

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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 17 (1884)

Artikel: Histoire et logique

Autor: Ehrhardt, Eugène

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379338>

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: 09.01.2026

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

HISTOIRE ET LOGIQUE¹

L'excellent livre de M. le professeur Lobstein de Strasbourg vient d'être l'objet d'une attaque, vigoureuse et remarquable à bien des égards, de la part de M. le pasteur Wennagel. Notre but n'est pas de trancher ici le différend qui s'est élevé entre le disciple de M. Ritschl et le disciple de la kénose. Nous voudrions simplement examiner si vraiment, comme le prétend son adversaire, M. Lobstein a failli à la logique, et si vraiment le point de vue dogmatique auquel veut nous amener M. Wennagel, répond, mieux que celui du professeur de Strasbourg, à tous les besoins du sentiment religieux, en même temps qu'aux exigences inéluctables de la raison. Après nous être acquitté de cette tâche, nous essaierons de montrer par quelques observations rapides de quelle manière il fallait, à notre avis, attaquer M. Lobstein au point de vue logique, et quels sont les enseignements sur la véritable méthode dogmatique qui nous paraissent ressortir de ce débat.

M. Wennagel réduit l'argumentation de son adversaire contre la valeur dogmatique de la notion de la préexistence à deux points principaux : 1^o l'enseignement biblique proprement dit ne renferme pas la notion de la préexistence ; 2^o cette notion ne saurait exercer d'influence sur notre vie religieuse. Dans la première partie de son travail, l'auteur combat le premier de ces deux arguments, qui, dit-il, s'appuie sur trois thèses : a) cette doctrine n'est pas enseignée par Jésus; b) elle n'est

¹ A propos de la brochure de M. le pasteur Wennagel, intitulée : *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la kénose, ou l'argumentation et les conclusions du livre de M. le professeur Lobstein sur la notion de la préexistence du Fils de Dieu, examinées au point de vue logique.*

qu'un corollaire théologique pour les apôtres; c) elle est incompatible avec la réelle humanité de Jésus. M. Wennagel essaie de renverser successivement ces trois propositions. Il cherche à montrer, qu'en les développant son adversaire commet douze fautes de logique, sans compter celles dont il lui fait grâce, et étaye une partie de cette argumentation sur une nouvelle théorie de la kénose. Dans sa seconde partie, l'auteur réfute le second argument de M. Lobstein, en relevant la portée religieuse du dogme discuté.

Suivons M. Wennagel pas à pas, à travers ses « fautes de logique » d'abord, sa théorie de la kénose ensuite, et enfin ses considérations sur la valeur religieuse de la notion de la pré-existence.

M. Wennagel intitule son livre : *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la kénose*. D'après ce titre, nous sommes en droit d'attendre une argumentation qui prouverait qu'étant données certaines bases communes aux deux écoles, le système de M. Ritschl et de M. Lobstein repose essentiellement sur certains raisonnements faux, tandis que la kénose tirerait les véritables conséquences de ces prémisses. Sans doute, les douze « fautes de logique » énumérées par l'auteur sont douze vices fondamentaux du système Lobstein-Ritschl. Examinons. D'abord, ces fautes de logique sont-elles des fautes de logique ? Ensuite, sont-elles essentielles au système en question, et par conséquent de nature à pouvoir servir de chefs d'accusation contre le fond même de ce système ?

1^{re} faute de logique. M. Lobstein, en écartant les paroles de Jésus sur la préexistence et en les attribuant au quatrième évangéliste, sans démontrer suffisamment la légitimité de ce procédé, part d'une prémissse non démontrée. Est-là une faute de logique ? Non, car la logique pure ne s'occupe pas de savoir si les prémisses sont vraies ou fausses, elle ne s'occupe que du mécanisme du raisonnement. On peut partir de cette thèse : « La terre est carrée, » et raisonner parfaitement juste. Il n'y a donc pas là de faute de logique. Y a-t-il une faute d'une autre sorte ? Non, car on ne pouvait pas exiger de M. Lobstein de faire entrer dans une petite monographie toute la critique du

quatrième évangile. Cela exigerait un volume. Il a bien le droit de se baser sur une conviction acquise. Que les lecteurs l'examinent, et que ceux qui en sont incapables ne se mêlent pas de ces questions.

2^e faute de logique. L'auteur fait faire à son adversaire le raisonnement suivant: « Nous ne pouvons pas être sûrs que Jésus ait dit, par exemple: *Avant qu'Abraham ait été, j'ai été*; donc il ne l'a pas dit. » M. Lobstein fait-il ce raisonnement? Non. Voici ce qu'il dit: « Des raisons multiples me font croire que, des deux tableaux de la vie de Jésus qui s'offrent à moi, celui des synoptiques est vraiment historique, que le second contient une foule d'éléments subjectifs. Ces prémisses peuvent être fausses, elles ne sont pas contraires à la logique. Sans doute je ne puis pas discerner, dans le quatrième évangile, tous les éléments subjectifs; mais comme j'ai, dans les synoptiques, un tableau de la vie de Jésus, qui, pour beaucoup de raisons, me semble historique, et que ce tableau ne contient en aucune façon l'élément de la préexistence, j'ai le droit d'en conclure que, dans le quatrième évangile, cet élément appartient au facteur subjectif. » Ce raisonnement pourrait être faux, si ses prémisses devaient l'être; il n'est nullement illogique. M. Wennagel le déchire en deux: d'abord il fait raisonner son adversaire sur le quatrième évangile, sans le secours des synoptiques, et ensuite il le fait raisonner sur le « silence des synoptiques. » Mais par l' même il lui impute une manière de raisonner qui n'est pas la sienne. Ce « silence » n'est que le revers d'un fait positif, de ce fait qu'on a pu écrire trois vies de Jésus sans mentionner la préexistence. En considérant ce fait, on n'arrive sans doute pas à une certitude mathématique, mais à une grande vraisemblance historique. La seconde faute de logique n'existe donc pas plus que la première.

3^e faute de logique. M. Lobstein aurait oublié qu'on pourrait mettre le quatrième évangile d'accord avec les synoptiques, en admettant que Christ se serait souvenu de sa préexistence après le baptême. M. Lobstein prétend que Jésus était arrivé au terme de son développement au moment du baptême, il ne peut donc pas du même coup prétendre que ce développement

ait continué ensuite, par le souvenir de la préexistence. Pour que ce développement ait pu s'opérer tel que le conçoit M. Lobstein, il ne suffit pas que Jésus n'ait eu aucun souvenir de sa préexistence avant le baptême, car les synoptiques nous apprennent que Jésus n'a dépassé en rien la conception de sa personne, telle qu'il l'avait au moment du baptême, que, sous ce rapport, il est resté le même durant tout son ministère. Or M. Lobstein opte pour les synoptiques contre le quatrième évangile. On peut lui reprocher cela au point de vue historique, mais on ne peut pas lui reprocher, qu'étant donnée cette opinion, il n'ait pas appelé à son secours la kénose, pour réconcilier saint Jean et les trois premiers évangélistes. Celui qui lui reproche ici de manquer de logique, commet lui-même une faute de logique.

