe dans les plus étranges méprises. Luc est à la fois un compagnon de saint Paul et un *ébionite exalté*. » (Pag. 87 et suivantes.)

Tandis que M. Renan s'acquerrait une facile réputation de novateur en donnant une seconde édition de bien des idées abandonnées en Allemagne, les savants de ce pays s'accordaient à réagir contre les prétentions de la spéculation et à faire prévaloir les droits de l'histoire dans le problème christologique.

Schenkel et Keim, d'accord avec toutes les aspirations modernes, prétendent ne donner qu'une description *humaine* et purement *historique* du caractère de Jésus. Keim est avant tout *historien* : la critique, qui chez Strauss dévore tout, n'est à ses yeux qu'un simple *moyen*. Le professeur de Berlin part de l'idée que le développement de la conscience de Christ a eu lieu d'une manière *vraiment* et *exclusivement humaine*, à travers les luttes et les tentations. L'idée du développement successif est prise tout à fait au sérieux. « Ce qui caractérise éminemment Jésus, c'est son sens à la fois admirablement *ouvert* et *fermé* pour le monde, c'est en d'autres termes sa profonde intimité avec Dieu. Tout en lui gravite autour d'une intense religiosité, découlant des plus pures sources du judaïsme. Jésus est avant tout un héros, un orateur religieux. A côté de certains traits doux, tendres et mélancoliques rappelant Jérémie, qui ont tant d'attraits pour les malheureux, les malades, les femmes, se trouve une sérénité idyllique qu'il tenait de la Galilée sa patrie. — Tout chez lui s'est développé *du dedans au dehors*, il est une nature religieuse éminemment créatrice. — Jésus n'a rien appris dans les écoles des Juifs ou

des Grecs. Il a été le plus pur et le dernier produit naturel du judaïsme déjà en dissolution et en train de devenir la religion universelle. — Jésus nous fait l'impression d'un homme qui n'a jamais connu l'aiguillon du péché ; sa sainteté toutefois ne s'étend qu'à l'époque de son activité *publique* : il n'est jamais tombé dans des péchés de commission. Il y avait en lui une certaine *disposition* au mal comme au bien, un aliment (Zunder) pour le péché, sans quoi il n'en aurait pas eu une connaissance exacte et profonde. Jésus a décliné le titre de bon au sens absolu ; ce n'est que peu à peu qu'il s'est élevé au-dessus des idées juives pour substituer enfin le royaume *de la croix* à celui du Messie. »

Keim ne voit pas dans les écrits évangéliques discordants la main d'auteurs *différents*, mais les *phases successives* d'un développement intérieur. « Strauss en établissant un dualisme absolu entre l'idée et l'histoire, recule jusqu'à Kant et tombe dans un anachronisme. L'histoire est là pour témoigner que les grands événements relèvent non pas de l'impératif catégorique, mais de personnalités *puissantes et originales*..... » Keim en appelle à Jésus comme au plus grand des miracles (potenzirte Wunder) : il croit à ses apparitions dans un corps glorifié, pourvu d'une organisation nouvelle ; il voit dans les histoires sur la résurrection des « effets *réels* du Christ glorifié. » (Pag. 94 et suivantes.)

« Le progrès dans le sens d'une tractation historique vraiment grandiose, remarque Schwarz, est beaucoup plus sensible encore dans un récent ouvrage de Hausrath. (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1868.) Rappelant par sa tendance le livre de Keim, auquel elle est supérieure quant à la forme, cette *Histoire contemporaine du Nouveau Testament*, écrite pour le grand public, vise à encadrer le récit sacré dans l'histoire générale, de manière à les compléter et à les éclairer l'une par l'autre. Elle est fort bien réussie. C'est au moyen de pareils ouvrages, éminemment positifs parce qu'ils ne sont qu'au service de l'histoire, qu'on arrivera à concilier la science et la foi d'une manière qui leur fera honneur à l'une et à l'autre. » (Pag. 96.)

On le voit, l'abîme entre le Christ de l'histoire et celui de la dogmatique est en train de se combler. Il est vrai que pour la plupart des savants qui viennent d'être cités le rapprochement se fait aux dépens de tout élément surnaturel. Mais, en partant de ce point de vue *aprioristique*, raisonne-t-on encore historiquement ? tout en prétendant ne tenir compte que des faits seuls ne continue-t-on pas à partir de certaines prémisses métaphysiques qu'on est censé avoir désavouées ? Est-il donc bien certain qu'une étude historique impartiale et vraiment désintéressée aboutisse à une explication exclusivement naturelle de la personne du Sauveur ? Il nous semble qu'en ceci on ne tient pas suffisamment compte de l'échec éclatant auquel l'école de Tubingue a abouti. Du reste les adversaires systématiques du surnaturel tombent dans une étrange contradiction. Ils s'accordent à déclarer que Jésus est un être unique, un génie religieux qui ne sera jamais dépassé ; n'est-ce pas reconnaître là que Jésus est finalement plus qu'un grand homme ? Car d'aucun simple homme, pour si grand qu'il soit, on n'est autorisé à dire qu'il ne sera jamais dépassé. C'est donc là un fait qui ne peut être expliqué que par l'admission de cet élément surnaturel qu'on s'obstine à répudier. Voilà un élément incontestable de dualisme. Si les études historiques impartiales ne permettent pas d'admettre les préjugés de l'ébionitisme le plus extrême qui ne sait voir en Jésus qu'un simple homme, il faut avoir le courage de surmonter la répulsion à l'égard du surnaturel, pour peu que l'on tienne encore à sa réputation d'historien désintéressé et impartial. On n'a jamais répondu à cette exigence parfaitement légitime du rationalisme chrétien et vraiment indépendant.

II

S'il est nécessaire de dépouiller les préjugés métaphysiques du XIX^e siècle pour arriver à une christologie vraiment historique, il n'est pas moins indispensable d'user de la plus grande liberté à l'égard des formules qui nous sont venues des siècles passés. Mais ici il faut s'attendre à la résistance des personnes

qui, oubliant que la vérité est un fait historique avant d'être une doctrine, ont contracté l'habitude de confondre les deux facteurs. Ce n'est cependant qu'en dégageant les enseignements évangéliques des conceptions philosophiques des premiers âges qu'on pourra arriver à une christologie de nature à satisfaire les hommes intelligents de notre époque.

Cette nécessité a été reconnue par plusieurs des défenseurs modernes de la divinité de Jésus-Christ. Si d'une part, tout en niant le surnaturel, on a été forcé de s'incliner devant certains faits qui l'impliquent, de l'autre on s'est montré disposé à rompre avec une conception christologique sacrifiant à tel point l'humanité que Jésus n'était plus « qu'un Dieu parcourant la terre incognito ; » de part et d'autre on éprouve le besoin d'éviter les écueils du docétisme et de l'ébionitisme, entre lesquels la christologie n'a cessé d'osciller pendant des siècles.

Les études bibliques marchant parallèlement avec les travaux des écoles spéculatives et historiques ont fait sentir de leur côté le besoin pressant d'un renouvellement de la christologie. Rothe pose le problème avec sa hardiesse ordinaire. « Le tableau que le Nouveau Testament nous présente de la personne du Sauveur est-il à l'abri de toute erreur ? Il ne s'agit pas de savoir si, avec les données fournies par le Nouveau Testament, nous pouvons arriver à nous former de Jésus une conception historique exacte, libre de toute erreur. Nous demandons seulement si tout ce qui est dit de son histoire, de son enfance, de son œuvre, renferme quelque erreur, en prenant la chose dans le sens que les auteurs y ont attaché. »

Après avoir rappelé que les quatre évangiles ne peuvent être ramenés à un parfait accord historique, qu'il se trouve des inexactitudes dans le récit des discours du Seigneur, qu'il est évident que les évangélistes ne nous ont pas conservé dans une intégrité parfaite les enseignements de Jésus sur l'eschatologie, Rothe soulève une question plus importante encore :

« N'y a-t-il au moins aucune inexactitude dans tout ce qui nous est dit sur la personne et sur l'œuvre du Sauveur ? Encore ici nous demandons à être bien compris. Il ne s'agit pas

de savoir si, en faisant un usage scientifique de l'ensemble du Nouveau Testament, nous pouvons arriver à une notion parfaitement exacte de la personne et de l'œuvre du Sauveur. Ce point là n'est pas en question. Mais pour peu qu'on veuille y réfléchir, on reconnaîtra qu'il ne peut être déclaré *à priori* qu'aucune erreur ne s'est glissée dans les renseignements des auteurs portant sur sa personne et sur son œuvre. Qui ne sait que la christologie des synoptiques diffère de celle du quatrième évangile, sans qu'elles se contredisent ou s'excluent? celle de saint Paul, qui diffère des deux autres, paraît même se modifier d'une épître à l'autre. Toutes ces christologies seraient-elles donc exactes de tout point, ou bien une seule d'entre elles aurait-elle droit à ce privilège? Il n'y aurait qu'un seul cas dans lequel il serait permis d'affirmer qu'elles peuvent être toutes parfaitement exactes, si elles étaient les phases diverses d'une même conception, allant sans cesse en se développant et en se complétant. Mais qui donc se chargerait d'établir qu'il en est bien réellement ainsi? L'apologiste de l'ancienne théologie a beau être angoissé à la pensée qu'il puisse se trouver dans le Nouveau Testament des idées christologiques demandant rectification, le fidèle naïf et simple, dont l'esprit n'a pas été gâté par les théories des savants, est à l'abri de ces terreurs. Il sent à merveille que si on pouvait arriver à une conception parfaitement exacte du Sauveur, autrement qu'en pénétrant peu à peu et d'une manière toujours constante en sa communion, il ne serait nullement le grand, le saint personnage sur lequel les yeux de la foi se portent, et qui vit dans son cœur enflammé d'amour pour lui. Les apôtres eux-mêmes ont eu le sentiment que la tâche de comprendre leur Sauveur était au-dessus de leurs forces. (Jean I, 14; 1 Jean I, 1, 2; 1 Cor. II, 7-13; Eph. III, 18, 19.) Le fait d'avoir reçu des inspirations et d'avoir été conduits en toute vérité par le Saint-Esprit ne les a pas mis en position de surmonter cette difficulté. La circonstance que les inspirations n'ont pas été accordées à un seul mais à plusieurs, place la question dans tout son jour. Il est évident qu'une multiplicité d'auteurs inspirés deviendrait un luxe inexplicable dès

l'instant où celui qui le serait obtiendrait par cela même une conception parfaitement adéquate de la manifestation divine. De plus, comment expliquer dans cette hypothèse les diverses conceptions de la manifestation divine chez Pierre, chez Jacques, chez Jean et chez Paul ? »

« La cause du fait éclate ici dans tout son jour, la manifestation divine ne pouvant être comprise d'une manière parfaitement adéquate par aucun homme isolé, par suite des imperfections inhérentes à l'individualité d'un chacun. Dieu appelle plusieurs organes à la même tâche et leur partage ses inspirations, pour qu'en se complétant les uns les autres ils arrivent à nous donner ensemble une conception exacte. Il va sans dire que ces conceptions diverses ne se complètent pas au moyen d'une simple juxta-position extérieure et mécanique. Il faut qu'il y ait pénétration réciproque et modification pour arriver à une résultante qui dépasse chaque conception. »

« Il n'en est pas autrement pour la manifestation divine de Dieu en Christ. Qui donc aurait pu comprendre le Sauveur dans sa plénitude et d'une manière parfaitement adéquate ? Il fallait le concours de plusieurs hommes le comprenant chacun à sa manière, c'est-à-dire d'une façon relative, approximative. C'est tellement vrai que les douze ne suffisent pas à la tâche ; Jésus doit leur adjoindre saint Paul qu'il inspire comme les autres. On le reconnaîtra sans peine, dès qu'une conception aspirerait à prévaloir à l'exclusion de toutes les autres elle deviendrait une erreur positive. Ce n'est donc que la résultante se dégageant de toutes ces conceptions relatives qui peut nous donner une notion parfaitement exacte du Sauveur. »

Il est manifeste que si la christologie biblique elle-même ne peut être que la résultante se dégageant de toutes les conceptions relatives que nous présentent les divers écrivains du Nouveau Testament, on doit se sentir encore plus libre à l'égard des formules que la tradition ecclésiastique nous présente de ce dogme capital.

Ainsi s'explique le travail de révision bien accusé qui caractérise notre époque. Une même préoccupation inspire les étu-

des des hommes appartenant aux tendances les plus diverses, savoir : le besoin d'éviter toute apparence de docétisme, en prenant au sérieux l'humanité de Christ avec toutes ses conséquences. C'est ainsi que s'écartant de l'orthodoxie qui enseignait l'égalité absolue du Fils et du Père, on ne craint plus de proclamer la subordination du Fils¹. Mais cette doctrine ne règle que les relations du Fils avec le Père. Il reste toujours la question plus délicate des rapports de la divinité et de l'humanité en Jésus. La préexistence consciente du Logos étant admise, en quoi consistera l'incarnation ? Dira-t-on que Dieu devient homme, c'est-à-dire renonce à toutes ses perfections divines pour devenir homme, alors il ne peut plus être question de divinité. Prétendra-t-on au contraire que le Logos a pris l'humanité sans renoncer à ses perfections divines ; il semble qu'il ne peut plus être question d'une réelle humanité.

Parmi les tentatives faites récemment de dénouer le problème en évitant de tomber dans le docétisme ou dans l'ébionitisme il faut ranger la doctrine de la kénose. Remarquons d'abord que ce terme n'a plus de nos jours exactement la même signification que dans l'ancienne théologie. Partant de l'axiome que le Verbe est immuable, qu'il ne peut subir aucun changement, ni se dépouiller d'aucun attribut divin, la théologie luthérienne maintenait que l'enfant Jésus aurait possédé, même dans le sein de Marie, tous les attributs divins, ainsi la toute-science et la toute-puissance. Seulement il se serait abstenu complètement de s'en servir, de là son anéantissement, son dépouillement, sa kénose². De nos jours au contraire, se rapprochant de la conception réformée, on tend à confondre la kénose avec l'incarnation elle-même : Jésus se serait dépouillé et anéanti, non pas après l'incarnation, mais *dans le fait même* de s'incarner ; au lieu

¹ Voir à ce sujet les articles de M. le professeur Godet dans la *Revue chrétienne* de 1857 : *La personne de Jésus-Christ*.

² La kénose serait donc *postérieure* à l'incarnation dont elle demeurerait parfaitement distincte.

d'apporter sur cette terre les attributs divins pour s'abstenir d'en faire usage, il s'en serait dépouillé, en s'incarnant, en s'anéantissant.

Une évolution des plus remarquables s'est ainsi accomplie dans la manière de résoudre les difficultés qui se rattachent au délicat problème de l'incarnation. Tandis que l'ancienne dogmatique voulait sortir d'embarras en élevant l'homme jusqu'à la majesté divine, beaucoup de théologiens contemporains, tant réformés que luthériens, prétendent que la divinité se serait abaissée.

Une idée importante de l'ancienne dogmatique réformée, aujourd'hui généralement admise, joue ici un grand rôle. Pour que l'humanité de Christ soit bien réelle, il faut qu'il y ait eu chez lui un vrai, un réel développement : le bon usage qu'il a fait des premières grâces a été pour lui le moyen d'en obtenir de nouvelles. Or comment le Logos a-t-il pu être un avec cet homme Jésus, qui grandissait, croissait en stature et en sagesse ? Il faut de toute nécessité que le Verbe lui-même ait renoncé à sa manière d'être absolue, qu'il soit entré dans le développement, qu'il ait accepté les lois du devenir. Le Logos s'est donc réellement dépouillé de tous les attributs divins pour commencer une carrière terrestre, conformément aux lois du développement humain. Les plus modérés, comme Sartorius, aimeraient assez admettre que Jésus ne s'est ainsi anéanti que pour ce qui tient à la *connaissance* et à la *volonté*. D'autres docteurs plus conséquents (König) prétendent que le Logos serait bien devenu réellement et à tous égards un être fini. Il a perdu la claire conscience de Dieu et de lui-même jusqu'à ce qu'il les ait reconquises peu à peu par la voie lente du développement humain. D'après Gaupp l'incarnation serait une notion contradictoire, s'il n'y avait pas eu réellement interruption de la conscience divine chez le Verbe. Au moyen de son anéantissement le fils de Dieu s'est constitué *esprit humain*, âme humaine (ψυχή en tant que distincte du πνεῦμα), corps humain, et par cela même il est entré dans un développement purement humain. Le Fils aurait donc déposé pour un temps au pied de

son Père sa majesté et tous les attributs divins, pour pouvoir être vraiment homme, les conquérir de nouveau et les mériter par son développement humain normal.

D'après Hofmann (K. Ch.) il y aurait eu deux anéantisements de Dieu. Le Fils n'est pour lui que le Père devenu être fini pour créer le monde fini. A l'incarnation, par suite d'un nouvel abaissement, le Fils aurait dépouillé les attributs divins pour revêtir les attributs humains : il a cessé d'être Dieu pour devenir homme. Malgré cela Hofmann maintient l'identité du fils et de Jésus : le fils demeure le noyau même, l'être de celui qui sera dorénavant appelé homme. Nous voilà de retour au docétisme : la christologie n'est plus qu'une théophanie ¹.

