

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1885)

Artikel: Du rôle de la métaphysique en théologie [suite]
Autor: Astié, J.-F.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379358>

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: 15.01.2026

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

DU ROLE DE LA MÉTAPHYSIQUE EN THÉOLOGIE ¹

III LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

La confusion de la mission de la théologie et de celle de la métaphysique nous semble avoir produit en christologie des effets beaucoup plus funestes encore que ceux que nous venons d'indiquer à propos de la liberté. Si, à l'occasion du problème précédent, on a cherché à se mettre d'accord avec les attributs métaphysiques de Dieu, on parle ici d'une unité métaphysique de Christ avec Dieu. Il ne serait pas aisé de saisir le sens de cette étrange expression si nous n'avions, pour venir à notre aide, la théologie grecque, qui, par ses formules, a justement rattaché à cette idée la formation dogmatique des conceptions chrétiennes de l'univers dirigées dans une tout autre direction. Au commencement de son troisième discours contre les ariens, Athanase soutient l'idée que Christ doit être conçu comme un avec Dieu, *ὁὐσι*. C'est au moyen des assertions des adversaires combattus par lui qu'il faut se rendre compte de ce qu'il entend par là. Les ariens voyaient cette unité dans l'accord des discours et des actions de Christ, produits par le Saint-Esprit, avec les pensées et les prescriptions de Dieu. Or les deux partis ne songeaient nullement à faire rentrer ces manifestations de la vie de Christ dans le but qu'il avait en commun avec Dieu; ils évitaient au contraire toujours de les voir sous leur caractère spécial par lequel elles

¹ Suite et fin de l'analyse de l'ouvrage de Hermann. Voir les numéros de septembre et novembre 1884 et janvier 1885.

se distinguaient de cette harmonie avec les commandements particuliers de Dieu prescrits à tous les hommes. Il en résultait qu'Athanase pouvait signaler dans ce principe des ariens la faute qui consistait à présenter Christ simplement comme principe moral. S'il n'avait été question que d'une rédemption du péché, il se serait sans doute accordé avec eux sur cette importance de Christ. Mais cette rédemption du péché n'est pas l'essentiel, comme le montre l'exemple de plusieurs individus sans péché avant Christ. Il s'agit plutôt avant tout d'une délivrance de la puissance de la mort par un changement substantiel de la nature humaine. Les perspectives de la vie éternelle s'ouvrent, grâce à la communication qui par ce changement a été faite à la nature humaine, d'une essence impérissable. Pour mettre cette espérance à l'abri de toute incertitude, il ne suffit pas que Christ soit un avec Dieu dans l'accomplissement de ses commandements, comme nous devons tous l'être. Il faut, pour atteindre ce but, que Christ unisse en lui la nature divine immuable avec la nature humaine sujette au changement et partant à la mort. C'est alors seulement, à la suite de ce fait, que, par la prédominance du facteur divin, les conséquences de cette union peuvent se répandre sur la race entière.

Les ariens, de leur côté, admettaient pour l'essentiel le but qu'Athanase assignait à l'œuvre rédemptrice de Christ; de sorte que, en face de cette simple union morale, il était pleinement légitime, de la part d'Athanase, d'insister sur une unité physique, et ce point de vue était destiné à l'emporter par suite de sa vérité interne. Ainsi, pour Athanase, cette idée d'unité de nature désigne le fait de la rédemption définitive de la nature humaine entière accomplie en Christ. Il a raison de lui attribuer une importance particulière, parce que la pure assistance par le secours de l'exemple de Christ ne lui suffit pas. De l'opposition contre cette dernière idée il résulte déjà que dans la vie de Christ son union physique avec Dieu ne se montre pas d'une manière physique. Par conséquent pour les fidèles cette conviction de l'union physique de Christ avec Dieu est plutôt un postulat du besoin de rédemption et non un fruit de la contemplation de

la vie et de l'activité de Christ. Cette manière de concevoir l'œuvre rédemptrice de Christ n'est nullement défectueuse dès qu'on se place au point de vue de l'époque. Elle correspond à l'idée de la rédemption qui veut que celle-ci, s'accomplissant en dehors de la conscience du fidèle, crée les conditions physiques générales dans lesquelles le fidèle accomplissement de la loi peut entraîner la récompense de la vie éternelle. Il ne s'agit donc nullement, en exposant l'œuvre du salut, de procurer à l'individu la certitude de sa rédemption. Par conséquent on n'éprouve nullement le besoin de montrer que la cause de la rédemption peut être contemplée en Christ. On se contente plutôt, la faisant rentrer parmi d'autres connaissances intellectuelles, non sensibles, d'affirmer qu'elle peut exister comme vérité générale à côté d'autres. Mais comme c'est seulement en vertu de son unité secrète avec Dieu que Christ a fait quelque chose de définitif pour la nature humaine, il en résulte que la conviction chrétienne place surtout l'accent sur cette assertion qu'on ne peut prouver que par l'autorité de passages bibliques et qui ne peut être mise à l'abri de toute contradiction que par ses preuves dogmatiques. L'idée de l'unité de Christ avec Dieu a donc eu sa valeur pour cette époque comme base d'une action salutaire définitive. Mais elle est présentée comme quelque chose qui ne saurait être connu, parce que la conséquence qui en résulte n'est pas partie intégrante de l'expérience chrétienne et parce que la certitude du salut, pour chaque individu, n'est pas prise en considération par la théorie dogmatique. Voilà pourquoi l'expression « unité de nature avec Dieu » est la formule adéquate de la conscience chrétienne de cette époque. C'est une preuve de l'unité de conception des pères grecs chez lesquels on ne croit que trop souvent devoir vénérer le mélange confus des éléments les plus divers.

La théologie du moyen âge ne fut pas appelée à modifier cette manière de voir. Aussi longtemps que le fidèle croyait pouvoir assurer son salut par ce qu'il souffrait malgré lui, et par les œuvres qu'il produisait lui-même, quoique comme organe d'une force divine secrète, il suffisait de donner, dans l'établissement de l'Eglise visible, une expression concrète

de l'action rédemptrice universelle de Christ ; on n'était pas amené à la chercher dans l'intuition d'une unité visible de Christ avec Dieu.

A la Réformation, au contraire, la certitude du salut chez les fidèles fut présentée comme le corrélatif de la liberté dont on avait fait l'expérience par Christ dans la réconciliation avec Dieu. Alors on posa aussitôt d'autres exigences à la christologie. Aussi peut-on constater chez Luther le besoin de répondre à ces exigences. Il a beau revenir arbitrairement aux idées patristiques, on sent poindre partout chez lui le sentiment que l'ancienne christologie, reliant extérieurement les deux natures intérieurement séparées, est en contradiction avec la foi évangélique. Il est vrai, il ne réussit pas à formuler théoriquement le besoin que, conformément à sa certitude du salut, il éprouvait de contempler le Dieu éternel en Christ d'une façon immédiate. C'est qu'il était, lui aussi, demeuré embarrassé dans les formules de la doctrine des deux natures, nées sous l'influence d'intérêts tout opposés. La théologie luthérienne subséquente est tombée dans la même faute. Mais on doit reconnaître que, elle aussi, a été fidèle à la tendance religieuse de la Réformation dans sa doctrine de l'union des natures et de la *communicatio idiomatum*. La doctrine luthérienne était la seule forme que le germe nouveau, déposé par la doctrine évangélique de la certitude du salut, pût prendre pour transformer une christologie née dans le milieu des idées grecques. Comme la ténacité avec laquelle elle conservait les inutiles matériaux du passé l'empêchait de montrer comment la foi justifiante a compris Dieu en Jésus-Christ, la christologie luthérienne, en affirmant l'union des deux natures, ne perdit pas de vue du moins le but de la Réformation. Au point de vue scientifique le procédé est des plus défectueux. Car dans la doctrine de la *κρῦψις* ou dans celle presque usitée couramment de la kénose, le luthéranisme affaiblit de nouveau, autant qu'il était en lui, l'assertion de laquelle tout dépendait. Mais la preuve qu'elle chercha à présenter en faveur de sa thèse — et c'est le mode de cette démonstration qui nous importe surtout ici — va directement à l'encontre de l'intention de la réformation. Le fait qu'elle porte le joug de la tra-

dition dogmatique l'oblige à envelopper son assertion sous cette forme-ci que, dans ce cas particulier, la nature divine et la nature humaine sont unies de la façon la plus intime. Les luthériens étaient dans l'impossibilité de donner une preuve directe du fait par les formules particulières et très caractérisées qui exprimaient la doctrine des deux natures. En effet le propre de ces formules, provenant du caractère transcendantal de la doctrine du salut dans l'ancienne église catholique, excluait une union du genre de celle qu'entrevoyait la doctrine luthérienne. La doctrine de la kénose est un compromis entre leurs intentions et les anciennes formules. Cette doctrine de la kénose leur servait à expliquer l'impossibilité, qui leur avait été imposée par l'acceptation de l'héritage grec, de mettre d'accord, d'une façon quelque peu claire, la divinité de Christ avec son apparition historique. La seule preuve qui leur restât ne pouvait consister qu'à montrer sous quelle forme l'union cessait d'être contradictoire. Et cette démonstration devait sous main toujours revenir à établir la possibilité d'une union des natures, bien que celle-ci ne dût être affirmée que pour ce seul cas particulier. De sorte qu'on laisse de côté la preuve théologique, absolument indispensable, du fait que, pour la foi, Jésus est un avec le Père et qu'on lui substitue une démonstration non pas théologique, mais métaphysique.