4^e Avec la quatrième « faute de logique » nous entrons dans le second chapitre de Wennagel. Il reproche à son adversaire de n'avoir pas tenu compte de la révélation, dans le développement religieux des apôtres. Peut-être une révélation directe, différente de l'expérience religieuse, a-t-elle appris à saint Paul la vérité de la préexistence ? M. Lobstein, au dire de son critique, « escamote » cette question. Sans doute l'auteur reproche avec raison à son adversaire de ne s'être pas suffisamment expliqué sur cette question de la révélation ; cependant l'idée de M. Lobstein ressort clairement. Il ne s'agit pas du tout de demander si, dans le cas présent, « il y a eu ou non révélation directe et inspiration réelle, » parce que le livre examiné ne distingue pas du tout deux sortes d'inspiration et de révélation. Il considère la pensée de l'apôtre comme un produit à la fois de facteurs humains et de facteurs divins ; c'est donc à l'expérience religieuse de chacun et de l'Eglise, de démêler ce qui est humain et ce qui est divin dans l'enseignement apostolique. Or M. Lobstein, si c'est à tort ou à raison importe peu ici, trouve que la préexistence n'est d'aucune portée pour la conscience religieuse ; il pouvait donc conclure qu'elle n'était pas due au facteur divin. Il peut y avoir là quelque obscurité, il n'y a pas de faute de logique.

5^e faute de logique. M. Lobstein appelle le dogme de la pré-

existence un « corollaire théologique. » Son critique l'accuse de prétendre qu'un corollaire est nécessairement faux parce qu'il est corollaire. M. Wennagel lui-même « se ravise, » et comprend que son adversaire a voulu dire qu'il s'agit là d'un corollaire faux. Alors pourquoi noter cette faute de logique qui n'est, tout au plus, qu'une obscurité de style, si toutefois on peut reprocher à M. Lobstein de n'avoir pas prévu une aussi singulière accusation ?

6^e faute de logique. L'auteur accuse son adversaire de nommer d'abord saint Paul le plus logique des hommes, et de l'accuser ensuite de manquer de logique. Admettons qu'il en soit ainsi, ce serait un peu singulier peut-être, mais nullement illogique, car même le plus logique des hommes peut une fois faillir à la logique. Mais remarquons bien que M. Lobstein ne reproche point du tout à l'apôtre de manquer de logique. L'esprit hébreïque aime à traduire l'idée de prééminence par celle d'antériorité, saint Paul raisonne donc ainsi : Christ a la prééminence sur tous les êtres, or prééminence équivaut à antériorité, donc Christ est antérieur à toute la création. Ce raisonnement n'a pas de valeur pour nous, parce que nous attaquons la mineure, mais non parce qu'il est illogique. Cette sixième faute de logique n'est pas mieux établie que les cinq précédentes.

7^e faute de logique. Le reproche contenu au paragraphe 1^{er}, pag. 35, est fondé. En effet, si nous devons nous attendre à voir saint Paul raisonner sur les conditions et les conséquences de la préexistence, ce doit surtout être dans le cas où il eût trouvé cette idée par raisonnement, tandis que M. Lobstein veut prouver que la préexistence n'était qu'un produit de la pensée philosophique de l'apôtre, en relevant le fait qu'il ne la discute pas au point de vue métaphysique.

La contradiction relevée au paragraphe 2 n'est qu'apparente, le raisonnement est celui-ci : saint Paul a l'habitude de développer tous les aspects d'une question, combien un point doit-il lui paraître secondaire, lorsqu'il se départ de cette habitude !

Plus loin l'auteur prétend qu'en adoptant la manière de raisonner de son adversaire il faudrait, de ce fait qu'il ne discute

pas toutes les faces de sa christologie à lui, conclure qu'il est arrivé à sa solution uniquement par des déductions logiques. Ce reproche porte à faux : M. Lobstein a explicitement affirmé qu'il n'écrivait pas une christologie complète.

8^e faute de logique. De la transformation qui s'opère dans les fidèles par la foi en Christ, on n'a pas le droit de conclure à la divinité de Jésus. J'admetts qu'il y a un hiatus dans ce raisonnement, si l'on voulait conclure ainsi : « Christ est le dispensateur de la vie nouvelle, donc il est Dieu ; » mais c'est ce que M. Lobstein ne veut pas. Pour lui Christ, même glorifié, est toujours un des nôtres, possédant seulement au suprême degré la divinité, au sens dans lequel ce mot peut s'appliquer à une créature. Or il est parfaitement légitime de dire que le croyant fait l'expérience de la divinité du Christ, si c'est par Christ que Dieu se communique en quelque sorte aux hommes; car ce médiateur est nécessairement le prototype de l'humanité, il en réalise pleinement l'idéal. Il s'agit là, en effet, d'une expérience, du moins dans un certain sens du mot. Il est vrai que M. Lobstein n'a pas suffisamment défini ce qu'il entend par expérience. Son adversaire a le droit de lui reprocher, non pas précisément de faire faire aux croyants un raisonnement inexact, — car il s'agit moins de raisonnement que d'interprétation d'un fait par le sentiment religieux, — mais d'avoir beaucoup élargi le terme d'expérience, sans nous en avertir. Nous reviendrons plus tard sur ce point. Ajoutons encore que M. Wennagel a parfaitement raison, en récusant l'argument que son adversaire tire du fait de la résurrection, ses remarques à ce sujet sont parfaitement justes.

9^e faute de logique. M. Lobstein est accusé de baser d'abord l'expérience sur la foi, et ensuite la foi sur l'expérience. Il veut tout simplement dire que tout homme fait certaines expériences humiliantes, qui le poussent vers les vérités qui existent au sein de l'Eglise chrétienne. S'il saisit ces vérités par la foi, il fera plus d'expériences encore, et ces expériences augmenteront de nouveau sa foi.