Avec Liebner la doctrine de la kénose prend une portée spéculative. En soi la kénose n'est rien d'autre que l'incarnation. Seulement en vue de la rendre plausible et pour éviter la métamorphose de Dieu en un être qui lui serait inférieur, ce théologien a recours à la base trinitaire. En vertu des rapports d'amour éternel entre les personnes de la Trinité, le Fils verse éternellement sa plénitude dans le Père qui, de toute éternité aussi, la lui redonne. La kénose consiste alors dans le fait qu'il y a *interruption* momentanée de ces rapports et cela de la part du Père, avec le consentement du Fils, pendant la durée du développement du Fils devenu homme. Le Fils devenu homme est appelé au moyen de la religion de l'obéissance, de la liberté, à attirer de nouveau à lui cette plénitude divine, à en faire profiter son propre corps et par lui l'humanité et la nature.

¹ Par théophanies nous entendons ces manifestations, révélations, apparitions de Dieu au moyen de formes passagères passives qui n'ont en elles-mêmes aucune durée, aucune consistance (voix, songes, buisson ardent de Moïse, etc.), tandis que nous réservons le mot d'incarnation pour désigner cette manifestation de Dieu en Jésus-Christ, personne consciente qui s'est approprié tous les attributs divins dans la mesure où la chose était possible à un homme. Sans contredit l'incarnation est aussi une théophanie, une manifestation de Dieu ; ce que nous tenons à établir, c'est qu'il s'agit de deux manifestations d'espèce fort différente, qu'il importe de ne pas confondre.

D'après Thomasius, qui a subi l'influence de Liebner, l'incarnation a pour présupposition la différence entre l'essence divine et l'espèce humaine. L'humanité a été prise par le Logos. Le Fils éternel de Dieu, qui n'est pas nature mais personne, sans renoncer à sa divinité et sans enlever à l'humanité son caractère créé, est entré avec celle-ci dans un rapport tel qu'il en est résulté une réelle unité de vie personnelle. Ce qui a rendu la chose possible c'est que l'incarnation n'a pas exclusivement consisté à *prendre* la nature humaine et encore moins un individu humain déterminé. Il a fallu de plus que la divinité se *limitât* et quant à son être et quant à sa manière d'agir. Sans cela le dualisme persisterait; le divin planerait au-dessus de l'humain comme un cercle au diamètre plus large qui en enveloppe un autre plus étroit, il n'y aurait point dans la période d'abaissement, coïncidence parfaite de l'humain et du divin; la divinité se trouverait derrière le Christ historique et planerait au-dessus de lui. Il y aurait donc toujours une double manière d'être, une double vie, deux consciences. Dans l'état d'abaissement le Logos continuerait à posséder quelque chose qui ne se manifesterait pas dans l'apparition historique. Il semble que si l'unité de la conscience du moi doit être nécessairement troublée, il n'y a point, pendant la carrière terrestre, pénétration parfaite des deux facteurs; nous cherchons en vain le sujet humain dans lequel la plénitude de la divinité, telle qu'elle existe dans le Fils, serait devenue homme.

Mais d'autre part comment évitera-t-on le docétisme si on maintient que le Fils a communiqué sa plénitude à l'humanité? Pour parer à ce danger il ne reste plus qu'à soutenir que Dieu lui-même a pris part à notre propre manière d'être. Le Fils éternel de Dieu, dit Thomasius, s'est localisé en prenant la forme humaine finie: il a consenti à mener une existence limitée dans l'espace: en prenant la nature humaine il s'est lui-même limité, c'est-à-dire que la vie absolue, qui constitue l'essence de la divinité, existe désormais dans les étroites limites d'une vie humaine finie. Le Fils de Dieu n'existe plus nulle part en dehors de l'homme Jésus. L'amour divin a pris

une forme humaine pour se développer à titre de sentiment humain dans le cœur d'un homme. Hofmann prétend que le Logos a cessé d'être Dieu pour devenir homme, tandis que d'après Thomasius il se serait soumis aux lois du développement humain sans cesser d'être Dieu. Mais comment le Logos peut-il avoir mené la vie inconsciente du fœtus dans le sein de Marie, pour tomber ensuite dans le sommeil pendant le cours de sa carrière terrestre et passer par la mort ? Thomasius nous demande simplement de nous plonger dans ce miracle de l'amour divin exigé par sa théorie.

Gess s'est distingué parmi tous les défenseurs de la kénose par une logique hardie qui ne lui permet de reculer devant aucune des conséquences du point de vue. Sentant fort bien que toutes les tentatives resteront inutiles aussi longtemps qu'on laissera subsister en Christ, à côté du Logos, une âme humaine, il maintient hardiment que le Logos s'est changé, métamorphosé en âme humaine. Du moment où le Logos s'est transformé en une simple âme humaine, soumise aux lois du développement, Gess échappe à toutes les subtilités auxquelles sont contraints de recourir les autres défenseurs de la kénose. Comment pourrait-il être question de maintenir encore la toute-science, la toute-puissance, l'éternelle sainteté de Jésus gouvernant le monde déjà dès son bas âge ? Tous ces attributs-là seraient déplacés chez un enfant. Il ne peut non plus être question d'une double existence du Logos, qui, tandis qu'il se serait développé sur la terre, aurait, toujours identique à lui-même, plané au-dessus du développement humain. Tous les artifices auxquels on a recours pour maintenir la Trinité à l'abri des conséquences de la kénose sont franchement répudiées par Gess. Il avoue hardiment que, par suite de l'incarnation, une *modification profonde* s'est effectuée dans le sein de la Trinité elle-même : Le Père a cessé de verser sa plénitude dans le Fils : le Saint-Esprit a cessé de procéder des deux : le gouvernement du monde a cessé d'avoir lieu par l'intermédiaire du Verbe.

Dieu, d'après Gess, n'a pas seulement changé d'une manière générale ; il y a même eu un changement tout spécial qui a

porté sur sa sainteté. Dieu a pris une forme d'existence qui n'exclut pas seulement toute la sainteté actuelle, mais qui implique encore cette possibilité de pécher postulée par une vraie liberté humaine. D'après Gess l'Homme-Dieu n'était nullement prédéterminé à la sainteté ; celle-ci a été l'effet d'une action libre et Dieu s'est borné à la prévoir.

Selon Dorner, malgré leur hardiesse et leur logique irréprochable, les vues de Gess ne sauraient donner la solution du problème christologique. Si d'une part Gess ne craint pas de soutenir qu'il a été nécessaire pour l'œuvre du Fils que le Père participât à la souffrance, ce n'est pas à dire que la rédemption ait pu s'effectuer sans la vraie humanité de Christ qui était tout aussi indispensable, car c'est par là qu'il nous est devenu essentiellement semblable. Or, chez le fidèle, le Logos ne s'est évidemment pas transformé en âme humaine. La doctrine de la rédemption ne permet pas d'admettre une hypothèse qui ne sait pas faire de place pour une humanité différente du Logos.

Dorner insiste pour appeler la lumière sur un point encore obscur de la théorie de Gess. Au fait, cet intrépide défenseur de la kénose a beau s'en défendre et prendre empressement ses précautions, il n'en incline pas moins vers l'arianisme. Il faut ou bien ne voir dans le Logos qu'une créature divine, préexistante, semblable à Dieu, ou bien rompre avec un subordinationisme qui seul permet d'admettre une kénose. Voici en effet ce qui arrive. Le Dieu homme doit avoir une vraie âme humaine et d'un autre côté c'est le Logos métamorphosé qui doit être cette âme. Gess est alors amené à se représenter le Logos *en lui-même* et dans ses rapports avec le Père de telle manière que le changement qui s'effectue en lui, par suite de la kénose, affecte le moins possible le Père et le Saint-Esprit. C'est à tel point que ces deux personnes demeurent parfaitement intactes et dans leur existence et dans leur manière d'être. En effet durant la kénose le Père cesse d'engendrer le Fils ; le Saint-Esprit procède momentanément du Père seul ; le monde est gouverné sans le concours du Fils. C'est que, d'après Gess, le Père n'est pas déterminé *absolu-*

ment par le Fils ; si le Père l'engendre c'est *librement*, de sorte que lorsque l'amour l'exige, il peut suspendre cet engendrement. Le Père n'a eu nullement besoin du Fils *pour arriver à la conscience de lui-même*, de sorte qu'il continue à demeurer parfaitement Dieu alors qu'il ne l'engendre plus.

Il importe de signaler la conception générale de la Trinité qui sert de point de départ à Gess. Tandis que pour la doctrine orthodoxe les trois personnes sont indispensables l'une à l'autre pour former la notion de Dieu, de sorte que chacune d'elles existe par elle-même ; pour Gess, le Père seul est Dieu, seul il vit par lui-même, bien qu'il accorde le nom de Dieu au Fils et au Saint-Esprit. Il conçoit la Trinité comme une famille ayant le Père pour chef, mais dont le nombre des membres peut changer suivant les exigences de l'amour. Le Père forme *un moi complet en lui-même* : le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une valeur *relative et accidentelle* pour la notion de Dieu déjà réalisée dans le Père. Il n'y a plus entre le Fils et le Saint-Esprit d'une part et le monde d'une autre qu'une différence du plus au moins. Le Fils serait donc tout simplement la plus élevée des *créatures*.

Telles sont les idées diverses des modernes défenseurs de la kénose. Malgré les nuances assez nombreuses la tendance commune est manifeste : il s'agit, tout en conservant les formules trinitaires concernant le Logos, d'arriver à faire droit aux exigences de la conscience chrétienne moderne qui réclame impérieusement que la vraie humanité du Christ soit complètement sauvegardée. On est bien assez de son temps pour reconnaître en Jésus, non pas uniquement une nature humaine abstraite, mais un vrai individu historique et concret ; néanmoins, comme l'on ne se sent pas libre à l'égard des formules trinitaires sur l'essence de Dieu, on maintient toujours que c'est bien un être divin, concret et conscient qui s'est incarné dans la personne de Jésus de Nazareth. Toutefois comme la tentative de réunir ainsi en une seule personne, avec un seul moi, deux êtres différents, d'ailleurs concrets et conscients, n'avait réussi ni au moyen âge, ni au XVI^e siècle, on essaye d'une autre méthode : on cherche à diminuer, autant que faire se peut, la

part de l'être divin concret. C'est ainsi qu'on nous dit que le Logos divin conscient s'est dépouillé de plusieurs attributs conscients pour devenir homme et se soumettre aux lois d'un développement humain concret. Mais comment un être divin, concret et conscient, peut-il cesser d'être conscient et devenir homme? Comment peut-on concevoir qu'un être concret et conscient devienne un autre individu concret et conscient? Evidemment ce devenir ne peut consister que dans l'adjonction d'attributs nouveaux venant s'ajouter aux anciens qui seraient toujours maintenus. Car il ne peut être question d'un devenir absolu en vertu duquel on cesserait d'être ce que l'on était auparavant pour devenir autre chose : toute identité ayant disparu, le second personnage n'aurait rien de commun avec le premier. Aussi ne comprend-on pas comment Hofmann et Gess qui entendent ainsi la kénose, peuvent encore parler d'une divinité de Jésus-Christ. Le Logos s'étant bien complètement changé en homme (fait que nous avouons d'ailleurs ne pas comprendre), nous en avons fini avec la divinité; il ne saurait plus être question de statuer sa présence dans la personne de Jésus. Comment pourrait-il y être encore en qualité de Dieu alors que vous avez commencé par le changer en homme?

Néanmoins, d'après la plupart des défenseurs de la kénose, le Logos persiste bien toujours dans l'homme Jésus, seulement il se réduit à sa plus simple expression. « Le Verbe, dit M. Godet, n'est plus en Jésus dans l'état de gloire divine, dans lequel il se trouvait auprès du Père. C'est bien encore le même sujet, la même personnalité, mais avec un autre mode d'existence..... Il a consenti à laisser s'éteindre au dedans de lui le flambeau de la conscience de lui-même, et par ce seul acte il s'est privé d'un coup de toutes les facultés divines dont cette conscience du moi était la condition et le point d'appui. Il n'en reste pas moins Dieu pour cela, aussi bien que nous restons hommes en nous endormant ¹..... Le Verbe, afin de

¹ Disons un mot en passant de l'analogie du sommeil qui doit expliquer comment le Logos a pu s'abaisser au point de perdre la conscience de lui-même et toute volonté. Il serait arrivé au Verbe, ni plus ni moins, ce qui se passe chez nous toutes les nuits. Nous montrons journellement par

s'incarner, s'est réduit à ce qui fait le fond de toute existence humaine. Il n'a gardé de sa forme de Dieu que le germe d'une personnalité consciente et libre ; car c'est précisément là ce que l'existence divine a de commun avec l'existence humaine ; c'est le trait par lequel l'une est l'image de l'autre ; c'est le point où Dieu et l'homme s'entre-rencontrent. Le Verbe sauve donc ce rayon divin, ce rayon seul, de son dépouillement volontaire. » (*Revue chrétienne*, 1858. Pag. 158-161.)

Nous ne réussissons pas à voir comment il peut être question d'une incarnation du Verbe en Jésus alors qu'il se réduit à apporter « le germe d'une personnalité consciente et libre, » c'est-à-dire apparemment *ce qui devait se trouver déjà dans le fils de Marie*, car c'est précisément là ce que l'existence divine a de commun avec l'existence humaine. Nous ne demanderons pas non plus ce que peut bien être cette « personnalité simple et nue que Jésus, d'après M. Godet, doit avoir apportée sur la terre en laissant derrière lui toute la richesse de son existence antérieure. Il serait en effet hors de propos de reproduire les objections que l'on n'a cessé de faire aux défenseurs de la consubstantiation et de la transsubstantiation ; comment la substance peut-elle être conçue séparée de ses attributs fondamentaux ? En quoi peut consister « une personnalité simple et nue qui a dépouillé toute la richesse de son existence antérieure ? » Nous ne savons voir en tout ceci

notre exemple que nous pouvons continuer de vivre sans en avoir conscience et passer de l'un à l'autre de ces deux modes d'existences dans une certaine mesure par notre propre fait. — Cette alternance du sommeil et de la veille, d'après Rothe, ne prouverait qu'une chose, savoir que notre personnalité n'est pas encore arrivée à son parfait développement, que bien loin d'être entièrement spirituelle, elle est sous la dépendance des sens. Les fonctions de la vie animale doivent cesser temporairement pour reprendre des forces nouvelles. Mais cette suspension du moi et de la conscience pendant le sommeil n'implique nullement que nous nous en soyons dépouillés. Ils reparaissent en effet au moment du réveil avec tout leur contenu. C'est là une différence que Gess est obligé de reconnaître. Il va sans dire du reste, comme Dorner et Rothe l'ont déjà fait remarquer que c'est se mettre en contradiction avec la notion de Dieu que d'admettre que le Logos ait pu s'abaisser jusqu'au point de perdre la conscience de lui-même.

qu'un cadre vide, la place déserte de la vie, quelque chose d'exclusivement formel, mais nullement cet élément réel qui seul pourrait nous donner le tableau, l'être. Y aurait-il par aventure derrière toutes ces images accumulées une idée dont les défenseurs de la kénose ne se rendent pas bien compte ? D'après M. Godet, Jésus en s'incarnant aurait laissé tous ses attributs « en arrière. » Qu'est-ce à dire ? On ne peut admettre cependant une existence des attributs à part de la substance dont ils sont attributs ? Gaupp, plus explicite, nous déclare que « le Fils aurait déposé pour un temps auprès de son Père sa majesté, tous les attributs divins. » Si ces images doivent avoir un sens, d'après les hypothèses trinitaires qui servent de base aux défenseurs de la kénose, elles ne pourraient signifier qu'une seule chose : les attributs divins du Verbe seraient restés près du Père, dans le sein du Père. Nous serions ainsi revenus à une idée de tout temps familière à la christologie réformée : il y aurait eu une double existence du Logos : il aurait été dans l'homme Jésus, tout en continuant d'exister dans le sein du Père avec tous ses attributs et en remplissant toutes ses fonctions trinitaires.

Il est inutile d'insister sur ce qu'il y a de peu heureux dans cette idée d'une double existence du Logos. Il suffira de remarquer que cette hypothèse irait du reste à l'encontre du but que les défenseurs de la kénose se proposent. Ils tiennent avant tout à ce que le Verbe éternel se soit incarné, ce qui n'aurait pas eu lieu s'il était demeuré avec tous ses attributs dans le sein du Père. Il ne resterait plus qu'une ressource : il ne faudrait voir dans l'incarnation qu'un simple *acte* du Verbe, une révélation du Logos éternel demeuré dans le sein du Père, et non un nouveau mode d'existence. Le Verbe trinitaire serait sauvegardé, mais la christologie des partisans de la kénose tomberait dans le sabellianisme. Or c'est là une conséquence qu'ils repousseraient. Ils entendent bien montrer comment le Logos trinitaire, éternel et conscient, s'est uni à l'homme Jésus ; s'ils ont imaginé l'hypothèse de la kénose pour combler l'abîme, ce n'est nullement dans l'intention de renoncer à l'incarnation du Verbe conscient.

