

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 27 (1894)

Artikel: Études christologiques
Autor: Lobstein, P.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379556>

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: 14.01.2026

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

ÉTUDES CHRISTOLOGIQUES

PAR

P. LOBSTEIN

A MONSIEUR J.-F. ASTIÉ

Docteur en théologie,

Professeur à la Faculté de théologie de l'Eglise libre
du canton de Vaud.

Hommage de respectueux dévouement.

La christologie traditionnelle et la foi protestante.

Ce n'est pas dans de vieilles outres que l'on verse du vin nouveau ; sans quoi les outres se rompent, le vin se répand et les outres sont perdues. Mais on verse le vin nouveau dans des outres neuves, et tous deux se conservent.

Matthieu IX, 17.

I. *Le problème.* — L'histoire des dogmes et la dogmatique: rôle que l'histoire des dogmes est appelée à jouer dans l'œuvre de rénovation de la dogmatique traditionnelle. — Objet de ce travail: la christologie des Réformateurs et la tâche actuelle de la christologie. — Double face de la christologie des Réformateurs comparée avec la christologie des conciles: les formules anciennes et le principe nouveau; nécessité de transformer les formules au moyen du principe.

II. *Accord officiel entre la christologie des conciles et la christologie des Réformateurs.* — Textes empruntés aux confessions de foi et déclarations individuelles des Réformateurs. — Adhésion aux formules des conciles et polémique contre les hérésies anciennes et récentes. — Sincérité de l'accord entre la christologie œcuménique et la christologie des Réformateurs.

III. *Indices d'un désaccord latent entre la christologie des conciles et la christologie des Réformateurs.* — Réserves et critiques

des réformateurs à l'endroit de la terminologie traditionnelle. — Calvin et le symbole dit d'Athanase. — Motifs allégués par les Réformateurs pour justifier leur soumission à la tradition œcuménique : le principe de l'autorité des Ecritures. — Caractère révolutionnaire du principe scripturaire substitué au principe traditionaliste. — Développement de la christologie luthérienne et de la christologie réformée durant les controverses eucharistiques : germes de dissolution de la doctrine traditionnelle. — Indices plus graves et plus généraux.

IV. *Preuve d'un conflit de principe entre la christologie des conciles et la christologie des Réformateurs.* — Révolution opérée dans la théologie par la notion protestante de la foi. — Substitution de la foi personnelle, réveillée par l'Evangile, à la croyance traditionnelle, imposée par l'Eglise. — Portée générale de cette révolution ; application particulière à la christologie. — La notion de la divinité et la notion du salut, solidaires du dogme christologique.

V. *La christologie et la notion de la divinité.* — Les Pères grecs et les Réformateurs. — Originalité de la foi protestante : substitution du point de vue expérimental de l'Evangile à la conception métaphysique de la spéculation. — Contradiction de la christologie des Réformateurs : synthèse impossible entre les prémisses empruntées à l'ancienne théologie et les corollaires tirés de la foi nouvelle. — Les conséquences christologiques : la conception évangélique et protestante de la filialité divine.

VI. *La christologie et la notion du salut.* — Les Pères grecs et les Réformateurs. — Originalité de la foi protestante : substitution du point de vue moral et religieux aux catégories physiques et métaphysiques. — Contradiction de la christologie des Réformateurs : synthèse impossible entre la notion religieuse et morale du salut et la notion physique et métaphysique du Sauveur. — Les conséquences christologiques : la conception évangélique et protestante de la personne du Rédempteur.

VII. *Coup d'œil rétrospectif et conclusions positives.* — Expression fidèle et complète de la foi protestante, la christologie moderne aspire à être l'application conséquente du principe religieux que la Réforme a remis en lumière et en vigueur.

I

Dans l'œuvre de transformation qui s'opère au sein de notre théologie protestante, l'un des facteurs de la reconstitution du dogme sur une base plus largement évangélique a été jusqu'ici, du moins dans les pays de langue française, le réveil des études bibliques, l'initiation scrupuleuse et indépendante au sens et à la valeur des documents scripturaires, l'intelligence plus sévèrement historique, partant plus complète et plus vivante de l'enseignement de Jésus et de la prédication apostolique. Rien de plus caractéristique, à cet égard, que l'évolution de la christologie. Que de positions abandonnées et, à première vue, que de ruines ! Les plus conservateurs parmi nous ont délaissé les formules des conciles sur les deux natures du Christ ou les théories du moyen âge et de la scolastique protestante sur l'expiation juridique et la satisfaction viciaire. Mais que l'on y regarde de plus près : la perte apparente est un gain réel, un heureux et fécond enrichissement. A droite comme à gauche, on demande un retour au Jésus de l'histoire, dont le Christ de la tradition dogmatique avait trop longtemps usurpé la place. Qu'est-ce que la levée de boucliers contre la métaphysique grecque, sinon une protestation en faveur des réalités de la vie morale et religieuse auxquelles l'Évangile du Royaume de Dieu rend un si simple et si saisissant témoignage ? Qu'est-ce que l'hypothèse fameuse de la *Kénose*, sinon un hommage au « Christ de la Bible », un effort pour ressaisir l'humanité complète du Sauveur, méconnue ou compromise par la théologie officielle ? De part et d'autre, on se reporte aux documents, on veut remonter aux origines, on s'applique à rechercher, par-delà les couches successives qui se sont formées à travers les âges, le tuf primitif, ou plutôt le roc de granit, assez solide et assez résistant pour supporter l'édifice de notre foi et pour servir de fondement à notre connaissance religieuse et à notre vie chrétienne.

La nécessité d'appliquer aux documents bibliques la méthode historique en usage dans les sciences dites profanes, tend

à s'imposer de plus en plus aux esprits accessibles à l'intelligence des problèmes religieux ; la connaissance des principes de la critique sacrée a même franchi l'enceinte de l'Ecole et commence à se frayer une voie dans les cercles laïques de nos Eglises¹. Il n'en est pas de même d'une autre étude qui, bien comprise et sagement cultivée, pourrait devenir, elle aussi, un agent puissant de rénovation théologique : je veux parler de *l'histoire des dogmes*.

Il n'est pas rare de rencontrer même des théologiens qui soupçonnent à peine la portée dogmatique, la valeur positive et pratique des recherches qui ont pour objet la formation et le développement des doctrines chrétiennes. Des voix autorisées viennent d'appeler l'attention sur ce sujet. On n'a pas oublié la riche et lumineuse leçon de M. A. Sabatier sur la vie intime des dogmes et leur puissance d'évolution². Plus récemment M. Astié, rendant compte de l'histoire des dogmes de M. Harnack, soulevait quelques unes des questions débattues actuellement parmi les théologiens³. Le plan que s'étaient imposé les deux professeurs ne les conviait qu'accidentellement à indiquer les conséquences de leurs aperçus historiques et leur interdisait même d'entrer dans le détail d'une discussion plus étendue⁴. Je voudrais montrer, par un exemple particulier, le fruit qu'on peut recueillir d'une étude attentive de l'histoire des dogmes et les leçons précieuses qui se dégagent du passé pour

¹ Qu'on relise la belle préface de M. WESTPHAL, *La critique et la foi* (Revue chrétienne, 1888, pag. 769-780). L'accueil qui a été fait au magistral travail que M. VUILLEUMIER vient de publier sur les résultats de la critique de l'Ancien Testament (*Revue de théologie* 1893, p. 241 suiv.; 303 suiv., 402 suiv., puis tiré à part), prouve que, maniée avec piété et avec tact, la science historique appliquée aux documents bibliques n'a plus rien qui puisse inquiéter les pasteurs ; il est permis d'espérer que les laïques suivront bientôt.

² *Leçon d'introduction au cours de dogmatique réformée professé à la Faculté de théologie protestante de Paris*. (4 novembre 1889). Paris 1889.

³ *La fin des dogmes*. (Revue de Lausanne, année 1891, p. 5-25, 135-170, 239-272, 352-378. — Année 1892, p. 54-84).

⁴ Cf. M. GASTON FROMMEL, *Histoire et dogme*. (Revue chrétienne, 1^{er} janvier 1894, pag. 46-51).

l'enseignement et l'édification du présent. Je choisis à dessein une doctrine qui forme le nœud vital de la conception évangélique du christianisme et qui occupe à juste titre le premier plan dans les préoccupations théologiques de l'heure actuelle : *la christologie* est la meilleure pierre de touche pour éprouver la valeur de cet admirable instrument de précision qui s'appelle l'histoire des dogmes.

Il va sans dire qu'il ne saurait être question d'esquisser ici, ne fût-ce que dans ses traits généraux, l'histoire des idées que les différentes générations chrétiennes ont conçues et exprimées touchant la personne de Jésus-Christ. Une partie importante de ce sujet vient d'être remarquablement traitée par M. Chapuis dans un rapport qui a eu un grand et légitime succès¹. La page que je voudrais détacher de l'histoire, souvent racontée, trop peu méditée, du dogme christologique, ne se recommande pas, comme l'essai de M. Chapuis, par la modernité de la matière ; mais déchiffrées avec soin, toutes les lignes du texte à expliquer convergent vers un but pratique et aboutissent à un enseignement approprié aux intérêts et aux besoins du jour.

Pesons d'abord le problème. On peut le définir en quelques termes fort simples.

La foi religieuse au Christ sauveur et chef du royaume de Dieu est aussi ancienne que l'Eglise, elle est le principe générateur et l'âme permanente du christianisme ; mais les formules théologiques qui servent d'enveloppe officielle à la foi chrétienne sont le résultat péniblement conquis d'efforts multiples et de controverses séculaires. Elles ont été promulguées et sanctionnées par les grands conciles qu'on appelle universels, mais qui, en réalité, furent dominés par l'influence de l'ancienne Eglise orientale et des catégories de la métaphysique grecque².

¹ M. CHAPUIS. *La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne*, Lausanne, 1893. Ce rapport, présenté le 20 mai 1891 à la société théologique et à la société pastorale du canton de Vaud, publié ensuite dans la *Revue de Lausanne* (année 1891, p. 417-455 ; 1892, p. 5-53), a été complété par une étude sur les récentes discussions au sujet de la préexistence du Christ, p. 89-125).

² M. H. Bois a tenté récemment, dans un spirituel et brillant volume,

En rompant avec l'Eglise romaine, en rejetant l'autorité du pape et des conciles, nos Réformateurs n'entendirent pas porter atteinte aux décisions christologiques du catholicisme des premiers siècles ; loin de là, ils acceptèrent en bloc, et sans les soumettre à l'épreuve de leur critique scientifique ou religieuse, les dogmes soi-disant œcuméniques de la personne et des natures de l'Homme-Dieu ; en apparence, ils rivèrent même plus solidement que jamais la chaîne qui finit par asservir de nouveau la foi évangélique à la tradition dogmatique des âges antérieurs. Et cependant, malgré l'accord parfaitement sincère, j'allais dire naïf et ingénu, qui règne entre la pensée religieuse de nos Réformateurs et les théories christologiques des anciens conciles, le principe chrétien qui régénéra l'Eglise et qui créa le protestantisme, fit pénétrer dans les vieilles formules un esprit nouveau et une sève rajeunissante. Entre les formes léguées par le passé et l'inspiration de l'Evangile reconquis, la contradiction est le plus souvent latente et d'abord inavouée ou à peine entrevue ; elle n'en est pas moins réelle et profonde. Signaler cette contradiction, relever quelques-uns des points par où la foi évangélique déborde les cadres du *credo* officiel, indiquer la voie nouvelle que nous ont frayée les Pères spirituels de notre Eglise, tel est l'objet de cette étude. Le lecteur qui aura la patience de l'entreprendre avec moi sans se laisser rebuter par les difficultés qui en assiègent l'accès, se convaincra bientôt,

une réhabilitation du *Dogme grec* (Paris 1893). Malheureusement il a renoncé à « entrer dans le détail historique et dogmatique. » Cette neutralité systématique vis-à-vis du dogme est assurément singulière dans un ouvrage consacré au dogme. Peut-être les pages suivantes seront-elles de nature à dissiper quelques malentendus et prouveront-elles à notre adversaire que, dans cette campagne entreprise contre la métaphysique grecque, nos intentions ne sont pas aussi noires qu'il le suppose. Le dogme grec a été le véhicule naturel et nécessaire de la pensée chrétienne pendant l'âge de formation de la doctrine ecclésiastique ; seulement cette forme, précieuse et peut-être indispensable au moment où elle servit d'intermédiaire entre l'Evangile et la société payenne, a fait son temps aujourd'hui ; en méconnaître le caractère transitoire et relatif, ce serait commettre un anachronisme aussi funeste à la piété qu'à la science.

je l'espère, que le problème de psychologie chrétienne et d'histoire religieuse abordé dans ces pages est, à tout prendre, d'une véritable actualité et d'un intérêt éminemment pratique. Peut-être jugera-t-il que la théologie dite nouvelle plonge, en définitive, ses racines dans la foi vivante de nos Réformateurs et que l'effort tenté parmi nous pour ramener la doctrine traditionnelle aux réalités spirituelles de la conscience renouvelée par l'Évangile n'est que le prolongement et la continuation du mouvement rénovateur et de la poussée libératrice dont Luther et Zwingli, Mélanchton et Calvin ont été les glorieux initiateurs¹.

II

Les décisions doctrinales en face desquelles étaient placés nos Réformateurs avaient été transmises à ceux-ci par le témoignage de l'Eglise romaine et furent acceptées par eux comme l'expression de la foi professée par la chrétienté entière. Les décrets des conciles de Nicée et de Chalcédoine, base du dogme trinitaire et du dogme christologique, forment aussi le fondement en apparence inébranlable et intangible de la conception religieuse des grandes Eglises issues de la Réforme. « Nous croyons en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, seul engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non créé, consubstantiel au Père : par lequel toutes choses sont devenues, tant au ciel que sur la terre, qui est descendu pour nous hommes et pour notre salut, qui s'est incarné et qui s'est fait homme².... » Le concile de Chalcédoine

¹ En documentant cette étude par une série de notes bibliographiques ou de textes empruntés aux ouvrages de nos Réformateurs, je n'ai pas voulu faire étalage d'érudition ni épuiser ce qu'on est convenu d'appeler « la littérature du sujet ». Mon but a été de faciliter au lecteur le contrôle de mes assertions et de lui fournir les moyens de s'orienter plus complètement dans un domaine aussi vaste que peu exploré ; si l'on jugeait que ces citations fréquentes interrompent la marche de l'exposition ou de l'argumentation, il suffirait de passer outre et de s'en tenir au texte : le commentaire n'est que pour les esprits défiant ou curieux.

