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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 29 (1896)

Artikel: L'adoration du Christ : quelques pages de dogmatique et d'histoire [suite]

Autor: Chapuis, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379596

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: 11.09.2025

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

L'ADORATION DU CHRIST

QUELQUES PAGES DE DOGMATIQUE ET D'HISTOIRE

PAR

PAUL CHAPUIS [1]

Ce sont ces deux christologies, la paulinienne et la johannique, qui dans les conclusions qu'en ont tirées les siècles postérieurs sont devenues le point de départ de l'adoration de Christ. Jean plus encore que Paul. La conception du dernier, par l'antithèse de la chair et de l'esprit qui la caractérise, par l'affirmation d'un Christ esprit ζωοποιοῦν et d'autres traits, possédait des éléments bien propres à intéresser la pensée grecque. Mais, d'autre part, cette christologie avec son second Adam, son homme venu du ciel, tenait de trop près par ses côtés formels aux écoles rabbiniques pour ne pas demeurer quelque peu en dehors de l'évolution dogmatique des premiers siècles. C'est, au contraire, le Logos johannique qui tout naturellement a constitué le trait d'union entre la pensée apostolique et les spéculations postérieures. Sur cette base, le travail théologique aboutira aux thèses de Nicée, qui légitiment et même nécessitent l'adoration du Christ.

Avant de marquer les étapes de ce développement, il importe de rappeler en substance les pratiques religieuses et ecclésiastiques qui, dans la période antérieure à la fin du second siècle, nous initient aux hommages rendus au Maître par les confesseurs de la foi.

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de novembre 1895.

Et tout d'abord la prière. On a coutume d'y voir un indice certain de l'adoration. Nous verrons tout à l'heure dans quelle mesure il paraît utile de corriger cette opinion commune. Les écrits du Nouveau Testament, pris dans leur ensemble, nous permettent d'établir un principe général, que font d'ailleurs prévoir les rapports intimes entre la synagogue et l'Eglise : L'oraison s'adresse à Dieu au nom du Christ. Jésus lui-même nous a appris à dire : « Notre Père qui es aux cieux ! » D'après le quatrième évangile, il invite les croyants à exposer au Père leurs requêtes en son nom. L'apôtre Paul n'a pas d'autre pratique que celle-là. Ses oraisons et ses actions de grâces montent à Dieu. (Rom. I, 8 ; 1 Cor. I, 4 ; Phil. I, 3, etc.) Les communautés primitives, les pauliniennes comme celles de Palestine, conservèrent même dans la prière l'appellation araméenne d'Ἀββᾶ, immédiatement rendue par ὁ πατήρ. (Rom. VIII, 15 ; Gal. IV, 6.) Telle est la règle incontestable, qui, comme beaucoup de règles, souffre quelques exceptions, dont il nous reste à examiner la portée. Commençons par les moins frappantes.

On cite volontiers, et nous l'avons fait nous-même[1], dans cette catégorie, 2 Cor. XII, 8, où Paul nous dit que trois fois il supplia le *Seigneur* de le délivrer de son écharde, mais qu'il lui fut répondu : Ma grâce te suffit ! Un grand nombre d'interprètes autorisés appliquent ce κυρίος au Christ. Cette exégèse invoque en sa faveur le contexte. Observons pourtant que d'après l'écrivain cette grâce suffisante, comme la puissance, la paix et autres dons spirituels dérivent de Dieu aussi bien que du Christ lui-même (Rom. V, 15 ; VIII, 9, etc.). Si dans les versets antérieurs, l'apôtre rappelle ses ravissements extatiques, sa triple supplication vise néanmoins un autre moment de sa vie spirituelle. Enfin, est-on en droit de statuer cette invocation au Christ, qui serait unique en son genre, quand partout ailleurs l'apôtre adresse à Dieu ses prières ?