10^e faute de logique. M. Lobstein doit avoir fait de la métaphysique, après avoir condamné la métaphysique, en disant

que le Christ ne pouvait être homme avec le souvenir de sa préexistence. Ce reproche n'est pas tout à fait sans fondement; cependant on peut objecter que M. Lobstein se dit tout simplement: J'entends par homme un être qui, comme moi, n'a pas conscience d'une existence antérieure à l'existence terrestre. Par conséquent un être qui a conscience d'une vie antérieure n'est pas un homme, au sens non métaphysique, mais expérimental, du mot.

11^e faute de logique. Serait-ce vraiment une faute de logique de la part de M. Lobstein de ne pas se ranger à la théorie si obscure de la kénose, pour trouver compatibles la réelle humanité du Sauveur et sa préexistence? de n'avoir pas trouvé cette hypothèse du « moi humain » qui, selon M. Wennagel lui-même, nous fait seule échapper à une « transsubstantiation métaphysique » et que l'auteur est le premier à énoncer? Beaucoup de raisons militaient, chez M. Lobstein, contre la préexistence; est-il tenu, pour être logique, de faire encore des hypothèses pour lever une de ces objections? Car, bien entendu, son critique affirme que la kénose a besoin de cette idée du « moi humain de Christ » que lui-même énonce pour la première fois, que M. Lobstein ne pouvait donc trouver nulle part et qu'il aurait dû inventer. Franchement, c'est aller un peu loin!

12^e faute de logique. M. Lobstein rejette la préexistence, et admet la glorification du Christ, qui, au dire de son adversaire, n'en est que la réciproque. Il n'est pas exact de dire que la glorification divine n'est que la réciproque de la kénose. Il ne s'agit pas pour Christ, dans sa glorification, de s'oublier soi-même, et de se retrouver ensuite, de devenir créature, après avoir été créateur, il s'agit seulement du passage d'un être, qui est et reste créature, de l'état de lutte contre la chair, d'humilité et de faiblesse relative, à l'état de liberté vis-à-vis de la chair, de gloire et de puissance.

Après cet examen, que reste-il des « fautes de logique » de M. Lobstein? Bien peu de chose, on le voit.

Examinons maintenant si ces objections, fondées ou non, se rapportent à des points essentiels du livre de M. Lobstein et de

la doctrine de M. Ritschl. Les deux premières touchent certainement le fond du livre de M. Lobstein, mais en quoi se tournent-elles contre « les disciples de M. Ritschl ? » Assurément en rien. La quatrième ne concerne pas davantage l'école de M. Ritschl. Dans la cinquième on reproche à M. Lobstein de s'être mal exprimé ; est-ce que cela vise le moins du monde le fond de son livre ? Dans la sixième il doit avoir appelé à tort saint Paul le plus logique des hommes ; est-ce que cela regarde le but de son livre ? La septième faute touche aussi des points absolument secondaires. Les quatre dernières, nous l'accordons, visent le fond de la question.

Nous l'avons déjà dit : le titre et la préface nous font attendre une démonstration établissant que les théories de M. Lobstein, et de l'école à laquelle il se rattache, souffrent de certains vices logiques fondamentaux. Je crois avoir démontré que la plupart des « fautes de logique » ne sont pas des fautes, mais admettons un moment qu'elles le soient : est-ce que l'argumentation de M. Wennagel répondrait à son but ? Nullement. Il place ses « fautes de logique » toutes sur le même rang. Jamais il ne nous dit : « Voici une question capitale, voici une erreur de détail. » Rien de pareil. A côté d'objections sérieuses, comme celle qui concerne la preuve de la divinité de Christ, nous trouvons des querelles de mot sur des questions tout à fait accessoires, comme celle de savoir, si, oui ou non, M. Lobstein a le droit d'appeler saint Paul le plus logique des hommes. Evidemment l'auteur devait séparer nettement entre les fautes qui touchent le fond du système Lobstein-Ritschl, et celles que tout autre théologien, même un kénosiste, pourrait faire. Nous ne pouvons voir dans cette argumentation qui, tant dans le fond même des objections que dans sa marche et sa disposition, remplit si mal sa tâche, qui confond ainsi l'essentiel et l'accidentel, nous ne pouvons y voir qu'une vaste faute de logique.

Nous porterons plus loin un jugement d'ensemble sur la méthode critique de l'auteur ; passons maintenant à sa théorie de la kénose, qui sert de base à ses trois dernières objections. (Chap. III de la première partie.) L'auteur veut montrer que la réelle humanité de Christ est compatible avec sa préexis-

tence. Etablissons d'abord que M. Wennagel considère Christ comme « un autre lui-même » de Dieu (pag. 85), et que d'autre part lui aussi ne veut pas entendre parler d'un changement de Dieu en homme, qu'une « transsubstantiation métaphysique » lui semble impossible, comme à son adversaire. Il s'agit donc de démontrer comment un « autre lui-même » de Dieu a pu devenir homme sans changement de son essence.

L'auteur a recours à cet effet à l'idée suivante : « Christ avait de toute éternité *un moi humain.* » Examinons sa définition du moi. D'un côté c'est « ce qui en moi a conscience d'être moi. » « Mon moi, dit l'auteur, pense, veut, etc., mais mes pensées, mes souvenirs, etc. tout cela n'est pas mon moi lui-même. » D'un autre côté ce moi est « la partie permanente de ma personne. » (Pag. 54.) Ne voit-on pas dans ces expressions différentes, et dans toute la suite de l'argumentation, qu'il y a ici confusion entre deux notions fort différentes du *moi*? D'une part, l'auteur entend par « moi » ce qui fait qu'une personne, soit divine, soit humaine, est une personne. C'est quelque chose qui n'est ni humain ni divin, parce que cela revient à Dieu aussi bien qu'à l'homme, si toutefois nous considérons Dieu comme une personne. C'est une énergie intellectuelle commune à tous les êtres qui sont des personnes, et qui a pour objet l'ensemble des qualités, qui fait que d'une part une personne est humaine, de l'autre divine, et de plus, chez les hommes, les caractères qui distinguent un individu de tous les autres. Le moi une fois compris ainsi, il ne peut plus être question ni d'un moi humain ni d'un moi divin, parce que le « moi » est précisément ce qui est commun à Dieu et à l'homme. Si cependant l'on veut employer ces expressions, « moi humain » et « moi divin » dans ce sens ne peuvent signifier autre chose qu'un « moi » qui a pour objet de son activité consciente soit un homme soit un être divin, or c'est ce que M. Wennagel ne paraît pas vouloir dire.