Il faut savoir tenir compte aux partisans de la kénose des nombreux efforts auxquels ils se sont livrés pour donner satisfaction à une des exigences les plus impérieuses de la conscience chrétienne de notre époque : le besoin de maintenir à tous égards la vraie humanité de Christ. Cette dernière tentative était peut-être indispensable ; en tout cas elle n'aura pas été inutile, si elle amène à reconnaître que la personne historique de Jésus ne saurait être comprise en partant des prémisses ontologiques et psychologiques fournies par les anciens conciles.

Nous nous garderons bien en ce qui nous concerne de nous placer au point de vue de l'essence divine ou des formules trinitaires pour comprendre la personne ou la divinité de Christ. Notre méthode, à la fois plus modeste et plus sûre, nous interdit absolument de prendre ainsi le problème par en haut, par le côté ontologique. Nous aspirons à nous former une conception de la personne de Christ en ne consultant que les seules données scripturaires éclairées par la conscience chrétienne, sans nous préoccuper des formules des conciles œcuméniques que nous n'entendons du reste ni infirmer, ni confirmer. Ne nous prononçant nullement sur le compte de ces doctrines, nous partons de l'hypothèse qu'elles doivent être elles-mêmes subordonnées à l'histoire. Nul ne saurait nous contester le droit de prendre cette position. Les défenseurs des anciennes formules en effet, à condition qu'ils soient plus chrétiens qu'idéalistes, seront les premiers à convenir que ce sont les faits historiques scripturaires qui ont donné naissance aux formules trinitaires. En tout cas s'il y a quelque chose à modifier ou à changer c'est bien la métaphysique chrétienne qui doit céder le pas aux faits, et non les faits qui doivent être interprétés du point de vue d'une métaphysique préconçue et née peut-être dans un milieu intellectuel qui nous est devenu assez étranger. Commençons donc par consulter les faits sans nous préoccuper des formules traditionnelles mises en avant pour en rendre compte.

Dès que le problème est considéré par ce côté-là, on est agréablement frappé de l'unité de sentiments qui inspire tous

les théologiens qui ont essayé de le résoudre. On sent bien que c'est là la grande question contemporaine ; car non-seulement tout le monde se voit contraint de l'aborder, mais encore c'est dans la même direction qu'on cherche la solution. Toutes les *Vies de Jésus* que notre époque a vues se multiplier, depuis la plus frivole jusqu'à la plus scientifique, toutes sont inspirées par le besoin de mettre en lumière la vraie humanité de Christ. Les partisans les plus décidés de la divinité du Sauveur, les théologiens qui enseignent la kénose, sont loin de troubler ce concert. Un pareil état des esprits ne se rencontre que rarement, il est du plus heureux augure. D'abord une base commune est obtenue pour la discussion et de plus on est certain de faire au moins quelques pas avec ceux qui plus tard vous laisseront en route.

C'est donc une affaire entendue, le docétisme est décidément répudié, sinon en fait du moins en droit ; tout le monde s'en défend pour proclamer que Jésus-Christ fut un homme dans toute la force du terme.

Tandis que les ignorants prêtent parfois à Strauss l'idée que Jésus n'aurait jamais existé, ce docteur ne se borne pas à reconnaître l'existence historique du Sauveur, mais dans un instant trop court où il se sentait porté à la conciliation, il a cherché à montrer que, tout en n'étant qu'un simple homme, Christ n'en aurait pas moins donné satisfaction aux besoins les plus légitimes de la conscience chrétienne. D'après Strauss, en vertu de l'union parfaite que Jésus nous a présentée de la nature divine et de la nature humaine, « jamais en aucun temps il ne sera possible de s'élever au-dessus de lui en matière de religion, malgré tous les progrès que, dans d'autres branches de la vie spirituelle, par exemple dans la philosophie, dans l'étude et la domination de la nature, etc., etc.,... on a déjà faits et fera sans doute encore au-dessus du niveau de son époque, dont il partage aussi les bornes à l'égard de ces différentes branches de nos connaissances..... Tous les développements ultérieurs de la religion devront se borner davantage à la forme ; par conséquent, à l'avenir comme jusqu'à nos jours, les progrès religieux ne pourront plus, même de loin,

porter le caractère d'époque qu'a eu le pas gigantesque que Jésus a fait faire à l'humanité dans la carrière de son évolution religieuse..... »

Strauss reconnaît toutefois que de son point de vue qui ne lui permet de voir en Jésus qu'un Dieu homme dans le sens du panthéisme, il lui est impossible de prouver que Jésus ne sera jamais dépassé dans le domaine de la religion. Il n'en cherche pas moins à rassurer les chrétiens par les considérations suivantes : «..... Dans le fait, on se tourmente ici avec des songes vains, et l'on se bat avec des ombres, car il s'agit non d'aucune expérience prise dans la réalité, mais de possibilités abstraites. La religion n'a pas plus à s'inquiéter de ces subtilités de l'entendement, qu'un homme raisonnable ne se laisse effrayer par les calculs de la possibilité d'une rencontre de la terre avec une comète qui parcourt son orbite dans l'espace. A la réflexion qui s'inquiète on doit imposer silence tant qu'elle n'est pas en état de démontrer dans la réalité une personne qui, à l'endroit de la religion, ait le courage et le droit de se placer à côté de Jésus. » (*Vie de Jésus*, traduite par Littré. 2^e vol. Pag. 764-767).

Ne dirait-on pas que le Sauveur a exercé un instant une espèce de fascination irrésistible sur l'homme même qui s'est efforcé de réduire sa grandeur aux proportions les plus étroites ? Quoi qu'il en soit, cette concession faite par Strauss au sentiment chrétien est une vraie défaite : le grand critique est obligé de reconnaître qu'en ne voyant en Jésus qu'un simple homme il est hors d'état de s'expliquer à lui-même l'impression qu'il en a reçue. « Evidemment, dit-il, il y a une difficulté particulière à donner la preuve demandée. »

Les travaux de l'école de Tubingue, destinés à compléter la démonstration de Strauss, ont également montré à leur façon que l'humanité de Christ ne saurait tout expliquer. Du moment où la tentative de rendre compte du christianisme humaine a échoué, comme nous l'avons montré ailleurs, ce fait dépose, d'une manière négative tout au moins, en faveur de la divinité du fondateur. Les explications humaines n'aboutissant pas, l'esprit humain est forcément contraint d'en cher-

cher d'autres. Hausrath, tout en encadrant les faits évangéliques dans l'histoire contemporaine, semble reconnaître que l'explication exclusivement humaine demeure insuffisante. Après avoir fait voir que la mort de Jésus fut une conséquence inévitable des circonstances, il fait allusion à d'autres causes :

« Il n'est pas nécessaire d'ajouter que les causes finales de cet événement appartiennent à un ordre de choses différent et supérieur. A cette question : pourquoi Jésus a-t-il été crucifié ? notre foi donne une autre réponse plus complète. L'histoire de l'idéal ne peut en effet jamais être comprise d'une manière fragmentaire, elle a une plus haute portée que quelques jours passagers de trouble et de tumulte, une signification éternelle, un contenu absolu qui appartient, non pas au récit des faits contemporains, mais à l'humanité ; chacun doit adorer le mystère de grâce qu'elle lui révèle. » (*Revue de théologie*, pag. 69, année 1870.)

Sans admettre d'ailleurs aucun élément surnaturel ou métaphysique, Schwarz maintient contre Strauss que Jésus a occupé une position tout à fait particulière et *incomparable* dans la sphère religieuse. « Ce qui caractérise Jésus ce sont ses dons, d'une part ; la place qui lui a été fixée, d'autre part, à un moment décisif de l'histoire de l'humanité : tout son être en a reçu une empreinte tout à fait particulière. Par ce caractère unique de Jésus nous entendons cette position *centrale* qu'il n'a cessé d'occuper pour l'humanité entière jusqu'à aujourd'hui. Dans le domaine religieux, il est permis d'établir une distinction entre une position *unique* (Einzigkeit) et une position *exclusive* (Alleinigkeit), dans un sens autre que lorsqu'il est question des héros de l'art ou de ceux de la science. Keim l'a déjà remarqué, la science et l'art semblent ne pouvoir jamais s'élever à une hauteur suprême ne devant jamais être dépassée. D'abord parce que, dans ces domaines, la synthèse définitive du divin et de l'humain ne s'effectue jamais et ensuite parce que la notion et la partie technique *progressent* sans cesse. Il en est tout autrement en religion ; ici il est possible d'arriver à une grandeur qui ne sera jamais dépassée. Indépendamment des progrès théoriques et pratiques du monde,

il peut se trouver un maximum d'intensité de vie religieuse et morale, un maximum de motifs historiques décisifs, un acte suprême de liberté pénétrant dans les profondeurs infinies de la divinité et de l'humanité, enfin un maximum d'amour divin pour une personne humaine ; tout cela paraît possible d'un point de vue différent du panthéisme. En Christ la simple possibilité est garantie par le fait qui en montre la réalisation.»

« Ce sont là des vérités qui échappent à l'esprit trop étroit de Strauss. Il excelle quand il s'agit de se livrer à la critique de détail, mais il n'a ni *coup d'œil historique*, ni *sens religieux*. On dirait que, grâce à un travail critique incessant, ces organes-là ont été sinon atrophiés du moins paralysés. » (Pag. 92.)

Voilà jusqu'où peuvent s'élever les hommes impartiaux. Ils assignent à Jésus une place particulière, incomparable ; ils admettent qu'il a atteint pour l'histoire religieuse de l'humanité une hauteur qu'il ne sera jamais possible de dépasser, bien qu'il ne soit cependant jamais arrivé jusqu'au surnaturel.

C'est ici que nous rencontrons les défenseurs de la kénose. Tout en maintenant le caractère divin du Sauveur ils s'efforcent de ménager la transition, de peur de compromettre la parfaite humanité qui ne leur tient pas moins à cœur. Malheureusement les kénosistes, faute de se sentir suffisamment libres à l'égard des décisions des anciens conciles, prennent la question par en haut et non par en bas. Au lieu de partir de l'humanité pour s'élever jusqu'à la divinité ils descendent de celle-ci à celle-là, pliant sous le faix d'antiques formules sur l'essence de Dieu et sur les rapports des trois personnes de la Trinité. Voilà pourquoi ils compliquent le problème sans arriver à le résoudre. A quoi bon partir de la notion d'un Logos personnel et préexistant pour le dépouiller de la personnalité et de la conscience de lui-même, non-seulement au moment de l'incarnation, mais encore pendant tout le cours du ministère de Jésus ? C'est ici qu'on voit combien les défenseurs de la kénose sont empêchés par cette personnalité du Logos, par cette existence consciente dont ils cherchent à se débarrasser au moyen des expédients divers que nous avons signalés ailleurs. Evidemment la personnalité consciente

du Logos antérieurement à la Venue n'est pas à leur yeux indispensable à l'incarnation, puisqu'ils ne réussissent à rendre *l'incarnation plausible qu'en dépouillant préalablement le Logos de la conscience de lui-même et de la personnalité*. En s'incarnant il se dépouille de la conscience de lui-même et des attributs divins dont il n'a donc que faire pour s'incarner. Ils ont beau s'en défendre ; la personnalité, la préexistence du Verbe les gêne au premier chef, puisque toute leur entreprise consiste à s'en débarrasser.

Tout en se gardant bien de partir comme les défenseurs de la kénose des profondeurs de l'essence divine qui demeurent un mystère, ne pourrait-on pas accepter leur point d'arrivée ? Pourquoi ne pas faire commencer l'incarnation du Logos avec ce minimum de divinité que les kénosistes lui laissent après l'avoir dépouillé de la conscience de lui-même et de tous les attributs divins ? Il n'y aurait eu dans le fœtus encore renfermé au sein de Marie que ce degré de divinité compatible avec la phase d'existence que traversait alors celui qui devait être un jour Jésus de Nazareth. Plus tard, à mesure qu'il aurait été mieux en état de s'assimiler la divinité, l'incarnation se serait accusée de plus en plus. On ne manquera pas de dire que c'est là se faire la part par trop facile ; on voudra savoir ce que deviennent ces passages de l'Évangile qui enseignent de la manière la plus claire une préexistence personnelle de ce Verbe éternel qui devait apparaître un jour incarné dans Jésus de Nazareth.

Ceci nous conduit à la question scripturaire. La vraie humanité de Christ est partout supposée dans le Nouveau Testament ; sa divinité est souvent affirmée. Nous ne nous occuperons ni de l'une ni de l'autre de ces deux doctrines, mais uniquement de la manière de comprendre les *rapports des deux facteurs* de cette personnalité une.

Rien ne confirme l'idée courante en vertu de laquelle la divinité se serait incarnée tout d'un coup, en une fois, et d'une manière physique dans l'homme Jésus dès le sein de Marie. Ce qui le montre déjà c'est le peu d'importance que les apôtres attribuent à la conception surnaturelle, qui joue au con-

traire un rôle capital dans le système orthodoxe. Nulle part elle n'est expressément affirmée dans leurs écrits ; tout au plus peut-on admettre que Paul y fait allusion. Ainsi quand il présente Jésus comme second Adam, ce qui paraît impliquer qu'il a été créé immédiatement de Dieu comme le premier. (1 Cor. XV, 45-49 ; Rom. V, 14.) Mais de très bonne heure la conscience chrétienne a admis l'idée de la conception miraculeuse comme expression adéquate d'un fait pour elle incontestable, savoir que le second Adam a été créé immédiatement par Dieu comme le premier. Toutefois les écrivains qui parlent de la conception miraculeuse (Math. I, 18-25 ; Luc I, 26-57 ; III, 23) ne la présentent jamais comme impliquant l'incarnation d'une personne divine dans l'homme Jésus, d'une manière déjà complète et parachevée, *dès le sein de la mère*.

Non-seulement les écrivains sacrés n'accordent pas cette portée à la conception miraculeuse, mais encore ils nous rendent attentifs à certains faits qui nous empêchent de le faire. Comment, à leur sens, l'incarnation de Dieu en Christ pourrait-elle être parfaite dès la conception jusqu'au baptême, puis qu'ils font descendre sur Jésus le Saint-Esprit, quelque chose de divin apparemment ? (Math. III, 16 ; Marc I, 10-12 ; Luc III, 21.) Saint Jean attribue la même portée au baptême. Quand il dit que le Verbe est devenu chair (I, 14) il ne peut donc avoir entendu par là une incarnation parfaitement adéquate dès le moment de la conception miraculeuse dont il ne parle pas d'ailleurs ; Luc, lui, nous enseigne un fait diamétralement opposé à la manière générale de concevoir les rapports de la divinité et de l'humanité en Jésus. Bien loin d'avoir eu lieu tout d'un coup, d'une manière physique, magique, elle s'est effectuée lentement, successivement, conformément aux lois de tout développement moral : *Et le petit enfant croissait et se fortifiait en esprit, étant rempli de sagesse ; et la grâce de Dieu était sur lui ; et Jésus s'avancait en sagesse, et en stature, et en grâce envers Dieu et envers les hommes.* (II, 40-52.)

Le témoignage de Jésus lui-même confirme cette idée d'une incarnation successive du Père en sa personne. Il affirme sans doute son étroite communion avec Dieu, mais il la présente

comme allant sans cesse en se développant durant les jours de sa chair, pour n'atteindre son point culminant qu'à la suite du parfait développement de sa vie humaine. Il est évident que, avant l'ascension, Jésus n'est pas un avec le Père d'une manière immédiate ; s'il connaît le Père, ses sentiments, sa volonté, ce n'est pas sans intermédiaire, mais par les *choses qu'il lui voit faire, ... parce que le Père lui montre toutes les choses qu'il fait*. (Jean V, 19-20.) Jésus déclare expressément ne pas tout savoir ; il ignore l'heure même de son retour qui n'est connue que de Dieu seul. (Math. XIII, 32.) Il déclare aussi qu'il ne lui appartient pas de distribuer les places dans son royaume. C'est là une prérogative que le Père s'est réservée à lui seul. (Math. XX, 23.) Il sait sans doute dès les jours de sa chair que *toutes choses lui ont été accordées par son Père*. (Math. XI, 27.) Mais ce n'est qu'après l'ascension qu'il se présente comme en ayant pris possession : *Toute puissance m'est donnée dans le ciel et sur la terre*. (Math. XXVIII, 18.) Comment Jésus aurait-il pu avoir conscience de la communion avec son Père comme parfaite, déjà durant sa carrière terrestre, alors qu'il parle souvent d'aller vers le Père, et qu'il espère que ce fait le placera dans une condition supérieure et dans une communion plus étroite avec lui ? (Jean VII, 33-34 ; XIV, 28 ; XVI, 5, 16, 17, 28 ; XVII, 5, 11, 13.) Comment sans cela pourrait-il déclarer son Père plus grand que lui ? (Jean XIV, 28 ; X, 29.) Et qui plus est, au moment même où il se présente comme le plus étroitement uni à lui, comment pourrait-il l'appeler le *seul vrai Dieu* et par ce fait le distinguer clairement de lui-même ? (Jean XVII, 3.)