Nous ne nous préoccupons pas ici de la question de savoir si cette preuve pourra jamais aboutir, vu que les préjugés de la dogmatique métaphysique participent de la ténacité des convictions religieuses ; mais voici un fait sur lequel nous devons attirer l'attention : plus on insiste sur la haute valeur de cette preuve métaphysique, plus elle a pour effet de diminuer l'impression du fait en vue duquel elle a été entreprise. Plus il devient clair que l'union en général est possible, plus il diminue en valeur le fait dans lequel elle doit s'être effectuée, sans que cependant il soit possible de le constater d'une manière quelconque. L'ancienne Eglise catholique avait au fond fait usage du même genre de démonstration, mais toutefois sans avoir été pour cela le moins du monde troublée dans ses intentions. Pour elle il ne s'agissait nullement d'avoir une con-

naissance *directe* de l'union des natures accomplie en Christ. Mais comme base commune de la formation dogmatique, soit chez les orthodoxes, soit chez les hérétiques, se trouvait cette certitude-ci : grâce à Christ, il s'est effectué un changement incontestable dans les relations extérieures de l'humanité, changement qui garantit finalement comme conséquence la vie éternelle dans le monde à venir à l'Eglise chrétienne sachant adorer Dieu convenablement et aspirant à la moralité. Dès que ce changement, comme cela eut lieu chez les orthodoxes, fut mis en rapport avec la nature humaine, voici ce qui en résulta. De la certitude inébranlable que la nature humaine avait été élevée à l'immutabilité divine, naquit le besoin d'une christologie expliquant ce fait. Comme la doctrine des deux natures répondait complètement à ces exigences, les preuves dont on l'accompagna n'eurent pour unique but que de la prendre sous leur protection contre les prétentions d'autres connaissances et d'établir qu'elle était à l'abri de toute contradiction.

Tout se passa autrement dans l'Eglise luthérienne. Ici il ne s'agissait pas, dans la doctrine de la personne de Christ, d'établir avec certitude que cette personne impliquait la garantie générale du salut à venir : on devait démontrer qu'elle était la source du salut dont on pouvait faire l'expérience vivante dans l'Eglise. La liaison entre Christ et l'effet partant de lui ne devait plus par conséquent être soustraite à l'expérience chrétienne, de façon que l'individu ne vînt jamais à la certitude de son salut. Mais, dans cette connaissance accessible à la foi, devait être manifestée cette vie intérieure du salut que le fidèle porte déjà en lui-même, comme quelque chose de supraterrestre, garant de sa perfection future. A cette mission imposée à la théologie évangélique se rattache étroitement l'assertion de l'union des deux natures en Christ ; celle-ci, en effet, nous permet de juger du mode d'agir de Dieu en nous par son mode d'agir en Christ. Mais la preuve administrée contraste de la façon la plus choquante avec le but qu'on se propose. Sans doute, quand on a montré d'une manière concrète, empirique, en Christ, sous quelle forme l'union de la nature divine et de la nature humaine peut s'effectuer, la possibilité d'un

pareil fait, d'une pareille union, en général, éclate dans toute sa clarté. Mais d'autre part la circonstance qu'il est impossible de connaître comment cette union a pu s'effectuer en Christ n'en devient que plus choquante : en effet Jésus, plutôt que de le manifester, cache Dieu aux fidèles, tandis qu'il est toujours présupposé que Dieu est manifesté par Christ comme principe de la foi justifiante. La théologie grecque devait croire que, en affirmant une unité physique cachée, *ἑνωσις φυσική*, de Christ avec Dieu elle avait bien exprimé le sens qu'elle a pour nous, mais c'était impossible pour la théologie évangélique. Comme, malgré cela, elle devait renaître encore, cette conception grecque, elle souleva par cela même un problème qui pouvait être intéressant pour toutes les raisons possibles, mais non certes pas parce qu'il se trouvait en rapport étroit avec la foi évangélique au salut. On obtint ainsi seulement un problème métaphysique, dont la solution, si par aventure elle réussissait, devait laisser la communauté religieuse non satisfaite. Qu'est-ce qui intéresse en effet l'Eglise ? nullement le fait de savoir si et comment on peut se représenter une unité cachée, mais elle a besoin uniquement qu'on lui montre que le Dieu miséricordieux s'est manifesté à nous d'une manière *accessible* dans la personne de Jésus.

Mais elle a beau être restée en dessous de sa tâche, l'ancienne christologie luthérienne, on doit le reconnaître, malgré toutes les difficultés, a maintenu la *communicatio idiomatum* en rapport avec le Christ terrestre, et en le faisant elle a maintenu cette doctrine en étroite union avec le fait vivant de la piété évangélique. C'est là un éloge qu'à première vue l'on semble devoir refuser entièrement aux théologiens qui, dans les temps modernes, ont entrepris d'améliorer cette doctrine. Toutes ces tentatives font sentir combien elle était défectueuse l'ancienne preuve métaphysique devant établir la possibilité d'une union de Dieu et de l'homme en Christ. Mais tout en cherchant à faire disparaître les défauts de l'ancien point de vue, les modernes sont obligés de répudier justement cette partie de l'ancien dogme luthérien qui portait encore les traces de la conception primitivement religieuse, savoir la *communicatio*

idiomatum, déjà applicable à l'homme terrestre Jésus. C'est pourquoi on pourrait être disposé à reprocher à ces docteurs modernes qui se sont occupés de christologie que, d'après leur point de vue, il est encore beaucoup plus difficile de comprendre que d'après l'ancien comment l'Eglise a pu arriver à croire à la divinité de Christ. En effet si, pour réussir à établir la preuve métaphysique, il faut admettre l'idée d'une unité se développant et n'atteignant son point culminant qu'à l'ascension ou celle d'une kénose de la nature divine, on a l'air de refuser expressément à la foi ce qu'il lui importe uniquement de reconnaître, savoir Dieu en Jésus. Quand on apprécie ces tentatives de ce point de vue-là, elles ne peuvent que produire l'effet d'une scolastique dépourvue de tout intérêt religieux.

Toutefois n'oublions pas que, même d'après ces modernes docteurs, les signes de la divinité de Christ rayonnent également de la vie terrestre de Jésus. Et justement quand on observe, qu'on voit ces signes dans la perfection morale et religieuse de Jésus, et dans une activité intellectuelle correspondante, on se rend mieux compte de la tendance de ces essais métaphysiques. Ils font sentir vivement en effet combien il est impossible d'expliquer la foi de l'Eglise en la divinité de Christ en supposant qu'elle a débuté par reconnaître ces prédicats métaphysiques. Il est vrai, cela paraît remettre en question de nouveau la révélation de Dieu en Christ. Mais il serait encore possible que l'essence révélée de Jésus indiquât une dignité cachée et supérieure de sa personne dont la preuve métaphysique aurait alors à démontrer la possibilité.

Quelle est la conviction qui sert de point de départ à toutes ces tentatives et qui les anime ? c'est la pensée qu'il nous faut « plus qu'un envoyé de Dieu au courant de la volonté divine, pouvant nous servir de modèle par ses vertus extraordinaires¹. » Or ce *plus* qui doit nous élever plus haut que la simple appréciation rationaliste de Christ, c'est, dit-on, cette unité métaphysique ou ontologique de Christ avec Dieu, de laquelle nous venons justement de parler. Nous avons vu la valeur de l'idée

¹ Dorner, *Zur christologischen Frage der Gegenwart*, Jahrbücher für die Theologie, 1874, S. 592.

d'une unité physique de Jésus avec Dieu opposée par Athanase aux ariens, en la comparant à la représentation que se faisait l'ancienne Eglise catholique du salut acquis par Christ. En partant de cette base commune les ariens avaient tout à fait tort contre les docteurs de Nicée. Les expressions mises en avant par les docteurs contemporains, qui se sont occupés de christologie, se présentent à leur tour sous un jour favorable par le fait qu'elles sont dirigées contre une christologie ne correspondant pas à la notion évangélique du salut. Comme exemple d'une semblable conception de Christ en dehors de l'Eglise évangélique, nous pouvons mettre à profit celle qui a été proposée par Pfleiderer. Elle montre clairement combien la faute déplorable commise par Schleiermacher agit encore puissamment et c'est pourquoi, par le simple fait de son existence, elle justifie les tentatives contemporaines de christologie.

Pfleiderer fait mention de Christ à l'occasion de la description qu'il donne du procès de rédemption auquel l'humanité est soumise par la grâce de Dieu. Ce procès a son point de départ en ceci : l'homme sent douloureusement le désaccord entre ses besoins religieux et moraux et le fait qu'il s'abandonne en réalité à ses tendances terrestres. La conversion doit donc consister naturellement en ceci : les dernières doivent être enchaînées pour faire place aux premiers. « Le procès de la rédemption consiste donc en un mouvement en deux sens opposés : on s'éloigne de l'état actuel de péché et on se laisse attirer par la loi du bien : dans la première direction, nous avons la repentance, dans la seconde, la foi. » Pour que la repentance réussisse, il faut que dès le début elle soit provoquée par une force d'attraction plus accusée du pôle opposé, par suite de laquelle le moi pressent que sa vraie essence réside dans la loi du bien. Ce désir d'un salut non encore réalisé est le point saillant de toute l'œuvre de la rédemption ; « dès qu'il a atteint son point culminant, la répulsion du mal, l'union au bien se trouvent en principe accomplies, la transformation ou la conversion est réalisée sous ses deux aspects, la repentance et la foi. » Avec cela « la volonté actuelle, remontée à son principe et ayant admis celui-ci en elle, est élevée à l'état