D'autre part, on pourrait à la rigueur entendre par « moi » l'essence d'un certain être, l'ensemble de qualités qui fait qu'un homme est un homme et qu'un être divin est un être divin. Prétendre que Christ avait un moi humain dans ce sens, c'est

prétendre que, quant à son essence, il était homme. Si l'auteur voulait dire ceci, il aurait dû s'exprimer tout autrement. Du reste dans ce cas il serait obligé, ou bien d'avouer que Christ n'est plus un autre lui-même de Dieu, ou bien qu'entre Dieu et l'homme il n'y a qu'une différence de degré, de plus ou de moins, et que Dieu, en jetant loin de lui certaines qualités comme on jette les pièces d'une armure, peut devenir homme.

M. Wennagel a sans doute senti ces difficultés. Aussi paraît-il avoir plutôt en vue la première notion du « moi. » Elle offre cet avantage, que le moi, dans ce sens, est au-dessus de toute différence entre créature et Créateur, qu'il semble être un élément permanent à travers toutes les modifications, élément qui permet à Christ d'être d'abord vraiment Dieu et puis vraiment homme. Mais l'auteur oublie que le « moi » dans ce sens est quelque chose de purement formel, qui n'obtient un contenu, soit divin soit humain, que par rapport à un moi dans le second sens du mot, soit humain, soit divin. Aussi passe-t-il (pag. 56 et 57) sans transition à la seconde notion du moi, sans cela il ne pourrait pas parler d'un moi « revêtu de facultés, » tandis que le moi tel qu'il le définit (pag. 54 et 55) est précisément au-dessus de toutes les facultés de l'être humain ou divin.

En parlant d'un « moi humain de Christ, » l'auteur est donc, ou bien exposé à l'alternative indiquée plus haut s'il l'emploie dans le second sens, ou bien il ne dit rien du tout s'il l'emploie dans le premier. M. Wennagel a-t-il donc levé la difficulté relative à la transsubstantiation métaphysique ? Nullement. Que deviennent dès lors les objections qu'il fait à M. Lobstein, de n'avoir pas trouvé dans la théorie de la kénose la solution du problème christologique ? Du reste, même sans faire le raisonnement précédent, comment l'auteur pouvait-il penser qu'un être qui, après avoir été l'égal du Créateur, devient créature, qui, après avoir été tel qu'il ne pouvait pas commettre de péché, devient capable de pécher, ne subit aucun changement essentiel, mais une simple « réduction » ? L'auteur n'a pas mieux réussi que l'orthodoxie, à nous rendre « conceivable » la préexistence du Christ jointe à sa réelle humanité.

Il nous en coûte presque d'étendre notre critique à la seconde

partie du travail qui nous occupe. Malgré ce qui nous sépare des pensées et des sentiments de l'auteur, nous y reconnaissions l'éloquence simple et forte d'un cœur profondément convaincu. M. Wennagel a raison de dire que la question de la préexistence n'est pas indifférente à notre vie religieuse, mais l'établit-il par de bons arguments? Il pense qu'il est impossible de comprendre l'amour de Dieu et de Christ et la gravité du péché, à moins de savoir que Dieu a sacrifié son autre lui-même, et que Christ, au sein de la gloire divine, a spontanément accepté une mort à laquelle aucune nécessité ne le soumettait.

A cela nous répondons : 1^o Un Christ tel que se le figure M. Lobstein n'est-il pas aussi, sinon un autre lui-même, du moins un Fils unique de Dieu dont la création déjà est l'effet d'un immense amour? La création en général n'est-elle pas, à elle seule, une preuve de l'amour divin? Savez-vous donc par quels liens intimes le Créateur est uni à sa créature? savez-vous combien il souffre de nos souffrances? et lorsqu'on vous dit qu'il a livré aux tourments et à la mort sa créature la plus pure, avez-vous le droit de vous écrier: « Ce n'est pas assez, je ne puis croire à son amour? »

2^o L'auteur dit que si Christ n'est qu'un simple homme, sa mort n'est pas l'effet de sa libre volonté, et n'est, par conséquent, guère une preuve d'amour. N'est-il pas peut-être plus difficile de faire ce qui nous est imposé, avec autant d'amour que si nous nous l'étions imposé nous-même, que de nous décider spontanément au sacrifice? Dans le premier cas, l'effort moral est au moins aussi grand, et la gloire est moindre. Il semble, au point de vue humain du moins, que le Christ souffrait plus pour nous, s'il souffrait sans le souvenir de sa préexistence, que s'il souffrait avec ce souvenir. D'une manière générale, il nous semble que la kénose, qui enseigne que Christ s'est oublié d'abord pour se retrouver ensuite, perd tout ce qu'elle croit gagner par cette théorie pour la réalité de la vie morale de Jésus, en lui rendant sa conscience de Dieu pour le moment de ses luttes les plus décisives. L'objection relative au péché tombe naturellement avec les précédentes.

Nous ne pouvons nous empêcher de penser que cette manière de réclamer la préexistence uniquement pour pouvoir comprendre l'amour de Dieu et du Christ, heurte le sentiment religieux plutôt qu'elle ne le satisfait. En tout cas, c'est là une base trop faible pour porter tout l'édifice de la christologie.

Il nous semble que le besoin de comprendre l'amour divin entraîne la kénose dans une voie fausse. Ce qui est décisif en matière de christologie, c'est de savoir si l'on se place plutôt au point de vue moral, qui exige avant tout que l'homme agisse et use de sa liberté, — alors c'est l'humanité qui lutte et triomphe en Christ, alors ce n'est pas un Christ venu du ciel, — ou bien, si l'on se place plutôt au point de vue religieux, qui veut que Dieu agisse par amour à la place de l'humanité impuissante pour le bien, — alors celle-ci ne fait qu'ouvrir son cœur par la foi à ce que son Dieu fait pour elle, alors Christ est vraiment du ciel, il ne peut être de cette terre. La kénose, poussée par une étrange curiosité au sujet de l'amour divin, superpose la préexistence d'une manière tout à fait extérieure, ce nous semble, à une notion essentiellement morale du Christ, notion qui, au fond, le fait partir de cette terre pour s'élever au ciel par ses efforts, quoiqu'en apparence elle le fasse venir d'en haut. Ah ! nous comprenons ce Christ qui dit : « Vous verrez le ciel ouvert, et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme, » mais nous avons peine à comprendre ce Christ qui ne fait qu'entrouvrir la porte du ciel pour la refermer aussitôt, et n'être après que comme l'un de nous. Assurément Luther aurait dit du Christ de la kénose ce qu'il a dit avec moins de raison du Christ de la théologie réformée : « De ce Christ je n'en veux pas, il ne vaut pas mieux que le premier saint venu. »

Après cet examen des points principaux, que faut-il penser en définitive de l'argumentation de l'auteur, prise dans son ensemble ? Que M. Wennagel nous permette tout d'abord de lui dire qu'en lisant son livre nous avons dû le comparer à un combat d'avant-garde, brillant mais malheureux, livré par un général habile qui dispose de forces considérables, mais qui ne les a pas sous la main, et former le vœu que la bataille véri-

table puisse se livrer bientôt. La valeur de l'un et de l'autre adversaire nous promet un spectacle digne d'intéresser au plus haut point les amateurs de bonne guerre en théologie.