Les apôtres ne se bornent pas à signaler ce développement de Jésus, cette incarnation successive ; ils s'en rendent compte. Saint Jean fait à cet égard une remarque très significative qui implique ce point de vue : *Or il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croyaient en lui ; car le Saint-Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié*. (Jean VII, 39.) Il montre à l'occasion comment la conscience de la communion avec le Père a été toujours en se développant jusqu'au terme de la carrière terrestre de Jésus :

et Jésus sachant que le Père lui avait donné toutes choses entre les mains, et qu'il était venu de Dieu, et s'en allait à Dieu..... (Jean XIII, 3.) Paul à son tour déclare, de la manière la plus positive, que c'est à partir de la résurrection seulement que l'union du Fils avec le Père a été complète : *qu'il a été pleinement déclaré Fils de Dieu en puissance, par sa résurrection d'entre les morts.* (Rom. I, 4.) L'épître aux Hébreux (I, 5 ; IV, 6) tient le même langage. La manière dont tous les apôtres parlent de l'élévation de Jésus en insistant sur le fait implique que c'est à partir de la résurrection que s'est accomplie, d'une manière parfaitement adéquate, cette union avec le Père qui n'avait été jusque-là que progressive et relative. (Marc XVI, 19 ; Luc XXIV, 51 ; Act. I, 9, 11 ; II, 33 ; III, 21 ; VII, 56 ; Eph. I, 20 ; IV, 8-10 ; Philip. II, 2-9 ; III, 20 ; Col. III, 1 ; Hébr. I, 3 ; VII, 26 ; IX, 24 ; VIII, 1 ; Pier. III, 22.) Ils présentent cette condition nouvelle dans laquelle il entre comme « *une séance à la droite du Père,* » c'est-à-dire une participation à sa gloire. (Marc XVI, 19 ; Act. VII, 56 ; Rom. VIII, 34 ; Eph. I, 20 ; Col. III, 1 ; Hébr. I, 3 ; X, 12 ; XII, 2 ; 1 Pier. III, 22.)

Le Nouveau Testament ne se borne pas à nous exposer cette incarnation du Père dans le Fils comme progressive, successive, il en détermine plus exactement la nature. Elle n'a été ni physique, ni mécanique, ni magique, mais le fruit lent de l'activité morale du Seigneur Jésus lui-même. Dans son entretien avec Nicodème Jésus se présente comme ayant personnellement fait l'expérience de cette vie spirituelle à laquelle il convie son interlocuteur : *Ce que nous savons nous le disons ; et ce que nous avons vu nous le témoignons.* (Jean III, 11.) C'est par une méthode éminemment morale qu'il s'élève graduellement jusqu'à la parfaite communion avec le Père. Son ministère s'ouvre et se ferme par la lutte morale : celle de la montagne et celle de Gethsémané ; la période qui les sépare paraît avoir été signalée par des faits du même genre. Si le diable quitte Jésus après la première tentation ce n'est que *pour un temps.* (Luc IV, 13.) Le Sauveur semble faire allusion à des événements de ce genre quand il dit à ses disciples : *Vous êtes ceux qui avez persévéré avec*

moi dans mes tentations. (Luc XXII, 28.) Bien que Jésus n'ait jamais succombé, il ne semble pas avoir été insensible à la voix de la tentation, à en juger par la vivacité avec laquelle il repousse celle que Pierre met imprudemment sous ses pas : *Retire-toi de moi, Satan, tu m'es en scandale.* (Math. XVI, 26.) Cela explique aussi pourquoi dans ces heures d'épreuve le Sauveur a senti le besoin de s'entourer de la sympathie de ses plus intimes amis : *Mon âme est de toutes parts saisie de tristesse jusqu'à la mort ; demeurez ici et veillez avec moi.* (Math. XXVI, 38 ; Luc XXII, 15.) Pendant tout le cours de sa carrière il y a chez lui lutte, combat, vie réelle ayant ses moments d'hésitation (*délivre-moi de cette heure ; mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure* (Jean XII, 27 ; VII, 6) ; ses hauts (*en ce même instant Jésus se réjouit en esprit* (Luc X, 21) et ses bas : *Mon âme est de toutes parts saisie de tristesse jusqu'à la mort* (Math. XVI, 38), comme chez nous. Il est tellement vrai qu'aucun sentiment humain ne lui demeure étranger qu'il doit avoir connu la colère, que les stoïciens proscrivaient chez leur sage idéal : *alors les regardant de tous côtés avec indignation.* (Marc III, 5 ; Jean II, 17.) Il paraît avoir également connu la crainte. (Hébr. V, 7.) Jésus lui-même présente son ministère comme une lutte bien réelle et bien sérieuse (Jean XIV, 30-31), réclamant de l'effort, le déploiement de toutes les forces qui sont en lui. La coupe qu'il doit boire ne lui apparaît pas plus agréable que le baptême dont il doit être baptisé. (Math. XX, 22-23 ; Luc XII, 30.) A mesure que l'heure de la catastrophe approche, la lutte devient plus pénible comme nous le voyons par la scène de Gethsémané qui aboutit à des grumeaux de sang. (Math. XXVI, 37-41.) Les paroles prononcées sur la croix sont plus caractéristiques encore : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné.* (Math. XXVII, 46.)

Aussi dans ces heures solennelles le Seigneur éprouve-t-il le besoin d'invoquer spécialement le secours de son Père, tout en étant avec lui dans une communion permanente : *S'il est possible que cette coupe passe loin de moi.* C'est ainsi qu'au moyen de la prière il arrive à mettre sa volonté entièrement d'accord avec celle du Père : *Toutefois non point comme je le*

veux, mais comme tu le veux. Bien loin d'être tout-puissant, c'est également au moyen de la prière qu'il obtient la faculté de faire des miracles : *Je sais, dit Marthe, que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera..... Père, je te rends grâce de ce tu m'as exaucé.* Sans doute la connaissance qu'il a déjà de la volonté de Dieu, la communion intime avec le Père lui donne la certitude que ses demandes seront toujours entendues (*Je savais bien que tu m'exauces toujours*); mais tout cela ne le dispense pas de lui adresser des requêtes. Il n'ignore pas qu'au besoin il aurait à sa disposition plusieurs légions d'anges pour le protéger, mais encore faudrait-il qu'il les demandât : *Crois-tu que je ne puisse pas maintenant prier mon Père, qui me donnerait présentement plus de douze légions d'anges ?* (Jean XI, 22, 41, 42; Math. XXVI, 53.)

L'histoire évangélique produit l'impression que pendant sa carrière terrestre Jésus a dû, lui aussi, marcher par la foi. Dans l'épître aux Hébreux XII, 2 il est appelé le chef et le consommateur de la foi. C'est au moyen de la foi qu'il s'est maintenu dans son unité absolue avec Dieu. Il va sans dire que plus le terme de sa carrière terrestre avançait, c'est-à-dire le moment où son union parfaite avec le Père serait complètement réalisée, plus aussi la foi se changeait en science : *Jésus sachant que le Père lui avait donné toutes choses entre les mains.* (XIII, 3.) Le fait n'éclate nulle part plus vivement que dans la prière sacerdotale. De même que, déjà dans une autre circonstance, alors qu'il se contemplait lui-même comme arrivé au terme de la perfection, au jour du jugement, il s'était désigné non plus comme fils de l'homme, mais comme Fils de Dieu (V, 25), de même devant le souverain sacrificateur qui l'interroge solennellement il se sait le Christ, le Fils de Dieu qui va siéger incontinent à la droite de la puissance du Père. (Math. XXVI, 63, 64.)

C'est par la méthode morale qu'il est arrivé à sa parfaite union avec le Père, savoir au moyen d'un amour absolu et réciproque entre lui et le Père. Du côté de Jésus cet amour consistait dans une obéissance morale absolue aux commandements de son Père, au moyen de laquelle il se sanctifie, c'est-

à-dire se qualifie, se rend apte à cette communion de Dieu avec lui. Cette idée fondamentale se trouve exprimée en sa totalité avec une clarté particulière, Jean X, 30-36. Dans ce passage, le Sauveur fonde son union avec Dieu (vers. 30) ou le fait d'être son Fils (vers. 36) expressément sur la circonstance qu'il n'a pas reçu de Dieu une parole spéciale, ou une mission spéciale (vers. 35), mais que, par suite de sa sainteté absolue, il a été choisi de Dieu d'une manière absolue pour être l'organe de son activité dans le monde (vers. 36). Toujours dans le même ordre d'idées, Jésus présente (VIII, 29), comme cause de sa communion persistante avec Dieu, le fait qu'il accomplit constamment ce qui lui est agréable : *Le Père ne m'a point laissé seul parce que je fais toujours les choses qui lui plaisent*. Voici d'après Rothe¹, d'une manière plus positive, les diverses idées contenues dans ce passage. La manière dont le Sauveur parle de son perfectionnement dans la communion du Père est des plus caractéristiques. Il le présente comme sa glorification (Jean XII, 23-28; XIII, 31-32; XVII, 1, 4, 5, 10, 22, 24; comparez VII, 39; XII, 16), sa gloire, son élévation (III, 14; VIII, 28; XII, 32, 33, 34), le fait d'aller vers le Père. (VII, 33, 34; XIV, 28; XVI, 5, 16, 17, 28; XVII, 5, 11, 13.) Tout cela ne peut s'effectuer qu'au moyen de sa souffrance et de sa mort. De sorte que, pour parler d'une manière concrète, son départ pour aller vers son Père n'est autre que sa mort; son élévation, c'est sa crucifixion (Jean III, 14, 15; VIII, 28; XII, 32, 33); sa glorification, c'est sa mort. (Jean XII, 23, 28; XIII, 31, 32; XVII, 1, 4, 5.) Jésus déclare expressément que c'est à travers les souffrances qu'il doit pénétrer dans sa gloire. (Luc XXIV, 26; 1 Pier. I, 11.) Toutefois il ne considère pas sa mort comme un simple phénomène naturel, comme une simple souffrance, comme un accident, mais comme une œuvre morale. Ce qui le prouve c'est l'insistance avec laquelle il relève le fait qu'il laisse librement sa vie, que personne ne la lui ôte, qu'il a la puissance de la laisser et la puis-

¹ Toutes les citations qui suivent sont tirées de la *Dogmatique* de Rothe publiée par Schenkel: *Dogmatik von Dr. R. Rothe aus dessen handschriftlichem Nachlasse*. Heidelberg, 1870.

sance de la reprendre (Jean X, 11, 18 ; XIV, 30, 31), et que cette mort est pour lui une lutte morale des plus pénibles. (Math. XX, 22 ; Luc XII, 50 ; Jean XII, 23, 28.) La glorification elle-même, à laquelle il doit arriver par la voie de la souffrance et de la mort, consiste dans le résultat spécifique du développement moral, savoir dans le fait qu'il deviendra pur esprit, que sa chair, tout son organisme physique sera spiritualisé. (Jean VI, 51, 61-63.) C'est par suite de sa mort qu'il procure le Saint-Esprit (Jean XVI, 7 ; VII, 39), c'est pour cela que le Saint-Esprit existe à partir de sa résurrection. (Jean XX, 22.) Aussi dans ses discours d'adieu (Jean XIV, 3, 18, 24, 28 ; XVI, 16, 23) Jésus laisse-t-il dans l'ombre la circonstance qu'il les reverra corporellement après la résurrection, pour insister principalement sur le fait que dorénavant il sera avec les siens et avec Dieu dans une communion parfaite et illimitée.

C'est bien ainsi que l'auteur de l'épître aux Hébreux a compris la vie de Jésus. Il accuse fortement l'idée que le Sauveur a été appelé à lutter et à combattre et qu'il a surmonté tous les obstacles au moyen de son obéissance ; c'est parce *qu'il a souffert, étant tenté, qu'il est puissant aussi pour secourir ceux qui sont tentés ;.... quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il a pourtant appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes...* Saint Paul insiste également sur l'obéissance de Jésus comme moyen de remplir sa mission : *Ainsi par l'obéissance d'un seul plusieurs seront rendus justes..... Il a été obéissant jusqu'à la mort, à la mort même de la croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé.* Pierre et Jacques signalent également les souffrances que Jésus a dû supporter pendant son ministère : *Christ a souffert pour nous en la chair..... Nous tenons pour bienheureux ceux qui ont souffert ; vous avez appris quelle a été la patience de Job, et vous avez vu la fin du Seigneur.* (Hébr. II, 17, 18 ; IV, 15 ; II, 10 ; V, 8, XII, 1-3 ; Rom. V, 19 ; Philip. II, 7, 8 ; 1 Pier. IV, 1 ; Jacq. V, 10, 11.)

L'épître aux Hébreux insiste tout particulièrement sur l'idée que Jésus avait besoin d'atteindre à un certain degré de perfection pour passer de son état de faiblesse dans la gloire du ciel : *Il était convenable....., que Dieu consacrat le Prince de*

leur salut par les afflictions; c'est ce Jésus qui durant les jours de sa chair ayant offert avec de grands cris, et avec larmes, des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé de ce qu'il craignait. L'auteur n'insiste pas seulement sur l'intensité des angoisses, des souffrances, il dit positivement qu'elles ont été nécessaires au Sauveur pour lui enseigner l'obéissance et pour le rendre apte à sa haute mission : Quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il a pourtant appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes. Dans le cours de son ministère, Jésus était soumis à une certaine faiblesse résultant de sa chair, comme tout homme qui doit suivre la voie pénible et lente du perfectionnement moral. La chair du Sauveur était comme un voile entre Dieu et lui ; il devait le traverser en déposant la chair au moment de sa mort. (Hébr. X, 20.) Et, par suite de la faiblesse de la chair (Math. XXVI, 41), cet apprentissage de l'obéissance était une tentation au péché : il a souffert étant tenté (Hébr. II, 18) ; il a été tenté comme nous en toutes choses. (IV, 15.) Arrivé à la perfection par cette voie difficile, il est au-dessus de toute faiblesse : La parole du serment qui a été faite après la loi, ordonne le Fils, qui est consacré pour toujours. (VII, 28.) Les choses ont dû se passer ainsi, Jésus a dû arriver au but en suivant cette voie morale, parce que, malgré la liberté absolue de la volonté toute-puissante de Dieu, c'était là l'unique méthode digne du Tout-puissant : Car il était convenable que celui pour qui sont toutes choses, et par qui sont toutes choses, puisqu'il amenait plusieurs enfants à la gloire, consacra le Prince de leur salut par les afflictions. (II, 10.)

Saint Paul attribue aussi à Jésus une certaine faiblesse pendant les jours de sa chair : *il a été crucifié par infirmité. (2 Cor. XIII, 4.)* Et il présente son élévation dans la gloire céleste comme une récompense pour s'être parfaitement acquitté de l'œuvre que Dieu lui avait confiée : *C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé. (Philip. II. 9.)* L'Apocalypse présente les choses de la même manière : *Tu es digne de prendre le livre, et d'en ouvrir les sceaux ; car tu as été mis à mort, et tu nous as rachetés à Dieu par ton sang. (V, 9.)*

Saint Paul met avant tout l'accent sur l'obéissance absolue de Jésus comme moyen de son élévation. (Rom. V, 19 ; Philip. II, 8.) Il voit essentiellement le moyen d'élévation de Jésus dans son obéissance absolue au Père qui a atteint son point culminant par le sacrifice de la croix. (Rom. V, 19 ; Philip. II, 8.) Mais il conçoit aussi comme un dépouillement de lui-même cette obéissance dont Jésus a fait preuve envers Dieu, en accomplissant l'œuvre sainte qui lui avait été confiée : *Lequel étant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu. Cependant il s'est anéanti lui-même, ayant pris la forme de serviteur, fait à la ressemblance des hommes ; et étant trouvé en figure, comme un homme, il s'est abaissé lui-même, et a été obéissant jusqu'à la mort, à la mort même de la croix.* (Philip. II, 6, 8.) « Saint Paul montre, dit Rothe, que Jésus par suite de son caractère religieux et moral tout spécial, base de sa communion toute particulière avec Dieu, même pendant son existence terrestre, n'était pas dans les simples conditions naturelles de l'existence humaine, mais dans celles d'une existence divine particulière : *forme de Dieu*. (Voir aussi Math. XXVI, 53, 54 ; Jean X, 17, 18.) Néanmoins il n'a pas voulu s'emparer de cet état tout particulier et semblable à Dieu d'une façon extérieure, violente (magique), mais il s'est proposé de l'acquérir par la méthode morale : il n'a pas cru devoir s'emparer de l'égalité avec Dieu. Par contre Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom. C'est pourquoi il s'est volontairement dépouillé des privilèges qui étaient virtuellement en lui : au lieu de se présenter dans sa carrière terrestre comme un maître, il s'est donné comme un serviteur, tout à fait comme un homme ordinaire : *ayant pris la forme de serviteur, fait à la ressemblance des hommes*. Il y a plus : pour s'abaisser autant que faire se pouvait, de toutes les conditions humaines il a librement pris la plus basse, celle qui implique le plus de peine, de souffrance, d'opprobre, celle de serviteur mourant, puisqu'il s'est montré obéissant jusqu'à la mort et à la mort même de la croix. La même idée se trouve exprimée d'une manière figurée, 2 Cor. VII, 9 : *Etant riche il s'est fait pauvre pour*

nous, et Gal. IV, 4, où Jésus nous est présenté comme sous la loi, c'est-à-dire dans une économie morale motivée par le péché et par conséquent nullement obligatoire pour lui. Il est dit expressément que c'est en vertu d'une volonté spéciale de Dieu que Jésus a été placé dans cette condition légale : *Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et soumis à la loi.*

Jésus présente ses rapports particuliers avec Dieu dans son état de perfection comme sa gloire, la gloire que le Père lui a donnée. Cette gloire à son tour consiste dans le fait que lui et le Père sont un, absolument un. (Jean XVII, 22, 23.) Il ajoute que la cause de cette gloire c'est l'amour éternel de Dieu pour lui : *laquelle tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde* (Jean XVII, 24). Il résulte aussi de là que sa parfaite union avec Dieu a sa raison d'être dans l'amour de Dieu pour lui : *Je suis en eux, et toi en moi, afin qu'ils soient consommés en un, et que le monde connaisse que c'est toi qui m'as envoyé, et que tu les aimes comme tu m'as aimé.* Ce n'est pas tout : cet amour de Dieu pour Jésus constitue son unité avec lui, si bien qu'il présente son existence à lui chez les siens comme la présence en eux de l'amour dont Dieu l'a aimé lui-même : *Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi en eux.* (XVII, 26.) Cet amour de Dieu pour lui repose à son tour sur le fait que réciproquement Jésus a toujours persisté dans l'amour de son Père, savoir en lui obéissant, en gardant ses commandements : *Comme j'ai gardé les commandements de mon Père, et je demeure en son amour* (XV, 10), *à cause de ceci le Père m'aime, c'est que je laisse ma vie.* Ce qui achève de faire ressortir la nature de cette unité du Père avec le Fils, c'est qu'il établit un parallélisme entre son union avec le Père d'une part, et son union avec les siens et l'union des fidèles entre eux d'autre part : *Vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous* (X, 20), *afin qu'ils soient un, comme nous sommes un; afin que tous soient un, ainsi que toi, Père, es en moi, et moi en toi; afin qu'eux aussi soient un en nous,.... afin qu'ils soient un comme nous sommes un;.... je suis en eux, et toi en moi, afin qu'ils soient consommés en un.* (XVII, 11, 21,

22, 23.) Jésus dit expressément que notre union avec lui est amenée exactement comme son union avec Dieu : *Comme le Père m'a aimé, ainsi je vous ai aimés ; demeurez en mon amour ; si vous gardez mes commandements, vous demeurez en mon amour ; comme j'ai gardé les commandements de mon Père, et je demeure en son amour.* (XV, 9, 10.)