d'actualité. » A cette transformation (rédemption) se rattache immédiatement le sentiment correspondant de plaisir. C'est justement cet événement, en tant qu'il rétablit le bonheur, qui constitue la réconciliation. La joie de la réconciliation est le reflet de la sainteté de la volonté rétablie en principe dans le sentiment. En tant que la première est encore interrompue par le péché, la seconde se trouve tout naturellement détruite de nouveau. Or qu'est-ce qui constitue proprement la révélation de Dieu ? c'est justement ce procès de redemption et de réconciliation se répétant dans chaque individu, et non pas le même fait qui s'est accompli une seule fois en Jésus. « En effet, du moment où l'œuvre rédemptrice historique de Christ est suffisante pour le salut, tout ce qu'on peut encore réclamer des hommes, c'est la foi, c'est-à-dire un assentiment théorique à ce moyen de salut établi par Dieu et exécuté en dehors des hommes. Par conséquent toute qualité morale résidant dans la foi, toute action morale réclamée par la foi ne devient pas seulement superflue, il faut y voir une adjonction dangereuse, car elle mettrait en danger la complète suffisance de la cause historique et objective du salut, de l'œuvre de Christ. » Pfleiderer estime que la dogmatique n'est jamais sortie de cette difficulté par suite de sa funeste disposition à rattacher des événements purement intérieurs à quelque chose d'extérieur, tombant sous les sens. Lui, au contraire, pénétré de la pensée qu'un événement extérieur et historique et le changement intérieur de la volonté propre sont des choses trop disparates pour pouvoir être coordonnées comme causes du salut, place l'essence de la révélation, la cause du salut individuel dans le procès intérieur, moral, de redemption et de réconciliation, dans lequel se réalise l'achèvement du monde voulu par Dieu. Mais d'autre part, comme d'un autre côté cette redemption et cette réconciliation parfaites (!) ne se trouvent que dans l'Eglise chrétienne, il en résulte que finalement nous en sommes toujours redevables au fondateur du christianisme. Tout cela, du reste, n'établit entre lui et nous aucune différence spécifique, mais simplement graduelle, ou mieux encore une différence seulement d'origine et nullement d'essence.

Par cette conclusion, l'exposition de Pflleiderer paraît faire le plus grand contraste avec la théologie de Nicée. Et toutefois, dès qu'on ne se laisse pas tromper par l'emploi dominant des formules de Schleiermacher, il est aisé de reconnaître qu'elle est dans la plus étroite analogie avec la doctrine du concile. Dans les deux cas, la rédemption est un procès qui s'accomplit en vertu de la nécessité divine. Dans un cas comme dans l'autre, l'humanité en est l'objet : tout ce qu'on peut affirmer de l'Eglise c'est qu'elle est le moyen pour gagner les individus. Que celle-ci puisse passer comme la base de l'assurance du salut, que cette idée se présente sous une forme différente chez Augustin et chez les réformateurs, ces faits existent aussi peu pour le théologien moderne que pour les pères grecs. Naturellement chez Pflleiderer, qui vit des résultats des travaux du rationalisme allemand, la rédemption se rapporte exclusivement au terrain moral. Mais cet avantage accordé à la vie morale est en réalité un préjudice, un inconvénient en comparaison de la manière de faire des théologiens grecs. Ceux-ci sentaient trop profondément que la volonté libre est un ἀδέσποτον, quelque chose d'ingouvernable, pour la faire entrer dans le procès physique de transformation. Pflleiderer au contraire, en opposition au grand rôle que le christianisme accorde aux faits historiques du salut, accentue à la vérité le caractère incommensurable du changement moral de la volonté ; il n'éprouve aucun scrupule d'en faire servir le résultat à l'explication métaphysique de l'univers. Il est manifeste qu'ici la pénétration critique, le sentiment d'une différence ineffaçable se trouvent plutôt chez les anciens que chez l'écrivain moderne.

Par contre, quand il s'agit de la personne de Christ, ils se trouvent dans la même situation. Dans une école comme dans l'autre, la cause du salut se confond immédiatement avec la cause du monde. L'idée dominante chez les Grecs c'est que Dieu, qui a créé l'humanité pour lui-même, ne peut abandonner sa propriété à la mort. Ce qui chez Pflleiderer constitue la base de l'assurance du salut c'est que Dieu achèvera la création par la perfection de l'humanité, et l'histoire est le droit chemin pour arriver à ce but. Malgré ces hypothèses qui diffèrent fort

peu, ils portent un jugement opposé sur la personne du Christ. Les Grecs étaient enchaînés à la personne de Christ par les dispositions religieuses de l'Eglise chrétienne : grâce à leur vénération, ils la placèrent dans la cause éternelle du monde. Christ a pour eux la plus grande valeur comme créateur du monde, parce que c'est seulement en cette qualité qu'il peut accomplir ce qui passait pour le résultat de la rédemption : la restauration permanente de ce qui avait été primitivement placé dans la création. Il est évident que chez Pfléiderer le sentiment, non encore complètement éteint dans l'Eglise, d'une valeur spécifique de Christ, n'exerce pas la même contrainte ; aussi quand il entreprend une appréciation religieuse de la chose qu'il appelle rédemption, la personne de Christ n'est-elle pas prise en considération. A la vérité, ce qui précède montre assez dans son ensemble qu'il ne se propose pas en général une pareille appréciation religieuse. Mais quand il le fait, il ne lui reste plus qu'à dire : l'individu devient assuré de son salut quand il combine l'observation de la conversion accomplie en lui-même, avec la conviction que cette conversion est plus ou moins une phase de la révélation de Dieu dans le procès de la création. Mais pourquoi chez les Grecs la dignité de Christ est-elle rattachée d'une manière si lâche à la cause propre du salut, et pourquoi chez Pfléiderer toute connexion disparaît-elle entièrement ? Cela tient à ce que, dans les deux cas, la conséquence de la rédemption consiste dans une conversion qui a pour objet immédiat l'humanité entière. Une pareille supposition est à l'avance opposée aux intérêts d'une religion réelle et active. L'essence de celle-ci consiste en effet en ceci qu'elle rapporte les bénédictions de Dieu à la congrégation religieuse déterminée qui se forme en reconnaissant ensemble une révélation particulière de Dieu. Mais si malgré cela le caractère d'une nécessité divine doit être attaché à ce fait de la rédemption, il ne reste plus qu'un seul expédient : il faut la faire dériver de la cause éternelle du monde, ou il faut l'expliquer métaphysiquement, comme une forme nécessaire de ce qui arrive dans le monde. Quand Pfléiderer s'engage dans cette voie de la métaphysique, les choses prennent

une étrange tournure, car il en résulte que les expressions qu'il emprunte à Schleiermacher font l'effet d'être les formules d'un solide dogmatisme, tandis que chez le père de la théologie moderne, élevé à l'école critique, on doit y voir les fonctions de l'Eglise déterminée par certaines conditions morales.

Malgré cela, il faut reconnaître qu'en christologie Pfleiderer s'est en fait borné à tirer les conséquences qui, comme l'a clairement montré Biedermann, étaient aussi nécessaires pour Schleiermacher. En effet, comment celui-ci prétend-il établir la dignité de Christ ? Il le présente comme la cause de la transformation de la volonté qui s'accomplit dans l'Eglise. Il va sans dire que les motifs, vrais d'une manière indépendante, qui déterminent ce procès, doivent faire remonter plus haut que l'auteur historique, c'est-à-dire jusqu'à la loi éternelle dominant l'humanité entière, loi qui se serait pour la première fois manifestée en lui comme historiquement agissante. Dès l'instant où l'on veut déterminer la valeur de Christ en constatant simplement les effets historiques de son activité, on ne trouvera rien d'autre que la simple réalisation, à un moment donné, du principe qui a seul de la valeur en lui-même.

Si l'on veut repousser avec succès le jugement définitif de Pfleiderer sur la dignité de Christ, opinion qui rend tout à fait la pensée d'une tendance théologique très répandue, il faut tenir compte de tout ce qui se rattache à cette manière de voir. On a beau être tenté de repousser la rude protestation contre l'idée d'une différence spécifique entre Christ et nous, en lui opposant « l'unité métaphysique ou ontologique de Christ avec Dieu. » En le faisant on renonce à l'avance aux avantages qu'offrent à un haut degré la clarté et la franchise de ces manifestations de Pfleiderer. Avant tout nous voilerions de nouveau la dignité de Christ beaucoup plus étendue pour nous, au moyen d'une formule qui ne permet aucune distinction claire entre la conception évangélique du Sauveur et celle de l'ancienne église catholique, qui le faisait identique avec la cause cachée du monde. Nous verrons plus tard si nous aurons encore l'occasion de faire l'application de ces expressions. Pour le moment il nous importe de montrer clairement pourquoi nous réclamons

une plus haute dignité pour Christ. Voici la seule réponse que nous puissions faire : parce que nous apprécions ce qu'il a accompli pour nous autrement que ne le fait Pfleiderer et tous ceux qui, se bornant à mentionner pour mémoire la personne historique de Christ, se contentent du principe chrétien qu'ils trouvent ailleurs. Comme chrétiens évangéliques nous ne pouvons accorder que la pacification d'un cœur humain, possible dans le christianisme, revienne à ceci : puiser le bonheur dans le sentiment qu'on s'est soi-même uni en principe avec la loi du bien. Aussitôt qu'on essaie de dépeindre cet état moral des individus comme le salut garanti dans le christianisme, que doit accompagner la félicité en qualité de son reflet naturel dans la sphère du sentiment, on n'arrivera pas plus loin qu'à décrire une tâche à remplir. Cette conversion ne peut en effet s'effectuer *que sous la forme de libres résolutions de la volonté*. Il est vrai, la violente fantaisie des métaphysiciens peut fusionner ces résolutions libres de la volonté avec ce qui arrive nécessairement, et préparer ainsi l'achèvement de la création. Mais dans l'âme particulière qui soupire après son salut, le fait que le bien moral qu'on poursuit n'est jamais atteint que relativement, prépare des difficultés qui résistent à cette formule magique. Que peut signifier la prétention de faire disparaître le dur contraste entre ce qui doit être et ce qui est, en faisant appel à l'union, en principe, avec le bien ? Au fond cela revient seulement à considérer le même fait, à cause du bien qu'il renferme, sous un rapport comme motif de félicité et sous l'autre comme motif de malheur. On répondra que dans le premier cas le fait identique est complété par la circonstance qu'on a en même temps le sentiment de sa relation avec l'univers. Mais cela ne suffit pas pour écarter les hésitations sans but de la vie du cœur qui rendent illusoire la prétendue satisfaction de celui-ci. En effet ce christianisme mutilé se trouve désarmé contre le plus simple doute comme celui-ci : le sentiment de son insuffisance devenu toujours plus vif, par la connaissance croissante du bien, peut conduire l'homme à soupçonner qu'il pourrait bien n'être lui-même qu'un moyen passager pour l'admirable apparition finale du monde. C'est en vain au con-