L'auteur a affirmé à bon droit que la préexistence est importante au point de vue religieux, il a reconnu que l'argumentation de son adversaire repose à la fois sur l'histoire, le sentiment religieux et une certaine opinion philosophique, et compris que ces différents genres d'arguments n'étaient pas dans leur juste rapport, mais il a été loin de tirer de ces précieux éléments tout ce qu'ils pouvaient lui fournir. Au fond, sa critique, malgré les apparences, n'est pas du tout une critique logique. Celle-ci s'adresse à la méthode d'un écrit; or ce que l'auteur attaque en réalité, ce sont les opinions philosophiques et historiques et le point de vue religieux de son adversaire. Seulement il les attaque, non avec des arguments historiques, philosophiques, religieux solides, mais par des arguties logiques, par une théorie sur la kénose, qui, à notre avis, ne peut convaincre personne, enfin à l'aide d'une démonstration religieuse dont nous croyons avoir prouvé l'insuffisance.

Ce qui manque à M. Wennagel, c'est d'avoir fait la première chose indispensable pour une critique logique, nous voulons dire de s'être placé sur le terrain des prémisses de son adversaire. Examinons ce que ce logicien impitoyable eût pu découvrir, s'il avait voulu procéder ainsi.

Le but du livre de M. Lobstein n'est pas historique, il est dogmatique. L'auteur essaye d'établir que la préexistence du Fils de Dieu a été étrangère à l'expérience et à la vie religieuse des apôtres, et il en conclut qu'elle doit être « éliminée de l'enceinte de la dogmatique chrétienne, » parce que cette dogmatique ne doit avoir d'autre contenu que celui de l'expérience religieuse.

Je n'oublie pas que l'auteur fait entrer en ligne de compte le fait que Jésus n'a pas enseigné lui-même sa préexistence, mais cet argument n'a, chez lui, de valeur que relativement au précédent. Car, s'il découvrait que la notion de la préexistence fait partie intégrante de l'expérience religieuse des

apôtres, il en conclurait certainement que, si Christ n'a pas jugé à propos de nous révéler lui-même cette vérité, Dieu l'a fait plus tard par l'action de son Esprit. En effet, si l'enseignement de Christ non seulement ne contenait pas, mais excluait absolument la notion de la préexistence, les apôtres n'eussent pu enseigner cette notion à quelque titre que ce fût, et s'ils l'avaient fait cependant, il serait inutile de discuter leurs affirmations comme l'auteur les discute. Tout l'esprit du livre montre que la question capitale pour l'auteur, celle qui domine toutes les autres, c'est de savoir si le dogme qui l'occupe est ou n'est pas étranger au sentiment religieux.

Examinons maintenant le raisonnement de M. Lobstein. Disons d'abord un mot de la majeure de son syllogisme. Un mot seulement, car nous ne nous proposons point de critiquer M. Lobstein historien, et pour cause, nous en voulons uniquement à sa méthode. Nous croyons comme lui que pour saint Paul Christ est divin avant tout parce qu'il est *πνεῦμα*, qu'il est *υἱός* parce qu'il est *πνεῦμα*, et que la thèse de la préexistence de Christ est primitivement une thèse de philosophie de l'histoire, est la forme que prend, dans la pensée de l'apôtre, cette idée : que le plan du salut a précédé le plan de la création. Toujours est-il que ces deux notions, celle de la divinité du Christ et celle de la préexistence, ont contracté l'union la plus intime dans la pensée de l'apôtre, quoiqu'elles aient des sources différentes, et qu'il n'est pas sans danger (historiquement parlant) de les séparer de nouveau. Nous ne savons pas jusqu'à quel point saint Paul a peut-être vu son sentiment religieux satisfait par cette thèse de la préexistence, qui donnait plus de précision, une base plus solide à ce que son expérience lui avait appris sous une forme encore vague. Mais nous n'insistons pas. Remarquons seulement que saint Paul considère, bien plus que son interprète ne semble l'admettre, l'élément humain en Christ comme absorbé, réduit à l'impuissance par l'élément divin. La *σάρξ* en Christ n'est pour ainsi dire qu'une apparence, comme le *πνεῦμα* dans l'homme naturel n'est là que pour déssarmer devant la *σάρξ*. Point de mention du Christ de la tentation et de Gethsémané. Il n'y aurait rien d'étonnant, à ce que

la préexistence fût devenue, dans la pensée de l'apôtre, inséparable d'un pareil Christ. Arrêtons-nous là, et accordons pour le moment à M. Lobstein que pour saint Paul la préexistence n'avait pas de portée religieuse. Nous lui accordons, ce qui est bien plus, qu'elle n'en avait pas non plus pour la théologie du quatrième évangile, et nous admettons en conséquence que sa majeure est juste.

Mais voyons la mineure. Il nous semble qu'elle peut être formulée de deux manières différentes : ou bien, « notre expérience religieuse ne doit contenir que ce que contient celle des apôtres, » ou bien, « notre expérience religieuse ne contient que ce que contient celle des apôtres. » Examinons d'abord la première de ces deux propositions.