² Le texte de ce symbole, conservé par THEODORET, *Hist. eccl.* I, 12, se

(451), dominé par l'influence de l'évêque de Rome Léon I, formula le dogme des deux natures, qui est bien loin de représenter la continuation logique ou le développement organique de la doctrine de Nicée. Jésus est vrai homme et vrai Dieu, unissant en lui la nature divine et la nature humaine, « sans confusion, sans mutation, sans division, sans séparation, les deux natures conservant chacune sa propriété, » sans que cela altère en quoi que ce soit l'unité de la personne¹. — Enfin, dans l'Eglise d'occident, les résultats de l'évolution du dogme trinitaire et christologique furent fixés par le symbole dit d'Athanase, qui reproduit dans ses traits essentiels la conception d'Augustin ; j'en détache les passages qui se rapportent à la personne du Christ : « Quiconque veut être sauvé doit avant toute chose garder la foi catholique qu'il faut que chacun conserve intacte et inviolée, s'il ne veut pas périr pour toujours.... Il est nécessaire à son salut éternel qu'il ait la vraie croyance concernant l'incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ. Or la vraie croyance est que nous croyions et confessons que notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, est Dieu et Homme, Dieu de la substance du Père, engendré avant les siècles, et homme de la substance de sa mère, né dans le temps ; Dieu parfait et homme parfait, en possession d'une âme raisonnable et d'une chair humaine, égal au Père quant à sa divinité et inférieur au Père quant à son humanité, lequel, bien que Dieu et Homme, n'est pas deux mais un seul Christ ; un seul, non par le changement de la divinité en chair, mais par l'assomption de l'humanité en Dieu ; un seul enfin, non par la confusion des substances, mais par l'unité de la personne. Car de même qu'une chair et une âme raisonnable font un seul homme, de même Dieu et l'homme font un seul Christ². »

trouve dans le recueil de HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. 2^e édit., Breslau 1877, § 73.

¹ HAHN, *ouv. cité*, § 77. — MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Tom. VII, 113-118. — Sur la déviation que l'intervention occidentale fit subir à la pensée grecque, voy. M. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tom. II, p. 372-378.

² HAHN, *ouv. cit.*, § 81.

Je m'abstiens pour le moment d'expliquer ou d'apprécier le développement et les caractères de la christologie ecclésiastique. Ce qu'il suffit de relever ici, c'est l'adhésion pleine et entière de nos Réformateurs aux décrets des anciens conciles. Jetons d'abord un coup d'œil sur les confessions de foi de nos Eglises protestantes ; nous puiserons ensuite, dans les ouvrages moins impersonnels des chefs de la Réforme, quelques déclarations caractéristiques qui nous feront mieux comprendre le sens et la portée de l'enseignement renfermé dans les chartes fondamentales et les documents officiels du protestantisme.

Dans les articles consacrés au dogme trinitaire et à la christologie, la confession d'Augsbourg en appelle expressément au symbole apostolique et au symbole de Nicée ; l'accord des protestants avec l'Eglise romaine ressort plus clairement encore de la condamnation prononcée contre les hérésies qu'avait déjà rejetées l'ancienne Eglise : on répudiait toute solidarité avec les antitrinitaires, avec « les anciens et modernes disciples de Paul de Samosate¹. » — Les autres symboles de l'Eglise luthérienne ne sont pas moins catégoriques. Sans entrer dans le détail des subtilités théologiques, les catéchismes de Luther adoptent et interprètent avec une lumineuse popularité les données de la christologie traditionnelle que renferme le symbole apostolique². Dès 1533, le serment professionnel imposé aux docteurs en théologie de l'université de Wittenberg obligeait ceux-ci à se soumettre aux décisions doctrinales des trois symboles dits œcuméniques³. — La confession la plus ardente à combattre les erreurs de Rome, les Articles de Smal-

¹ ART. I (*De Deo*). § 5-6: *Damnans omnes haereses, contra hunc articulum exortas, et Manichæos, qui duo principia ponebant, bonum et malum, item Valentinianos, Arianos, Eunomianos, Mahometistas, et omnes horum similes. Damnans et Samosatenos, veteres et neotericos.....* ART. III (*De Filio Dei*).

² *Cat. maj.* II, § 1-33 ; *Cat. minor* II, § 1-4.

³ PLANCK, *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel*. Tome IV (Leipzig, 1796), p. 37, note. — MÖLLER, *Andreas Osiander*, Elberfeld, 1870, p. 481 sq.

calde, composés par Luther en 1537, placent en dehors de toute controverse et au-dessus de toute atteinte « les articles suprêmes de la Majesté divine, » les vérités enseignées dans le symbole apostolique et dans le symbole de Nicée, « au sujet desquelles il est inutile de s'expliquer longuement, vu que l'accord sur ce point est parfait entre les protestants et leurs adversaires¹. » — Enfin, dans un supplément qui ne fait point corps avec l'ouvrage principal, la dernière en date des confessions luthériennes, la Formule de Concorde (1577), renouvelle les protestations des Eglises évangéliques contre toutes les formes de l'antitrinitarisme moderne, et exhorte les âmes pieuses et soucieuses de leur salut, à fuir et à détester les erreurs censurées par l'ancienne Eglise catholique et par les pères spirituels de l'Eglise luthérienne².

Même langage, même attitude dans les confessions de foi dominées par l'influence de Zwingle et de Calvin. Les velléités spéculatives de Zwingle et les hardiesses de sa théologie qui parfois côtoie le panthéisme n'ont laissé aucune trace sensible dans ses déclarations primitivement destinées à servir d'expression officielle à la doctrine de ses églises³. Le plus souvent les symboles réformés s'étendent avec détail sur les prémisses trinitaires du dogme christologique et reproduisent avec une rigoureuse précision les formules traditionnelles touchant la divinité essentielle du Verbe, l'Incarnation, les deux natures de l'Homme-Dieu. « Nous avouons, dit la confession gallicane,

¹ ARTICULI SMALCALDICI, *Prima Pars, de summis articulis divinae majestatis, IV*: De his articulis nulla est inter nos et adversarios controversia, cum illos utrinque confiteamur: quamobrem non est necesse, ut pluribus jam de illis agamus.

² *Formula Concordiae, Art. XII, § 39*: Hos omnes articulos simul, et si quid cum illis cohæret, aut ex iis consequitur, rejicimus atque damnamus, ut falsos, impios, haereticos, verbo Dei, tribus approbatis symbolis, Augustanæ Confessionis, ejusdemque Apologiæ, Smalcaldicis articulis et Catechismis Lutheri repugnantes. Et hortamur omnes pias mentes, ut hos errores fugiant et detestentur, si modo ipsis animæ salus est cordi.

³ *Fidei Ratio ad Carolum Imperatorem* (1530), EDIT. NIEMEYER, Leipzig, 1840, pag. 17-20; *Fidei Expositio ad Franciscum Francorum regem* (1531), même édit., p. 40-44.

ce qui a été déterminé par les conciles anciens, et détestons toutes sectes et hérésies qui ont été reietées par les saints docteurs, comme saint Hilaire, saint Athanase, saint Ambroise, saint Cyrille¹. » L'invincible aversion et la terreur profonde qu'avaient laissées au cœur des Eglises les « blasphèmes » de Servet donnent à ces protestations et à ces anathèmes je ne sais quel accent d'indignation émue et de redoutable solennité².

Les témoignages personnels et directs des Réformateurs apportent aux déclarations des confessions de foi une confirmation parfaite et y répandent des lumières nouvelles.

Luther se réjouit à la pensée que sous le règne de la papauté et pendant l'âge de la scolastique, « l'article de foi relatif à la personne du Christ et à la Trinité est demeuré intact³ ; il fait du *Credo* une paraphrase poétique que l'on range à juste titre au nombre de ses plus beaux cantiques⁴ ; il s'applique souvent à expliquer, à commenter les symboles dits œcuméniques ; il attache surtout une importance capitale à celui d'Athanase : « Depuis le temps des apôtres rien d'aussi admirable n'a été publié dans l'Eglise⁵. » Dans ses lettres, il met ses amis en garde contre les antitrinitaires ; il craint les « grammairiens » et les « rhéteurs » italiens, les « serpents » d'Allemagne et d'Italie, les modernes épicuriens et sceptiques, dont les spéculations téméraires portent une atteinte profane aux véri-

¹ *Conf. gall.* Art. VI. Comp. Art. XIII, XIV, XV, XVI, XVII.

² *Confess. helvetica posterior*, Cap. XI : Abominamur Arianismum et omnium Arianorum impiam contra filium Dei doctrinam, imprimis vero Michaelis Serveti et Servetanorum omnium blasphemias, quas contra Dei Filium satan per illos, velut ex inferis hausit et in orbem audacissime et impiissime dispergit.

³ EDIT. D'ERL. Tom. XXXVII, p. 53, *Von den letzten Worten Davids*, 1543 : « Man hat hievon köstliche Bücher, S. Augustini, Hilarii, Cyrilli, und ist solcher Artikel im Papsthum und bei den Schultheologen rein blieben, dass wir mit ihnen darüber keinen Zank haben. » — Sur les déclarations absolument contraires à celle-ci qui se trouvent aussi chez Luther, voir plus loin § III-IV.

⁴ *Wir glauben all an einen Gott*, 1524.

⁵ Comp. M. KATTENBUSCH, *Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen*, Giessen 1883.

tés les plus essentielles du christianisme¹. Si parfois il exprime des réserves quant aux termes non bibliques imaginés par les Pères pour combattre l'hérésie, ces termes lui paraissent, après tout, indispensables². Sa foi, loin d'être comprimée ou gênée par les formules de la métaphysique grecque, insiste volontiers sur les contradictions logiques du mystère de la Trinité et de l'Incarnation; elle y voit un défi superbe jeté à la raison humaine; elle relève avec vigueur et exalte avec joie ce qui est une folie aux yeux du monde, pour accabler d'autant plus victorieusement la sagesse orgueilleuse et mensongère de l'humanité déchue; elle s'empare de ces « articles suprêmes de la majesté divine » pour s'en faire un rempart solide, assuré, infranchissable, à l'encontre des payens, des Juifs, des Turcs, des sectaires. On a pu dire avec raison que Luther a redonné la vie aux doctrines dès longtemps pétrifiées du christianisme grec et que la ferveur de son sentiment chrétien a restauré un dogme qui, sous l'empire de Rome, était devenu une lettre morte, un mystère sans valeur pratique et religieuse³.

Le respect voué à la tradition réputée œcuménique était bien plus profond encore et plus invétéré chez Mélanchton que chez Luther; le culte du passé, se réveillant en lui après les premières années créatrices de la Réforme et s'accroissant de plus en plus dans son esprit et dans sa conscience, le ramena sur bien des points jusqu'aux confins du catholicisme et resserra

¹ *Lettre à BUGENHAGEN*, 1532 (dans le recueil de DE WETTE, *Luthers Sendschreiben und Bedenken* IV, p. 427-428); *lettre à ROTHMANN*, 23 décembre 1532 (DE WETTE IV, 426). Dans ses *Propos de table*, LUTHER effleure plus d'une fois la christologie des antitrinitaires; voir sur CAMPANUS (*Edit. d'Erl.* LX, 324; LXI, 5 suiv. 19); sur SERVET (LXII, 430). Mentions plus accidentelles, *Kurzes Bekenntniss vom heiligen Sakrament*, 1545, *Erl.* XXXII, 405 (CAMPANUS); conf. *Edit. Walch* IX, 1419 (HETZER).

² *Kirchenpostille* (Sermon sur Rom. IX, 33-36): « Weil man's nicht besser hat, müssen wir reden wie wir können. Denn (wie ich gesagt habe) dieser Artikel ist so hoch über menschlich Verstand und Sprache, dass Gott als ein Vater seinen Kindern muss zu gut halten, dass wir stammeln und lallen, so gut wir können. so nur der Glaube recht und rein ist. » *Edit. d'Erl.*² IX, 1-2, comp. 20.

³ M. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III (1890), 694-696, 740-742. — M. ASTIÉ, *Revue de théologie et de philosophie* 1891, p. 353-354.

les liens qui rattachèrent la christologie protestante à celle des anciens conciles. On sait que les *Loci communes* de 1521, premier essai de systématisation de la doctrine nouvelle, ne touchent ni à la Trinité, ni à l'Incarnation. Ces dogmes, dans leur forme spéculative, paraissent au réformateur étrangers et comme excentriques aux vérités fondamentales de l'Évangile, aux *loci salutare*s, remis en lumière et en vigueur par la Réforme¹. Cependant, dans les éditions subséquentes de sa dogmatique, Mélanchton fait une place de plus en plus large à la christologie traditionnelle². Ce changement d'attitude s'explique d'abord par les exigences logiques d'un système qui, simplement esquissé dans l'ouvrage primitif de Mélanchton, devait être exposé dans son ensemble et avec toute la rigueur qu'il comportait; il s'explique ensuite par la nécessité de protéger l'Eglise contre les hérésies des antitrinitaires qui s'attaquaient ouvertement à la divinité métaphysique de Jésus-Christ. Plus d'une lettre de l'illustre ami de Luther trahit les angoisses que lui inspirait l'hérésie naissante de Campanus et de Servet, dont il lut les ouvrages dès 1532 et 1533. Son regard, rendu clairvoyant par l'inquiétude, prévoit avec une merveilleuse lucidité

¹ *Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Imo sine magno periculo tentari non possunt, id quod non raro sancti viri etiam sunt experti. Et carne filium Deus optimus maximus induit, ut nos a contemplatione majestatis suae ad carnis adeoque fragilitatis nostrae contemplationem invitaret...* Non est cur multum operæ ponamus in locis illis supremis de deo de unitate, de trinitate dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quæro te, quid assequuti sunt jam tot sæculis scholastici theologistæ, cum in his locis solis versarentur? None in disceptationibus suis, ut ille ait (Rom. I, 21), vani facti sunt?... Et dissimulari eorum stultitia posset, nisi evangelium interim et beneficia Christi obscurassent nobis illæ stultæ disputationes. (*Praefatio*. Ed. PLITT-KOLDE, Erlangen 1890, p. 62-63.)

² Sur les différentes révisions de l'ouvrage de MÉLANCHTON, voy. *Corpus Reformatorum*, Tome XXI : les principales éditions postérieures au canevas primitif, parurent en 1535, 1543, 1559. — Dès 1523, dans ses *Annotationes in Evangelium Joannis*, le réformateur s'aventure dans quelques spéculations dogmatiques sur la Trinité (*Corp. Reform.* XIV, 1049 suiv.); mais ce sont les *Loci* de 1535 qui marquent très nettement l'évolution de la pensée de MÉLANCHTON dans le sens de la métaphysique orthodoxe.

les « tragédies » que les discussions sur la Trinité et l'Incarnation ne manqueront pas de susciter ¹.