traire qu'on en appellerait au fait parfois possible qu'on apprend à saluer avec bonheur sa propre essence éternelle dans ce bien qui plane encore comme quelque chose qui doit être. En effet des expériences opposées font contrepoids à celles-là. Ces expériences fâcheuses ont-elles le dessus ? alors les premières, les bonnes, perdent leur mérite, car on peut se dire qu'on les éprouve parce qu'on participe au caractère générique de l'humanité ; qu'elles peuvent être au contraire pour d'autres, qui réussissent mieux, mais nullement pour nous, des messagères de la vie éternelle. Ainsi pendant que Pfleiderer annonce la religion de l'univers — nous avons le droit de nommer une forme de religion d'après l'objet dans lequel le sujet religieux se renferme — il renonce en même temps à cette assurance, remise au jour par la Réformation, qui est de force à résister à tout et que le chrétien possède dans la réconciliation avec son Dieu. Cette idée fausse, empruntée à Schleiermacher : l'effet de la rédemption se confond avec le reflet dans le sentiment d'une perfection morale en principe, dispense Pfleiderer de donner place, dans sa conception religieuse du monde, à une appréciation religieuse de Jésus-Christ. Par contre, une telle appréciation nous est nécessaire si nous cherchons à sauvegarder la plus précieuse conquête de la Réformation, l'inébranlable certitude du salut de l'Eglise de Christ.

Comment obtenir une certitude du salut à l'abri des hauts et des bas résultant des jugements que nous portons sur nous-mêmes ? Il faut pouvoir considérer un fait indépendant des résultats de nos efforts de volonté, comme une révélation directe de l'amour de Dieu à notre égard. Quand un pareil fait devient pour un certain nombre d'hommes l'occasion d'une pareille confiance, il se forme une communauté religieuse. Pour nous, chrétiens, cette révélation particulière de Dieu constituant notre communauté a été donnée dans la personne de Christ. Nous en connaissons le contenu dans les évangiles, d'après son impression sur la première communauté. Par le fait que nous reconnaissons que les actes de cette personne, compris du point de vue de l'unité de leur but, sont des actions de Dieu, nous nous reconnaissons comme membres de l'Eglise chrétienne. Mais nous ne sommes vraiment en possession du salut accordé à

cette église, que lorsque à ce jugement nous ajoutons la certitude que, dans la connaissance qu'il désigne, l'intention miséricordieuse de Dieu à notre égard s'est réalisée. Mais ici il s'agit de se rendre compte de ce fait, que nous pouvons expliquer notre connaissance de Dieu en Christ par l'amour de Dieu pour nous. Pourquoi notre foi en Christ s'attache-t-elle immédiatement à cette explication, c'est-à-dire à la certitude du pardon de nos péchés ? c'est que l'Eglise, dans le sein de laquelle nous naissons à la foi, est l'œuvre de Christ et qu'il a accompli cette œuvre dans l'intention expresse de mettre par son moyen l'humanité en communion avec Dieu comme notre père. Il est vrai, ce but de la vie de Christ ne peut être saisi que comme fait extérieur, historique. Mais nous nous assurons de son irrésistible valeur, comme de toute autorité personnelle, par l'appréciation morale du contenu de sa personne agissant en vue de ce but. A lui seul, il est vrai, ce grand cas que nous ferions de l'essence morale de Christ ne suffirait pas pour nous donner la certitude que nous sommes nous-mêmes objets de l'amour de Dieu. En effet si nous nous contentions de dire qu'en Christ a été manifestée la destinée éternelle de l'humanité, condition de l'amour de Dieu pour l'homme, le problème du péché et du mal serait beaucoup plutôt compliqué que résolu. Lorsque nous sommes également convaincus que le bien manifesté en Christ est ce qui doit être absolument, cela ne sert qu'à nous faire sentir d'abord la grande distance qui nous sépare de Lui. Mais lorsque nous faisons rentrer le contenu ainsi apprécié de sa personne, conformément à la marche qu'il a suivie, dans le but de son activité terrestre, il nous devient possible de voir, dans notre foi en lui comme révélateur de Dieu, une conséquence manifeste du but miséricordieux de sa vie. C'est ainsi seulement que le chrétien s'approprie le salut proprement dit de sa religion, la confiance en Dieu dans la réconciliation avec lui. Et il est évident que notre confiance en Dieu, ainsi notre possession des biens de la religion, doit s'affermir en nous dans la mesure où les actes de la vie de Christ, compris du point de vue de leur but général, nous révèlent l'action directe de Dieu sur nous comme membres de l'Eglise. La confession, couronnant la

conception religieuse que le chrétien a du monde, savoir que pour lui Christ a la dignité de la divinité, n'est pas l'assentiment à un principe métaphysique, mais une assertion religieuse, parce qu'elle est en relation étroite avec l'expérience qu'il a faite de la valeur des biens religieux. Voilà pourquoi cette confession se comprend fort bien dans le sein de l'Eglise de la nouvelle alliance fondée par Christ, tandis que hors de son sein elle ne peut être en aucune façon comprise.

On pourrait croire que le plus pressant serait d'établir scientifiquement l'exacte valeur morale de Christ, en donnant une explication d'ensemble de son activité telle que les évangiles nous la font connaître. De cette manière, il serait possible d'expliquer et de justifier le sens et la valeur de l'assertion : par Christ nous sommes réconciliés avec Dieu ou pour nous Christ est Dieu. C'est aussi là l'unique manière efficace de s'opposer à une théologie qui n'admet nullement la possibilité d'apprécier religieusement Jésus et qui s'en tient à un point de vue exclusivement historique. Cette théologie insiste seulement sur le souvenir historique que Jésus a mis en circulation de nouvelles idées religieuses et morales se justifiant par leur propre vérité intérieure, mais elle renonce à apprécier la valeur religieuse de ce fait. Elle montre par cela même qu'elle ne comprend nullement la vie d'une société religieuse et qu'elle n'est point appelée à la servir. Il va sans dire que cette théologie est nécessairement forcée de contester la valeur spécifique, permanente de la personne de Jésus pour l'Eglise chrétienne. Comme nous l'avons fait voir plus haut à l'occasion de Pfleiderer, ce n'est là que la conséquence naturelle de sa manière d'agir. On ne peut donc combattre celle-ci qu'en montrant que cette méthode est théologiquement fautive parce qu'elle ne sert pas à expliquer ni à justifier l'existence de l'Eglise chrétienne. Ce but ne peut être atteint, du moins pour l'Eglise chrétienne, déjà par le simple fait de fixer certains événements ou de les expliquer scientifiquement au moyen de leur cause. Il faut en outre montrer qu'une disposition spirituelle déterminée est tenue de soumettre les dits faits en question à une appréciation qui constitue la communauté religieuse. La théologie doit pou-

voir montrer que les hommes qui ont saisi le royaume de Dieu comme leur bien suprême, quand ils ont connu Christ comme leur Rédempteur, ne se sont pas seulement élevés à l'indépendance morale et religieuse, mais qu'ils ont été émancipés pour arriver à une unité systématique de pensée. Si l'on est hors d'état de le faire, il n'existe pas de théologie chrétienne en général avec une mission spéciale et justifiée.

Mais si l'on s'attend à ce que les théologiens, qui, par leur position dans les partis ecclésiastiques, manifestent leur opposition contre les résultats du rationalisme, aient pris cette méthode, on se trompe malheureusement beaucoup. Voici ce qui semble leur être arrivé : leur piété blessée les a portés à s'opposer directement à ces résultats, tandis que la méthode par laquelle on y est arrivé a échappé à leur zèle.

Voici le résultat du rationalisme lorsque, comme chez Pfléiderer, il se pose comme la seule tendance légitime en théologie. Il fait l'impression, autant qu'il est en lui, de mettre en question la vie de la religion chrétienne en l'ignorant. Il est manifeste que l'affirmation d'une unité métaphysique de Christ avec Dieu doit son origine à la crainte de ce danger, comme aussi cette expression a été employée d'abord en opposition à la conception rationaliste de Jésus qui n'en faisait plus qu'un réformateur religieux et moral. Et cependant il est impossible que, pour la théologie évangélique, l'unité métaphysique ait le même sens que *ἑνωσις φυσική* pour les défenseurs du symbole de Nicée. Quand Dorner emploie cette expression, il ne peut pas vouloir faire consister la valeur de Christ pour nous dans le fait qu'il nous ait garanti la possibilité physique de la vie éternelle comme récompense du fidèle accomplissement de la loi. Au contraire, la manière dont il conçoit l'unité métaphysique de Christ avec Dieu et la fait valoir s'explique très bien par le sentiment de ce danger et par l'émotion de la piété blessée. Dorner dit fort justement : « La nécessité de la réconciliation est la première cause pour laquelle Jésus est indispensable à la foi chrétienne et fournit pour la conscience du salut un facteur constitutif et non accidentel ¹. » Malgré cela, nous lisons d'abord

¹ Article cité, p. 597.

