

Objekttyp: **Chapter**

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

Band (Jahr): **7 (1874)**

PDF erstellt am: **22.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

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 contredit 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, Weizsæcker¹ 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. Weizsæcker 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