La confession réformée ne se sépare pas, sur ce point, de l'église luthérienne. Dans son Commentaire sur la vraie et la fausse religion, comme dans les ouvrages dont il a été question plus haut, Zwingli se montre, en christologie, aussi conservateur que Luther. — Enfin Calvin clôt et couronne le cycle des témoignages de nos Réformateurs par des déclarations absolument conformes à celles de ses prédécesseurs. S'il fait peu de cas du prétendu symbole d'Athanase ², il adhère sans réserve aux formules de Chalcédoine ³. Il est convaincu qu'il y a identité complète entre la christologie officielle et l'enseignement biblique ; aussi n'hésite-t-il pas à se faire le défenseur de la terminologie traditionnelle. Les expressions inventées par les docteurs et sanctionnées par l'Eglise lui paraissent des nécessités imposées aux champions de la vérité dans leur lutte contre l'erreur. Sans doute nous devons soumettre à l'autorité de l'Ecriture sainte toutes les pensées de notre esprit et toutes les paroles de notre bouche, mais qui osera blâmer l'usage de termes nouveaux s'ils sont destinés à formuler clairement les vérités renfermées dans les saints livres ? « J'ai expérimenté dès longtemps et plusieurs fois que ceux qui s'acharnent à débattre tant des mots, nourrissent quelque venin caché : tellement qu'il vaut mieux les piquer de propos délibéré, que parler obscurément en faveur d'eux ⁴. » On connaît l'implacable acharnement avec lequel Calvin combattit Servet, et on sait la sanction terrible qu'il donna à sa polémique ⁵.

¹ LETTRE A CAMERARIUS, 9 février 1533 : *περὶ τῆς τριάδος* scis me semper veritum esse, fore ut hæc aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragædias excitabit hæc questio ad posteros, *εἰ ἐστὶν ὑπόστασις ὁ λόγος, εἰ ἐστὶν ὑπόστασις τὸ πνεῦμα*. Ego me refero ad illas Scripturæ voces, quæ jubent invocare Christum, quod est, ei honorem divinitatis tribuere, et plenum consolationis est. *τὰς δὲ ἰδέας τῶν ὑποστάσεων, καὶ διαφορὰς ἀκρυβῶς ζητεῖν, οὐ πάννυ συμφέρει..* (*Corp. reformat.* II, 630.) Comp. LETTRE A CAMERARIUS, 15 mars 1533 (II, 640) ; LETTRE A BRENZ, juillet 1533 (II, 660-661).

² Voy. plus bas, § III.

³ *Instit. chrét.* II, 14, 1.

⁴ *Instit. chrét.* I, 13, 5.

⁵ Il ne faut pas oublier que la controverse engagée entre les deux ad-

Dans la septième Provinciale, le bon père jésuite qui initie son interlocuteur à tous les mystères de la sainte et docte compagnie, rapporte une série de textes bibliques allégués par le père Reginaldus pour prouver que la vengeance est interdite aux chrétiens et que l'Évangile leur commande le pardon des offenses. Le nombre et la force de ces arguments sont si considérables que Montalte s'écrie : « Certes, mon père, si après cela il dit autre chose que ce qui est dans l'Écriture, ce ne sera pas manque de le savoir. Que conclut-il donc enfin ? » — Ne dois-je pas m'attendre à une objection pareille ? Les citations empruntées aux documents du protestantisme primitif paraissent aussi décisives qu'elles sont unanimes. Si, après l'énumération qui précède, j'ose conclure autrement que les textes tirés de nos confessions de foi et trouver dans les ouvrages de nos Réformateurs des indications bien différentes de celles que je viens de communiquer, ce ne sera pas manque de connaître les documents. Où donc veux-je en venir, et que faut-il enfin conclure ? C'est ce qu'il s'agit maintenant d'examiner.

III

« Être catholique en christologie, c'est l'honneur et la gloire de tout vrai protestant¹. » Cette affirmation d'un théologien contemporain résume l'impression que laissent tout d'abord les déclarations officielles de nos symboles et les paroles même de nos Réformateurs.

Il convient cependant de ne pas s'en tenir à une simple impression et de ne pas se contenter d'une constatation extérieure qui pourrait bien être superficielle et incomplète².

versaires ne portait pas seulement sur la Trinité, mais aussi sur le dogme christologique. Cf. *Inst. chrét.* II, 15, 5-8.

¹ O. ZOECKLER, *Die augsburgische Confession als symbolische Lehrgrundlage der deutschen Reformationskirche, historisch und exegetisch untersucht*. Frankfurt a. M. 1870, p. 162.

² On a relevé récemment le côté politique et juridique du problème ; il nous est permis de l'ignorer ici, ou du moins il suffit de l'indiquer. En rompant avec les doctrines trinitaires et christologiques, consacrées par les conciles et transformées en lois d'état, les Réformateurs encourageaient

J'ai déjà signalé plus haut quelques indices qui marquent une certaine réserve à l'endroit de la christologie traditionnelle et du dogme trinitaire si intimement lié aux formules christologiques. Les Réformateurs se rendent parfaitement compte du caractère relatif et de l'origine purement humaine de la terminologie ecclésiastique. Luther critique le terme *ὁμοούσιος*; il fait remarquer que les termes *trinitas*, *unitas*, sont des termes « mathématiques¹; » les expressions usitées en allemand ne le satisfont pas davantage². Calvin qui approuve l'emploi de formules rigoureuses et précises pour démasquer et réfuter l'hérésie, se garde bien, lui aussi, d'identifier les expressions traditionnelles avec le fond même du dogme. « Je voudrais que ces noms fussent ensevelis, moyennant que ceste foy fust en tout le monde.... je ne suis pas si rude et extrême, de vouloir

l'interdit politique et se voyaient exclus du saint empire germanique; mais il serait singulièrement hasardé de prétendre que des considérations de cette nature déterminèrent les Réformateurs à adhérer aux décrets de Nicée et de Chalcédoine: ils se soumirent non par crainte du châtiement, *διὰ τὴν ὀργήν*, mais par devoir de conscience, *διὰ τὴν συνείδησιν*. Rom. XIII, 6. (Voy. A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 1² (1882), 145-149; M. KATTENBUSCH, *Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen*, Giessen 1883, p. 1-5; M. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III (1890), p. 697-698, note.)

¹ *Sermon sur Jean III, 1-15* (1532): Die Worte *trinitas unitas* sunt vocabula mathematica. (*Ed. d'Erl.*² V, 236.)

² *Sermon sur Luc IX, 28-36* (1538): « Dreifaltigkeit ist ein recht böse Deutsch, denn in der Gottheit ist die höchste Einigkeit. Etliche nennen es Dreiheit; aber das lautet allzu spöttisch... » Luther hasarde timidement un terme nouveau: « Ich nenne es ein Gedrittes. Denn Dreifaltigkeit lautet abenteuerlich, und ich kann ihm keinen rechten Namen geben. » *Erl.*² VI, 358. — *Sermon sur Jean III, 1-15*: Darum lautet es auch zumal kalt, und viel besser spräch man *Gott*, denn die *Dreifaltigkeit*. (*Erl.*² XII 408. — Les paroles quelquefois citées de MÉLANCHTON, blâmant les allures philosophiques des spéculations christologiques, n'ont pas la portée qu'on leur attribue généralement; elles sont dirigées contre ZWINGLE et ŒCOLAMPADÉ qui niaient l'ubiquité du corps de Christ et admettaient la présence locale du Ressuscité à la droite de Dieu. *Lettre à Gerbel*, 1528: Videntur mihi ex Theologis paulatim fieri *ματαιολόγοι*. Video enim eos plane ad rationem revocare dogmata et philosophari. Ipsi sic pingunt Christum, certo aliquo loco sedentem, sicut Homerus Jovem suum convivantem apud Æthiopus. (*Corp. Reform.* I, 974, a.)

susciter de grans combats pour les simples mots : car j'apperçoy que les anciens Pères, combien qu'ils s'estudient de parler fort révéremment en cest endroit, ne conviennent point ensemble par tout : et mesme qu'aucuns d'eux ne parlent point tousiours en mesme manière¹. » Pour qui se souvient du soin minutieux et de l'importance souveraine attachée par les anciens conciles et surtout par l'orthodoxie postérieure à la formule correcte, cette liberté relative à l'égard de la terminologie reçue est un premier symptôme d'indépendance théologique.

Elle ne fut d'ailleurs pas sans inspirer quelque défiance aux contemporains. Qu'il me suffise de rappeler les attaques de Pierre Caroli qui accusa Calvin et Farel de donner dans l'arianisme et leur reprocha d'éviter à dessein les termes de « substance, » « personne, » « Trinité². » Mis en demeure de se disculper du grief d'hérésie, le Réformateur de Genève le prit de haut avec Caroli qui tenta en vain de le contraindre à signer le symbole d'Athanase. Calvin et ses amis, qui ne voulaient pas laisser à leur ennemi l'apparence même d'une victoire, refusèrent avec une opiniâtre énergie de céder aux sollicitations de Caroli, et c'est à cette occasion que l'accusateur de Servet prononça, sur la formule d'Athanase, un jugement qui causa quelque surprise à ses partisans eux-mêmes³; il paraît que Messieurs de Berne conservèrent pendant longtemps des

¹ *Institut. chrét.* I, 13, 5.

² La première controverse de CALVIN et de CAROLI, racontée avec quelque détail par HENRY, *Das Leben Joh. Calvin's*, Hamburg 1835, I, 178-183, et reproduite, d'après HENRY, par STÆHELIN, *Johann Calvin*, tom. I, (Elberfeld 1863), p. 132-138, n'a pu être complètement élucidée que depuis la publication de la grande édition critique du *Corpus Reformatorum* : OPERA CALVINI, tom. VII, p. XXX-XXXIV ; p. 289-340 ; tom. X, II, 82-128. — KAMPSCHULTE (*Johann Calvin, Seine Kirche und sein Staat in Genf*, 1869) estime non sans raison que les accusations de CAROLI n'étaient pas entièrement dénuées de fondement.

³ *Lettre des ministres de Genève aux ministres de Berne*, février 1537 : Nos in Dei unius verba jurasse respondit, non Athanasii cujus symbolum nulla unquam legitima Ecclesia approbasset, (*Corpus Reformatorum*, OPERA CALVINI, X, II, 83-84.)

appréhensions et jusqu'à des soupçons quant à l'orthodoxie de Calvin et de Farel¹.

Cependant, ce qui importe bien plus que ces velléités d'émancipation dogmatique, neutralisées par plus d'une inconséquence, ce sont les motifs qui déterminent nos Réformateurs à adopter les expressions consacrées par la tradition catholique. S'ils consentent à se plier à l'usage, s'ils veulent bien se servir des formules élaborées par les Pères et promulguées par les conciles, ce n'est point parce que l'Eglise a parlé, parce qu'ils se soumettent à sa prétendue infaillibilité, parce qu'ils font acte et profession de catholicisme. Non, ils sont convaincus, à tort ou à raison, mais avec une bonne foi parfaite, que la christologie officielle est conforme à l'enseignement biblique, que la doctrine de l'incarnation et des deux natures de l'Homme-Dieu est authentiquement scripturaire, que la terminologie de Nicée et de Chalcédoine ne fait que reproduire avec fidélité et exprimer avec précision la pensée et la parole des livres saints². En d'autres termes, c'est déjà en vertu d'un principe nouveau et en se plaçant en dehors de l'enceinte tracée par Rome, que Luther et les autres Réformateurs adhèrent à la christologie œcuménique. Ce qui entraîne leur adhésion, ce n'est pas la soumission à la tradition, c'est l'obéissance à l'Ecriture ; leur attitude résolument conservatrice est inspirée et dominée par un facteur que Rome jugeait essentiellement révolutionnaire, c'est-à-dire par le principe scripturaire substitué au principe traditionaliste. « Bien est vray, dit Calvin, qu'il nous faut prendre de l'Ecriture la reigle tant de noz pensées que de noz

¹ HUNDESHAGEN, *Die Conflict des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche von 1532 bis 1558*, 1842, p. 120.

² LUTHER, *Sermons sur Matthieu XXIII-XXIV*, années 1537-1540 : Wie man's denn in den Symbolis sieht, die aus der Bibel gezogen und in eine kurze Summa gefasst sein, was sonst in der heiligen Schrift weitläufig begriffen ist. (Erl. XLV, 63.) — *Sermon sur la Trinité, 1535* : Wie eine Biene den Honig aus manchen schönen lustigen Blümlein zusammenzeucht, also ist dies Symbolum aus der lieben Propheten und Apostel Bücher, das ist, aus der ganzen heiligen Schrift fein kurz zusammen gefasset, für die Kinder und einfältigen Christen. (Erl. Ed. IX², 29; comp. ibid. II², 343-344, *Premier sermon sur la Trinité, 1535.*)

paroles, à laquelle nous rapportions et toutes les cogitations de nostre esprit et toutes les paroles de nostre bouche. Mais qui est-ce qui nous empeschera d'exposer par mots plus clairs les choses qui sont obscurément montrées en l'Ecriture, moyennant que ce que nous dirons serve à exprimer fidèlement la vérité de l'Ecriture, et que cela se face sans trop grande licence et pour bonne occasion¹? »

Est-il besoin de dire que le principe énoncé par les Réformateurs a une portée plus considérable qu'ils ne le soupçonnaient eux-mêmes et qu'il peut mener bien loin, sur des routes qu'ils n'entendaient pas ouvrir et où ils n'auraient apparemment pas osé s'aventurer? Car enfin, si une exégèse plus exacte et mieux informée que la leur arrivait à dévoiler entre la christologie catholique et l'enseignement scripturaire des divergences ou des contradictions qui leur échappaient à eux-mêmes, ne serait-il pas conforme à leur principe comme à leur exemple de rompre avec la doctrine de Nicée et de Chalcédoine et de s'en tenir à la seule vérité évangélique? N'y avait-il pas, dans la construction de la christologie protestante simplement juxtaposée à l'édifice qu'avait élevé le catholicisme grec et romain, une fissure qui pouvait en ébranler la solidité et en entraîner finalement la chute?

Il faut d'ailleurs relever un autre indice de désaccord latent entre la christologie œcuménique et la théologie de nos Réformateurs. Sans parler encore de l'intérêt religieux qui a créé et qui soutient l'une et l'autre doctrine, il suffit de rappeler le développement des luttes confessionnelles entre luthériens et réformés; elles établissent péremptoirement que la christologie protestante n'est pas la reproduction servile de la tradition catholique.