après : « Mais on pourrait dire : A quoi sert-il de montrer que déjà sur la terre Jésus devait être Christ, que pour l'œuvre du salut et pour la foi il est d'une valeur constitutive, puisque cependant les limites terrestres empêchent qu'il ne soit Dieu-homme dans le sens de l'Eglise ? » D'après la première phrase, Dorner devrait être d'accord avec nous pour déclarer que, en insistant sur la valeur religieuse de Christ, nous entendons exprimer l'importance qu'il a d'une façon permanente pour rendre possible dans son Eglise la communion avec Dieu. On est alors en droit de croire qu'il justifiera toute expression servant à rendre la dignité de Christ qu'il reconnaît, en montrant que dans cette formule se rencontrent et notre certitude de la réconciliation et l'exakte appréciation de sa personne, d'après les motifs et les fins de son activité. Au lieu de cela, dans la seconde phrase, l'expression « Dieu-homme dans le sens de l'Eglise, » apparaît comme représentant un contenu tout à fait compréhensible, contre lequel il est supposé que, nous théologiens, nous n'aurons aucun scrupule métaphysique. Or il est parfaitement certain que Dorner n'admet plus un Dieu-homme dans le sens de l'Eglise grecque. En effet, la réconciliation, dont cette formule exprime la certitude, comme chez les Grecs, est dans les deux cas quelque chose de tout à fait différent : pour les théologiens évangéliques, cette formule exprime le salut dont on peut faire l'expérience dans la communauté religieuse ; pour les Grecs elle désigne un événement de nature physique caché à la perception humaine. Dorner n'accentuant pas le contenu particulier que doit avoir pour lui cette formule, comme partie constitutive, importante de sa conception religieuse de l'univers, alors elle ne peut plus avoir qu'un sens, le seul qu'à la vérité elle a eu dans toutes les époques, une signification exclusivement formelle pour rendre la certitude chrétienne que la rédemption est accomplie. Il est hors de doute que l'affirmation d'une pareille formule, toute prête pour rendre le contenu fort divers de la certitude de la foi, a incontestablement une haute valeur comme manifestation et protestation de la piété blessée par le jugement que le rationalisme porte sur Jésus. Mais la théologie,

en tant que science, n'est pas appelée à confesser, mais à prouver. Or nous ne pouvons prouver notre assertion de la divinité de Jésus qu'en nous rendant bien compte du sens que nous attachons aux mots employés pour l'exprimer. Dorner, il est vrai, administre une preuve. Mais ce n'est pas la preuve théologique portant sur l'assertion religieuse que Jésus est Dieu pour nous, mais la preuve métaphysique s'adressant au jugement non chrétien. Dorner montre ceci : du point de vue des principes les plus généraux que la sagacité humaine a réussi à découvrir sur la nature de l'être, il n'y a rien à objecter contre la possibilité en général d'une union du Logos divin avec une personne humaine. — Nous disons que c'est là une appréciation, une assertion non chrétienne, parce qu'en aucune façon elle ne saurait être admise comme partie intégrante de la conception religieuse du monde que donne le christianisme. Les jugements faisant partie de cette conception chrétienne ne sont pas nécessaires parce qu'ils se subordonnent volontiers aux principes généraux sur l'être; ils sont nécessaires parce qu'on peut les dériver d'une représentation du plus haut prix qui tire sa valeur de fait de la puissance qu'elle exerce sur notre sentiment. Il nous importe donc peu de savoir si l'assertion, formulée comme on voudra, que Dieu en Christ a réconcilié le monde avec soi, pourra se légitimer en face de certaines relations métaphysiques hasardées sur l'idée de Dieu. L'idée de Dieu sert, dans ces relations-là, pour expliquer le monde, en tant que celui-ci est l'objet d'une expérience se désintéressant des questions morales. Supposé qu'on fasse une pareille application de l'idée de Dieu, on n'a du moins nul droit, comme chrétien, de conclure de l'accord avec l'expérience dépréoccupée, désintéressée de la morale, à une preuve en faveur de l'exactitude d'une assertion religieuse. Quand on procède ainsi on ne fait que se mettre en contradiction avec la méthode par laquelle, dans la vie pratique, la foi en Christ se justifie. Aucun chrétien ne fait la moindre expérience que les événements de la nature et du monde des hommes, explicables scientifiquement, se prêtent aux fins du royaume de Dieu. Mais nous expérimentons tous que notre foi nous élève à une liberté, à une

indépendance qui transforme d'une manière spirituelle, en son contraire, notre rapport naturel de dépendance à l'égard du monde. — Dorner prétend administrer la preuve métaphysique en faveur de la possibilité du Dieu-homme en restreignant le problème à ceci : il s'agit de l'union d'une substance ou d'une manière particulière d'exister de la divinité (Dieu comme Logos) avec l'humanité en Jésus, de sorte que la première forme la puissance intérieure, ou le trésor le plus intime de la dernière¹. J'ai donné plus haut la raison pour laquelle je renonce à juger les notions métaphysiques employées comme telles. Mais la preuve métaphysique fût-elle admise, resterait toujours l'objection qui portait déjà contre l'ancienne théologie : la preuve en faveur de la possibilité générale d'une union de Dieu et de l'homme peut aussi peu servir à inquiéter qu'à satisfaire l'Eglise chrétienne, qui croit à l'unité en fait de Dieu avec l'homme Jésus. Si le premier cas est plus rare, cela ne tient qu'à la faiblesse de la preuve. C'est que dans la règle la certitude qui accompagne cette preuve n'en provient pas ; cette certitude est un fruit de la foi.

Mais voici la plus grave objection qui s'élève contre cette christologie. Elle brise l'unité de la conception chrétienne de l'univers, en faisant appel à une preuve métaphysique pour établir la divinité de Christ. Toutes ces preuves partent de l'idée que l'unité de Christ avec Dieu diffère de sa liaison avec l'humanité. Cette unité doit désigner tout un côté caché de sa personne, la profondeur insondable de son essence. Par contre il est une liaison de Christ avec l'humanité qui nous est manifeste, en tant qu'il est l'auteur d'un état religieux et moral nouveau. Si faible que soit encore le mouvement provoqué en nous par Jésus, nous ne pouvons nous empêcher d'y voir une augmentation dans la possession du bien suprême ; de sorte que la complète appropriation de ce dernier ne diffère en rien de ce mouvement et n'en est que l'achèvement. Sans nul doute, cette appréciation de l'œuvre accomplie par Christ est une activité de l'Eglise chrétienne, sans laquelle on ne peut concevoir cette dernière. On ne conçoit pas que l'Eglise chrétienne

¹ Article cité, p. 603.

ne se rendit pas compte de ce qui constitue l'essence de l'œuvre accomplie par Christ. Du moment où il est impossible — comme c'est le cas dans la christologie ecclésiastique — de voir dans cette façon de concevoir Christ une manifestation de l'essence de son œuvre, cette façon de le concevoir rentre dans la catégorie des choses les plus précieuses qu'on ne saurait apprécier. Quand on considère ainsi les choses, le dogme ecclésiastique de la divinité de Christ doit être considéré comme un élément perturbateur. Mais cela peut être aussi l'occasion de formuler autrement pour l'Eglise la signification religieuse de la personne de Christ. Toutefois comme la doctrine de l'Eglise se contente d'affirmer toujours cette importance et ne l'a jamais prouvée, la négation qu'en font les rationalistes est un progrès naturel historiquement justifié et vraisemblable. Maintenant que le développement a eu lieu, il faut se mettre au clair sur les motifs qui l'ont provoqué, si l'on veut revenir à l'ancienne détermination de la divinité de Christ. La nouvelle christologie ecclésiastique, qui, dans sa manière de concevoir les rapports de la divinité de Christ avec ce qu'il a fait, est entièrement une répétition de l'ancienne, implique la supposition que cette conséquence tirée par le rationalisme était fausse. La conséquence rationaliste résulte nécessairement de l'impression que ce qui est produit par Christ se justifie par sa dignité intérieure, par sa valeur intrinsèque, comme ce que l'on peut imaginer de plus précieux. Sous la puissance de cette impression, on est forcément conduit à repousser comme intolérable tout autre côté de la personne de Christ qu'on prétend désigner par l'attribut de sa divinité. Du moment donc où l'on cède à la conviction que le rationalisme est faux en retombant dans la faute fondamentale de l'ancienne christologie, il faut répudier les motifs qui ont amené la christologie ecclésiastique et son développement historique, le rationalisme. Il faut déclarer hautement que les conséquences de ce que Christ avait en vue dans sa vie, conséquences dont on peut faire l'expérience, ne sont pas ce qu'on peut concevoir de supérieur. En effet l'attribut de la divinité du Christ ne s'applique pas à ce par quoi et en quoi il s'est révélé à nous, au contenu moral

de sa personne, mais à son unité cachée avec le Père, appendice obscur et insondable s'ajoutant à tout le reste pour prêter à celui-ci, à proprement parler, sa valeur. Alors le royaume de Dieu, le souverain bien de l'Eglise chrétienne, n'est plus ce qu'il y a de vraiment réel, comme la puissance sur toute réalité. A sa place nous avons l'idée d'un certain quelque chose impénétrable à l'esprit moral, qui, comme essence commune de Christ et de Dieu, est la source de tous les biens. Or nous sommes organisés de telle façon que nous ne connaissons qu'une seule chose qu'il faille distinguer d'une manière absolue de l'idée morale embrassant tout, une seule chose réelle étrangère à l'esprit moral, savoir, la nature. La position qui est d'ailleurs faite à la nature dans la conception religieuse du christianisme nous garantit complètement qu'ici la plus haute mission morale et l'idée religieuse la plus élevée coïncident : on ne conçoit la volonté du Dieu révélé par Christ dirigée vers rien d'autre que vers ce qui nous élève au-dessus de la nature : le bien moral qui doit être réalisé par la libre activité de l'homme. Mais au point décisif où il s'agit d'apprécier la personne de Christ, on fait intervenir des notions métaphysiques nées dans un milieu étranger au christianisme ; en lieu et place de la volonté de Dieu manifestée en Christ, on introduit, comme principe de notre certitude, le lien mystérieux d'une nature identique entre lui et Dieu. Cette théorie court ainsi le danger de défigurer par une adoration quiétiste de la nature la religion qui nous enseigne à voir la rédemption du pécheur dans l'affermissement de la puissance de la volonté sur le monde. Il s'en faut de beaucoup que l'ancienne Eglise fût aussi exposée à ce danger que l'Eglise évangélique, quand celle-ci est enchaînée aux vieilles formules christologiques. Autrefois, à côté de la métamorphose de la nature humaine, effectuée sur la base de l'unité physique de Christ avec Dieu, on plaçait, avec une pleine et entière conscience, une puissance de la volonté propre qui nous paraît aujourd'hui fort étrange. Anciennement, au contraire, cette notion de la volonté était le complément nécessaire de la conception du monde, lorsqu'on ne voulait pas abandonner le terrain du christianisme, en partant de la