III

Bien qu'elle n'ait porté que sur quelques points très spéciaux, cette rapide excursion sur le terrain de la christologie biblique aura suffi pour établir dans tout son jour un fait fondamental. Non content d'enseigner l'humanité de Christ, le Nouveau-Testament la prend tellement au sérieux que, bien loin de considérer le Sauveur comme passif, il nous le présente comme s'étant développé d'une manière lente, progressive, conformément aux lois de tout développement religieux et moral dans un homme normal. Nous avons donc un point de départ des plus fermes qui s'impose à nous. Tout en admettant sans réserve la divinité de Christ, il est interdit de la concevoir de façon à porter la moindre atteinte à sa parfaite humanité, telle qu'elle vient d'être esquissée dans ses traits fondamentaux.

Ainsi tombent les assertions de la théologie traditionnelle en vertu desquelles Dieu se serait uni tout d'un coup, et d'une façon immédiate, non pas à un homme réel concret, mais à une nature humaine abstraite qui serait demeurée du reste entièrement passive. Rothe a montré qu'en tout ceci l'orthodoxie part d'une anthropologie peu précise, qui se fait des notions fort obscures de ce qu'il faut entendre par personnalité, nature, personne. Elle est ainsi conduite à faire unir, d'une manière abstraite, la nature divine et la nature humaine. Voilà comment on s'est détourné de la personnalité, du moi, seul agent au moyen duquel l'union peut s'effectuer, pour chercher une voie différente qui ne pouvait aboutir. L'union s'effectue tout naturellement, par un acte de la toute-puissance divine. Elle n'est pas le produit du développement personnel et par conséquent moral d'une individualité. Tout s'accomplit au moment

de la conception qui évidemment, de la part de l'homme, ne saurait être un acte personnel. « Mais comment, demande Rothe, l'union de la divinité et de l'humanité pourrait-elle s'effectuer ainsi d'une manière impersonnelle ? La supposition d'une union exclusivement physique et non morale, d'une union par conséquent matérielle, en vertu de laquelle Dieu se serait uni à autre chose qu'à l'esprit dans la créature, une simple incarnation est une notion éminemment païenne. Prétendre que le Logos divin est entré dans la forme d'une âme inconsciente, c'est ouvrir la porte à des incarnations tout à fait arbitraires de Dieu, dans le goût de celles des Indous. On ne comprend pas pourquoi alors le Logos divin n'aurait pas pu aussi bien s'incarner dans un animal (une âme inconsciente est de fait une âme d'animal), dans une plante ou dans une pierre. »

Il n'y a de réel, remarque Rothe, que l'homme personnel ; l'on n'arrive au moi, à la personnalité, qu'à la suite d'un développement réel de la vie, en se déterminant soi-même sur certaines bases fournies par la nature. Il n'en saurait être autrement du Verbe ; il ne peut devenir vraiment homme qu'en s'unissant à un individu humain, à une personnalité, à un moi, engagé dans le travail de ce développement et par le moyen de ce travail. Tout cela ne saurait avoir lieu que d'une manière successive, en suivant la marche du développement lui-même. En un mot on ne peut concevoir une vraie incarnation du Verbe divin que comme s'effectuant par la méthode morale. « Toute autre incarnation, pour si massive qu'elle puisse paraître, dit Rothe, n'est au fond que du docétisme pur et simple : le Verbe se revêt de la nature humaine sensible comme d'un vêtement. Mais ce ne saurait être là une incarnation du Verbe. Un pareil Sauveur n'est en réalité qu'un palladium en forme humaine tombé du ciel, une sainte machine montée par la divinité et dans laquelle tous les effets spirituels s'obtiennent au moyen d'un mécanisme spirituel. »

« L'erreur fondamentale de l'orthodoxie consiste à se représenter l'union de la divinité et de l'humanité comme s'étant effectuée en Christ d'une manière *physique* et non par un procédé moral. Il en résulte que la personne et l'œuvre du Sau-

veur ne sauraient non plus être conçues moralement. Or du moment où l'incarnation de Dieu ne communique pas une valeur morale à l'humanité, on ne saurait voir quel peut être son but et sa portée. L'homme ne peut avoir que la valeur qu'il s'est donnée à lui-même ; il est vrai autrement que par ses propres forces. Le Dieu-homme ne peut être devenu ce qu'il est que de son propre fait. Alors seulement il acquiert une valeur morale en devenant le Dieu-homme, et aux yeux de Dieu et dans ses rapports avec la race humaine. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut être une grandeur, une puissance morale, exerçant une influence morale et sur Dieu et sur les hommes. Alors seulement on peut comprendre qu'il soit le Sauveur, qu'il accomplisse une œuvre rédemptrice, c'est-à-dire une œuvre morale ayant des vertus morales pour cause et pour effet. »

« Pour ce qui est d'une personne spirituelle divine et par conséquent absolument parfaite comme le Verbe qui s'incarnerait d'une manière immédiate (et partant exclusivement extérieure) dans un homme et par lui dans l'humanité, elle ne saurait avoir aucune mission morale à accomplir. N'est-elle pas en effet, dès le début, la vertu absolue, par conséquent la force spirituelle absolue, le pouvoir illimité de faire le bien ; elle n'a rien à apprendre, sachant tout dès le commencement. Ce qu'elle doit accomplir et souffrir dans la vie humaine ne saurait être qu'un pur jeu d'enfant. Aussi tout ce qu'elle fait et souffre demeure-t-il sans importance, sans signification et sans portée au point de vue moral. Il n'y a que l'apparence de l'action et de la souffrance, en prenant celle-ci au sens moral. Une pareille œuvre de rédemption ne serait qu'une pure fantasmagorie tout à fait indigne de Dieu. Voilà jusqu'à quel point la doctrine ecclésiastique se fait illusion lorsqu'elle soutient que, pour que l'œuvre de Christ et ses souffrances aient une valeur vraiment rédemptrice, il est absolument indispensable que Dieu soit en Jésus, d'une manière naturelle, immédiate, et dès le premier instant parfaite. C'est précisément le contraire qui est vrai : une telle façon de comprendre les choses enlève toute valeur rédemptrice à l'œuvre de Christ.

Mais précisément notre ancienne théologie ne soupçonne pas que pour ce qui concerne Dieu les choses qui arrivent seulement par Dieu ne sauraient avoir aucune valeur rédemptrice, mais seulement celles qui résultent d'une activité morale¹. Dès l'instant où l'on abandonne cette règle inébranlable, Dieu peut effectuer la rédemption au moyen du premier corpuscule venu; il peut l'effectuer magiquement et avec beaucoup plus de promptitude. Au fond que reste-t-il de l'œuvre de la rédemption, quand on saisit toutes les conséquences de la christologie ecclésiastique? Rien, si ce n'est qu'elle est la révélation du Dieu rédempteur. Mais ce n'est là qu'une pure fantasmagorie, puisqu'il ne s'agit plus que d'une révélation de Dieu au moyen d'une vie humaine, qui, en soi, n'est qu'une simple apparence, n'impliquant aucune action morale. »

On ne réussirait pas à renverser la christologie nouvelle qui part de l'humanité de Christ, en soutenant que le progrès et le développement dont il est question en tout ceci ne sauraient concerner que l'homme Jésus, la nature humaine et non la nature divine, le Logos. Rothe répondrait que ce nestorianisme, si largement pratiqué par ceux mêmes qui le répudient en théorie, n'est plus de mise aujourd'hui. Il ne peut y avoir eu en Jésus qu'une seule personnalité, un seul moi avec deux facteurs. Cela étant on ne comprendrait pas comment cette individualité unique aurait pu aller sans cesse en se développant quant à la nature humaine, tandis que, quant à la nature divine, elle aurait été en possession de tous les attributs supérieurs et serait déjà arrivée au terme même du développement, si même il avait pu être question pour elle de se développer. Ces distinctions reposant sur la confusion entre la nature et la personnalité sont inconnues au Nouveau Testament : lorsqu'il parle du Sauveur il a en vue l'homme tout entier, le moi unique, indivisible.

D'autres objecteront sans doute que c'est là réduire l'incarnation à la mesure d'un phénomène exclusivement moral

¹ In Beziehung auf die Erlösung für Gott nichts eine Bedeutung haben kann, was bloss *geschieht*, was bloss durch Gott geschieht, sondern allein was *gehandelt* wird. Pag. 153.

n'ayant rien de métaphysique. L'unité du Christ avec Dieu est une simple unité de conscience et de volonté, une unité morale mais non réelle : il n'y a en tout cela rien de physique. — Sans contredit, répond Rothe. Pour nous faire cette objection il faut méconnaître la vraie essence de tout développement moral d'abord et ensuite l'essence de la vie humaine comme évolution morale. Celui qui s'en est rendu compte sait à merveille que, même entre Dieu et l'homme, il n'y a pas d'unité exclusivement morale : la conformité de l'homme avec Dieu, la sainteté, implique en quelque manière l'union réelle de l'homme avec Dieu, l'habitation réelle de Dieu dans l'homme. C'est pour avoir entièrement ignoré ce fait que les interlocuteurs de Jésus dans saint Jean ne peuvent saisir le sens de ce qu'il dit sur sa personne et qu'il est lui-même hors d'état de se faire comprendre.

Toutefois ce n'est pas sans bonne raison ou du moins sans prétexte que l'orthodoxie nous parle de l'incarnation *immédiate, spontanée*, par la voie de la *conception* et de la *naissance* d'une personne divine en Jésus. Que faire des passages où Jésus se donne comme ayant personnellement existé dans le ciel auprès du Père, déjà avant sa carrière terrestre ?

Rothe observe d'abord que s'il fallait accorder à ces déclarations le sens qu'on leur donne ordinairement elles se trouveraient en flagrante contradiction avec d'autres non moins positives sur lesquelles nous avons déjà insisté. Tous ces passages, ainsi Jean VIII, 58, n'enseigneraient, d'après lui, aucune préexistence du *sujet humain Jésus*, mais simplement de la *divinité* réellement une avec lui. Ces déclarations se bornent donc à enseigner, d'une manière générale, une unité réelle de l'homme Jésus avec Dieu, mais nullement une réelle union du Fils de Marie avec une personne divine *spéciale* : ils conservent donc leur portée dans la nouvelle christologie comme dans l'ancienne.

Reste la question de la préexistence *personnelle* de Christ, dès avant la fondation de monde (Jean XVII, 5), que Rothe reconnaît être incompréhensible de son point de vue. Si ce passage pouvait avoir ce sens nous serions contraints d'ad-

mettre l'idée orthodoxe de l'incarnation d'une personne divine dans Christ. Adoptant l'explication des sociniens, contre laquelle, dit-il, la grammaire n'a rien à objecter, Rothe entend par là l'existence antérieure du Fils dans le *décret* du Père : *Et maintenant glorifie-moi, toi, Père, auprès de toi de la gloire que j'ai eue chez toi*, c'est-à-dire dans ton décret.

Rothe fait remarquer que les termes bibliques reposent sur des représentations tout autres que celles de la christologie ecclésiastique. Quand il est question du pain *descendu* du ciel (Jean VI, 58), cela ne saurait pourtant signifier qu'il ait été réellement dans le ciel? Si le langage de Jésus paraît favoriser la conception orthodoxe, quand il dit à Nicodème qu'il est descendu du ciel, ce n'est plus décidément le cas lorsqu'il se présente comme y *étant* dans le moment même où il lui parle. (Jean III, 13.)

Les premiers chrétiens n'avaient pas, ne pouvaient pas avoir la notion d'une habitation morale de Dieu en Christ. Aussi les apôtres, en particulier Paul et Jean, cherchent-ils à y suppléer et à résoudre le problème au moyen de l'idée, alors répandue dans la théologie juive, d'un esprit du Messie qui aurait préexisté dans le ciel auprès de Dieu. Rothe n'admet pas qu'il soit possible, au moyen de cette hypothèse, d'obtenir une vraie habitation de Dieu dans Jésus. « En effet que peut être cette personne céleste qui aurait préexisté? Une créature? C'est bien ainsi que Paul et Jean la présentent : *Lequel est l'image de Dieu invisible, le premier-né de toutes les créatures; le commencement de la créature de Dieu.* (Col. I, 15; Apoc. III, 14.) Qu'obtient-on alors par cette hypothèse? Dieu n'est après tout pas en Christ puisqu'une créature, fût-elle la plus élevée, ne saurait être Dieu. Il est cependant probable que les apôtres n'auraient pas beaucoup insisté sur cette notion d'une créature personnelle qui aurait préexisté. Ils préfèrent la représentation d'un engendrement. Ce Verbe aurait été engendré, serait procédé du Père. Toutefois un tel engendrement, une pareille procession ne saurait se comprendre que comme une émanation. Mais l'idée d'une émanation divine ne peut se concevoir. L'absolu n'a rien à engendrer, à projeter, à manifester de son essence, sous peine de cesser

par ce fait même d'être l'absolu. Il peut se communiquer lui-même à d'autres et cela à l'infini, mais il ne peut rien tirer de son essence, le séparer de lui-même pour le manifester au dehors : il est indivisible. C'est le manque de lumière sur ce point qui a permis de considérer la représentation en question comme plausible. Il n'y a pas de terme moyen entre le Dieu absolument un et la créature : il n'y a que le Dieu absolu ou la créature. Mais Dieu peut exister d'une façon absolument réelle dans les créatures. Si nous voulons que Dieu lui-même se soit donné à nous, il n'y a qu'un seul moyen : Dieu lui-même (et non une personne divine particulière, qui impliquerait le polythéisme ou l'émanatisme) doit avoir habité d'une façon absolument réelle dans une créature. Or il ne peut l'avoir fait qu'en développant moralement, en rendant spirituelle, sainte, une créature qui pour tout cela ne peut être que personnelle.

Le moment est venu de parler de l'opinion du professeur Beyschlag qui le premier dans ces dernières années a attiré avec éclat l'attention sur le problème christologique¹. Sans admettre la doctrine orthodoxe il insiste plus que Rothe sur la préexistence, qu'il entend toutefois à sa façon.