On sait que les controverses eucharistiques qui mirent aux prises Luther et Zwingle eurent leur contre-coup dans la sphère en apparence immuable des doctrines christologiques.

¹ *Institut. chrét.* I, 13, 3.— Comp. LUTHER, *Confutatio rationis Latomianæ*. 1521 : Quod si odit anima mea vocem hominum, et nolim ea uti, non ero haereticus. Quid enim me coget uti, modo rem teneam, quæ in concilio per Scripturas definita est. (*Opera var. arg. Edit. Erlang.* V, 506.)

Ni Luther ni Zwingle ne restèrent enfermés dans le cercle étroit et infranchissable tracé autour du problème par les distinctions purement négatives du concile de Chalcédoine. En formulant ses trop fameuses théories de la communication des idiomes et de l'ubiquité de la nature humaine du Christ, en soutenant la pénétration intime de l'humanité par la nature divine et l'assomption de la nature humaine dans la divinité, Luther rompait, à vrai dire, avec le symbole de Chalcédoine; il abandonnait en principe la solution qui se bornait à juxtaposer extérieurement deux entités contraires; il renouvelait au fond l'hérésie du monophysitisme condamnée autrefois dans la personne d'Eutychès. La christologie de Zwingle aboutit à l'extrême opposé. En affirmant que les deux natures du Christ sont unies comme le sont, dans l'homme, l'âme et le corps, en enseignant que l'humanité et la divinité conservent chacune, dans l'Homme-Dieu, leurs caractères propres et leurs fonctions spécifiques, le réformateur de Zurich brisait l'unité de la personne du Sauveur; il constituait deux Christs parallèles, incapables de se fondre en une personnalité vivante; il déviait, non moins que Luther, de la ligne tracée par les Pères de Chalcédoine entre les erreurs contraires; il renouvelait l'hérésie condamnée dans la personne de Nestorius et rejetée, déjà avant le concile de 451, par le concile d'Ephèse (431) et par la véritable tradition de la christologie grecque.

Un examen plus approfondi du détail de la christologie de l'un et de l'autre Réformateur achèverait de montrer, avec une entière évidence, que sous l'identité des formules empruntées à la tradition catholique, se révèlent et s'affirment des tendances et des inspirations bien différentes de celles des anciens conciles.

Mais ne nous égarons pas dans des minuties dogmatiques qui risqueraient de nous faire perdre de vue les grandes lignes et les intérêts généraux qui dominent la pensée religieuse de nos Réformateurs.

Aussi bien n'en sommes-nous pas réduits à recueillir les indices vagues ou les symptômes indécis d'un désaccord latent entre la christologie œcuménique et la christologie protestante.

En regardant plus avant, en creusant plus profondément le sujet de cette étude, nous arrivons à une opposition foncière entre l'une et l'autre conception religieuse, à une contradiction qui, pour ne pas frapper immédiatement l'observateur superficiel, n'en est pas moins irréductible. Cette contradiction éclate sur tous les points du système dogmatique, parce qu'elle est provoquée par une cause qui les détermine et les conditionne tous; elle se traduit, dans la sphère de la christologie, en un conflit de principes, dont la gravité ne peut être dissimulée que par un manque de logique ou par un manque de courage.

IV

Il n'est pas besoin de beaucoup de perspicacité pour présenter ou deviner l'opposition radicale qui, en dépit des apparences contraires, règne entre la christologie traditionnelle du catholicisme et la christologie de nos Réformateurs. Quelques questions fort simples suffiraient à ouvrir les yeux des théologiens les plus prévenus ou les plus aveugles.

Est-il admissible, est-il vraisemblable, demanderons-nous, que le changement si profond et si radical que subit la doctrine catholique sous l'impulsion de la Réforme ait pu laisser intact le dogme central du système chrétien? Ce système ne serait-il donc que la juxtaposition de pièces de rapport qui pourraient être enlevées, remplacées, surajoutées arbitrairement, sans que l'économie générale de la doctrine évangélique en éprouvât la moindre atteinte? Cette doctrine, si elle est viable, ne doit-elle pas former un organisme dont tous les membres sont solidaires et dont le principe, une fois renouvelé, entraînera nécessairement un renouvellement général? Quoi! La notion même de la religion, la conception du rapport de l'homme avec Dieu, l'idée du salut, l'idée de la foi, l'idée de l'Eglise, l'idée de la perfection ont été soumises à une refonte complète, elles sont sorties transformées du creuset religieux de la Réforme, et la christologie, c'est-à-dire le point où se rencontrent les tenants et les aboutissants de tout le système dogmatique, serait restée immuable? Ce phénomène serait si invraisemblable, si

étrange, que s'il avait eu lieu il faudrait y voir une flagrante inconséquence, une application incomplète du principe protestant.

Cette hypothèse n'est pas un à priori dénué de fondement ; elle est justifiée par les faits ; elle se légitime par l'histoire et rencontre sa preuve la plus décisive dans quelques déclarations de Luther et de Calvin, dont la netteté et la force ne laissent rien à désirer.

Dans les articles de Smalcalde, officiellement reçus parmi les livres symboliques de l'église luthérienne, le réformateur de Wittemberg affirme, comme on l'a vu plus haut, que les doctrines de la Trinité et de l'Incarnation ne sont pas un sujet de controverse entre Rome et le parti évangélique. Il semble que de ce fait incontestable il devrait conclure à l'accord religieux entre la christologie de ses adversaires et la sienne ; on pourrait s'attendre à ce qu'il déclarât se rencontrer avec les papistes sur le terrain d'une foi commune en Jésus-Christ. Or, c'est précisément le contraire qui a lieu. L'adhésion aux formules de Nicée et de Chalcédoine ne constitue ni ne garantit, à ses yeux, la pureté de la vraie foi évangélique. Loin de là, Luther soutient catégoriquement que la vraie foi en Jésus-Christ est ignorée, méconnue, trahie par ses adversaires. « L'article capital, » la pierre maîtresse de l'angle, le fondement sur lequel repose l'édifice de la doctrine évangélique, c'est le Sauveur, mais le Sauveur reçu par une foi vivante et personnelle ; à cette foi, qu'il fait naître lui-même dans le cœur, il communique le pardon et la vie nouvelle. Là où cette confiance en la grâce gratuite de Dieu révélée en Jésus-Christ fait défaut, la correction des croyances christologiques est sans valeur ; cela est si vrai qu'à l'occasion Luther ne craint pas de prétendre que les « Romains » ont altéré la vérité christologique et qu'ils sont tombés dans l'hérésie sur ce point comme sur tous les autres. C'est qu'à son gré, dans la manière dont les Papistes confessent le Christ et professent la croyance à sa divinité, il y a une erreur cachée, un vice radical qui corrompt la foi elle-même et qui porte atteinte à l'Évangile¹.

¹ ARTICULI SMALCALDICI : *Secunda pars* (de articulis, qui officium et opus

Calvin s'exprime d'une manière semblable dans un passage qui pourrait servir de commentaire à ceux que nous avons trouvés dans Luther : « Il y a un dire notable de saint Augustin : c'est combien que les heretiques preschent le nom de Jésus-Christ, toutesfois qu'il ne leur est pas pour fondement commun

Jesu Christi, sive redemptionem nostram concernunt), *Art. I*, § 1-5. — Après avoir transcrit les passages Rom. 4, 25; Joh. 1, 29; Esaïe 53, 4; Rom. 3, 24, Luther continue : « Hoc cum credere necesse sit, et nullo opere lege aut merito acquiri et apprehendi possit, certum est et manifestum, solam hanc fidem nos justificare sicut Paulus (Rom. III, 28) inquit : Statuimus, justificari hominem per fidem absque operibus legis. Item Rom. III, 26. De hoc articulo cedere, aut aliquid contra illum largiri aut permittere nemo piorum potest, etiamsi cœlum et terra ac omnia corruant. Non enim est aliud nomen hominibus datum, per quod salvari possimus, inquit Petrus (Act. IV, 12). Et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quæ contra Papam, diabolum et universum mundum in vita nostra docemus, testamur et agimus. Quare oportet nos de hac doctrina esse certos et minime dubitare, alioquin actum est prorsus, et Papa et diabolus, et omnia adversa jus et victoriam contra nos obtinent. » — A. KOESTER, *Jesus Christus unser Gott und Herr. Ein Wort zur Verständigung über den Hauptartikel des Schmalkaldischen Bekenntnisses*. Braunschweig 1892. — Cf. *Kirchenpostille, Predigt über Johannes I, 1-14, 1522* (X¹, 210; X², 220-221). Dans ce passage des plus caractéristiques, Luther concède que ses adversaires papistes maintiennent tous les articles du credo christologique; mais les évêques et leurs acolytes ne possèdent ce trésor qu'à l'état de capital infructueux; ils ne le font pas valoir, ils en annulent l'effet par leur incrédulité pratique vis-à-vis de l'œuvre du Christ. « Was læge dran, ob Christus Gott oder nicht Gott sei, wahr Fleisch oder ein Schein sei, Seel oder keine Seel habe, vor oder nach seiner Mutter kommen sei., so wir doch nicht mehr von ihm haben, denn alle dieselbigen Ketzer, brauchen sein auch nicht, und ist ebenso viel wäre er vergebens Mensch worden, und alle Ding umsonst von ihm geschrieben, dieweil wir erfunden haben, wie wir durch unser Werk mögen zu Gott kommen. — Cf. LUTHER, *Commentarius in S. Johannis Epistol. I*, p. 56 : Alius Antichristus pugnabat contra personam Christi, alius contra humanitatem, alius contra divinitatem Christi; hi sunt Antichristi partiales, ut Swermeri; alii contra totum Christum, et hic est caput omnium ut Papatus. Nam doctrinæ christianæ caput est, Christum esse nostram justitiam. Jam qui hoc aggreditur, totum nobis Christum eripit et est verus Antichristus, reliqui ei suppetias ferunt. — Voy. PLITT, *Einleitung in die Augustana*, tom. II (Erlangen 1868), p. 76-78. — M. GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit der sogen. kirchlichen Theologie*, 1890, p. 27-28; M. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, Stuttgart 1892², 115-145.

avec les fideles, mais qu'il demeure propre à l'Eglise : pource que si on considere diligemment ce qui appartient à Jésus-Christ, on ne le trouvera entre les heretiques sinon en tiltre, mais *l'effect et la vertu n'y sera point*. Comme aujourd'hui, combien que les Papistes resonnent à pleine bouche, qu'ils tiennent le Fils de Dieu pour Rédempteur du monde, toutesfois d'autant *qu'apres avoir proféré ce mot, ils le despouillent de sa vertu et dignité*, ce que dit saint Paul leur est vrayment approprié, qu'ils ne tiennent point le chef (Col. II, 19). Parquoy afin que la foy trouve en Jésus Christ ferme matière de salut pour se reposer seurement, il nous convient arrester à ce principe : c'est que l'office et charge qui luy a esté donnée du Père quand il est venu au monde, consiste en trois parties. Car il a esté donné pour Prophete, Roy et Sacrificateur. *Combien qu'il ne nous profiteroit guère de savoir ces noms, si nous ne cognoissons aussi quelle en est la fin et l'usage*. Et de fait on les prononce aussi en la Papauté : mais *froidement et sans fruit, pour ce qu'on ne sait à quoy ils tendent, ni ce qu'un chacun vaut*¹. »

Il ressort de ces déclarations si explicites de Luther et de Calvin que si nos Réformateurs reconnaissent la correction rigoureuse de la christologie catholique, ils soutiennent en même temps que leurs adversaires n'ont pas la vraie foi en Jésus-Christ ; fidèles à la lettre des anciens symboles, les papistes sont déchus de la foi vivante au Sauveur ; ils sont orthodoxes sans être croyants.

La grave accusation élevée par Luther et Calvin contre l'Eglise de Rome jette une vive lumière sur la christologie des Réformateurs ; elle indique clairement qu'ils n'entendent pas être les simples gardiens de la tradition christologique du catholicisme ; il ne leur suffit pas d'être orthodoxes, ils veulent être croyants, car l'adoption des formules usuelles ne constitue pas la foi. L'originalité de Luther et de ses collègues consiste en ce que, sous la seule inspiration de leur piété, ou plutôt, comme ils l'eussent dit eux-mêmes, sous l'empire de l'Esprit

¹ *Institution chrétienne*, II, 15, 1.

de Dieu, ils remontèrent de l'enveloppe traditionnelle au fond religieux, de la formule théologique à la vie chrétienne, du dogme à la foi. La foi, c'est-à-dire non une simple croyance mais un acte de confiance¹, voilà la racine pivotante de la

¹ On a pu voir, dans des circonstances récentes, combien la notion vraiment protestante de la foi, ainsi que l'ont primitivement conçue et formulée nos Réformateurs, est encore ignorée et méconnue parmi nous. La *Lettre à M. le pasteur Charles Byse sur l'Ecole nouvelle et sur la situation actuelle du problème religieux, par un jeune* (octobre 1893), est une preuve frappante de cette ignorance. L'auteur y définit la foi « une adhésion intellectuelle ou sentimentale à certaines doctrines traditionnelles. » M. PAUL CHAPUIS, dans ses *Lettres à un jeune homme sur la théologie de la conscience (Evangile et Liberté, janvier-mars 1894, surtout numéro 7)*, et M. CH. BYSE, dans sa conférence apologétique donnée à Lausanne le 5 février 1894, ont fait justice de cette définition. Sans doute les Réformateurs renièrent maintes fois les principes qu'ils avaient formulés avec une merveilleuse puissance; dans les controverses eucharistiques surtout, Luther retomba fréquemment dans les errements de la scolastique et retourna à une notion scolastique et intellectualiste de la foi purement identifiée avec la croyance, mais il serait injuste et faux de demander à des passages semblables l'expression fidèle de la conception vraiment originale et primitive des Réformateurs. La foi est, pour eux, bien autre chose qu'une opération de l'intelligence ou une exaltation de la sensibilité : *unica fides est sensus misericordiae Dei, fiducia misericordiae Dei gratuita nullo operum nostrorum respectu, certa et constans fiducia benevolentiae divinae erga nos*. Tous les documents rappellent avec une persévérance infatigable que la foi est un acte de confiance, réveillée dans l'âme par l'Evangile et ayant pour objet la grâce de Dieu, la parole de Dieu, ou, ce qui revient au même, l'incarnation de cette parole et de cette grâce, Jésus-Christ. Cette foi n'est ni une simple *notitia in intellectu, historiae notitia*, ni une œuvre pie, *opus per se dignum*; elle est un fruit de l'esprit de Dieu, qui éclaire et touche la conscience et lui fait trouver la vie et la joie dans l'intime certitude du pardon et de l'adoption divine. (Voy. LUTHER, *De la liberté chrétienne* 1520, passim; ZWINGLE, *Expositio christianae fidei*, 1530; MÉLANCHTON, *Loci* 1521 (quid evangelium, de vi evangelii de justificatione et fide, de fidei efficacia); *Confession d'Ausbourg*, art. 20; *Apologie*, art. 2 et 3; CALVIN, *Institution* III, 2.) Lire la belle étude de M. C. MALAN, *La foi* (Revue de théologie et de philosophie, 1890, p. 49-65; 120-144). — L'Allemagne a vu paraître récemment quelques travaux remarquables sur la foi protestante, sa nature et ses caractères, son origine et ses effets. (Voy. M. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1886¹, 1892²; M. KATTENBUSCH, *Ueber religiösen Glauben im Sinne des Christenthums*, Giessen 1887; M. GÜDER, *Die persönliche Heilsgewissheit des Christen*,

christologie évangélique et protestante ; l'objet de cette christologie n'est pas un mystère dans le sens d'une énigme sacrée et intangible, mais une révélation dans le sens d'une manifestation divine s'imposant à la conscience et renouvelant l'être spirituel tout entier.