présupposition de cette notion de la rédemption. Dans notre Eglise la rédemption signifie en principe la délivrance intérieure de l'esprit moral. Lors donc qu'ici aussi on affirme une liaison naturelle cachée comme base de la rédemption, alors l'idée que le bien est la puissance régnant sur le monde entier n'entre en aucune façon en possession de tous ses droits. Or ce qui rend les assertions chrétiennes nécessaires, c'est justement cette portée du bien manifesté en Christ. En outre, si l'on accentue le caractère moral de la rédemption, ce n'est que parce qu'on se laisse guider par cette impression. Par conséquent la nouvelle christologie ecclésiastique se met en contradiction avec son propre point de départ, quand elle fait consister la valeur de Christ dans une liaison naturelle qui ne se conçoit pas, avec la portée décisive de son activité morale. L'unité et la certitude de la conception chrétienne de l'univers sont ainsi troublées. En effet la certitude qui se nourrit de l'impression reçue d'une grandeur morale n'est ni complétée, ni augmentée, mais renversée par la confiance qu'elle doit mettre en un événement naturel impénétrable.

Quant à moi, il me semble que c'est se faire illusion sur cette conséquence inévitable, lorsque, avec Dorner — tout en reconnaissant, comme il le fait, que l'élément moral domine toutes les réalités — on met cette idée en rapport avec cette christologie au moyen de la pensée prétendue plus profonde qui veut que l'élément moral ait aussi une signification « ontologique et métaphysique. » Il estime même que ce n'est que de ce point de vue que l'élément moral peut être conçu dans sa vraie absoluité. (*Christol.* II, 1011 et 1211.) Je pense aussi que la conviction de la valeur indépendante du bien ne prend consistance en nous qu'au moment où, dans la conception religieuse du monde, elle devient la clef de notre position à l'égard du monde. Ce n'est qu'alors en effet qu'elle est élevée au-dessus de la contradiction avec notre position empirique dont la saisissante réalité menace autrement de l'étouffer. Mais cela n'établit aucune signification métaphysique du bien. Voici seulement ce que l'on pourrait se représenter par cette signification. Il faudrait admettre qu'au moyen de l'idée du bien nous sommes en me-

sure d'expliquer scientifiquement la condition empirique du monde, abstraction faite de son rapport avec notre mission morale. Et cela doit nous fournir une idée qui ne s'affirme comme la puissance formatrice de notre volonté, en face de la condition empirique du monde, qu'en se complétant, en devenant une conception religieuse de l'univers.

Voilà comment, grâce aux prémisses métaphysiques de cette christologie, nous nous trouverions placés à ce point de vue que Mélanchton estimait insuffisant chez les stoïciens. La domination de la volonté bonne sur le monde passe pour une donnée de la connaissance naturelle du monde. Cette idée se trouvant fort répandue, justement dans les milieux où l'on affirme la divinité de Christ contre le rationalisme, ce fait montre combien peu elle a été surmontée en principe. D'où vient en effet la thèse rationaliste qui veut que les vérités religieuses tirent leur valeur de leur accord avec nos autres connaissances qui n'ont du reste rien de moral ? Elle plonge d'abord ses racines dans l'erreur entretenue par la théologie ecclésiastique, erreur qui consiste à voir, dans les portions pratiquement les plus importantes de la conception religieuse du monde, la possession commune de l'humanité, en dehors de la révélation. Comme l'exemple cité plus haut l'a montré, du moins dans l'ouvrage cité, Dorner n'a nullement abandonné le terrain du rationalisme. Pour preuve je renvoie encore à la façon dont il établit le caractère moral de notre foi. Il le fait en prouvant que Christ, « dans l'unité et la totalité de sa personne, par conséquent aussi comme homme, est cet être qui possède une signification universelle et métaphysique pour tous les hommes, et même pour tous les esprits. » Ce n'est qu'ainsi que l'on comprend que « la loi de la nature s'harmonise intérieurement avec le νόμος πίστεως et que l'acte de la foi sous ce dernier rapport ne demeure pas un acte arbitraire ou légal, mais qu'il puisse être un acte libre. » (Ouvrage cité, pag. 1256.) « Pour la rédemption déjà il ne s'agit pas seulement de croire au Logos mais aussi à Christ, ce qui serait de l'idolâtrie si l'humanité de Christ n'était pas impliquée dans la signification métaphysique de cette personne. » Mais voici ce que Dorner entend par la signification métaphysique de Christ pour

nous : « notre nature, telle que Dieu l'a voulue, déjà par son essence, est faite pour Christ et attirée vers lui. » L'assertion « métaphysique » que Christ dans ce sens est le principe de notre existence pourrait donc bien être une des plus fortes expressions de la foi de l'Eglise chrétienne, laquelle explique sa propre position à l'égard du monde et sa condition par le dessein de Dieu à l'égard du monde révélé en Christ. En tant que par conséquent on ne peut voir dans l'Eglise que la fondation positive de Christ, je ne comprends pas non plus comment on veut, ainsi que Dorner se le propose, enlever quelque chose de positif à la foi de l'Eglise pour ce qui tient à cette connaissance. La chose n'est possible pour Dorner qu'en ignorant le caractère religieux de cette assertion et en la traitant comme si nous l'avions obtenue d'une manière tout à fait empirique. D'après lui, le moyen naturel de connaître le monde, la raison se serait rendu compte et de la destinée assignée par Dieu à l'humanité et de l'unité du plan divin du monde. (P. 1257.) Ainsi que cela est constaté, il ne peut plus y avoir aucune difficulté à satisfaire le besoin historiquement motivé de s'élever au-dessus du supranaturalisme : il n'y a qu'à prouver que dans ces points importants ce que Christ nous a apporté s'accorde avec ce que nous possédions déjà naturellement.

Voilà comment les principes les plus originaux de la foi de l'Eglise chrétienne seraient généreusement attribués à la raison naturelle. Mais du moment où l'on convient qu'il nous est possible d'expliquer ainsi pratiquement le monde par notre destination, abstraction faite de Jésus-Christ, quel peut bien encore être le contenu de cette assertion qui veut qu'il soit pour nous égal à Dieu ? On objectera que, par suite du péché, il nous est interdit de voir la preuve de notre propre salut dans cette explication du monde qui peut être prouvée par des raisons plus générales. Pour que les pécheurs puissent leur consolation dans ce fait, il faut qu'ils acquièrent la confiance que les conséquences du péché ont été abolies par Christ. Et, d'après l'Eglise chrétienne, c'est par suite de son unité métaphysique avec Dieu que Christ peut abolir ces conséquences du péché. — Mais cette explication a un défaut capital : elle méconnaît la

force de conviction inhérente à toutes les explications pratiques de l'univers. La portée de cette explication va justement jusqu'à mettre l'homme en état de considérer le monde comme moyen en vue de réaliser ce que l'individu considère comme la chose la plus précieuse. Si cette explication ne nous procure pas ce résultat, si elle ne nous abrite pas sous sa protection, nous et nos biens les plus précieux, il n'existe plus aucune raison qui puisse nous en garantir la vérité. Mais pourquoi *tenons-nous* pour la bonne l'explication que le christianisme nous donne de l'univers, bien que nos péchés nous empêchent d'en tirer le bonheur qu'elle garantit ? Ce n'est pas que cette explication soit d'une valeur générale et humaine, mais c'est parce que nous appartenons à l'Eglise chrétienne. La puissance éducatrice de l'Eglise a gravé assez profondément dans nos cœurs son souverain bien pour éveiller en nous le sentiment du péché et *en même temps pour nous enchaîner aux intuitions* exposant cette formule du monde qui correspond à ce but suprême. Dans l'église chrétienne, ces intuitions, que nous ne devons pas nous hâter de mettre sur le compte de la raison humaine en général, se maintiennent fermement parce que la réconciliation avec Dieu, au moyen de son fondateur, permet à la société chrétienne de tendre à son souverain bien avec la certitude du succès présent et à venir.