Dans trois autres textes, il est vrai (1 Cor. I, 2 ; Rom. X, 12-13), nous rencontrons les mots ἐπικαλεῖσθαι το ὄνομα I. X. ou κυρίου. Mais on remarquera avec M. Paul Christ[2], que cette

[1] *La transformation du dogme christologique*, p. 81 et suivantes.
[2] Ouv. cit.

expression empruntée aux LXX ne signifie pas uniquement « prier, » mais s'applique même à des hommes dans le sens de « louer » ou de « glorifier » (Ps. 49, 12; Esaïe 44, 5). On l'entendra dès lors d'autant moins d'une adoration au sens exact que la christologie paulinienne interdit cette acception et que la pratique religieuse de l'apôtre ne cadre pas avec cette interprétation. Invoquer, dans nos contextes, est évidemment une expression qui pour le sens revient à « confesser Jésus comme Seigneur » (Rom. X, 9), ou encore à déclarer par l'Esprit saint que Jésus est le Seigneur (1 Cor. XII, 3). C'est bien à cette condition, qui est le propre même de la foi en Christ, que selon l'apôtre est attaché le salut, bien plus et bien mieux qu'à une adoration du Rédempteur. La tonalité même de l'évangile paulinien s'oppose à cette notion étroite et confirme ainsi l'opinion proposée.

Les seuls textes absolument positifs sont postérieurs au paulinisme. Dans les Actes, en une scène connue, le diacre Etienne (VII, 60), contemple les cieux ouverts et s'écrie : « Seigneur Jésus, reçois mon Esprit ! » L'Apocalypse, à son tour, transforme en cri de suppliant l'antique *Maranatha* des lettres pauliniennes et s'achève en cet appel de la foi : « Viens, Seigneur Jésus ! » (XXII, 17 et 20.)

Mais quelle que soit pour ces divers textes l'interprétation préférée, une question se pose. Est-il exact de conclure de l'invocation ou même de la prière adressée au Seigneur, à ce que l'on appelle au sens précis l'adoration ? Pour être très fréquent, ce raisonnement pèche néanmoins par la base. Sans doute, la capacité de recevoir et d'exaucer des prières est un attribut de la divinité. Toutes les religions fournissent ce phénomène et chacun peut en saisir les motifs. Mais il est également vrai que la supplication s'adresse aussi à des créatures jugées assez puissantes ou assez bien disposées pour satisfaire le demandeur. L'adoration est une reconnaissance comme Dieu de l'être adoré; la prière une affirmation de la puissance de l'invoqué ou tout au moins l'expression de la confiance qu'il inspire.

S'il est vrai, dès lors, qu'aucun des types christologiques du

Nouveau Testament ne pose la divinité dite essentielle et éternelle du Christ, si tous, quels que soient le rôle et la dignité qu'ils attribuent au Sauveur, lui assignent sa place dans l'ordre créé, on ne pourrait, sans sortir du monothéisme, concilier l'adoration du Christ avec les principes exposés. Mais que, d'autre part, en certaines occasions d'ailleurs rares, les fidèles l'invoquent, l'appellent, le phénomène n'a rien que de très naturel. Pour tous les écrivains de nos écrits canoniques, comme pour l'Eglise en général, le glorifié est un être *vivant*, avec lequel nous entrons en communion, auquel, dès lors, le fidèle s'adresse. Paul, comme Etienne, l'a contemplé en ses visions et l'attente pleine de ferveur où étaient les communautés de son retour explique assez ces appels, ces élans, sans qu'il soit en aucune façon nécessaire, logiquement nécessaire, d'en conclure à une adoration positive. A-t-on remarqué, d'ailleurs, que ces appels au Christ sont, outre leur rareté, de nature très spéciale. Ils concernent un mourant qui à l'heure dernière aperçoit des yeux de la foi le Sauveur qu'il a servi ; ils se relient ailleurs à la parousie avec tous les espoirs que suscitait dans les âmes cette rencontre dans les nuées avec le Fils de l'Homme qui, à en croire le plus ancien de nos évangiles, ne sait pas plus que les anges l'heure de cette restauration dernière. Nulle part les oraisons qui ont pour objet les délivrances, les enrichissements spirituels ou les besoins matériels ne sont présentées au Christ, mais au Père à qui appartient la gloire, le règne et la puissance. Ce principe, cette méthode de la prière, si j'ose ainsi parler, subsiste à l'état de règle générale, malgré les exceptions signalées. Il est dans la religion monothéiste l'ordre naturel, le seul ordre normal.