Ce serait un beau travail que de montrer comment ce principe de la foi intérieure et personnelle, réveillée par l'Évangile, transforme la conception générale de Dieu, de l'homme et du monde. La dogmatique protestante n'a pas d'autre tâche que d'exposer scientifiquement la foi ainsi conçue, d'en dégager les conséquences, d'en ordonner systématiquement les résultats ; pratiquée dans cet esprit, la dogmatique est la science à la fois la plus hardiment révolutionnaire et la plus pieusement conservatrice.

Cependant l'objet de cette étude est plus modeste ; nos recherches portent uniquement sur le dogme christologique. Comment ce dogme, immuable en apparence dans le système doctrinal de la Réforme et formulé à l'aide de la terminologie des conciles, a-t-il été renouvelé *en principe* par la notion évangélique de la foi, âme inspiratrice de la théologie protestante ? Si le germe fécond que la Réforme portait dans ses flancs a été loin de produire tous ses fruits, si la rénovation primitive a été arrêtée par une série d'obstacles internes et de difficultés extérieures, il est possible, cependant, d'indiquer la

1838 ; M. HERRMANN, *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*, Freiburg i. B. 1887¹, 1889² ; M. HACKENSCHMIDT, *Die feste Burg der evangelischen Kirche*, Stuttgart 1890 ; M. GOTTSCHICK, *Die Kirchlichkeit der sogenannten kirchlichen Theologie*, Freiburg i. B. 1890 ; M. HERRMANN, *Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschl's*, Marburg 1890 ; M. RADE, *Der rechte evangelische Glaube*, Leipzig 1892.) — Enfin les deux grands ouvrages apologétiques de M. KAFTAN (*Das Wesen der christlichen Religion*, Basel 1881¹, 1883² ; *Die Wahrheit der christlichen Religion*, Basel 1888), ainsi que de nombreux essais du même auteur, ont envisagé le problème sous différents aspects et ont tiré des prémisses réformatrices des conséquences aussi fécondes que variées. (Voy. surtout *Glaube und Dogma* 1889 ; *Glaube und Dogmatik* Zeitschrift für Theologie und Kirche 1891, p. 478-549 ; *Der evangelische Glaube und die kirchliche Ueberlieferung* ; même revue, 1893, 427-492.)

direction générale de la pensée réformatrice et de marquer le programme qu'elle a tracé à la dogmatique. Il a été donné au seizième siècle d'énoncer le principe, il nous appartient aujourd'hui d'en développer le contenu et d'en tirer les conséquences.

Pour faire comprendre la portée des indications vraiment nouvelles et originales que renferme la christologie de nos Réformateurs, il faut comparer les motifs qui inspirèrent la conception protestante avec les facteurs qui donnèrent naissance à la christologie œcuménique. Dans les grandes controverses christologiques qui agitèrent l'Eglise, les créateurs du dogme, qui finit par se constituer, furent dominés par une préoccupation souveraine : ils avaient à cœur d'affirmer la divinité du Christ, afin de sauvegarder son caractère de Sauveur. Telle fut surtout la position d'Athanase, chez lequel l'intérêt christologique se confondait entièrement avec l'intérêt sotériologique. Dès lors, pour déterminer le sens du dogme traditionnel, il faut en analyser les éléments constitutifs, c'est-à-dire la notion de Dieu et la notion du salut qui forment la base de la construction christologique. Sur ces deux points le protestantisme a innové ; aucun des Réformateurs n'a adopté les doctrines grecques de la divinité et de la rédemption. Il faudra donc faire un pas de plus. La différence qui règne entre les deux théologies et les deux sotériologies, entraîne nécessairement une différence correspondante entre les deux christologies. La racine commune de ces divergences, le principe identique de ces transformations réside dans la notion réformatrice et protestante de la foi qui, renouvelant la notion de Dieu et l'idée du salut, va se répercutant jusqu'au centre du système et emportera finalement, avec une logique irrésistible, le renouvellement de la christologie.

Essayons de préciser la doctrine des deux Eglises touchant Dieu et le salut ; les conséquences de ce double examen seront faciles à tirer et l'application de nos résultats au dogme christologique se fera sans difficulté et sans effort.

V

Prise en elle-même, la notion de la divinité est une pure abstraction, une forme vide, susceptible de recevoir un contenu très différent, un simple cadre dans lequel la foi peut faire entrer des images infiniment variées. Ce que M. Sabatier disait naguère des individus est rigoureusement vrai des religions et des Eglises : « Croyez-vous que ce mot *Dieu* prononcé par toutes les lèvres éveille dans tous ces esprits la même image ? La pauvre vieille qui se souvient encore des enluminures de sa grande Bible entrevoit la figure du Père éternel avec une grande barbe blanche et des yeux brillants et brûlants comme de la braise. Son voisin sourirait de ce naïf anthropomorphisme. Il a, lui, la notion déiste rationnellement établie dans son cours de philosophie de collège. Or, cette notion paraîtra grossière encore au disciple de Kant qui sait que toute idée positive de Dieu est contradictoire, et qui se réfugie, pour échapper à la contradiction, dans celle de l'inconnaissable. Pour tous, cependant, le dogme de Dieu subsiste, et c'est parce qu'il est encore vivant qu'il se prête à tant d'acceptions différentes¹. »

Quelle est la notion de la divinité qui dominait la conception des Pères grecs, créateurs du dogme christologique ? Cette notion est le plus souvent empreinte du dualisme platonicien ; chez quelques docteurs l'influence d'Aristote ou des stoïciens l'emporte sur celle de Platon ou du néoplatonisme. Bien qu'ils opèrent aussi avec des données de l'Ancien Testament, bien qu'ils n'aient jamais complètement renié leur filiation avec l'Evangile, ils s'écartent sensiblement de l'image simple et profonde qui vit dans les paroles de Jésus et dans l'enseignement du Nouveau Testament. La transformation progressive du christianisme en système de philosophie révélée, le désir de justifier la vérité évangélique devant le tribunal de la sagesse antique, les préoccupations cosmologiques qui se mêlent aux intérêts religieux, l'antipathie croissante pour les anthro-

¹ M. SABATIER, *De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution*, Paris 1889, p. 6.

pomorphismes naïfs et saisissants du langage biblique, finirent par absorber de plus en plus l'image du Père céleste dans l'idée de l'absolu, pâle fantôme, abstraction suprême qui échappe à la pensée, qui est au-dessus de l'être lui-même, que l'on ne peut nommer, substratum de l'essence universelle ; les attributs moraux, les idées de bonté et de justice elles-mêmes s'évanouirent parfois dans la sphère de l'abstraction pure, ou du moins perdirent la plénitude de leur signification chrétienne ; entre Origène et Jean de Damas la doctrine de Dieu se constitue de plus en plus en théologie et anthropologie naturelles base des mystères de la christologie et de la rédemption¹.

Appliquée à la personne du Christ, la notion de la divinité partagea toutes les destinées de la doctrine de Dieu. La christologie se détacha du sol de l'histoire et de l'expérience, dans lequel plongeaient primitivement ses racines et fut, elle aussi, transplantée dans les landes arides de la spéculation métaphysique. C'est à peine si l'on rencontre, dans les documents même les plus récents du Nouveau Testament, les éléments ou les prémisses des controverses qui divisèrent longtemps la chrétienté. Sans doute des intérêts religieux de premier ordre étaient en jeu dans les luttes dogmatiques sur les relations immanentes et éternelles du Père et du Fils, sur les propriétés et les rapports des deux natures du Christ ; mais sous ces noms bibliques l'esprit grec s'était accoutumé à abriter des entités métaphysiques absolument étrangères à la conscience primitive de l'Eglise. Problèmes et solutions sont définis dans un langage qui procède non des évangiles ou des épîtres, mais de la philosophie grecque des écoles d'Athènes ou d'Alexandrie².

¹ Voy. M. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. I² (1890). p. 441 suiv., 575 suiv.; II (1887), 118-122. — M. KATTENBUSCH, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, I (1890-1892), 309 sq. — Parmi les attributs caractéristiques de la divinité, le plus grand nombre peut-être porte le cachet d'une origine philosophique : τὸ ἀρρήτον, ἀπαθής, ἀγέννητος, ἀπροσ-
όεής, πατήρ τῶν ὅλων, τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις, αἶνλος.

² Il suffit de jeter un coup d'œil sur la terminologie théologique d'ATHANASE, sur les formules par lesquelles il désigne ou décrit la divinité, et qui, synonymes et identiques, se rapportent indifféremment au Père

La doctrine de Dieu, dont nous venons de rappeler quelques traits, est-elle celle de nos Réformateurs? Répond-elle à l'intérêt religieux de la conscience protestante? Est-elle en harmonie avec la foi réveillée et sans cesse contrôlée par l'Evangile? Evidemment non¹.

Sans doute il est facile de découvrir, dans les affirmations si nombreuses de Luther sur l'action et les attributs de Dieu, un courant large et souvent trouble qui a sa source ailleurs que dans l'Evangile; le nominalisme des disciples de Duns Scot a exercé sur sa pensée une influence fâcheuse; par l'intermédiaire de la scolastique, bien des éléments du néoplatonisme du faux Denys de l'Aréopage ont pénétré dans sa dogmatique; ses plus beaux traités religieux, son ouvrage sur *le serf arbitre*, par exemple, sont gâtés par des emprunts à une philosophie qui est en contradiction flagrante avec la religion chrétienne². Sans doute aussi, tous les collaborateurs de Luther ont payé un lourd tribut aux doctrines de leur époque: Mélanchton se fit le restaurateur d'un aristotélisme bâtard³; Zwingle fut le disciple des philosophes néoplatoniciens de la Renaissance et puisa chez eux des thèses voisines du panthéisme⁴; Calvin, plus indépendant, ou peut-être plus dédaigneux vis-à-vis de la philosophie, professa un doctrinarisme scripturaire parfois presque aussi aride que la scolastique⁵.

et au Fils : θεότης, οὐσία, ἐπόστασις, ἰδιότης τῆς οὐσίας, οἰκειότης τῆς οὐσίας, οἰκειότης τῆς ἐποστάσεως. (M. HARNACK II, 213.)

¹ Lire la lumineuse et suggestive étude de M. HERMANN SCHULTZ, *Luther's Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott* (Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgegeben von BRIEGER, Bd. IV [1881], § p. 77-104.)

² M. H. SCHULTZ, étude citée, p. 78-79. — A. RITSCHL, *Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott* (Jahrb. für deutsche Theologie, 1868, p. 68-92). — M. HARNACK, ouvrage cité III, 737. (La note donne quelques indications bibliographiques auxquelles je renvoie le lecteur.)

³ M. HERRLINGER, *Die Theologie Melanchtons*, Gotha 1879, p. 389-407.

⁴ Les exagérations de M. SIGWART, qui ramène quelques-unes des idées maîtresses de la théologie de ZWINGLE à l'influence de PIC DE LA MIRANDOLE, ne doivent pas nous fermer les yeux sur la part de vérité que renferme la thèse, trop dédaignée depuis, du philosophe de Tubingue.

⁵ Les chapitres de l'*Institution chrétienne*, consacrés à la doctrine de

Toutes ces lacunes ou ces inconséquences sont indéniables, et il faudrait être ignorant ou aveugle pour ne pas les avouer ; mais en dépit de ces imperfections ou de ces défaillances, c'est bien le christianisme de la Réforme qui, reprenant, accentuant, élargissant une tradition faiblement maintenue par Augustin, Anselme et Bernard, revint avec autant de clarté que de puissance à la notion morale et religieuse de Dieu, du Dieu de sainteté et d'amour révélé par Jésus-Christ. Le Dieu de l'Evangile, qui oserait le nier ? n'avait pas cessé d'être vivant dans la piété des fidèles, mais il avait perdu ses titres dans la théologie des docteurs : la Réforme les retrouva et les lui rendit, ou plutôt les rendit à l'Eglise. Depuis le temps des apôtres, nul n'a parlé comme Luther, du « Dieu de l'Evangile, non des philosophes ; » la confiance filiale et joyeuse du chrétien dans le Père qui pardonne, sauve et bénit, rencontra dans ses cantiques, dans ses catéchismes et ses sermons, dans ses ouvrages d'édification pratique et populaire, des expressions dont la ferveur profonde égale la simplicité et la candeur. D'autre part, nul ne s'est élevé avec plus de vigueur et d'indignation contre les spéculations téméraires des « sophistes » anciens et modernes qui scrutent orgueilleusement et insolument les abîmes insondables de la divinité, au lieu de s'en tenir à la révélation claire et positive de Dieu en Jésus-Christ¹. Cette intraitable polémique de Luther procède, en définitive, de la même source que ses effusions lyriques les plus ardentes

Dieu, sont indépendants de ceux qui traitent de l'œuvre et de la personne de Jésus-Christ (Liv. I, 1-12) ; le chapitre 13, sur la *Trinité*, s'appuie, comme les chapitres précédents, sur des textes isolés que le Réformateur puise indifféremment dans tous les livres de la Bible. Le point de vue qui domine la tractation de la théologie de CALVIN rappelle moins les idées originales et réformatrices de LUTHER que la méthode et les procédés de la scolastique catholique et protestante (Liv. I, 2, 1) ; mais l'influence du Réformateur allemand se traduit dans plus d'un passage auquel nous reviendrons plus bas.

