

**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.

**Kapitel:** II

**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:** 13.01.2026

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

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'ebionitisme 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<sup>e</sup> 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 privilége ? 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 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 Fils<sup>1</sup>. 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 kénose<sup>2</sup>. 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

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

<sup>2</sup> 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 anéantissements 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<sup>1</sup>.

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.

<sup>1</sup> 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 manifestera 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 empressément 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<sup>e</sup> 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<sup>1</sup>..... Le Verbe, afin de

<sup>1</sup> 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 journalement 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 sauvagardé, 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 égard 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<sup>e</sup> 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 humainement 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'Evangile 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 humilité 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.* (Il, 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 persévétré 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'exaucés 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 consiste 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 Rothe<sup>1</sup>, 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-

<sup>1</sup> 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 consacrât 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, consacrât 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 priviléges 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, 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