Commençons par nous entendre sur le terme d'*expérience religieuse*. Par expérience on entend d'ordinaire la perception des faits extérieurs à notre entendement, de manière à ce que nous les voyions tels qu'ils sont en eux-mêmes. L'expérience est d'autant plus ce qu'elle doit être, qu'elle est plus pure de tout élément subjectif. A ce compte, la révélation mécanique telle qu'on l'enseignait autrefois serait la plus expérimentale des expériences, car elle nous communiquerait des vérités sans intervention aucune de nos facultés. L'auteur écarte, avec raison, ce nous semble, l'inspiration mécanique, et par conséquent l'expérience religieuse dans le sens absolu du mot. Qu'est-ce donc, suivant lui, que l'expérience religieuse ? A la page 27 de son livre, M. Lobstein nous dit : « Devenu absolument esprit par la résurrection, le Christ est désormais la source permanente de la vie spirituelle dans ceux qui, par la foi, entrent en communion avec lui : principe vivifiant et sanctifiant, il est immanent au cœur des fidèles. Or cet esprit se manifeste à la conscience de la communauté chrétienne, comme l'esprit de Dieu lui-même, et c'est en vertu de cette expérience indéniable que le croyant affirme la divinité du Christ. »

Où est, au sens précis du mot, l'expérience dans cette succession de faits psychologiques ? C'est dans la perception de ce fait que l'homme qui croit en Christ est transformé. Là s'arrête, suivant nous, l'expérience proprement dite, là com-

mencent les conclusions tirées de cette expérience. Si du fait en question le croyant tire la conclusion, d'abord que c'est Dieu qui agit par Christ, ensuite que Christ lui-même est divin, cela vient, non pas de l'expérience proprement dite, mais d'une certaine prédisposition religieuse et morale, qui fait croire à l'homme que le bien lui vient toujours de Dieu, et que l'instrument même dont Dieu s'est servi pour le rendre bon est plus qu'un simple homme. Si cette prédisposition n'existe pas, le croyant pourrait tout aussi bien conclure du fait de sa transformation, que l'homme est naturellement si vertueux qu'il ne lui faut qu'un grand exemple de vertu pour arriver au bien. Il y a donc deux choses : 1^o perception d'un fait psychologique ; 2^o interprétation de ce fait, non par la raison, mais par le sentiment religieux. Le fait a été, si l'on peut ainsi dire, versé dans un moule, et c'est le produit du facteur subjectif et du facteur objectif que l'auteur appelle expérience. Nous acceptons le terme, mais nous tenons à constater que le fait, en apparence si simple, qu'il désigne, est en réalité un phénomène très complexe qui suppose, outre la donnée extérieure, tout un ensemble de notions acquises et de dispositions psychologiques. Cela est si vrai qu'au fond un israélite seul, qui possédait la notion de Dieu et la notion de grâce pouvait, au siècle apostolique, faire cette expérience ; un païen ne pouvait arriver au même point qu'à l'aide de l'enseignement chrétien.

Qu'on n'objecte pas que l'auteur voit dans le fait de la résurrection la garantie que l'expérience des croyants n'est pas une « illumination subjective. » Là aussi, l'expérience (pour les apôtres seuls, du reste, les observations de M. Wennagel à ce sujet sont parfaitement justes) s'arrêtait à ce fait que Christ, qu'on croyait mort, était en réalité vivant. Tout le reste est l'effet d'une interprétation qui, dans d'autres conditions psychologiques, aurait pu être tout à fait autre.

Examinons maintenant si le siècle apostolique peut seul posséder des expériences religieuses légitimes. M. Lobstein semble le supposer, mais ne le prouve pas. Est-ce que peut-être l'idée que l'auteur se fait de la révélation lui permet d'affirmer une semblable thèse ? Il nous dit (pag. 84) que la révélation ne

« porte pas atteinte aux lois du développement psychologique et historique des apôtres. » Ou nous nous trompons fort, ou la révélation ainsi conçue n'est autre chose que le processus psychologique que nous décrivions tout à l'heure, considéré au point de vue de sa cause divine. C'est l'action de Dieu qui produit les faits importants au point de vue religieux, et qui, en multipliant ces faits, développe la faculté de l'interprétation religieuse, la disposition religieuse de l'âme. On voit aisément que cette théorie de la révélation ne nous autorise point à dire, que toutes les expériences faites, ou à faire au sein de la communauté chrétienne, ne doivent être que la répétition des expériences apostoliques. Au contraire, partout où nous remarquons les caractères distinctifs de l'expérience religieuse tels que nous les avons exposés, nous devons aussi admettre qu'il y a révélation. Expérience, dans le sens d'interprétation d'un fait par le sentiment religieux, et révélation dans le sens d'action de Dieu par le médium de nos facultés laissées absolument intactes, désignent une seule et même chose. La révélation ne peut évidemment pas, dans cet ordre d'idées, être juge des expériences religieuses, et une expérience ne peut pas non plus s'ériger en juge des autres. Par conséquent, s'il y a, dans la suite des temps, des expériences religieuses différentes de celles de l'âge apostolique, elles sont absolument sur le même rang que ces dernières. Assurément nous ne voulons pas diminuer le rôle prépondérant des expériences des apôtres ; mais faire, d'une manière absolue, de l'âge apostolique l'époque normative de la foi, c'est rentrer, plus ou moins distinctement, dans la voie de la théorie orthodoxe, combattue par l'auteur.

La première manière de formuler la mineure du raisonnement de M. Lobstein est donc inadmissible. Examinons la seconde.

Peut-être M. Lobstein veut-il dire qu'il n'y a pas, dans les siècles postérieurs au temps des apôtres, d'expérience religieuse différente de la leur. Eh bien, nous prétendons que si l'âge apostolique n'a pas fait l'expérience de la préexistence de Christ, cette expérience a été faite plus tard. Cette thèse ne semblera nullement paradoxale, si nous nous souvenons bien

du sens que, d'après l'auteur lui-même, nous avons attaché à ce terme d'expérience.

Admettons que chez saint Paul le dogme de la préexistence ne soit qu'un appendice philosophique ; mais M. Lobstein ne niera certainement pas que le dogme en question a joué un rôle bien plus important dans la théologie et la vie religieuse des églises issues de la réforme. C'est par le fait que Christ est un autre lui-même, le Fils éternel, et par conséquent préexistent, de Dieu que cette théologie prouve sa sainteté absolue, qu'elle prouve qu'il peut être la victime expiatoire pour nos péchés, que par la communion avec lui nous pouvons être sanctifiés. Mais ce n'est pas là une expérience, dira-t-on, c'est un échafaudage de dogmes ! Examinons.

L'âme pécheresse sent qu'elle a trouvé paix et pardon ; d'autre part la justice de Dieu lui semble exiger une victime, cette victime ne peut être que sainte, or le sentiment du néant humain est tellement développé chez ceux qui se rattachent à cette théologie que Dieu seul leur semble pouvoir être vraiment saint. Que s'est-il donc passé ? Le fait du pardon a été en quelque sorte versé dans le moule des notions de justice et d'amour divin et d'un sentiment religieux qui réclame, avec une intensité toute particulière, que du côté de l'homme et de ce qui ressemble à l'homme, il n'y ait rien de bon, de juste et de saint. « Sentiment religieux bien exigeant, » direz-vous. Peut-être, mais de quel droit déclarerez-vous qu'il l'est trop ?