Il est donc faux d'affirmer la vérité de la conception religieuse de l'univers d'une manière générale, et de prétendre ensuite, dans les détails, la dériver de la rédemption. Mais au contraire c'est l'Eglise chrétienne réconciliée avec Dieu qui la première est certaine que le monde doit être pratiquement expliqué dans ce sens. C'est de ce point de vue seulement que l'Eglise est en position de légitimer sa tendance à se répandre dans l'humanité entière, en invoquant comme preuve la signification universelle de la religion. Mais naturellement cette démonstration n'a de force probante que pour ses propres membres et pour ceux qui ne sont pas seulement sous l'influence de raisons, mais aussi sous celle de l'activité éducatrice de l'Eglise. Il faut d'abord éprouver l'impression de ce souverain bien surpassant tout en valeur, poursuivi dans le sein de l'Eglise

chrétienne. Si le germe, déposé dans cette impression, d'une conception religieuse de l'univers, se développe, il ne peut le faire d'une manière normale que sous la forme de la foi à la réconciliation avec Dieu par Christ. Cette foi ne vient pas s'ajouter extérieurement aux connaissances religieuses chrétiennes pour permettre à celles-ci d'acquérir une valeur religieuse générale à l'usage pratique des individus. Mais tout en étant la base de cet usage, la foi est en même temps le cadre général, dans lequel peuvent faire leur apparition ces connaissances qui ne sauraient exister sans importance pratique. Dès qu'on méconnaît ce fait on arrive inévitablement à mettre en question la valeur de la réconciliation par Christ. Si l'explication chrétienne du monde est possible sans en appeler à l'autorité de Christ et si cette explication implique évidemment la conscience de la réconciliation avec Dieu, on ne saurait reprocher au rationalisme de déduire de la valeur générale et humaine de cette explication de l'univers une réconciliation sans Christ. Aussi longtemps qu'on ne trouble pas dans son dogmatisme une théologie comme celle de Pfleiderer, on ne saurait empêcher qu'au trésor de connaissances dont elle enrichit l'explication scientifique de l'univers, elle n'ajoute aussi une réconciliation sans réconciliateur. Il est vrai, c'est alors que se trouve terminée la traduction de la conception religieuse de l'univers en une conception non religieuse. Mais elle est aussi complètement usée cette anse que le système ecclésiastique lui-même offre à la disposition relâchée, qui porte à placer les vérités de la religion chrétienne sur le même plan que les résultats de l'explication scientifique de l'univers.

Mais pour les théologiens qui, comme Dorner, défendent la divinité de Jésus, les choses prennent un autre aspect. En isolant la réconciliation de son contenu de faits, pour la déduire des prémisses métaphysiques de la christologie, on paraît plutôt vouloir impliquer celle-ci. On maintient fermement la réconciliation uniquement par Christ et on affirme qu'on ne saurait y croire sans croire en même temps à la divinité de Jésus. Mais il se trouve qu'on a dépouillé l'idée de la réconciliation de son contenu positif, tel qu'il se trouve dans l'expérience re-

ligieuse ; que peut-on donc entendre encore par la divinité de Christ ? C'est que, au moyen de son essence transcendantale cachée, il aurait prêté à sa mort la faculté d'effacer pour nous les conséquences du péché. Comment légitime-t-on l'événement caché d'une réconciliation avec Dieu ? On ne s'adresse pas à une connaissance de la personne morale de Christ : on a recours à l'hypothèse d'une unité avec Dieu, qu'on renonce à définir plus exactement, qui avant tout est hors de la visée d'une science quelconque, qui enfin pour ces raisons mérite fort bien le titre de métaphysique. La réconciliation est nécessaire, par conséquent cette unité métaphysique est aussi nécessaire. La divinité de Christ est fermement établie comme le postulat d'un postulat et la preuve est tenue d'établir que le fait réclamé n'est pas en contradiction avec les principes les plus généraux de la connaissance humaine.

Nous avons constaté plus haut les dangers que cette manière de voir entraîne avec elle. Du moment où réellement on rapporte la divinité de Christ au fait caché qui vient s'ajouter, pour lui communiquer de la valeur, au contenu moral révélé de sa personne, il est à craindre que l'on n'ait pas en vue l'intuition chrétienne de l'univers, telle qu'elle a découlé du point de vue du royaume de Dieu, comme ayant le plus haut prix. En tout cas en agissant ainsi on remet en possession de ses droits le rationalisme qui en appelle à la dignité indépendante de l'idéal moral. On comprend que l'on n'en devienne pas maître, que l'on ne puisse plus en triompher. Le fait a sa cause générale en ceci : on ne lui conteste pas d'une manière suffisamment approfondie son hypothèse qui veut que les fonctions les plus importantes de la religion soient présentées comme des résultats de la connaissance naturelle du monde. C'est pourquoi, tout en s'efforçant de s'élever au-dessus du rationalisme, on n'aboutit pas à établir cette dignité supérieure de Christ, conforme au christianisme, à laquelle on aspire. Mais nous devons montrer également que les tentatives modernes de renouveler la christologie ecclésiastique, dans leur manière d'établir la dignité de Christ, ne s'élèvent pas plus haut que les faux procédés du rationalisme, ce qui les conduit à

substituer un problème métaphysique au problème théologique. Pfleiderer s'est contenté de renvoyer au fait historique de la personnalité moralement excellente du premier porteur du principe chrétien. Dorner, Thomasius, Gess ajoutent à cela le fait transcendantal d'une unité de Christ avec Dieu s'élevant plus haut. Le rationalisme, du moins dans la forme que nous lui avons vu revêtir chez Pfleiderer, ne songe nullement à l'intérêt que la société religieuse particulière prend à Christ, vu que, pour lui, l'univers est la révélation proprement dite de Dieu. Les théologiens obéissent à cet intérêt en ce qu'ils affirment l'unité de Christ avec Dieu. Mais eux, aussi bien que leurs adversaires, méconnaissent de quelle manière on en vient à cette affirmation dans l'Eglise chrétienne. Les deux méconnaissent que, comme partie de la conception religieuse de l'univers, cette affirmation ne peut être comprise que comme principe religieux. On conçoit fort bien que le rationalisme méconnaisse ce fait, vu que, comme tel, il est en général désintéressé en religion. Cette méprise ne s'explique chez les théologiens ecclésiastiques que par l'antipathie contre le rationalisme qui conduit à une conception défectueuse de la mission de la théologie.

Le caractère spécial de l'Eglise chrétienne est empreint dans sa conception religieuse de l'univers ; ses titres à ses destinées universelles sont contenus dans ses idées morales. Lors donc que nous parlons de la manière particulière dont une église entend la personne de Christ, cette opinion doit être comprise comme faisant partie de la conception religieuse de l'univers. Or celle-ci justifie son titre en se présentant comme l'explication du monde qui répond seule à l'unique réalité présupposée du bien suprême. Ce caractère général doit également se retrouver dans les assertions particulières. Par conséquent le jugement particulier sur Christ, dans l'Eglise chrétienne, doit être expliqué par le rapport qui existe entre le fondateur de l'Eglise chrétienne et ce que celle-ci considère comme son souverain bien. En outre, la valeur de Christ pour nous n'est pas quelque chose qui soit accidentel à l'Eglise chrétienne, mais ce fait par lequel seulement l'Eglise arrive à l'existence

comme sujet d'une conception religieuse particulière du monde. Sa manière de comprendre Christ ne repose donc pas sur des convictions religieuses fermement établies, au contraire elle les porte toutes. Mais alors la matière qui, dans cette appréciation de Christ, est expliquée religieusement, ne peut être empruntée qu'à l'activité de Jésus en vue de la fondation de l'Eglise, ou à la personne du fondateur telle qu'on peut la connaître dans l'unité de son activité historique. Par conséquent le jugement religieux sur la personne de Christ exprime la valeur de la position qu'il occupe à l'égard du souverain bien de l'Eglise, lequel est le sujet de l'activité de son ministère. D'après cela, comment devrait-on procéder quand il s'agit de prouver théologiquement la divinité de Christ ou la justesse du jugement religieux en vertu duquel Jésus est pour nous égal à Dieu ? Il semble que la démonstration ne pourrait être faite qu'en s'appuyant sur la relation particulière entre l'activité de Jésus et le royaume de Dieu. Nous donnons une explication religieuse à tous les événements dans lesquels nous reconnaissons l'action de Dieu, comme celui qui réalise pour nous le souverain bien. Lors donc que nous ne contemplons pas en Christ une seule action de Dieu isolée, mais la somme de toutes celles qu'on peut penser ; dès qu'il est pour nous égal à Dieu, cette foi doit être théologiquement motivée par l'ensemble de l'importance qu'a son activité pour la réalisation du royaume de Dieu. Interprété religieusement, comme manifestation de l'amour de Dieu à notre égard, le fait de Christ nous oblige nécessairement à conclure que la plénitude de la divinité a été manifestée en lui. Qu'est-ce qui confère cette signification, cette portée à ce fait ? C'est qu'il est manifestement la cause de notre confiance : grâce à lui nous sommes assurés que le souverain bien n'est pas le rêve de nos désirs ni un postulat moral, mais une complète réalité, en dépit de toutes les contradictions de la culpabilité et du mal.

Pourquoi donc aucun des modernes restaurateurs de la christologie ecclésiastique n'a-t-il administré cette preuve théologique directe en faveur de la divinité de Christ ? Au lieu de mettre dans tout son jour la certitude intérieure du jugement religieux

qui s'oriente sur le Christ historique, pourquoi ont-ils préféré rendre la conception religieuse de l'univers solidaire d'une métaphysique, qui, dans tous les cas, demeure en butte aux doutes les plus divers ? D'accord avec l'impression que m'a produite plus haut l'expression « unité métaphysique avec Dieu, » je ne puis m'expliquer la chose que d'une manière : cédant à une répulsion justifiée contre le rationalisme, on s'est laissé aller à tenir une conception morale de Christ pour insuffisante. Il en est de même certainement quand il s'agit de l'intérêt qui attache la société religieuse à Jésus. Mais elle n'en est pas moins, cette conception morale, l'inévitable présupposition du jugement religieux qu'on porte sur Christ. Elle fixe la grandeur qui, interprétée religieusement, permet d'arriver à la connaissance de sa divinité. Mais, il est vrai, pour atteindre ce but, on ne peut se contenter de la connaissance imparfaite de la personnalité de Jésus à laquelle le rationalisme s'en tient d'habitude. Voici à quoi il aboutit ordinairement. Pour toutes les perfections de la volonté morale, comme nous devons tous l'être, il est d'accord avec Dieu d'une façon distinguée ou parfaite. Tout ce à quoi peut alors aboutir une appréciation religieuse, si elle est entreprise d'une manière générale, c'est à nous donner la foi à un messenger modèle envoyé par Dieu. C'est avec raison que cette conception est repoussée comme insuffisante. Il aurait donc fallu corriger la faute scientifique commise par le rationalisme ; et, comme il s'agit de l'importance particulière de Jésus, il aurait fallu le saisir du côté par lequel s'accuse, d'une façon complète, toute personnalité spirituelle, par sa vocation particulière poursuivie d'une manière consciente. Que fait-on au contraire ? On néglige entièrement d'expliquer la valeur religieuse de Jésus par la valeur morale de sa personne. A la notion religieuse du rationalisme, qui n'a en elle-même rien de religieux, pour établir la portée universelle de la personne du Sauveur, on ajoute une assertion qui n'a en elle-même aucune importance religieuse ou même chrétienne : Christ, dit-on, comme moyen métaphysique pour expliquer l'univers, ou l'humanité, ne doit pas être distingué de Dieu. Cela veut dire qu'on se laisse guider par le juge-