¹ *Lettre à SPALATIN*, février 1519 : *Is est unicus et solus modus cognoscendi Dei, a quo longe recesserunt doctores sententiarum, qui in absolutas divinitatis speculationes irrepserunt, omissa Christi humanitate, et ideo a magnitudine potentiæ, majestatis, sapientiæ ejus non potest*

ou ses prédications les plus saisissantes et les plus populaires : il ne veut pas de l'idole métaphysique, forgée par les philosophes ; il saisit et embrasse, dans un élan de foi, le Père céleste qui nous a fait lire, sur la croix du Calvaire ou dans la crèche de Bethléem, les pensées de sagesse, de justice et d'amour qui remplissent éternellement son cœur à l'égard de sa créature déchue et malheureuse. Si les autres Réformateurs ne se sont pas élevés à la même hauteur d'éloquence et n'ont pas trouvé les accents naïfs et pénétrants de Luther, leur inspiration religieuse est la même, et leur théologie est le fruit de leur foi¹.

Rappelons brièvement la doctrine réformatrice, commune aux deux Eglises mais exprimée avec le plus de clarté et de force par Luther et Mélanchton. Qu'on se souvienne de la définition de Dieu que donne le grand catéchisme de Luther : « Celui-là est Dieu et s'appelle Dieu, de la bonté et de la puissance duquel tu peux attendre tous les biens et auquel tu peux avoir recours dans tous les malheurs et tous les dangers, en sorte qu'avoir un Dieu n'est autre chose que croire en lui de tout son cœur et mettre en lui toute sa confiance ? » La connaissance de ce Dieu

subsistere anima : in quo studio ego miserrime et periculosissime sum versatus et multi alii. Ideo repeto iterumque monebo : quicumque vult salubriter de Deo cogitare aut speculari, prorsus omnia postponat præter humanitatem Christi. (*Recueil de DE WETTE* I, 226 ; *Recueil de M. ENDERS* I, 416.)

¹ Il faut renoncer ici à citer des textes, on serait obligé de transcrire des pages entières, je me bornerai à quelques passages caractéristiques, en abandonnant au lecteur le plaisir et le profit d'une étude directe des œuvres des Réformateurs.

² Deus est et vocatur, de cujus bonitate et potentia omnia bona certo tibi pollicearis, et ad quem quibuslibet adversis rebus atque periculis ingruentibus confugias, ut Deum habere nihil aliud sit, quam illi ex toto corde fidere et credere. (*Cat. major* I § 1-2.) — « Er will unser Gott, das ist unser Trost, Hülfe, Leben, und alles Guts sein. *Sermon sur Jean IV*, 47-54. (ERLANGEN, VI², 165.) — Per Christum acceditur ad Patrem, et accepta remissione peccatorum vere jam statuimus, nos habere Deum, hoc est, nos Deo curæ esse, invocamus, agimus gratias, timeamus, diligimus. (*Apologia confess. august.* III, 20.) — LUTHER, *Auslegung von Johan. XIV-XVI*, 1538 : Des Menschen Herz soll kurz nicht vertrauen noch sich verlassen, ohn auf den einigen Gott : was daneben vertrauen oder verlassen heisst, das ist alles Abgötterei. Die zwei, Ver-

ne s'acquiert ni par la voie discursive de la réflexion théorique, ni par la contemplation ou l'extase mystique ; elle est un acte de foi qui saisit la révélation offerte par Dieu lui-même. Connaître Dieu, c'est se confier à sa grâce, éprouver sa bonté et sa miséricorde, s'abandonner à sa puissance, sa sagesse et sa charité. Cette connaissance est une possession, l'acceptation d'un don divin, l'expérience d'une vie nouvelle qui procède d'en haut et qui n'est autre chose que pardon, paix, justice, force, joie. Cette connaissance qui est une vie est, par là même, une lumière ; elle se répand sur ce que nous avons besoin de savoir, les intentions de Dieu à notre égard, ses pensées de bienveillance inaltérable et d'éternel amour. C'est là, en effet, ce qu'il nous importe de connaître, c'est là le domaine propre de la foi. La foi ne s'enquiert pas de ce que Dieu est en lui-même, dans les inaccessibles profondeurs de son être, elle demande ce que Dieu veut être *pour nous*¹, elle bénit ses dispensations providentielles vis-à-vis de nous, elle se réjouit et lui rend grâce de sa puissance et de sa sagesse, de sa justice et de son amour ; elle est le culte véritable, la *λατρεία λογική* (Rom XII, 1), le culte raisonnable, qui honore Dieu comme celui-ci veut être honoré.

Comment s'élever à ce culte ? Comment acquérir cette connaissance chrétienne de Dieu ? Comment arriver à la foi vivante au Père céleste ? Par Jésus-Christ et en Jésus-Christ. La connaissance de Dieu se résout pour le chrétien dans la connaissance du Père auquel nous conduit le Fils, notre Seigneur et notre Frère². Là est le lien qui rattache le dogme protestant

trauen und Gott, gehören zusammen. Wo ein Herz ist, das sich auf etwas vertröstet und verlässt, das ist gewisslich sein Gott.. » — *Comm. in Epist. ad. Galat.* (ERLANGEN II, 196-198.)

¹ LUTHER, *Auslegung von Joh. XIV*, 1538 :... wissen, wie du mit Gott dran seiest, und wie er gegen dich gesinnt sei, oder über dich gedenket... (Edit. d'ERLANGEN XLIX, 76.) CALVIN, *Instit. chrét.*, I, 2, 2 : Ceux qui s'appliquent à décider ceste question, assavoir que c'est que Dieu (*quid sit Deus*), ne font que se jouer en spéculations frivoles, veu que plutost il nous est expédient de savoir quel il est (*qualis sit*) et ce qui convient à sa nature.

² LUTHER, *Auslegung von Joh. XVII*, 1530. (Edit. d'Erlangen, L, 180-181.)

du Christ à la doctrine évangélique de Dieu. Cela ne veut pas dire seulement que Jésus a annoncé un Dieu d'amour, et que le Père céleste est l'objet d'un message spécial qui rentrerait dans ce que l'école a appelé l'office prophétique du Christ. Non : Jésus nous révèle Dieu dans sa personne, dans sa vie, dans son ministère de miséricorde, dans son sacrifice sur le Calvaire¹. De même que la connaissance religieuse de Dieu est l'expérience de son action divine, c'est-à-dire de sa puissance et de sa sagesse, de sa sainteté et de son amour, ainsi la divinité du Christ se révèle au croyant par les effets rédempteurs et régénérateurs de son œuvre et de sa personne. Connaître Jésus-Christ, c'est connaître ses bienfaits, en sorte que sa dignité souveraine, sa royauté spirituelle, son égalité avec Dieu se légitime à la conscience du pécheur pardonné et régénéré². Sur le terrain de ces affirmations expérimentales Lu-

¹ LUTHER, *Thèses de Heidelberg*, 1518 (Thèse 20) : ... Nulli propositum .. qui cognoscit deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis... sic Joh. XIV, cum Philippus iuxta theologiam gloriae diceret « ostende nobis Patrem, » mox Christus retraxit et in se ipsum reduxit ejus volatilem cogitatum quærentem deum alibi dicens : Philippe, qui videt me, videt Patrem meum. Ergo in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei. » [*Opera latina varii argumenti*, Ed. d'Erlangen I, p. 399-400.]

² On connaît le mot célèbre des *Loci* de MÉLANCTON (1521) : *Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non, quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri*. Ce que l'on sait moins, c'est qu'il y a, dans les écrits de nos Réformateurs, un grand nombre de passages parallèles, quelquefois presque identiques à cette déclaration classique de la christologie protestante. (Voy. MÉLANCTON, *Declamatiuncula in Pauli doctrinam*, 1520. Ed. PLITT-KOLDE, p. 266. — *Loci*, même édit., p. 190; *Corp. Reform.* XIV, 1047 : « Hic nobis non satis est dicere, quod Christus sit Deus et homo, et quomodo naturae illae conjungi potuerint, et hujus modi multa arguta, sed hoc potius est considerandum, cur oportuerit eum, qui remissionem peccatorum erat praedicaturus, Deum esse. Ebionitae sunt, qui negant Christi divinitatem; bis Ebionitae sunt, qui quum Christo divinitatem tribuant, ea tamen non utuntur; » 1051, 1052, 1059, 1074, 1128, 1206. — *Confession d'Augsbourg* II, 3, § 31-32; *Apologie* II, 46, 101; III, 33; XII, 72.) — J'ai communiqué quelques passages caractéristiques de LUTHER, dans une étude précédente : *Le bilan dogmatique de l'orthodoxie régnante*, 1891, p. 18-19.

ther se rencontre avec Mélanchton et l'on a vu plus haut que Calvin, lui aussi, reproche aux docteurs catholiques d'avoir dépouillé le Rédempteur de sa vertu et dignité, puisqu'ils ne savent pas « à quoi tendent » les attributs du Sauveur, quels sont « la fin et l'usage de ses noms. »

La révolution radicale que la foi de nos Réformateurs a fait subir à la notion grecque de Dieu, la substitution du point de vue évangélique à la conception philosophique, de l'expérience pratique à la spéculation abstraite, donne à la christologie une orientation nouvelle et trace à la théologie moderne la voie où il convient de marcher sans tarder et sans faiblir. Tout essai de faire sortir la christologie des abstractions de la métaphysique pour la faire entrer dans les réalités de la vie morale, toute tentative de rendre à la conscience et à l'expérience un dogme qui demeurerait emprisonné dans des formules inintelligibles à la foi non moins qu'à la pensée, est l'application simple et rigoureuse des principes énoncés en maint endroit par nos Réformateurs. Au rebours, proclamer la nécessité de rompre en dogmatique avec les théories spéculatives sur l'absolu, et cependant, maintenir les bases spéculatives de la christologie traditionnelle, c'est commettre la plus grave des inconséquences. Luther et les autres Réformateurs ont fréquemment donné contre cet écueil : ardents à combattre ou à persifler l'apriorisme métaphysique de l'ancienne théologie, ils n'entendent pas sacrifier des formules ou des doctrines essentiellement solidaires de la théologie métaphysique des Pères grecs. Heureusement qu'ils nous fournissent eux-mêmes les moyens de corriger cette inconséquence ¹. Sachons-leur gré des

¹ Ici, plus que jamais, il faut en appeler des Réformateurs encore asservis à la tradition catholique, aux Réformateurs apôtres du pur Evangile de Jésus-Christ. Comp., outre les textes cités tout à l'heure, ce beau passage des *Loci de MÉLANCHTON* (édit. 1533) : *Scriptura sæpius practice nos docet de divinitate Christi, et officia ejus nobis commendat ut fidem in nobis excitet et de vero cultu nos doceat, quia in tali usu rectius agnoscimus Christum, quam in otiosis speculationibus..... Tota Scriptura magno consensu præcipit Christum adorare, invocare, jubet in eum confidere, ergo tribuit ei potentiam infinitam et divinam, quod ubique adsit, corda justificet, exaudiat, salvet, necesse est igitur ni*

contradictions qui règnent entre leurs déclarations officielles, parfaitement sincères, d'ailleurs, et les affirmations spontanées dans lesquelles éclate le principe nouveau que leur foi a puisé au cœur même de l'Évangile ; ne craignons pas de prendre au sérieux et d'appliquer au dogme christologique les fécondes et lumineuses indications que leur suggère leur conception morale et évangélique de la *divinité*¹.

VI

Si l'idée de Dieu mise en harmonie avec le principe religieux et moral de la Réforme entraîne une transformation correspondante de la christologie, il en est de même d'une autre notion étroitement unie à celle de Dieu² et appelée, par conséquent, à exercer, elle aussi, une action profonde sur le renouvellement de la doctrine traditionnelle de la personne et de l'œuvre du Christ.

Cette notion, solidaire à la fois de l'idée de Dieu et de celle du Christ, est la notion du salut.

Christo esse divinam naturam. (*Corpus Reformatorum* XXI, 265, 260.)

¹ A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Ver-söhnung*, III³ (Bonn 1888), 201-203 ; 215-217 ; 367-377 ; 436-438 ; 561-562 ; A. RITSCHL, *Theologie und Metaphysik*, Bonn 1887 (2^e édit.), p. 15 suiv. 33 suiv. — M. KATTENBUSCH, *Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen*, Giessen 1883 (passim) ; *Theol. Litz*, 1878, num. 2 ; M. GOTTSCHICK, *Luther als Katechet*, Giessen 1883, surtout p. 11 suiv. ; M. BORNEMANN, *Der zweite Artikel im lutherischen kleinen Katechismus*, Leipzig 1893 ; M. CLASEN, *Wie dünkt euch um Christus? Wess Sohn ist er?* Leipzig 1893. On a accusé ces auteurs et quelques autres théologiens de tirer à eux LUTHER et les Réformateurs, et d'y faire leur butin avec plus de zèle dogmatique que de sens historique. Peut-être me fera-t-on le même reproche. J'ose espérer cependant que la lecture de mon essai pris dans son ensemble suffira pour dissiper ce malentendu et réfuter cette accusation. Je crois avoir montré qu'il y a chez nos Réformateurs, chez LUTHER surtout, un double courant religieux et dogmatique : faut-il suivre celui qui nous entraîne vers le passé, ou entrer dans celui qui, en nous ramenant à l'Évangile, nous porte vers l'avenir et nous garantit le progrès ? Toute la question est là, et il me semble que la réponse ne saurait être douteuse.

² Sur cette connexité, voy. M. KATTENBUSCH, *Theol. Litzeit* 1878, num. II, col. 36 ; M. REISCHLE, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1891, p. 313.