Et maintenant, nous demandons en quoi le phénomène psychologique que nous venons de décrire, diffère de celui par lequel les croyants, transformés par la foi en Christ, conlquent à sa divinité ? En rien, ce nous semble. De part et d'autre il y a un fait psychologique qui rencontre certaines dispositions religieuses, certaines notions acquises par l'expérience religieuse. Si donc la divinité de Christ, telle que l'entend l'auteur, est une expérience, sa divinité au sens traditionnel, qui ne fait qu'un avec sa préexistence, en est une au même titre. Pour s'en convaincre, on n'a du reste qu'à consulter les documents qui rendent le mieux compte de ce qui est au fond de l'âme religieuse des communautés issues de la réforme. Je veux par-

ler des cantiques, des livres d'édition, des recueils de sermons qui sont restés l'aliment des âmes. Pour ne citer qu'un seul exemple : M. Lobstein pense-t-il que Paul Gerhard aurait chanté, comme il l'a fait, la passion du Sauveur, s'il ne l'avait cru l'égal de Dieu lui-même ? Qu'il nous aurait donné ce saisissant choral, traduction géniale du *Salve caput cruentatum* de l'église du moyen âge, si son âme n'avait été remplie de la pensée, que cette tête sanglante et conspuée est celle du « prince des honneurs » descendu du ciel ? Et Dieu sait si ces chants sont dictés par l'expérience religieuse, et non par l'imagination d'un artiste qui va chercher ses émotions partout où il les trouve.

Et il y a quelque chose de plus direct encore. L'âme religieuse jouit de voir en quelque sorte le ciel ouvert, d'avoir un gage que vraiment nous sommes faits à l'image de Dieu, puisque Dieu lui-même a revêtu notre nature ; de voir, par delà la rupture faite par le péché, l'abîme entre les choses visibles et les choses invisibles comblé, parce que Dieu habite corporellement parmi nous. Il serait trop long de parler ici de tous les besoins religieux auxquels répond cette idée d'un être céleste descendu sur la terre pour combattre le suprême combat que l'humanité est impuissante à livrer. Il nous semble que les observations que nous venons de faire, suffisent pour montrer que celui qui veut ôter la notion de la préexistence du Christ du corps de l'enseignement chrétien, est obligé de couper dans le vif et de faire couler le sang. Les opérations douloureuses sont parfois nécessaires dans le domaine des croyances, mais il est bon d'en mesurer toute la gravité avant de les entreprendre. Il se peut que la préexistence soit au nombre des croyances qu'il faut retrancher, que les besoins qu'elle satisfait doivent se subordonner à d'autres, mais, s'il en est ainsi, la chose ne nous semble pas aussi facile qu'à l'auteur, précisément parce qu'il s'agit là aussi d'une expérience, dans le sens que lui-même a attaché à ce mot.

De quelque façon donc qu'on formule la mineure de M. Lobstein, nous la croyons insoutenable, et sa conclusion tombe par là même, sauf production de nouveaux arguments.

M. Lobstein a écrit une page d'histoire magistrale, il a ap-

porté un élément précieux à la solution de la question qui le préoccupe, il n'a pas résolu cette question. Ses conclusions dogmatiques nous semblent reposer sur une base absolument insuffisante. Il prétend rejeter la préexistence parce qu'elle n'est pas une expérience religieuse, mais il n'a prouvé cette thèse que pour l'âge apostolique tout au plus; au delà, elle ne se confirme plus. Si la préexistence doit disparaître de l'enceinte de la dogmatique chrétienne, il faut encore d'autres arguments.

Mais où sommes-nous? Nous avons opposé une expérience religieuse à une autre, nous avons parlé de la possibilité d'éliminer une vérité qui satisfait un besoin religieux. N'allons-nous pas perdre toute espèce de critère de la vérité religieuse? Il nous semble que non. Nous n'avons plus, il est vrai, de norme infaillible dans une parole absolument inspirée, et les expériences religieuses sont bien variées, contradictoires même sur certains points. Néanmoins il nous semble que la vérité pourrait sortir de ces expériences mêmes. Comme nous ne pouvons pas nous engager ici dans un débat de fond sur la méthode dogmatique, nous n'indiquerons que très sommairement comment cela nous semble possible.

M. Lobstein emploie, et suivant nous avec raison, une méthode exégétique qui consiste à séparer dans les écrits apostoliques des éléments divers. Notre sentiment religieux distingue dans les livres canoniques des expériences religieuses d'avec des affirmations philosophiques, qu'il déclare étrangères à la foi. Nous n'attribuons donc d'autorité religieuse aux paroles des apôtres, que lorsque ces paroles sont le résultat d'actes psychologiques analogues à celui-là même par lequel nous reconnaissons leur autorité. Nous ne leur attribuons de valeur religieuse, que lorsqu'elles expriment des expériences religieuses, fait qui se passe en nous comme dans les apôtres. Qui ne voit que ce principe d'exégèse entraîne irrésistiblement une méthode dogmatique nouvelle? La dogmatique doit désormais puiser, non plus seulement aux écrits canoniques, mais à la source de l'expérience religieuse comme telle. Elle doit partir de ce principe, que même ce qui ne répond pas à une expé-

rience religieuse des auteurs du Nouveau Testament peut avoir une valeur dogmatique réelle. Ce principe ne repose pas sur une théorie abstraite; le fait que nous constatons, en faisant la critique du livre de M. Lobstein, vient le confirmer.

Au premier abord le mot « expérience » semble nous placer sur le terrain le plus solide. Mais nous avons déjà vu qu'il n'en est pas ainsi, et c'est là le point capital sur lequel nous croyons devoir nous séparer de M. Lobstein. Les faits révélateurs ne passent pas en nous tels quels, l'expérience ne nous les fournit que tels qu'ils sont sortis du moule de nos dispositions religieuses et morales. Or notre sentiment religieux est rarement pur de tout mélange, il contracte alliance avec des éléments hétérogènes, il peut donc errer, et l'expérience religieuse peut errer avec lui. Où donc trouver une base de la foi, une norme de la vérité? Evidemment que plus le facteur subjectif de nos expériences religieuses sera pur, plus celles-ci seront parfaites. Partant de cet acte de foi que ce qui répond à nos aspirations les plus hautes, — et comme telles nous reconnaissons le sentiment religieux mis en harmonie avec toutes nos autres facultés, existe réellement — partant de cet acte de foi, dis-je, nous devons chercher à épurer de plus en plus le sentiment religieux, afin d'interpréter d'une manière toujours plus juste les faits révélateurs de Dieu. Nous poursuivrons ce but par une étude comparative du sentiment religieux aux diverses époques de l'Eglise chrétienne, et même en dehors de l'Eglise chrétienne, et nous dégagerons ainsi de plus en plus ce qui fait le fond de ce sentiment d'avec ses formes passagères, d'avec les éléments hétérogènes qui ont pu le troubler.