ment religieux porté sur Jésus, mais qu'on néglige le travail scientifique ; on ne reproduit pas ce jugement en le motivant, on ne le justifie pas en faisant appel au bien suprême qui sert surtout de base à la conception religieuse de l'univers. On peut pourtant reconnaître dans l'expression unité métaphysique de Christ avec Dieu, qu'on est guidé par la préoccupation religieuse en cherchant à comprendre Jésus. En effet l'unité du Rédempteur avec la cause du monde doit être une garantie que le monde, bien qu'il offre en apparence de la résistance à la réalisation de nos fins, est néanmoins appelé à les favoriser. Mais, abstraction faite de cette forme très générale de l'assurance chrétienne, on doit dire que ce qui importe le plus à ce contenu particulier de nos fins, et ce qui chez Christ y correspond, est laissé de côté. En effet on distingue cette unité avec Dieu de la valeur morale de Jésus qui nous est révélée. Grâce à cette séparation l'assurance fondée sur la divinité de Christ est tellement isolée qu'elle perd son caractère chrétien. La perspective d'une victoire sur le monde, motivée par les relations métaphysiques de Christ, n'a rien à faire avec la confiance religieuse en sa mission si précieuse, dans laquelle nous nous trouvons compris. Il peut être toujours exact que, en réfléchissant à ce qui nous est garanti dans la foi, en ayant conscience d'être pris dans le mécanisme de la nature, nous soyons nécessairement conduits à admettre une pareille domination extérieure de Christ sur le monde et sur son Eglise. Mais, si c'est là une raison de laisser à la piété l'usage de cette idée, on doit d'autant plus, dans la théologie, tenir compte de l'origine de la valeur subordonnée de cette idée, s'il est vrai que cette science soit appelée à maintenir l'harmonie intérieure et la pureté des pensées religieuses. L'unité de la conception chrétienne de l'univers, qui est sauvegardée par la pensée d'un souverain bien, le royaume de Dieu, nous oblige à reconnaître une chose : ces images qui n'expriment jamais d'une manière complète et pure la confiance en Dieu révélée en Christ, n'exposent pas l'élément spécifiquement chrétien et doivent toujours être employées en vue de lui. On peut dire la même chose de l'idée d'une unité métaphysique de Christ avec Dieu :

elle ne peut se rattacher légitimement au christianisme qu'en montrant qu'elle est un auxiliaire pour établir la valeur de ces images. Quand on en exagère l'importance au point de l'adjoindre au contenu moral de la vie de Jésus, comme ce qui donne la valeur à ce contenu, en en faisant ainsi le centre de la conception du monde, on se trouve en bonne voie de confondre le naturisme et le christianisme. Cette tendance s'excuse peut-être en en appelant à la nature à la fois spirituelle et corporelle de l'homme, mais bien certainement elle ne se légitime pas comme chrétienne. Nous au contraire, en séparant la métaphysique de la religion et aussi de la théologie systématique, nous nous sentons d'accord avec les présuppositions fondamentales du christianisme. Celles-ci ne réclament pas un rapport de continuité entre la réalité fermement établie dans la foi religieuse et ce monde scientifiquement explicable, mais une subordination du second à la première. Nous devons aussi rendre attentif au fait que c'est là l'unique moyen d'atteindre complètement cette science vers laquelle Mélanchton avait étendu les mains en sentant tout ce qu'avait d'insuffisant la théologie stoïcienne.

On a contracté l'habitude d'appeler dualisme la séparation, la distinction entre une pareille explication scientifique du monde, et la conception du monde du point de vue de l'esprit moral : et cela, comme c'est notre cas, lorsqu'on reconnaît le droit des deux activités intellectuelles. Qu'on continue seulement à le faire, qu'on se flatte de l'idée d'avoir découvert l'unité du mouvement spirituel — dans lequel on a goûté la valeur de ce qui est moralement bon d'une part, — et d'un procès purement naturel d'autre part. L'unité découverte demeurera aussi étrange et peu sûre pour le sens chrétien en éveil que le mouvement matériel demeure lui-même fermé à toute impression. (Als die dem Nachempfinden verschlossene materielle Bewegung selbst.) Aussi longtemps que la conception du monde dominée par ces notions ne sert qu'à une faculté contemplative, elle peut satisfaire par l'impression que produit l'harmonie de ses parties. Mais aussitôt que, dans la vie pratique, on prétend lui faire jouer le rôle de la religion chrétienne, on doit voir éclater dans tout son jour la contradiction

entre les intuitions chrétiennes employées et la notion suprême qui a pour mission de les maintenir ensemble. Cette notion métaphysique présente l'esprit moral et le monde de la nature indépendant du premier, comme des grandeurs subordonnées. Le christianisme au contraire nie que les deux, l'esprit et la nature, puissent être coordonnés et traités sur un pied d'égalité. Il ne voit dans cette coordination qu'une illusion accompagnant l'imperfection humaine et le péché; on doit dissiper cette illusion en reconnaissant que le monde de la nature est subordonné comme moyen à la volonté morale qui embrasse tout et que ce n'est qu'à titre de moyen qu'il a part à cette réalité qui aux yeux du chrétien est la vraie. Or comme les problèmes pratiques qui nous agitent ne trouvent leur solution qu'en partant de cette présupposition fondamentale, voici ce qui arrive inévitablement. Une conception théologique du monde motivée tout autrement provoque dans le sein de l'Eglise chrétienne des sentiments religieux fort respectables, à se répandre contre elle en attaques désordonnées. Il doit alors devenir manifeste à tous les yeux qu'en fusionnant la science ayant pour objet l'état de fait, actuel, du monde avec la science de la foi, on ne saurait produire un tout viable. C'est ainsi par exemple que, faisant cette confusion, on conclut du fait de la sainteté de Christ à sa divinité. On essaie de prouver un fait religieux avec les arguments qui servent à expliquer scientifiquement le monde. Mais d'un côté ce raisonnement jugé scientifiquement est une monstruosité; d'autre part l'intuition religieuse de l'univers procède tout autrement, d'après une méthode directement opposée, quand elle se complète en disant que pour nous Jésus est égal à Dieu. Dans le premier cas d'un signalement formel de la conduite de Jésus, comme d'un fait fermement établi, indépendamment de nous, on conclut à sa divinité comme cause cachée. Dans le second cas (au point de vue religieux) d'abord on ne conclut pas d'un phénomène à sa cause, mais, après avoir senti le prix du contenu de la vie de Jésus, on estime qu'il est la manifestation de la volonté miséricordieuse de Dieu à notre égard. C'est là un fait qui peut aussi peu être imposé par des moyens logiques que le sentiment de la reconnaissance envers un bienfaiteur.

En second lieu, ce n'est pas au moyen de formules qu'on réussit à exprimer, à rendre dans sa plénitude la valeur de la personne de Christ, mais elle est prouvée, cette valeur, par les efforts concrets de sa volonté pour fonder le royaume de Dieu. En troisième lieu, il ne s'agit pas d'un fait se trouvant en dehors de tout rapport avec nous, mais de la mission de Jésus dans laquelle nous sommes nous-mêmes compris ; et elle ne nous est révélée comme telle que lorsque nous nous élevons moralement jusqu'au royaume de Dieu, constituant le souverain bien. En quatrième lieu, au moyen de cette appréciation religieuse nous n'obtenons pas la divinité de Christ comme la cause cachée de sa vie historique. C'est cette vie historique au contraire, demeurant pour nous permanente, par la foi au Seigneur glorifié, qui est l'expression nous faisant connaître sa divinité manifeste. Dans l'essence de l'homme Jésus, accessible sous certaines conditions morales, le jugement religieux nous fait voir cette infinité que l'ancienne christologie a cherchée dans la nuit d'une unité physique ou métaphysique de Christ avec Dieu. — Mais sur tous les recoins du système, comme sur ce point-ci, l'explication non morale de l'univers et l'explication religieuse doivent réagir contre leur union si peu naturelle. On en a fini alors avec cette unité de la conception du monde à laquelle il a été tant sacrifié. Mais pour nous elle demeure un fait incontestable, et voici en quoi : c'est que nous apprenons à voir dans les puissances de ce monde des moyens passagers pour réaliser notre destinée éternelle, grâce à la pensée du Dieu surnaturel, volonté constamment vivante, ayant pour objectif le royaume de Dieu. Pour conclure du fait de cette unité que nous sommes en position d'expliquer l'ensemble des moyens, sous leur forme particulière, il faut avoir perdu de vue la manière d'entendre cette unité dans le christianisme. Comment, dans l'Eglise chrétienne, pouvons-nous arriver à légitimer cette conception religieuse du monde ? Cette question soulève un nombre infini de problèmes théologiques parfaitement légitimes. Si nous voulons travailler, nous n'avons nul besoin de faire invasion dans le champ de la métaphysique.

J.-F. ASTIÉ.