De même que l'idée de la divinité, celle du salut est susceptible d'interprétations très différentes, et elle a subi des modifications notables dans le cours de l'histoire de l'Eglise et du dogme chrétien. Entre la conception de l'ancienne Eglise grecque et la doctrine protestante la différence est profonde. Or la christologie traditionnelle répond exactement à l'idée grecque du salut et s'éloigne, dans la même mesure, de la notion évangélique¹. Il s'ensuit que nos observations sur la révolution opérée par la Réforme dans les idées courantes sur Dieu s'appliquent rigoureusement au changement qui a eu lieu dans la conception du salut, et les mêmes conséquences découlent des mêmes prémisses. Pour ramener le système de la foi protestante à

¹ La notion grecque du salut a été, dans ces derniers temps, l'objet de travaux intéressants dont les résultats concordent sur tous les points essentiels. Après les belles recherches de STEITZ sur la doctrine grecque de l'eucharistie (*Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Jahrbücher für deutsche Theologie, années 1864-1868 ; six articles savants et pénétrants qui renferment aussi de précieuses indications d'une portée générale), M. HERRMANN fit paraître sur un des Pères grecs une monographie remarquable, qui a eu le mérite de frayer la voie à une série d'historiens et d'appeler l'attention sur l'idée grecque du salut (*Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda*, Halle 1875. Avant lui MÆLLER avait traité un sujet voisin, *Greg. Nysseni doctrina de hominis natura*, 1854.) Le maître du jeune savant, A. RITSCHL, se rallia aussitôt à des recherches, dont l'impulsion première était peut-être partie de lui-même (*Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte*, Jahrb. für deutsche Theol. XVI, 1871, p. 191 sq.; voir *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* I² 1882, p. 3 sq.; III³ 1888, p. 367-368.) Un autre élève de RITSCHL, M. KATTENBUSCH, reprenant la thèse de M. HERRMANN, l'élargit et l'enrichit d'aperçus nouveaux, puisés surtout chez ATHANASE (*Theolog. Studien und Kritiken*, 1878, surtout p. 110 et suiv.). La belle étude de M. KATTENBUSCH provoqua une importante réplique de Gass qui, en présentant quelques observations de nature à limiter ou à atténuer les conclusions de son adversaire, ne réussit pas à ébranler les idées maîtresses de celui-ci ; M. KATTENBUSCH, qui a traité plusieurs fois le même sujet (*Theol. Littzeitung* 1878, num. 2 ; *Der christliche Unsterblichkeitsglaube*, Darmstadt 1881, p. 6-13) l'a fait entrer récemment dans le cadre général d'un travail d'ensemble sur l'Eglise grecque (*Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Freiburg i. B. 1890-1892, I, 287-309.) Après quelques ouvrages qui envisagèrent le problème au double point de vue de l'histoire et du dogme (M. HERMANN SCHULTZ, *Die Lehre von der Gottheit*

une unité vivante et organique, il faut reviser et refondre la christologie dans le sens de l'idée vraiment évangélique et chrétienne du salut.

Si l'on veut comprendre exactement la notion grecque du salut et en saisir la corrélation avec la christologie traditionnelle, il suffit de remonter jusqu'à Athanase. Le lien qui unit le dogme de la divinité métaphysique et de l'incarnation du Verbe à l'idéal grec du souverain bien, de la vie éternelle, de la rédemption, n'est nulle part plus facile à saisir que dans la théologie du grand adversaire d'Arius¹.

Athanase a le mérite d'avoir placé au cœur du dogme chrétien la personne du Christ considéré comme Sauveur; son système est essentiellement christocentrique, et sa christologie est déterminée par sa sotériologie. La théologie grecque, dominée par l'influence d'Origène, risquait de plus en plus de se détacher de la tradition évangélique consacrée par la *regula fidei* et de se résoudre en théorèmes spéculatifs et en rêveries allégoriques; le génie religieux d'Athanase, opérant dans les idées courantes une concentration vigoureuse, ramena la pensée chrétienne vers la seule chose nécessaire et la fixa sur un intérêt essentiellement religieux, le salut².

Christi, Gotha 1881, p. 79 suiv., 494 suiv. et passim; M. KAFTAN, *Das Wesen der christlichen Religion*, Basel 1881, p. 366-371, 339-343; M. WENDT, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, 1882, p. 8-65), le chef-d'œuvre de M. HARNACK (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, passim, surtout tome II, 1887, p. 44-68), et le manuel si précis et si riche de M. LOOFS (*Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 1893³, surtout § 31) vinrent apporter une précieuse confirmation aux résultats déjà acquis, et répandre des lumières nouvelles sur plusieurs points encore obscurs ou insuffisamment élucidés. — Voy. encore M. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, Stuttgart 1886, p. 51 suiv.; 2^e édit. 1892, p. 139 sq.; M. KAFTAN, *Brauchen wie ein neues Dogma?* 1889, Cap. V; M. BENDER, *Theologische Literaturzeitung*, 1881, num. 9, col. 212; M. TRAUB, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1894, p. 129.

¹ Voy. surtout le traité *Sur l'incarnation du Verbe*. (περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου.) Edit. MIGNE, *Patrologie grecque*, vol. XXV, p. 96 sq. — Je n'ai pas pu prendre connaissance de la thèse récente de M. VINCENT, *La doctrine christologique d'Athanase*.

² Cf. M. HARNACK, *ouv. cit.* II, 22 sq., 205 sq.; III, 702 sq.

L'incarnation du Verbe a procuré aux hommes un double bienfait : le Verbe fait chair a anéanti la mort, et il a révélé dans sa personne la vérité sur Dieu et le monde. Etudions rapidement ces deux aspects de l'œuvre rédemptrice.

L'homme créé raisonnable et libre, appelé à la vie véritable, destiné à réaliser l'image du logos divin, s'est laissé séduire par le tentateur, il a cédé à l'attrait trompeur du péché, il a failli. Par sa chute, il s'est volontairement séparé de la source de toute vie, il a cessé de participer au Logos qui devait lui assurer l'immortalité, il est tombé sous l'empire de la corruption (*φθορά*); comme toutes les créatures terrestres, il est devenu mortel par essence, susceptible d'une dissolution complète et définitive (*φθαρτός*). Désormais la mort a un droit sur le pécheur, en vertu de la menace du Créateur : « Au jour que tu en mangeras tu mourras de mort » (Genèse II, 17). Cependant Satan ne pouvait ni ne devait être plus fort que Dieu. Il importait que Dieu trouvât, dans les ressources infinies de ses perfections, un moyen d'arracher l'homme à la loi de mort et à sa condition d'être périssable et corruptible ; l'indifférence (*ἀμελεία*) eût porté atteinte à la divinité même de Dieu, puisqu'elle eût été inconciliable avec sa puissance, surtout avec sa bonté (*ἀγαθότης*); aussi Dieu a-t-il sauvé l'humanité. Or le seul être qui pouvait réaliser le salut c'est le Verbe, par lequel le monde fut créé. En s'incarnant, le Fils éternel est descendu dans notre misère, il a assumé notre nature corruptible, il a pris un corps mortel, il s'est soumis à toutes les conditions de l'humanité naturelle. A ce prix seulement, le Sauveur a pu apporter aux hommes le don suprême qui constitue le salut : ce don, ce salut, c'est l'immortalité, l'incorruptibilité (*ἀθανασία*, *ἀφθαρσία*), la communication d'une vie divine, supérieure à la vie physique et s'épanouissant dans la sphère de l'être véritable et éternel : « le Logos de Dieu s'est fait homme, afin que nous fussions faits Dieu¹. »

La notion complète du salut et de la félicité implique aussi, selon Athanase, un élément intellectuel, théorique, la jouis-

¹ *Ouv. cit.*, cap. 54 : *αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.*

sance immédiate de la vérité, la contemplation de l'idéal éternel, θεωρία τοῦ θεοῦ. Il est difficile de saisir le lien qui existe, dans la pensée d'Athanase, entre l'ἀφθαρσία et la vue directe de Dieu, entre l'immortalité et la connaissance. La synthèse doit être cherchée, sans doute, dans la participation au Logos divin, source de vie et foyer de lumière; l'élévation au-dessus des conditions du monde fini, l'affranchissement des lois de la créature passagère et bornée a pour corrélat positif et nécessaire l'entrée dans la sphère suprasensible des vérités pures, dans le monde intelligible et éternel.

Quoi qu'il en soit du rapport entre les deux éléments constitutifs du salut, la notion de la σωτηρία, de la ζωή est décrite de préférence par les Pères grecs à l'aide de catégories physiques et métaphysiques; c'est bien réellement l'inoculation d'une substance nouvelle, l'infusion d'une essence capable de triompher de la mort et d'absorber ce qui est corruptible dans l'incorruptibilité divine. Athanase n'entend nullement donner dans le panthéisme; la divinisation de l'homme ne doit porter aucune atteinte au caractère absolu et transcendant de Dieu, mais elle enlève la créature à la sphère des êtres périssables, elle l'arrache au domaine de la nature, elle lui confère le privilège de l'immortalité qui est le propre du divin¹.

Je n'ai pas à parler ici des conséquences pratiques de la conception grecque du salut; il serait facile de montrer avec quelle logique rigoureuse le dualisme éthique, l'ascétisme monacal, le mysticisme liturgique découlent des prémisses de la théologie grecque. Mais nous ne nous occupons ici que du dogme christologique. Le lien qui le rattache à la doctrine du salut est évident. Si la rédemption n'est que la communication de la divinité métaphysique et physique à l'humanité, il est clair que tout l'effort de la pensée chrétienne portera sur les notions de

¹ Cette conception devait nécessairement exercer une influence décisive sur l'eschatologie grecque; cependant, sur ce point, les Pères, ATHANASE surtout, n'ont pas été logiques. M. PETAVEL-OLLIFF fait observer très judicieusement qu'ATHANASE était à priori un conditionnaliste, mais à posteriori un partisan de l'éternité des peines, *Le problème de l'immortalité*, tome II (1892), page 286, 62-64.

substance, de nature, d'essence ; l'importance décisive et la dignité souveraine du Christ résident dans ce fait unique, qu'en sa personne l'union de l'essence divine et de la nature humaine est réalisée d'une manière parfaite. Il faut que le Verbe possède toute la plénitude de la divinité, il faut que le Fils soit consubstantiel au Père pour que le Sauveur puisse faire participer les hommes au trésor divin de la vie éternelle c'est-à-dire de l'incorruptibilité métaphysique et de l'immortalité céleste.

Ainsi s'explique l'acharnement avec lequel Athanase se fit le défenseur de l'homousie du Fils, de sa divinité substantielle. Il y allait, à ses yeux, de l'intérêt suprême du christianisme, de la seule chose qui importe, le salut des âmes. Nier l'homousie, refuser au Fils la nature divine, c'était lui enlever la faculté de refaire la nature humaine, c'était renier le Sauveur.

Il ressort de ce qui précède qu'une modification de la notion du salut entraîne nécessairement un changement dans la manière de comprendre le Sauveur ; en principe du moins, toute innovation dans la sotériologie doit avoir son contre-coup dans la christologie. Or la pensée chrétienne, dans son développement ultérieur, créa deux autres types originaux d'après lesquels elle essaya de formuler l'essence de la rédemption. Le premier de ces types doctrinaux est celui qu'établit Augustin et qui, bien qu'altéré sur divers points, domine encore aujourd'hui l'Eglise romaine ; le second est celui de la Réforme, dont Luther a été l'interprète, sinon le plus conséquent et le plus systématique, du moins le plus original et le plus puissant.

Nous n'avons pas à traiter de la notion augustinienne du salut ; elle marque un retour à quelques-uns des principes essentiels du paulinisme et constitue un progrès notable sur la conception grecque. Ce qui importe seul ici, c'est de relever la contradiction qui éclate entre la notion évangélique du salut, remise en lumière par la Réforme, et les formules traditionnelles de la christologie, maintenues officiellement par la Réforme.

Rien de plus simple que cette notion protestante du salut. Elle tient tout entière dans le mot bien connu du petit caté-

chisme de Luther : « Là où il y a pardon des péchés, il y a vie et félicité. » Le salut, c'est la communion filiale du pécheur pardonné avec le Père céleste qui, en ouvrant ses bras à l'enfant prodigue, lui donne, avec l'assurance de son amour, la force de briser la servitude du péché et de remporter la victoire sur le monde¹. Cette confiance filiale en l'amour divin qui élève le chrétien au-dessus du monde et le rend maître de toutes choses parce qu'il sait que toutes choses concourent à son bien suprême, se résout, vis-à-vis des autres hommes, en amour fraternel, en charité active et dévouée. « Le chrétien, comme son Christ, possède toutes choses ; lui aussi est en forme de Dieu (Phil. II, 6), et il n'a d'autre tâche que d'augmenter sa foi et de la rendre parfaite. La foi est sa vie, sa justice, son salut ; la foi fait de lui une créature aimée de Dieu, qui possède toutes les grâces et accomplit les mêmes actions que son maître (Gal. II, 20). Mais, comme son Christ aussi, il se dépouille de sa liberté, il devient un homme comme un autre, il revêt la forme de serviteur, il se met au service de ses frères, il fait à leur égard ce que Jésus-Christ a fait pour lui, et dans toutes ses actions il n'a rien en vue que d'être agréable à Dieu. Dieu, se dit-il, dans sa miséricorde infinie et sans qu'il y eût nul mérite de ma part, m'a donné dans la personne de son Fils, à moi, créature indigne et condamnée, toutes les richesses de sa justice, tous les trésors de sa grâce. Rien ne manque à ma vie, et je n'ai besoin que d'une chose, de la foi qui accepte et qui croit. Comment ne mettrais-je pas maintenant mon cœur et ma vie tout entière au service de Celui qui m'a comblé de si grands bienfaits et n'accomplirais-je pas tout ce qui peut lui être agréable ? Enrichi des dons de Christ, je serai pour mes frères ce qu'il a été pour moi : je consacrerai ma vie à les servir, à travailler à leur bonheur et à leur salut. Voilà comment de cette source de la foi, découlent l'amour et la joie en Dieu. L'amour engendre à son tour une âme libre, heureuse, dévouée, insouciante de la gratitude des hommes et de leur

¹ Comp. MÉLANCHTON, *Loci* 1521, p. 204 (Ed. PLITT-KOLDE, Erlangen-Leipzig 1890) : *Christiana mens facile experientia magistra discet, nihil esse Christianismum, nisi ejusmodi vitam, quæ de misericordia dei certa sit.*

ingratitude, élevée au-dessus de la louange et du blâme, du dommage et du gain. Elle ne connaît ni ami ni ennemi, ni obligé ni ingrat; elle répand avec bonheur ses bienfaits, elle donne et se donne sans calculer. De même que Dieu le Père distribue libéralement ses dons à tous et fait lever son soleil sur les justes et sur les injustes, ses enfants, à son exemple, travaillent, souffrent, font le bien et ne cherchent d'autre récompense que la joie de Christ qui remplit leur cœur.... Notre prochain souffre dans son indigence et réclame notre richesse, de même que nous, souffrants devant Dieu, nous avons fait appel à sa miséricorde. Le Père céleste nous a délivrés gratuitement par son Christ : allons donc au secours de nos frères et soyons pour eux ce qu'il a été pour nous. C'est ainsi que Christ sera tout en tous, et que nous serons dignes du nom de chrétiens que nous portons. Que la vie chrétienne est donc belle et glorieuse ! Qui peut en comprendre la beauté et la richesse ? Elle possède toutes choses et ne souffre jamais d'indigence ; elle est plus forte que le péché, la mort et l'enfer ; mais en même temps elle est tout entière au service des autres, pleine de bonté et de sollicitude¹. »

Telle est, dans sa plénitude et sa grandeur, mais aussi dans son admirable simplicité, la notion protestante du salut. Elle est la synthèse vivante et organique de la religion et de la morale ; elle a dépouillé le caractère exclusivement transcendant et eschatologique, attribut qui dominait la théologie grecque ; elle a brisé le moule des catégories physiques et métaphysiques dans lequel les Athanase et les Grégoire de Nysse la tenaient emprisonnée ; immanent à l'âme du fidèle, le salut aspire à s'épanouir dans la sphère de l'activité pratique. Quoi de plus intérieur, de plus intime que ce contact mystérieux qui a lieu, dans le sanctuaire de la foi, entre l'enfant de Dieu et son Père céleste ? Quoi de plus actif, de plus audacieux, de plus conqué-

¹ LUTHER, *De la liberté chrétienne*, 1520; trad. de M. KUHN, Paris 1883 p. 58-60. — *Opera lat. Ed. d'Erlangen* IV, 243-245. — Cf. M. O. RITSCHL, *Luthers Seligkeitsvorstellung in ihrer Entstehung und Bedeutung* (Die christliche Welt, 1889, 874-880.) — M. GOTTSCHICK, *Katechetische Lutherstudien* (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1893, p. 171-188.)

rant que ce mobile nouveau mis au cœur du croyant, cette impulsion qui le porte au dehors et qui transforme l'indépendance victorieuse de la foi en servitude volontaire de la charité?