« Ordinairement, dit-il, quoique d'une manière peu claire (car en réalité on ne peut se faire aucune idée de la chose), voici comment on se représente la préexistence de Christ. On place tout simplement la personne historique de Christ dans la vie éternelle du Père. De sorte que le type préexistant (le Fils éternel) aurait été une personnalité, exactement dans le même sens où le Christ historique le fut après la Venue : un moi distinct de celui du Père, un moi voulant, pensant pour son

¹ Beyschlag a attiré l'attention sur le problème christologique déjà en 1851 aux réunions de l'*Alliance évangélique*, à Berlin. Plus tard il a exposé ses vues dans un article des *Studien und Kritiken* (1860). Mais ce fut surtout le rapport du même auteur au *Kirchentag* d'Altenbourg, en 1864, qui mit la question à l'ordre du jour, grâce aux invectives et aux insinuations haineuses qu'il provoqua de la part de Hengstenberg et de ses amis. En réponse à cette polémique, Beyschlag a publié en 1866 un ouvrage complet destiné à justifier son point de vue : *Die Christologie des Neuen Testaments. Ein biblisch-theologischer Versuch von Willibald Beyschlag, Doctor der Theologie und ord. Prof. an der Universität Halle.*

propre compte, écoutant le Père, apprenant de lui, se laissant envoyer par lui, se décidant lui-même à accepter cette mission et se *rappelant* ensuite sur la terre toutes ces choses qui se sont déjà passées dans les cieux. La notion même d'un tel moi implique ceci: quand il est venu sur la terre il était déjà parfait, complet et par conséquent ce n'est qu'en apparence qu'il s'est développé, qu'il a combattu, qu'il a vaincu et s'est sanctifié. — Telle n'est pas la notion de la préexistence à laquelle nous arrivons en consultant le témoignage que Jésus rend de lui-même. Dieu place dans la trame de l'histoire le type préexistant comme disposition primitive de la personne de Christ. Ce type doit sans contredit être conçu comme personnel, en tant qu'il est justement l'image du Dieu personnel et le type primitif de la créature personnelle. Mais il ne faut pas se représenter cette image, ce type, comme une seconde personnalité à côté de la personnalité absolue de Dieu le Père, car il est, ce type, un moment essentiel de la personnalité absolue elle-même. Par conséquent ce type participera essentiellement à la pensée, à la volonté, à toute la vie personnelle de Dieu le Père. Mais il ne pourra pas être question de lui attribuer une pensée, une volonté *propre* et *spéciale* qui ne s'accorderaient que par suite de son *consentement* avec la pensée et la volonté de Dieu. La préexistence de ce type sera donc réelle dans le sens le plus élevé du mot et toutefois, comparée à l'existence historique du type, cette préexistence sera idéale. Elle sera réelle, non-seulement parce que tout ce que Dieu veut et pense a par cela même réalité en lui; mais encore parce qu'il ne saurait y avoir rien de plus réel que l'essence divine, telle que Dieu la pose en face de lui-même pour la distinguer de sa personne, en vue de la révéler au dehors. Et elle sera pourtant idéale, cette préexistence, parce que comparée avec la personne historique de Christ elle ne lui est pas identique, mais bien son type primitif, son idée, le principe de cette personne historique, en tant que ce principe est inhérent à Dieu. » (Pag. 84.)

Le livre de Beyschlag a en partie pour but de montrer que le témoignage que Jésus se rend à lui-même et les diverses christo-

logies du Nouveau Testament n'enseignent qu'une préexistence inconsciente, comme celle qui vient d'être définie. Nous donnerons quelques-unes des principales explications propres à faire connaître l'esprit de cet ouvrage important.

Dans saint Jean, Jésus rattache l'idée de sa préexistence à la circonstance qu'il est le Fils de l'homme : *Que sera-ce donc si vous voyez le Fils de l'homme monter où il était premièrement ?* (VI, 12.) Ce fait est décisif ; il prouve que la conscience qu'il possède de lui-même a eu son point de départ, non pas dans une vie antérieure à celle-ci, mais dans sa carrière terrestre, pour se contempler ensuite dans ses rapports essentiels et éternels avec le Père. Ce n'est donc pas au moyen d'une réminiscence des rapports personnels qu'il aurait eus avec le Père dans le passé que Jésus arrive à posséder le sentiment de sa préexistence, mais par suite d'une intuition qu'il a eue pendant sa vie terrestre, et en vertu de laquelle il s'est reconnu comme la réalisation dans le temps de l'image éternelle de Dieu. Les choses ne pouvaient se passer autrement. L'idée du Fils de l'homme exclut en effet toute pensée de réminiscence personnelle. Car enfin qui oserait prétendre qu'un Fils de l'homme, c'est-à-dire un être dont la notion implique un aspect humain, âme et corps, croissance et développement, ait existé avec tous ces caractères-là dans la vie sans commencement de la Trinité ? Pour si réelle qu'elle ait été, cette préexistence n'en demeure pas moins idéelle, c'est-à-dire la pure et simple existence d'un type primitif qui s'est réalisé historiquement dans la personne de Jésus.

Ce passage jette un jour précieux sur tous les autres où il est question de la préexistence. Ainsi, *avant qu'Abraham fût, je suis*, dit le Seigneur. Il s'agit évidemment de Jésus comme Messie, puisque le père des croyants s'est réjoui de voir le jour de sa venue. Rien de plus simple donc que la pensée suivante : avant qu'Abraham pût venir sur la terre, il fallait que le Messie fût déjà dans les cieux ; avant que Dieu pût choisir Abraham pour père du peuple de la promesse, il fallait que l'objet de la promesse, son contenu, Christ, existât déjà pour Dieu et en Dieu.

Jésus, dans sa prière sacerdotale, dit qu'il a été objet de l'amour du Père, déjà avant la création du monde. (XVII, 24.) Du moment où Jésus s'était reconnu comme réalisant historiquement le type primitif de l'humanité, quoi de plus naturel qu'à la veille de sa mort il ait eu le sentiment que c'étaient des pensées éternelles d'amour qui allaient se réaliser dans sa glorification devant profiter à l'humanité entière? Que l'on ne dise pas que cet amour éternel de Dieu réclamait une personne qui fût son objet, son *tu* correspondant au *je*; car les fidèles ont bien été l'objet de la préconnaissance et de l'élection du Père (Rom. VIII, 29; Eph. I, 4) sans que personne se croie obligé d'affirmer leur préexistence personnelle et consciente. Cette gloire que Jésus possédait avant la création du monde et dans laquelle il demande d'être rétabli (XVII, 15) ne peut être non plus qu'une gloire idéelle. En effet, Jésus la demande au Père (*et maintenant glorifie-moi*) et il la réclame comme *récompense* de la gloire qui a rejailli sur le Père par le fait du Fils qui a accompli l'œuvre qui lui avait été confiée : *Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donnée à faire, et maintenant glorifie-moi, toi, Père*. Si le Fils avait possédé en propre cette gloire dans la phase de préexistence, comment pourrait-il la demander à titre de récompense pour la manière dont il s'est acquitté de ses fonctions terrestres? Ce qu'on reçoit à titre de récompense on ne peut l'avoir déjà possédé par droit de naissance, et ce qu'on possède en vertu de son essence, on ne saurait le demander comme récompense d'un service rendu.

La notion de cette gloire implique également qu'elle doit avoir été idéelle. Elle consiste dans le fait que Jésus est devenu le chef glorifié de l'humanité, le soleil de la vie communiquant la vie de toutes parts et attirant vers le ciel tous les germes qui soupirent après la lumière. (*Et moi, quand je serai élevé de la terre, je tirerai tous les hommes à moi*. (XII, 32.) Comment est-il possible que Jésus eût réellement possédé cette gloire-là, fruit de la rédemption accomplie, et cela avant la création du monde, avant qu'il y eût même un monde ayant besoin d'être racheté? « Il faut vraiment, dit Beyschlag, être l'esclave de la tradition et ne savoir lire le quatrième évangile qu'à travers

des préoccupations dogmatiques pour méconnaître l'esprit qui domine dans la prière sacerdotale. Jésus se présente en prophète, envoyé comme tous les autres : *Celui que tu as envoyé ; comme tu m'as envoyé... ; et que le monde connaisse que c'est toi qui m'as envoyé* (XVII, 3, 5, 18, 25) ; les révélations du Père ne sont pas sa propriété, mais les paroles que le Père lui a *données* (vers. 8). Son unité avec le Père est la même que celle de ses disciples avec lui, le privilège de n'être pas de ce monde, qu'il réclame pour lui-même, leur est également attribué, (vers. 22, 23, 24) ; comme lui ils ont été les objets de l'amour éternel du Père, dès avant la fondation du monde (vers. 23, 24) ; bien loin de considérer les disciples comme sa propriété primitive en qualité de Logos, il les désigne comme une propriété primitive du Père qui lui en a ensuite fait *don* (vers. 6) ; il prie pour ses disciples comme ne pouvant plus les protéger ainsi qu'il l'a fait jusqu'à présent, ce qui l'oblige à les recommander au Père. (Vers. 12-15.) « Est-ce ainsi, demande Beyschlag, que s'exprimerait celui qui aurait conscience d'être la seconde personne de la divinité ? qui se *rappellerait* avoir été, antérieurement au temps, tout-puissant, partout présent, omniscient ? N'est-ce pas plutôt là le langage d'un vrai homme, du Fils unique de Dieu, du premier-né entre plusieurs frères (Rom. IX, 28), du Fils de l'homme en un mot ? Sans contredire cette conscience que Jésus possède de lui-même s'élève dans un saint élan jusqu'à la vie de la divinité pour contempler là son origine et sa vraie patrie, mais pour cela il ne perd pas un seul instant de vue la base humaine générale sur laquelle cette conscience repose. » Beyschlag n'a pas de peine à montrer que le Christ du quatrième évangile ne s'attribue aucun attribut divin : ni toute-science, ni toute-puissance.

Restent les passages plus importants où Jésus paraît bien se souvenir d'une vie consciente antérieure, quand il parle de ce qu'il a *vu* et *entendu* dans sa carrière antérieure : *ce que nous avons vu nous le témoignons ;... non point qu'aucun ait vu le Père, sinon celui qui est de Dieu, celui-là a vu le Père ;... celui qui m'a envoyé est véritable, et les choses que j'ai ouïes de lui, je les dis au monde ; je vous dis ce que j'ai vu chez mon Père ;*

moi qui suis un homme qui vous a dit la vérité, laquelle j'ai ouïe de mon Père; je vous ai fait connaître tout ce que j'ai ouï de mon Père. (III, 11 ; VI, 46 ; VIII, 26, 38, 40, XV, 15.) Prises dans le sens de l'exégèse traditionnelle ces déclarations mettraient le Christ du quatrième évangile dans une étrange contradiction et avec lui-même et avec celui des synoptiques. D'une part il aurait en effet le souvenir d'une préexistence, dans laquelle il aurait possédé naturellement la toute-puissance dans le ciel et sur la terre, et d'autre part il aurait oublié entièrement sa nature divine pour demander toutes ces choses et pour se présenter comme les ayant reçues en don.

Mais, bien loin d'impliquer la réminiscence d'une existence transcendente, ces passages n'abordent pas même ce domaine. L'envoi de la part du Père ne peut signifier autre chose que son envoi comme Messie. Jean Baptiste se dit envoyé de la même manière (Jean I, 6), sans que personne lui ait jamais attribué la préexistence. Cette interprétation qui ne voit là qu'un envoi comme celui des prophètes en général se recommande d'autant plus que Jésus compare l'envoi qu'il fait de ses apôtres à celui que son Père a fait de lui. (XIII, 20 ; XVII, 18 ; XX, 21.) Que cet envoi de Jésus doive être entendu de sa venue dans le monde, ou de son entrée en charge au baptême, il ne saurait impliquer allusion à une préexistence consciente antérieure que si celle-ci était prouvée d'ailleurs; sans cela l'envoi du moindre enfant sur cette terre impliquerait également sa préexistence. Ce qui prouve en outre qu'il ne faut pas trop presser les expressions, c'est que Jésus ne présente jamais sa venue comme le résultat de sa propre décision, ainsi qu'il le fait pour sa mort. (Jean X, 18.) Son envoi, quand il s'agit de son entrée dans le monde, ne peut désigner que sa naissance, cet acte du gouvernement divin en vertu duquel chaque individu vient prendre dans l'histoire la place qui lui est assignée par suite de ses capacités. Cela étant, l'intuition et l'audition dont il est également question ne sauraient non plus impliquer souvenir d'une existence antérieure et consciente; il faut les comprendre d'après l'analogie de la vision et de la perception des prophètes. C'est donc dans sa vie *historique* que Jésus a vu et

entendu certaines choses. Encore ici il faut se garder de lire saint Jean à travers les préjugés que la dogmatique a fait naître. Sans cela comment ne pas conclure à une préexistence consciente, en entendant une déclaration comme la suivante : *Celui qui est venu d'en haut, est au-dessus de tous... et ce qu'il a vu et ouï, il le témoigne ?* Et cependant, quelques lignes plus bas, nous voyons que tout cela est déduit du fait que le Père ne donne pas au Fils l'esprit par mesure : *Celui que Dieu a envoyé annonce les paroles de Dieu ; car Dieu ne lui donne pas l'esprit par mesure.* (Jean III, 31-34.) Ces choses vues et entendues du vers. 32 n'impliquent donc pas des réminiscences d'une préexistence consciente, mais elles proviennent du fait que l'esprit prophétique lui est donné sans mesure dans sa carrière terrestre. Bien loin d'être un antécédent, tout cela est une conséquence du fait que Jésus est du ciel ; puisque c'est par ce qu'il est du ciel que le Messie a l'esprit sans mesure, c'est-à-dire qu'il participe d'une manière absolue à la vision, à la perception des prophètes. Et il faut bien que pendant la carrière terrestre il soit possible *d'entendre du Père*, car sans cela la charge de prophète serait incompréhensible. Jésus du reste affirme la chose positivement : *Quiconque donc a écouté le Père, et a été instruit de ses intentions vient à moi.* (VI, 45.) Bien qu'il ne puisse y avoir entre l'audition et la vue qu'une différence formelle, le fait de voir le Père implique davantage, et Jésus réclame ce privilège pour lui seul (VI, 46) ; non pas toutefois parce que la chose ne peut avoir lieu que dans la préexistence, mais parce qu'il est impossible à un pécheur de voir Dieu. (Math. V, 8.) En tout cas Jésus déclare avoir vu et entendu le Père pendant sa carrière terrestre : *Je juge conformément à ce que j'entends ; le Père aime le Fils, et lui montre toutes les choses qu'il fait ; et il lui montrera de plus grandes œuvres que celle-ci.* (V, 30, 20). Pendant la carrière terrestre du Fils, Dieu se révèle donc progressivement et successivement à lui, par l'audition et par la vue. Est-il possible d'exclure d'une façon plus positive l'idée que Jésus aurait eu des réminiscences d'une connaissance absolue des choses divines qu'il aurait apportée d'une vie antérieure consciente ?

Quant au fait que Jésus a *seul* vu le Père, rien n'indique qu'il doive avoir eu lieu avant le moment où il *est du Père* ; ce peut être fort bien une conséquence de son origine divine, n'ayant son effet que dans le temps. (VI, 46.) Ce qui le prouve c'est que Jésus accorde que d'autres peuvent bien participer à des révélations relatives, *entendre* du Père, mais ils n'arrivent pas à le voir ; le fait d'entendre le Père les conduit seulement à croire au Fils le médiateur, qui seul peut les conduire au Père. Du reste s'ils avaient le cœur pur, au lieu d'être des pécheurs, ils pourraient, eux aussi, voir Dieu sans médiateur. L'intuition du Père n'est accordée qu'à celui qui, au milieu des hommes pécheurs, est d'origine divine. Ce n'est donc pas dans sa préexistence que Jésus a vu Dieu, mais c'est parce qu'il est de lui qu'il l'a vu, dans sa carrière terrestre.

Il est encore un passage qui semble impliquer une vision de Dieu dans une vie antérieure : *Je vous dis ce que j'ai vu chez mon Père ; et vous aussi vous faites les choses que vous avez vues chez votre Père* (VIII, 38), car enfin Jésus n'a pas été *chez son Père* pendant sa vie terrestre. — Les préoccupations dogmatiques encore ici font oublier que c'est précisément ce dernier fait que le quatrième évangile ne cesse d'affirmer : *Celui qui m'a envoyé est avec moi... Je ne suis point seul ; mais il y a et moi et le Père... je suis en mon Père et le Père est en moi...* (VIII, 29, 16 ; XIV, 10, 11.) Pour parler de la sorte, Jésus ne doit-il pas avoir eu conscience d'un commerce personnel avec le Père pendant sa carrière terrestre ? On ne prétendra pourtant pas qu'il puisse être question d'une présence locale auprès de Dieu qui est esprit ?

Ce n'est pas assez d'avoir établi que Jésus peut avoir *entendu et vu* le Père pendant sa carrière terrestre, Beyschlag prétend prouver que tous ces phénomènes ne peuvent s'être passés dans une vie antérieure. Ainsi Jésus dit aux Juifs : *Jamais vous n'ouïtes sa voix, ni ne vîtes sa face. Et vous n'avez point sa parole demeurant en vous, puisque vous ne croyez point à celui qu'il a envoyé.* (Jean V, 37, 38.) Pour leur reprocher de n'avoir ni entendu, ni vu Dieu, il faut qu'ils aient pu le faire, que la chose ait été à la portée des hommes, de lui-même, des pro-

phètes dans une certaine mesure. — *Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, savoir le Fils de l'homme qui est au ciel.* (III, 13.) Du moment où Jésus s'attribue un commerce continu avec le Père, la présence auprès de lui durant sa carrière terrestre, pourquoi remonter à une vie antérieure pendant laquelle il aurait entendu et vu le Père ? Celui qui est descendu du ciel n'en est pas moins au ciel, au moment même où il s'entretient avec Nicodème. Nous savons que d'après l'Ancien Testament (Deut. XXX, 12 ; Prov. XXX, 4) monter aux cieux c'est arriver à la connaissance des secrets divins. Si donc Jésus a pu présenter toute sa vie terrestre comme se passant dans le ciel, c'est-à-dire dans un voisinage constant de Dieu, dans une communion non interrompue avec lui, qu'est-ce qui l'empêche de désigner comme une ascension au ciel ce moment où pendant son développement terrestre il est arrivé à la pleine connaissance de Dieu et de ses décrets éternels ?