Evidemment l'action du sentiment religieux, ainsi épuré, s'exercera par des postulats dans lesquels il expliquera les faits révélateurs, en passant du domaine de ce qui est connu pour les sens et la raison, dans ce qui leur est inconnu, par des postulats métaphysiques, pour dire le mot. Métaphysique et religion sont donc inséparables; qui dit l'un dit l'autre, n'en déplaise à l'école de M. Ritschl, qui a fait de la métaphysique une sorte d'épouvantail. Cette métaphysique exprime, sans doute dans un langage imparfait, ce que réclame notre sentiment re-

ligieux, sollicité par les faits dans lesquels Dieu se révèle, et elle vaudra ce que vaudra ce sentiment religieux.

Mais pourrons-nous postuler tout à fait librement? On a prétendu, dans l'école même de M. Ritschl, que la religion est tout à fait indépendante des résultats variables et accidentels de la science, de la critique et de la philosophie. Il nous semble que c'est là trop d'optimisme. Car que deviendrait la religion, si par exemple la science prouvait que le sentiment religieux lui-même est le produit de causes tout à fait accidentnelles? Il faut donc prendre en considération tous ces éléments, et nous aboutissons à une philosophie religieuse basée sur l'histoire, toute l'histoire, la science, la métaphysique, guidant et épurant le sentiment religieux, pour rendre possibles des expériences religieuses toujours plus parfaites.

Qu'on ne dise pas: « Mais vous livrez la foi à la philosophie. » Non, car la philosophie ne donne aucun contenu à la foi, elle ne fait que perfectionner l'instrument de la connaissance religieuse. Qu'on ne dise pas non plus: « D'après cette méthode le simple fidèle devra attendre, pour croire, que la science des religions, l'histoire, la philosophie aient terminé leur œuvre. » Sans doute la vérité religieuse ne se trouve ni dans un livre, ni dans l'âme du premier croyant venu, du moins pas d'une manière parfaite; il n'en est pas moins vrai que les grandes lignes de la foi, telle qu'elle vit dans les communautés chrétiennes, ne sauraient être mises en doute d'une manière sérieuse. Le sentiment religieux, malgré ses variations et ses perturbations, saisit, dans ce qui est essentiel, le véritable sens des grands faits révélateurs de Dieu, de la vie et de la personne de Christ en particulier.

Enfin l'on pourrait dire que cette théorie détruit l'idée d'une révélation historique de Dieu, l'idée d'une communication directe de Dieu avec les hommes, et enlève aux Ecritures toute dignité spéciale. Sans doute, sur le terrain de la connaissance, la communication n'est pas directe; nos actes de connaissance religieuse transforment toujours plus ou moins leur objet. Mais nous pouvons et nous devons admettre une influence immédiate de Dieu sur notre volonté! Or le rôle de la volonté est

capital dans la croyance religieuse comme dans la connaissance en général. Qui nous empêche d'admettre que Dieu a exercé son action sur la volonté humaine, d'après le plan, insondable pour nous, de sa grâce, en vue des effets que la volonté ainsi dirigée devait produire sur le terrain de la connaissance. Les prophètes, les apôtres ne sont pas des hommes auxquels Dieu a infusé des vérités, mais des hommes sur la volonté desquels il a agi. Leur instrument de connaissance religieuse était le même que le nôtre, ils ont vu les choses de Dieu comme nous les voyons, mais Dieu a fait qu'ils ont mieux *voulu* voir. Il n'y a entre eux et nous qu'une différence de degré; eux aussi voyaient « confusément, à travers un miroir, » mais la différence est considérable. Dieu n'a donc pas seulement fait naître et disposé, suivant le plan de sa grâce, les faits qui le révèlent; il n'a pas seulement suscité, pour être témoins de ces faits, des hommes particulièrement doués du sens religieux ; il a fait plus : il a agi sur la volonté de ces hommes, il a remédié à l'impuissance morale de l'humanité pour connaître la vérité.

Il nous semble que cette manière de voir sauve le véritable contenu religieux du dogme de l'inspiration, en tenant compte des résultats de l'exégèse et de la psychologie. Croire en une révélation historique de Dieu, en une part directe de Dieu dans la connaissance que nous avons de lui, est un besoin impérieux pour toute âme religieuse. Il ne nous suffit pas de voir en Dieu la cause première d'un développement par lequel l'humanité arriverait peu à peu par ses propres forces à le connaître d'une manière toujours plus parfaite. Nous avons besoin de sentir son action directe, sur l'âme de chacun de nous, à toutes les époques de l'histoire. Seulement, ce n'est pas sur le terrain de la connaissance que nous devons la chercher, c'est sur celui de la volonté. Cette action, je le répète, s'exerce suivant un plan divin. La Bible est le document qui renferme les expériences religieuses des instruments les plus éminents de Dieu, des témoins des faits les plus importants, elle sera donc toujours le Livre des livres.

Qu'on nous pardonne le ton trop affirmatif de cette dernière partie de notre travail : après avoir fait voir une difficulté, nous

devions indiquer le moyen de la résoudre, sans pouvoir cependant entrer dans beaucoup de détails et appuyer notre manière de voir de beaucoup d'arguments. Peut-être aurons-nous plus tard l'occasion de revenir sur ce grave sujet. Il nous tenait à cœur, pour le moment, de montrer que la méthode que nous avons discutée, loin de démolir, édifie au contraire.

Peut-être nous sommes-nous égaré, au cours de cette discussion. S'il en est ainsi, on reconnaîtra du moins notre désir sincère de provoquer une discussion sérieuse sur la vraie méthode dogmatique. Si au contraire nos observations peuvent être de quelque utilité dans le débat que nous venons de caractériser, le mérite en appartient de droit à M. Lobstein lui-même, notre cher et vénéré maître. Si nous le combattons et défendons avec de bonnes armes, c'est, pour une bonne part du moins, lui-même qui nous les a données, dans ses leçons à la fois si scientifiques et si religieuses, dont tous ses auditeurs se souviennent avec tant de reconnaissance. Nous savons que, quelque imparfait que soit cet essai de critique, M. Lobstein sera heureux de voir, en le lisant, qu'il a su donner à ses élèves l'esprit d'examen et de recherche indépendante.

EUGÈNE EHRHARDT.