Si tel est le salut, que sera le Sauveur¹? Lui demanderons-nous d'être l'organe et le dispensateur d'une substance incorruptible et surnaturelle, capable d'absorber par une transformation glorieuse les éléments terrestres de notre nature finie? La piété grecque dont l'idéal était l'affranchissement des lois de notre condition matérielle et périssable, avait besoin d'un Rédempteur qui, par son homousie avec le Père éternel, garantit à la créature misérable et corruptible la possession d'une vie supérieure à la fatalité et aux terreurs de la mort : il lui fallait un Sauveur physique et métaphysique. Il nous faut à nous, protestants, un Sauveur moral et religieux, gage triomphant de la miséricorde gratuite de Dieu, révélateur parfait et médiateur permanent du pardon d'en haut, de la paix de l'âme, de l'adoption divine, de la sanctification sans laquelle nul ne verra le Seigneur. Le Christ de nos Réformateurs est par-dessus tout un *pignus misericordiae Dei erga nos*. Luther et Calvin n'osent pas, ainsi qu'Athanase, admettre comme un axiome de la religion naturelle, la bonté, « la philanthropie » de Dieu. Pénétrés de l'horreur du péché, placés sous la condamnation de la loi, accablés par le sentiment d'une culpabilité infinie, près de sombrer dans un irréparable naufrage, ils jettent du fond de leur désespoir un cri de détresse qui fait appel à la grâce de Dieu². La réponse du Père céleste à cette agonie

¹ On trouvera, dans la dogmatique d'AL. SCHWEIZER des réflexions judicieuses et pénétrantes sur la christologie traditionnelle et sur la tâche actuelle de la christologie, réflexions qui annoncent parfois et préparent les recherches récentes sur la notion grecque du salut. Voy. p. ex. *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, II, 1 [1869], pages 24-27, 35-36, 44-48.

² Une étude complète de la notion du péché, d'après ATHANASE et LUTHER, achèverait de montrer la distance qui sépare les deux christologies. ATHANASE et les Pères grecs ignorent le caractère tragique de la culpabilité du pécheur devant Dieu ; il leur manque également la notion augustinienne du péché originel ; l'universalité du péché comporte même,

de l'âme, c'est Jésus-Christ qui est venu l'apporter au pécheur : pour épeler les divins caractères du message rédempteur, la foi n'éprouve pas la tentation et n'a pas le loisir de scruter les mystères insondables des rapports immanents du Verbe et de l'Eternel, elle fixe un regard de confiante espérance et d'intense ardeur sur Celui qui allait de lieu en lieu en faisant du bien, sur le Consolateur des âmes travaillées et chargées, sur l'Homme de douleurs, à la tête couronnée d'épines, qui fit de la croix du Calvaire l'instrument de l'éternelle miséricorde et le trône de la gloire divine. Certes, j'admire la virtuosité spéculative des systèmes grandioses et hardis dans lesquels les Pères grecs ont essayé d'étreindre et de définir l'absolu ; mais s'il est vrai que « tous les corps et toutes les intelligences ne valent pas un mouvement de charité, » il est permis d'affirmer que le culte le plus digne que l'on puisse rendre au Sauveur, c'est l'hommage d'une foi simple et virile qui salue et embrasse en Lui l'incarnation vivante de l'Evangile, je veux dire le fondateur du Royaume de Dieu, le messager du pardon céleste, l'initiateur de la filialité divine.

VII

Notre étude comparative sur la notion du *salut* d'après la doctrine grecque et d'après la foi protestante aboutit aux mêmes conclusions que nos recherches sur l'idée de la *divinité* dans l'une et l'autre Eglise. Cette convergence des résultats, qui garantit la justesse de nos explications, atteste en même temps l'origine commune de la double transformation que nous avons essayé d'analyser. Si nos Réformateurs, abandonnant en principe les catégories physiques et métaphysiques de l'ancienne théologie, sont revenus au point de vue moral et religieux de

suivant ATHANASE, des exceptions qui auraient paru blasphématoires à nos Réformateurs. Comp. ATHANASE, *Contra gentes*, cap. II : ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία, οὐδὲ γὰρ οὐδέ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστίν, οὐδ' ὅλως κατ' αὐτοὺς ὑπάρχει αὐτή. Comp. *Contra Arianos*, Orat. III : πολλοὶ γὰρ οἶν ἅγιοι γεγονάσι καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας. (Il s'agit des saints antérieurs à la venue du Christ; ATHANASE range au nombre de ces saints purs de tout péché, le prophète Jérémie et Jean-Baptiste).

l'Evangile, aux notions essentiellement chrétiennes de Dieu et du salut, il ne faut pas en chercher l'explication ailleurs que dans la plus grande des conquêtes spirituelles de la Réforme, c'est-à-dire dans la notion protestante de la foi. Quelques mots suffiront pour indiquer la portée de cette révolution immense.

L'alliance de l'Evangile et de l'esprit grec, inaugurée par les Apologistes et officiellement consacrée par les Conciles, avait fait du christianisme un système de vérités placées sous la sanction d'une autorité surnaturelle et infaillible ; de ces vérités, les unes, d'un caractère théorique, devaient s'imposer à l'intelligence par voie de raison démonstrative ; les autres, de nature pratique, devaient façonner la vie au joug d'une loi nouvelle. Sur le terrain de cette philosophie révélée, que pouvait être la foi ? Une croyance abstraite, une *notitia in intellectu*, semblable à l'adhésion de l'élève à la doctrine du maître¹. Comme les vérités théoriques de la gnose orthodoxe avaient fini par se constituer en un ensemble de mystères inaccessibles à la raison, tout l'effort de la pensée s'épuisait en un acte d'obéissance passive à la formule sacrée, soumission d'autant plus méritoire que le mystère était plus transcendant et plus insondable ; cette croyance elle-même, par une logique inévitable, se réduisit à la forme élémentaire de la *fides implicita*, acceptation en bloc de la tradition dogmatique, dont on ne demandait pas aux fidèles de pénétrer le sens ou de démontrer la vérité². A l'insuffisance religieuse de la foi ainsi découronnée, l'Eglise suppléait par la beauté de son culte et de sa liturgie, par l'autorité de sa discipline et de son organisation, par la puissance de son influence pédagogique et civilisatrice, par toutes les ressources pratiques dont elle savait tirer parti, appelant à son aide les forces vives de l'âme humaine, encourageant

¹ L'histoire des dogmes de M. HARNACK a mis en pleine lumière cette transformation profonde que subit l'Evangile en passant par le milieu de la pensée grecque. (Voy. aussi M. KAFTAN, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, Basel 1888, surtout p. 20-88.)

² Cf. A. RITSCHL, *Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche*, Bonn 1890.

l'exaltation du sentiment et de l'imagination, vivifiant l'aridité de la scolastique par les ferveurs du mysticisme, dissimulant sous le luxe de tant de richesses la pauvreté originelle de sa conception de la foi et de l'Évangile.

Le réveil de la conscience, qui fut l'inspiration libératrice et victorieuse de la Réforme, ressaisit le caractère véritable de la foi chrétienne et rendit du même coup à l'Évangile sa royauté perdue. Si la foi est un acte de volonté, une confiance du cœur touché et éclairé par la parole de Dieu¹, la vérité chrétienne cesse d'être un système abstrait pour devenir une vivante réalité, accessible à l'expérience et appelée à exercer sur la conscience une dictature spirituelle, à la fois plus intime et plus impérieuse que l'autorité de l'Eglise et de sa tradition. Dès lors, la dogmatique, elle aussi, change de caractère. En renonçant à courber tyranniquement les intelligences sous le

¹ Comp. les excellentes observations de M. KUHN, *Le Témoignage*, XIX^e année, num. 3 (19 janvier 1884) : « En quoi donc consiste cette grande révolution accomplie par LUTHER ? Uniquement en ceci, qu'il a fondé la science chrétienne sur un principe divin et humain. Il a compris, le premier peut-être, que la théologie chrétienne a ses racines, non dans les axiomes de la raison humaine, non dans les prémisses d'une métaphysique quelconque, mais dans la connaissance, dans l'expérience intime de la révélation divine, ou, pour nous servir de l'expression qu'il aime, dans la Parole de Dieu. Parole reçue, acceptée par cette puissance mystérieuse qui s'appelle la foi. Et c'est ainsi qu'il a affranchi les esprits tout en les pliant aux révélations de Dieu. Nous sommes, en effet, ici en présence de deux principes qui, aux esprits superficiels, apparaîtront toujours comme contradictoires : le principe d'autorité et le principe de liberté. Dieu a parlé, Dieu a agi : voilà l'autorité. La conscience : voilà la liberté. Dieu est-il justiciable de notre raison incertaine, de notre conscience mal éclairée ? La vérité est-elle soumise à tous nos caprices ? Non, répond LUTHER, entre la vérité révélée et notre conscience chrétienne il existe une union préétablie. La conscience de l'homme qui croit ne crée pas la vérité éternelle ; elle la reçoit comme l'œil perçoit la lumière. Ce témoignage que le Saint-Esprit rend à l'éternelle vérité dans l'histoire, dans le passé, dans la Bible, il le rend avec autant de puissance dans la conscience du croyant. L'un sert de contrôle à l'autre, et ces deux voix également divines ne sauraient se contredire, car c'est le même Esprit qui parle. En un mot, c'est la conscience qui juge en dernier ressort, et sur elle il n'y a pas d'autre autorité possible que celle d'une divine persuasion. »

joug d'une formule inflexible, en se renfermant dans son rôle d'interprète de la foi, en bornant son ambition à exprimer avec clarté et dans un ordre rigoureux les expériences de la piété réveillée et contrôlée par l'Evangile, la dogmatique protestante, loin d'abdiquer ou de déchoir, gagne à la fois en certitude et en dignité. Si elle prend conscience de ses limites, elle acquiert en même temps le sentiment de sa force, et elle peut marcher l'égale des sciences positives et expérimentales, souveraines dans le cercle qui leur est tracé par l'objet de leur connaissance et la nature de leur méthode ¹.

A la lumière de ces principes, sous l'inspiration de l'esprit religieux du protestantisme, la christologie, chapitre central de la dogmatique ainsi renouvelée, redevient vivante et féconde. « *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem :* » voilà la formule de la christologie traditionnelle. « Nul ne peut appeler Jésus-Christ Seigneur, si ce n'est par le Saint-Esprit » (1 Cor. 12, 3) : tel est le mot d'ordre de la christologie protestante. Entre ces deux christologies, il y a un abîme. Nos Réformateurs n'en ont pas mesuré l'étendue, ni sondé toute la profondeur, mais par leur principe religieux ils ont travaillé, sans le vouloir, à le creuser et à l'élargir. L'histoire en main, nous pouvons affirmer aujourd'hui que cet abîme est infranchissable ².

¹ M. le pasteur FORNEROD a exposé tout récemment, avec beaucoup de précision et de clarté, les *Deux conceptions du dogme* qui se trouvent en présence de nos jours : celle de la théologie traditionnelle et celle de « l'école de la conscience. » Voir dans *Evangile et Liberté* (1894, num. 5) une analyse détaillée de la conférence apologétique donnée par M. FORNEROD, à Lausanne, le 29 janvier 1894.

² Notre tâche ne saurait consister à dissimuler la gravité de cette divergence de principe ou à opérer sur la tradition dogmatique un sauvetage désormais impossible. Ces essais de restauration, comme celui du docteur FAIRBAIN, *Christ in the modern Theology* 1893, sont fatalement frappés de stérilité. — Si j'avais à esquisser le développement complet de la christologie, depuis la Réforme jusqu'à nos jours, je n'aurais pas de peine à montrer que le mouvement qui tend à substituer le point de vue pratique et expérimental de la foi à la conception théorique de la spéculation s'accuse avec une netteté croissante: les noms de SCHLEIERMACHER, AL. SCHWEIZER, A. RITSCHL, LIPSIVS (je ne parle que de ceux qui

La théologie dite nouvelle, qui fait la guerre à l'hétérodoxie mythologique de la kénose non moins qu'à la métaphysique orthodoxe des anciens conciles, « la théologie de la conscience » n'est donc pas un mouvement accidentel, caprice individuel d'un docteur ou mode passagère d'une école ; elle est le produit naturel et nécessaire de l'évolution scientifique issue du principe religieux de la réforme ; elle est l'application fidèle et conséquente d'un programme dont les lignes maîtresses ont été tracées par Luther et Calvin ; elle est l'interprète docile et rigoureuse de la foi protestante, de cette *fiducia cordis* qui se nourrit de la moëlle de l'évangile et qui s'appuie sur le seul fondement qui demeure, Jésus-Christ, le même hier, aujourd'hui, éternellement !

ne sont plus) marquent quelques-unes des étapes de cette route ascendante. Dans les pays protestants de langue française VINET occupe une place à part et reste hors de pair ; sa position dogmatique rappelle par moments celle des réformateurs ; il reste rivé au credo officiel de la christologie œcuménique, mais son principe religieux, appliqué avec rigueur aux formules de Nicée et de Chalcédoine, ferait voler en éclats les moules de la métaphysique grecque et rendrait à la pensée de l'évangile son caractère de simplicité et d'intime profondeur. Voy, la forte page que M. GASTON FROMMEL vient de consacrer à VINET dans sa belle leçon sur l'*Histoire du principe de l'individualisme : de Calvin à Vinet*. (Revue chrétienne 1894, p. 98.)