Signalons encore les conséquences absurdes auxquelles on aboutit en prétendant que c'est dans une existence antérieure que Jésus a entendu et vu le Père. Est-il possible qu'il ait fait connaître à ses disciples tout ce qu'il a ouï de son Père, comme il l'affirme ? (XV, 15.) Eh quoi ! il leur aurait fait part de cette connaissance divine absolue de toutes choses qu'il aurait possédée en qualité de Verbe éternel ? Le Père n'aurait-il communiqué au Fils qu'une portion de sa toute-puissance, celle qui concernait uniquement les rapports religieux de Dieu et du monde ? (Ce qui ne s'accorderait guère avec la notion orthodoxe sur la divinité de Christ.) Ne serait-il peut-être pas question d'une science remontant jusqu'à la période de préexistence, mais de révélations qui auraient été faites au Fils aussi parfaites que cela était indispensable pour le salut du monde ? de sorte qu'au lieu d'être la révélation même de Dieu, le Logos aurait eu à la considérer, à l'écouter, à l'apprendre exactement comme une créature ? Du moment où l'orthodoxie introduit l'idée d'une préexistence consciente du Logos dans l'interprétation de saint Jean, elle aboutit elle-même à l'arianisme. S'il a été « Dieu de Dieu, lumière de lumière, de même essence que le Père, » comment le Verbe peut-il avoir eu quelque chose à entendre de

lui, quelque chose à voir, à apprendre, à se faire donner par Dieu les paroles qu'il doit prononcer sur la terre ? (V, 19 ; VIII, 28 ; XVII, 8.)

Après avoir essayé d'établir que rien dans le langage du Seigneur n'implique sa préexistence consciente, Beyschlag entreprend de montrer que saint Jean ne la lui attribue pas non plus. Il prétend également que les autres christologies du Nouveau Testament, celles de Pierre, de l'Apocalypse, de l'épître aux Hébreux, enfin celle de Paul n'enseignent nullement la doctrine qui passe pour orthodoxe.

Tandis que l'exégèse suffit à Beyschlag pour établir que la préexistence consciente du Verbe n'est pas enseignée dans l'Écriture, Weizsäcker¹ fait intervenir la critique en vue d'arriver au même but. Sous peine, dit-il, de renoncer au Christ historique et d'être ainsi privés de toute base sûre pour notre foi, il faut pouvoir distinguer le témoignage que Jésus se rend à lui-même des enseignements des écrivains sacrés sur sa personne. Cette distinction peut se faire même dans le quatrième évangile. Chacun doit reconnaître, il est vrai, que saint Jean prête à un haut degré au récit sa manière de penser et de parler, de sorte que sa couleur particulière se répand sur le texte. Et toutefois on est frappé de voir avec quel respect et quelle réserve, dans certains passages principaux, il sait distinguer entre ses propres idées les plus caractéristiques et les discours de Jésus conservés par la tradition. En tout cela il ne peut avoir été guidé que par le respect de l'histoire. Cet étrange mélange de liberté et de fidélité à l'histoire nous impose à nous-mêmes le devoir de rechercher avec toujours plus de soin les traces de cette distinction entre la doctrine de Jésus et celle de Jean sur la personne de son Maître. Weizsäcker fait voir que les notions de vie et de lumière ne sont pas les mêmes dans le prologue du quatrième évangile que dans les discours du Seigneur que l'auteur nous a conservés. Il en est de même de l'idée du Logos. Ainsi Jean ne dit pas que Jésus se soit jamais appelé lui-même le Verbe ; il ne lui fait rien dire qui rappelle même de loin son

¹ Voir son article : *Das Selbstzeugniss des Johanneischen Christus*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*. — Année 1857.

existence antérieure auprès du Père en qualité de Logos. De même pour la préexistence consciente, saint Jean l'enseignerait bien, mais Jésus n'y ferait jamais allusion dans le témoignage qu'il se rend à lui-même. Le Sauveur n'aurait pas le moindre souvenir d'une vie personnelle consciente antérieurement à la Venue; il ne s'élèverait à cette idée de la préexistence que vers la fin de sa carrière; il faudrait voir en elle le plus beau fruit de sa conscience messianique arrivée à l'apogée de son développement.

IV

Tel est le problème christologique. Notre but étant non pas de le résoudre mais uniquement de le poser, nous pourrions considérer notre tâche comme terminée. Nous ajouterons toutefois quelques remarques destinées à signaler la haute importance de la question dans le moment actuel.

Quoi qu'il faille d'ailleurs penser des diverses solutions proposées, il est un fait qui s'impose. De toutes parts on éprouve le besoin de s'éloigner des antiques formules de Chalcédoine pour tenir compte des nécessités nouvelles. Les kénosistes qui ne semblent avoir imaginé leur ingénieuse hypothèse que pour sauvegarder l'orthodoxie traditionnelle, sont loin de faire exception à cet égard. Aux yeux de tout homme compétent, traduire ainsi la doctrine ancienne c'est la trahir. Quoi d'étonnant que les premières tentatives de résoudre un problème si difficile, faites dans un milieu religieux, philosophique et ecclésiastique si différent de celui du XIX^{me} siècle, ne répondent plus à nos besoins? Il faudrait être complètement étranger aux progrès accomplis depuis la réformation dans les diverses branches de la théologie et méconnaître entièrement les droits et les devoirs du chrétien protestant, pour contester la légitimité d'une pareille révision. Quant à ce qui nous concerne, nous n'estimons pas nous montrer irrévérencieux à l'égard de la tradition, ni nous rendre coupable de flatterie envers nos contemporains en affirmant que les théologiens d'aujourd'hui sont beaucoup mieux placés pour arriver à la vérité

sur cet article que les pères de Chalcédoine. Les progrès incontestables accomplis dans la connaissance de l'essence du christianisme doivent entraîner un progrès correspondant dans la manière de concevoir la personne de son fondateur, puisqu'il est généralement admis que le christianisme c'est Christ.

N'oublions pas de quoi il s'agit. La divinité de Jésus-Christ n'est pas en cause. L'humanité et la divinité étant d'ailleurs admises, il faudrait les concevoir d'une manière qui répondit mieux aux données scripturaires et aux exigences de la raison éclairée par l'Évangile. Rothe, Weizsäcker et Beyschlag tiennent à cet égard le langage le plus caractéristique. Après le Kirchentag d'Altenbourg, Hengstenberg et ses amis ne manquèrent pas de présenter cette nouvelle manière de comprendre les rapports des deux facteurs en Jésus comme une négation déguisée de sa divinité. Beyschlag avait déjà repoussé cette calomnie dans le langage le plus rassurant. « En enlevant au Fils de Dieu sa divinité, avait-il dit, on renverserait les bases de notre foi et de notre église. Du moment où Christ cesserait, comme le veulent Strauss et Renan, d'être le vrai trait d'union entre le ciel et la terre, entre la divinité et l'humanité, celui en qui Dieu a pris plaisir de faire habiter sa plénitude, celui qui n'ayant point connu le péché a été fait péché pour nous, afin que nous fussions justifiés devant Dieu par son moyen, alors on pourrait, à d'autres égards, chanter autant qu'on voudrait les louanges du christianisme et lui laisser encore un couchant aussi brillant qu'on voudrait au ciel de l'humanité : son soleil serait éteint, son cœur serait brisé, le monde supérieur dont Jésus a été le témoin, l'exposant et le médiateur, ne serait plus qu'un tissu de fables. » (Pag. xxvii.)

Weizsäcker se défend à son tour d'avoir voulu rendre le problème plus compréhensible en sacrifiant la divinité de Christ et avec elle la vraie rédemption, pour ne voir dans Jésus qu'un simple homme auquel sa perfection morale aurait donné toute son importance. « En effet, dit-il, la perfection morale de la nature humaine est le résultat d'un effort infini qui ne pourrait jamais fournir la base d'une vraie paix avec Dieu. Si Jésus s'était borné, d'une part, à s'identifier toujours plus avec le mes-

sage de salut qu'il avait mission de porter, et, d'autre part, à saisir la vie divine avec une pureté toujours plus grande, il n'aurait pas été le Sauveur des hommes... Ce qu'il y a de plus certain c'est que le Christ du quatrième évangile, dès le début de son activité publique, a possédé la communauté de vie avec le Père et qu'il n'a pas eu à la conquérir ; quoique ses relations avec le Père aient été sans cesse en croissant, cette communauté de vie a été toujours absolument actuelle et complète. Si le Christ de saint Jean n'a rien de commun avec le Christ exclusivement moral du rationalisme, il ne doit pas non plus être confondu avec celui des nouveaux docteurs. Ceux-ci ne voient essentiellement en Christ que l'idéal de l'humanité historiquement réalisé, une personnalité humaine parfaitement pure, qui a surgi d'elle-même du sein de l'humanité pour réaliser l'ensemble des meilleures aspirations de celle-ci, sinon dans tous leurs effets, toutefois quant à leur force intime. Bien au contraire toute la grandeur du Christ du quatrième évangile consiste dans ce qu'il a reçu de Dieu ; elle lui a été donnée, elle ne s'est pas *développée de son humanité*. Cette grandeur ne consiste point en une perfection humaine, mais en la *présence de Dieu* dans la vie humaine de Jésus. Et cette présence de Dieu dans la nature humaine n'est pas un fait allant sans dire, naturel. Elle est la pure révélation de Dieu. Ce que Jésus est, il l'est au moyen de cette présence, à titre de Fils... » (Pag. 204.)

Rothe n'affirme pas d'une manière moins explicite la parfaite divinité de Christ. S'il ne voit, il est vrai, dans l'essence de Dieu qu'un élément exclusivement spirituel, moral, il affirme catégoriquement que la plénitude de la divinité a habité en Christ.

Mais pour justifier les nouvelles conceptions christologiques, suffirait-il donc de ne sacrifier aucun des deux facteurs ? Ne faudrait-il pas encore arriver à en rendre mieux compte que par le passé ? Les représentants des idées modernes se croient en mesure de répondre à cette exigence, seule garantie de tout progrès vraiment positif. Il n'est pas nécessaire d'insister de nouveau sur les deux grandes objections que soulève la christologie orthodoxe. On ne comprend absolument pas com-

ment un être personnel conscient, éternel, peut perdre la conscience de sa personnalité pour devenir chez un homme le principe d'un développement réel, sérieux, de façon à pouvoir réellement naître, vivre et mourir. Cette objection psychologique se complique d'une difficulté ontologique non moins grave, quand on considère ce Verbe, — et c'est bien là ce que fait l'orthodoxie, — comme partie intégrante, indispensable de la conscience que Dieu le Père possède de sa propre existence. Il faut vraiment toute la naïveté des avocats résolus de la kénose pour entreprendre de nos jours l'apologie d'une doctrine qui soulève de pareilles objections.

Le problème est au contraire bien simplifié dès qu'on n'accorde au Verbe qu'une préexistence éternelle, il est vrai, mais inconsciente. On conçoit en effet que le Logos qui a existé en Dieu de toute éternité puisse devenir, à un moment donné de l'histoire, *sans cesser de demeurer en Dieu*, le principe d'un développement normal dans un homme concret. Il suffit de se rappeler ici que l'humanité n'est pas séparée de Dieu par un abîme infranchissable, de façon à constituer un être à tous égards hétérogène. L'Écriture se plaît à le répéter, nous sommes de la race de Dieu qui nous a créés à son image. L'idée de l'homme est une partie intégrante, un moment de l'essence même de Dieu, ou mieux, pour parler avec l'Écriture, comme dit Benschlag, Dieu porte en lui-même une image de lui-même d'après laquelle il a créé l'homme : sa propre image essentielle et éternelle n'est autre que le type même sur lequel il a créé l'humanité. Il résulte de là que l'idée de Dieu fait à son tour partie intégrante de l'idée de l'homme. Ce qui fait de l'homme une personnalité, un homme, c'est l'image de Dieu implantée en lui comme disposition ; c'est, d'après la *Genèse* (I, 2, 7), ce souffle divin qui est venu animer le corps formé de la terre, grâce auquel, comme saint Paul le déclare dans son discours d'Athènes, nous sommes de race divine. Pour comprendre l'incarnation il suffit donc de se dire que l'idée divine de l'homme se sera réalisée d'une manière absolue dans un homme parfait, accompli, réalisant à tous égards son idéal. Quand Dieu fait naître un homme quelconque sur cette terre, il lui imprime un

certain cachet, il lui donne une physionomie spéciale, une individualité en vertu de laquelle il doit représenter l'image primitive d'une manière *originale, sous un angle tout particulier*. Avec Christ, le type divin de l'homme nous est donné dans sa plénitude, reproduit sous toutes ses faces.

Qu'une personne historique accepte ce don suprême dans sa plénitude, qu'elle réalise cette disposition primitive par une obéissance absolue, et nous avons l'homme qui peut dire : *Celui qui m'a vu a vu mon Père, moi et le Père sommes un*, l'homme dans lequel a habité la plénitude de la divinité, celui dans lequel Dieu a traduit en forme humaine sa divine essence ; en un mot, celui en qui Dieu est devenu homme. Dans cette personnalité vraiment divino-humaine, la divinité et l'humanité, dit Beyschlag, se pénètrent d'une manière beaucoup plus intime que dans la doctrine orthodoxe. Il ne peut plus être question de dire alors, il fait ceci comme Dieu et cela comme homme, — manière de parler qui aboutit toujours à diviser Christ en deux facteurs impénétrables l'un à l'autre, — mais tout ce qu'il fait est à la fois divin et humain.

On arrive ainsi à se rendre compte de la personne de Christ de manière à respecter les lois de la psychologie et à concilier les divers enseignements scripturaires. Quand les temps sont accomplis, Dieu fait naître son Fils d'une femme dans les circonstances les plus favorables pour son développement normal. Tandis que chez le fidèle le Saint-Esprit est le principe de la *seconde* naissance, chez Jésus il est le principe de la *première*. Cette conception surnaturelle a une portée négative ; elle préserve Jésus des conséquences fâcheuses du péché qui a fait invasion dans l'histoire de la race humaine ; en second lieu elle introduit par un acte créateur le second Adam dans le développement historique de la race. Complètement libre à l'égard du péché, Jésus peut se développer régulièrement, sans subir en rien les conséquences d'une éducation plus ou moins défectueuse. Arrivé à l'âge mûr, il se trouve donc dans un état moral parfaitement normal. A partir de ce moment Jésus est mis en demeure de commencer, dans les circonstances les plus favorables, une vie personnelle indépendante, à tous égards ab-

solument normale, religieuse, morale. Cette possibilité est incontinent transformée par lui en réalité. Ce développement est continu, relativement parfait, c'est-à-dire qu'il est constamment ce qu'il doit être dans les circonstances données. Si ce développement est pleinement normal, c'est parce qu'il devient sans cesse plus spirituel. La vie entière de Jésus présente le spectacle d'un organisme qui va sans cesse se perfectionnant et se spiritualisant, de façon à servir toujours d'organe parfait à sa personnalité.

Justement parce qu'il va se développant ainsi sans cesse d'une manière à tous égards normale, le second Adam se dispose lui-même de telle façon que Dieu puisse habiter toujours plus en lui. A partir du premier moment de son existence comme *être personnel*, Dieu s'unit réellement avec lui¹, afin d'arriver un jour, au moyen du développement parfaitement normal, à être absolument avec lui d'une manière parfaitement réelle. *De sorte que le degré de développement de la personnalité de Jésus détermine essentiellement l'intensité de l'habitation de Dieu en lui.* Toutefois cette existence étant constamment le résultat d'un développement personnel, spirituel, saint, le second Adam est à chaque instant plein de Dieu, uni à lui, de sorte que durant toute sa vie aucun point de sa personnalité ne se trouve en dehors de la communion avec Dieu. Mais comme son être, conformément aux lois de la nature, ne peut se développer que successivement, son union avec Dieu ne doit également s'effectuer que peu à peu. Bien que successive, cette union n'en est pas moins constante. Dieu travaille à habiter toujours plus complètement dans le second Adam, et bien loin de se heurter

¹ Ainsi parle Rothe. Il ne paraît attribuer à la conception surnaturelle qu'un effet exclusivement *négatif*. Beyschlag, au contraire, attribuant un plus grand rôle à l'élément ontologique et trinitaire, fait commencer l'incarnation réelle, positive, avec la conception. Si Rothe objectait que c'est là de la magie, on pourrait répondre, du point de vue de Beyschlag, que le Logos *inconscient* pouvait se trouver virtuellement chez l'enfant Jésus dès le sein de sa mère, comme toutes les aptitudes natives, soit générales, soit individuelles, qui constituent chaque individu et qui s'épanouissent plus tard, se trouvent implicitement en lui dès la toute première phase de son existence.

jamais à la moindre résistance à aucun degré du développement, il rencontre constamment une réceptivité correspondante. La pénétration totale et complète du divin et de l'humain n'arrive ainsi à son apogée que lorsque la personnalité morale de Jésus a atteint son développement absolu, c'est-à-dire lorsqu'il est devenu esprit.

La carrière de Jésus se divise ainsi en deux grandes périodes. Comme chez tout homme, la première est consacrée au développement de son individualité ; il arrive au clair sentiment de sa vocation particulière et il l'accepte sans réserve. Pendant la seconde il agit sur le monde pour remplir sa mission. Ces deux périodes sont séparées par le baptême. C'est alors que Jésus acquiert la pleine et entière conscience de sa vocation ; en vertu de la complète habitation de Dieu en lui, de sa parfaite union avec le Père, il se sent appelé à être le Sauveur du monde et il accepte cette fonction. A partir de ce moment décisif la mission morale du second Adam consiste essentiellement à maintenir le sentiment de son unité avec Dieu et dans sa conscience et dans son activité. Un acte moral déterminé est ici indispensable, précisément parce que jusqu'au complet développement de la personnalité l'unité de Jésus avec Dieu n'est pas complètement effectuée. D'après Rothe cet acte moral de la part de Jésus n'est autre qu'un acte de foi (Hébr. XII, 2), il est vrai, constamment en train de se transformer en science proprement dite. (Jean XIII, 3.) D'une part cet acte de foi devient toujours plus facile, à mesure que l'habitation de Dieu en Jésus se réalise d'une manière toujours plus complète ; mais d'autre part il devient plus difficile, tragique même, à mesure que la destinée du Seigneur se déroule comme, en apparence du moins, contraire à sa vocation de Sauveur.

Le second Adam arrive immédiatement après sa mort à la perfection morale absolue, c'est-à-dire qu'il devient immédiatement Saint-Esprit. C'est également alors que se réalise immédiatement, d'une manière absolue, l'union réelle de Dieu avec Lui : la réelle incarnation de Dieu en Christ est absolument et définitivement parachevée. « A partir de ce moment, dit Rothe, toute différence entre Dieu et Jésus a entièrement disparu, le

second Adam est absolument Dieu. Il est vraiment Dieu, car celui qui est en lui et en lequel il est, c'est Dieu lui-même, à savoir quant à son existence actuelle, c'est-à-dire comme esprit. De son côté il est entièrement et absolument Dieu, car son être est pénétré de Dieu d'une manière absolue, aussi bien extensive qu'intensive. Mais ce n'est pas à dire que réciproquement Dieu soit entièrement et absolument le second Adam. En effet, même pour ce qui est de son être actuel comme esprit, Dieu ne se confond pas entièrement et d'une manière absolue avec le second Adam; en d'autres termes, il ne s'est pas incarné en lui d'une manière explicite dans la totalité de ses attributs particuliers; et de plus il ne s'est pas incarné en lui d'une façon aussi complète qu'il peut le faire avec son être actuel, c'est-à-dire comme esprit dans la créature humaine¹. »

Rothe remarque que l'incarnation de Dieu dans le second Adam est essentiellement une incarnation de la personnalité divine et de la nature divine. Le développement moral de l'individu humain implique en effet les deux : celui de la personnalité et celui de l'organisme physique. Dieu justement ne peut habiter totalement en Christ que lorsque l'organisme physique du Sauveur, le côté matériel en lui est complètement spiritualisé, c'est-à-dire quand il est devenu Esprit.

Les promoteurs de la nouvelle christologie ne croient pas seulement répondre mieux aux exigences de l'Écriture et de la raison chrétienne; ils estiment avoir trouvé le moyen de répondre à une des plus graves difficultés soulevées par la criti-

¹ Denn auch nur nach seinem actuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf in dem zweiten Adam, oder ist er vollständig, d. h. in der absoluten Explicirtheit seiner besondern Bestimmtheiten in ihn eingegangen, auch nicht einmal so vollständig, als er überhaupt in die irdischpersönliche oder die menschliche Creatur ihrem Begriff zufolge mit seinem actuellen Sein oder als Geist einzugehen vermag. — Dans la première partie de cette période, comme ailleurs, Rothe prend sa précaution contre l'erreur des patristiens qui identifient d'une manière absolue le Père et le Fils; dans la seconde, il semble vouloir dire que Dieu n'est pas encore en Christ comme esprit d'une manière aussi explicite et extensive qu'il le sera un jour quand la créature humaine sera, par le moyen du Sauveur, entrée en communion avec le Père.

que moderne. On le sait, Strauss ne cesse de répéter que le Christ de l'orthodoxie ne peut avoir vécu, ne peut avoir été un personnage historique ; il doit être un produit de la réflexion chrétienne dans une époque déjà suffisamment éloignée du berceau du christianisme. Si donc le quatrième évangile justifiait les formules orthodoxes et se plaçait ainsi en désaccord avec les synoptiques, qui ne nous parlent pas d'une préexistence consciente et personnelle du Logos, la critique se trouverait justifiée, en cherchant à placer la composition du quatrième évangile aussi tard que possible dans le second siècle. Si au contraire la christologie de saint Jean peut être ramenée à celle des synoptiques, deux résultats importants sont obtenus : le caractère historique du quatrième évangile est mis hors de tout doute, les objections de la critique et de la spéculation moderne n'ont plus de raison d'être ; il n'y a plus lieu à distinguer entre le Christ de l'histoire et celui de la foi, dès qu'il est prouvé que le Christ biblique, lui, a fort bien pu exister.

Pour raisonner de la sorte il faut reconnaître que l'orthodoxie traditionnelle a prêté le flanc aux attaques modernes et que tout n'est pas à repousser dans les idées des adversaires. Beyschlag est très explicite à cet égard. A moins qu'on ne soit catholique, dit-il, on ne peut soutenir que dans le cours du développement dogmatique le droit absolu et la vérité absolue aient toujours été du côté de l'église, tandis que dans les rangs de l'hérésie il n'y aurait eu qu'erreur absolue, anti-christianisme conscient. Les hérésies les plus graves renversant le fondement se sont toujours attaquées à des points faibles de la doctrine chrétienne qui avaient besoin d'être rectifiés. Dans les attaques de Strauss et de Renan se trouvent également des éléments de vérité dont l'église doit faire son profit. Jusqu'à présent la dogmatique n'a pas su faire à l'humanité de Christ la part qui lui revient et ce manque d'équilibre a eu pour résultat d'ébranler la foi en sa divinité dans la conscience des contemporains. Dès le jour où la théologie a commencé à se former, au lieu de songer à comprendre la vie de Jésus d'une manière historique et scientifique, on a sacrifié le fait, l'histoire, à la formule, au dogme. L'antiquité chrétienne en Orient a sa-

crifié l'humanité vraie, franche, complète, à la divinité de Christ qui pour elle allait sans dire. Pour nous Occidentaux des temps modernes, dit Beyschlag, ce qui va sans dire, ce qui est hors de tout doute c'est que Jésus a été homme dans toute l'étendue du terme, et la sainte Ecriture ne confirme pas moins cette thèse que l'autre. « Si nous arrivons à montrer à notre peuple que la divinité de Christ est parfaitement compatible avec sa complète et vraie humanité, il ne refusera pas d'y croire. Car quant à prétendre que les jours de l'antechrist se sont levés sur l'Allemagne, c'est là un rêve bizarre qui n'a pu surgir que dans la tête de ceux qui s'imaginent que le monde va finir, parce qu'ils sont au bout de leur latin lorsqu'il s'agit de répondre aux besoins du temps présent. Si nous nous en tenons au contraire à une christologie dont nous sommes obligés de convenir qu'elle renferme des thèses impossibles, nous plaçons sous les pas de notre peuple la plus rude des tentations : nous le mettons en demeure de faire le plus triste des choix entre la foi et la pensée, entre la piété et la science devenues deux choses incompatibles. Il se pourrait bien que même alors une portion importante du peuple continuât à se prononcer pour la foi. Mais ceux qui s'y décideraient finiraient à la longue, en bonne logique, par sentir le besoin d'une autorité qui, dans les choses de la foi, les dispensât de penser et satisfît cette paresse d'esprit moins chichement que la *Formule de concorde* et la *Gazette de Hengstenberg* : elle ne se ferait pas longtemps attendre alors la fière barque chargée de recueillir les naufragés du protestantisme. » (Pag. 7.)

C'est ainsi que cette théologie allemande, dont on médit avec d'autant plus de liberté qu'on la connaît moins, se trouve, sur ce point capital, à la hauteur des exigences du moment. Elle avait eu soin de raffermir le terrain avant que les âmes timorées l'eussent senti branler sous leurs pieds. En suivant ses propres traditions, par une étude indépendante et respectueuse de l'Ecriture, elle avait préparé une transformation de la christologie et cela antérieurement à l'apparition de ces nombreuses Vies de Jésus dont la publication a caractérisé ces dernières années. Avant même que ces ouvrages décisifs qui devaient une

fois pour toutes nous débarrasser de la divinité de Christ eussent fait leur apparition avec une mise en scène qui à elle seule autorisait à douter de leur sérieux, le coup se trouvait paré.

Rothe, Weizsäcker, Beyschlag et les kénosistes ne sont en effet en ceci que les représentants de la théologie contemporaine tout entière. A l'exception de quelques professeurs de Rostock, tous les théologiens allemands sont unanimes à reconnaître que l'ancienne christologie traditionnelle ne saurait être maintenue. Tholück et Nitzsch déclarent que dans la question de la Trinité le mot *personne*, employé par les anciens théologiens, ne correspond nullement à ce que nous, modernes, appelons personnalité. Le théologien luthérien Philippi, qui, plus qu'aucun autre, s'efforce de restaurer l'orthodoxie, est obligé de faire la part du feu sur cet article. Il convient qu'en Dieu il ne saurait être question de trois *consciences*, ni de trois *volontés libres*. Quant à la christologie, Nitzsch paraît bien avoir admis ce que nous avons appelé une incarnation successive. Dans la vie de Jésus, dit-il, la divinisation de l'homme et l'incarnation de Dieu vont toujours en augmentant. La raison de ce fait n'est autre que l'homogénéité de Dieu et de l'humanité : c'est parce que l'homme et la divinité ne sont pas absolument hétérogènes que l'incarnation est rendue possible. L'essence de l'homme est conçue comme divino-humaine. Nitzsch admet la thèse de la spéculation moderne la plus profonde : « Dieu contient l'humanité en lui comme (facteur, élément) moment de son être et l'humanité de son côté contient Dieu ; il est de l'essence de l'homme d'être divin, et il est de l'essence divine de s'incarner. » Dorner, à son tour, dans son *Histoire de la christologie*, déclare que la grande erreur des anciens conciles consiste à avoir opposé la divinité et l'humanité comme deux puissances différentes. Ainsi que l'avait déjà soupçonné Luther, grâce à ce don de divination qui appartient au génie, Dorner estime que pour résoudre le problème d'une manière satisfaisante, il faut partir de l'idée d'une communauté d'essence entre Dieu et l'homme.

Comme nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas dans ce moment de se prononcer pour l'une plutôt que pour l'autre des

solutions nouvelles. Nous ne voulions que poser le problème. Peut-être trouvera-t-on qu'il n'y a de notre part aucune précipitation¹, si on veut bien se rappeler que les mêmes causes qui font réclamer une solution en Allemagne agissent aussi depuis longtemps chez nous. Les Allemands, dans leur générosité bien connue, vont même jusqu'à reconnaître que c'est à la frivolité parisienne que revient l'honneur d'avoir, dans ces dernières années, ranimé les controverses christologiques qui avaient été un peu perdues de vue. Aujourd'hui, amis et adversaires s'accordent sur un point : l'absolue nécessité de prendre au sérieux l'humanité de Christ dans toute l'étendue du terme. On est sûr de partir d'un axiome admis par tous en disant que la spéculation christologique qui prend nécessairement pour point de départ la base historique, a pour devoir strict de la respecter, c'est-à-dire de ne rien enseigner qui contredise ce que les évangiles nous disent de l'humanité de Jésus. Celui-là donc qui respectant toutes les données aura su concilier la divinité et l'humanité aura trouvé la christologie de l'avenir.

Signalons une heureuse circonstance qui permet de bien augurer des controverses actuelles. On est tout heureux de voir qu'en replaçant la question sur le terrain historique, empirique, amis et adversaires sont revenus, sans s'en douter, aux traditions apostoliques les plus authentiques. S'il est un fait bien manifeste, quoique trop longtemps oublié, c'est que les écrivains du Nouveau Testament s'accordent pour prendre le problème, non par en haut, mais par en bas. Ils partent tous de leurs expériences personnelles ; ils s'appuient sur les effets salutaires qu'ils ont éprouvés au contact de la riche personnalité du Sauveur. L'accord remarquable qui règne à cet égard entre les apôtres suffirait à lui seul pour montrer que l'esprit qui animait les disciples de Jésus était étranger à cette haute métaphysique dans laquelle se complaisaient les pères grecs, en

¹ Nous sommes même devancés par des pays qui jusqu'à présent ne se sont pas distingués par la moindre témérité en fait de théologie. L'année dernière, l'idée d'une incarnation successive de Dieu en Christ a fait son apparition dans le discours d'ouverture du président de l'*assemblée générale de l'église presbytérienne des États-Unis*.

vrais fils de Platon et d'Aristote. Saint Paul qui n'avait pas vu Jésus des yeux du corps, prend cependant un fait historique pour point de départ de sa christologie : la *résurrection* de Jésus par laquelle il *a été pleinement déclaré fils de Dieu en puissance*. (Rom. I, 4.) L'apôtre saint Jean, auquel on prête volontiers des préoccupations spéculatives, est très explicite à cet égard. Il éprouve le besoin d'insister sur ce qu'il a *vu, touché, entendu*, et cela non par l'esprit, mais au moyen des organes des sens : *ce qui était dès le commencement, ce que nous avons ouï, ce que nous avons vu de nos propres yeux, ce que nous avons contemplé, et que nos propres mains ont touché de la parole de vie... cela dis-je, que nous avons vu et ouï, nous vous l'annonçons*. (1 Jean I, 1.)

Assurément ce n'est pas là ce qui préoccupe avant tout les hommes qui, en défendant les anciennes formules, se croient les plus fidèles champions des enseignements apostoliques. Il ne serait pas impossible que ces nouvelles vues christologiques parussent anti-chrétiennes à bien des personnes ; qu'on leur reprochât de faire disparaître le surnaturel et de rendre singulièrement compréhensible le mystère de la divinité de Christ. Il serait aisé de répondre qu'il restera bien toujours assez de côtés incompréhensibles dans le problème pour satisfaire tout besoin légitime. Quant à ceux qui éprouveraient des scrupules à voir un peu plus clair, même quand la psychologie, la raison, l'Écriture se réunissent pour dissiper les ténèbres, il faudrait renoncer à les satisfaire, et ne tenir nul compte de leurs protestations. S'il est en effet un devoir pressant, dans ces jours où l'incrédulité et la superstition travaillent à renverser toute religion spirituelle, c'est de dégager la cause du vrai surnaturel chrétien, d'un certain besoin de merveilleux, de magie et de fantaisie inhérent à la nature humaine. Cette tendance ne croit trouver sa pleine et entière satisfaction que dans l'admission des thèses les plus contradictoires, les plus impossibles, ne se doutant pas qu'elles sont parfois comme l'ombre funeste que la faiblesse humaine a projetée sur des questions souvent plus simples qu'on ne peut se résigner à l'admettre. On s'imagine adorer sérieusement, tandis qu'en réalité on demeure à la porte,

les yeux fermés, prosterné devant le voile qui cache le mystère et empêche de pénétrer dans le saint des saints.

Les protestants qui estiment faire œuvre méritoire en s'élevant avec force contre la raison chrétienne la plus respectueuse et la plus soumise, ne se doutent pas qu'ils sont redevables, non à leurs livres symboliques, mais en bonne partie aux grands peintres des siècles passés de ces idées christologiques populaires qu'ils défendent avec tant d'ardeur. « Ne lisez-vous pas dans ce regard, disait un jour un homme d'esprit en nous faisant admirer un enfant Jésus, chef-d'œuvre de je ne sais plus quel artiste, ne lisez-vous pas dans ces yeux que c'est bien là celui qui a créé le monde et qui le gouverne ? » Cette remarque nous frappa beaucoup, car elle sortait de la bouche d'un docteur hégélien, très orthodoxe d'ailleurs quand il consentait à se mouvoir dans la sphère de la représentation. Serait-il trop tôt pour faire comprendre au peuple chrétien, resté enfoncé dans un docétisme plus commode qu'évangélique, que ces représentations sont fausses et par conséquent nuisibles à la vraie foi ? Tout en nous élevant avec raison contre la théologie romaine, qui, après avoir absorbé l'humanité dans la divinité, a été forcément conduite à imaginer le culte de la Vierge, persisterons-nous indéfiniment à nous contenter d'un docétisme protestant qui pour être plus raffiné n'en est pas moins faux ? La question de l'antechrist est de nouveau à l'ordre du jour parmi nous. Serait-il hors de propos de rappeler que ce titre si mal porté a désigné primitivement, non pas des hérétiques contestant la préexistence personnelle et consciente de Christ, mais bien ceux qui insistaient sur sa divinité au point de méconnaître sa vraie humanité ?

Saint Jean dénonce comme antechrist non pas le penseur qui mettra en doute quelque thèse sur le Logos, mais bien celui qui contestera la réelle humanité de Christ, tant le fait concret historique dont il a été témoin lui paraît capital : *Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu en chair, est de Dieu. Et tout esprit qui ne confesse point que Jésus-Christ est venu en chair, n'est point de Dieu ; or tel est l'esprit de l'antechrist.* (1 Jean IV, 2.)