Poursuivant nos investigations, nous retrouvons ce même esprit, cette même forme de la piété, dans tous les documents, sauf erreur, qui sont antérieurs à la seconde moitié du second siècle. Telle est, par exemple, la prière liturgique que renferme la première épître de Clément Romain à l'Eglise de Corinthe (90-100). La doxologie finale y est tout particulièrement caractéristique. Elle montre à quel degré ce que j'appellerai les fonctions divines et les fonctions du Christ sont nettement

distinguées : « Toi *seul* tu es puissant (ὁ μόνος δυνατός) pour nous accorder ces biens et beaucoup d'autres ; à toi notre louange *par* notre grand-prêtre, le maître de nos âmes, Jésus Christ, *par lequel* soient à toi la gloire et la majesté, maintenant et aux siècles des siècles. » (I *Clem.* LXI, 3. Comp. LXV, 2.) Même inspiration dans la *Didaché*, un document originaire d'Egypte, selon toute probabilité, et qui vit le jour entre 140 et 165 environ. La prière eucharistique est une action de grâces au Père, « pour la sainte vigne de David ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. » (Chap. IX.) Et plus loin : « Nous te rendons grâces, Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs et pour la connaissance et la foi et l'immortalité que tu nous as révélées par Jésus ton serviteur ; à toi la gloire dans tous les siècles ! » (Chap. X.)

Descendons maintenant dans les catacombes, où la foi essayait de traduire en vivants symboles ses espérances, ses joies et ses douleurs. Sans parler du monogramme du poisson pour désigner *Jésus Christ, fils de Dieu, Sauveur*, tessère mystique, signe de reconnaissance des chrétiens entre eux, voici Jésus très ordinairement représenté sous la figure du bon Berger, portant le plus souvent une brebis dans ses bras. Devant lui, l'orante, qui probablement figure le défunt, rend hommage à celui qui l'a sauvé et illuminé. Ce type-là est le type évangélique par excellence : Christ y rayonne comme Sauveur, sans que rien dans cette représentation rappelle même de loin la divinité essentielle, ou l'auréole des âges postérieurs. Les inscriptions tumulaires sont également des plus simples. Nulle part aucune trace, en ce langage de la foi, des spéculations transcendantes. *In pace ! In deo vivis*, voilà simplement exprimée la certitude des vivants à l'égard des trépassés, jusqu'à ce que vers le troisième siècle, s'il en faut croire les magistrales études de M. Roller[1], cette certitude descende à l'espérance pour se

[1] Théophile Roller, *Les catacombes de Rome*. Histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme. 2 vol. in-fol. — Paris 1881.

transformer ensuite en une prière en faveur de l'âme du défunt.

Les figures symboliques ont ici leur interêt. Elles nous montrent vivement à quel degré l'expression de la piété se souvenait dans ses formes de la culture et des idées du paganisme polythéiste : La palme, la colombe, l'ancre elle-même sont des symboles d'origine chrétienne; mais voici tout à côté, pour figurer l'immortalité, les images d'Orphée, de Psyché, celle même du phénix dont Clément d'Alexandrie a fait le premier le type du Verbe « domptant nos passions par la céleste harmonie de sa voix, » puis Ulysse au milieu des sirènes, dont la signification est sans doute analogue. Nulle part encore, la foi populaire n'est influencée par les notions de la christologie spéculative, qu'elle aurait aisément pu traduire en représentations symboliques. Le Christ vainqueur du sépulcre, élevé sur les nues, rentrant au sein de la divinité, quelles inspirations n'eût-il pas pu fournir, si le sentiment religieux des communautés avait été à cette heure déjà pénétré des pensées de la christologie spéculative ? Elle existait, assurément, cette christologie, mais parmi les docteurs, dans les livres plus qu'au sein de la religion populaire à laquelle suffit encore le bon Berger.

Ce serait une erreur toutefois que de ramener uniquement aux docteurs de l'Eglise les transformations christologiques qui ont abouti à l'adoration du Christ. Nous verrons tout à l'heure ces influences théologiques. Il en est d'autres qui à certains égards les ont devancées et même préparées : je veux parler de la piété proprement dite et des expériences qu'elle provoque. Qui donc s'étonnerait de voir la religion populaire apporter ici sa contribution ? L'impression de la foi nouvelle était immense; le Christ, centre et objet de cette foi, était exalté. Déjà quelques documents, devenus plus tard canoniques, l'avaient élevé au rang de Seigneur, créature sans doute, mais créature supérieure en dignité à toutes les autres, même aux anges saints dont le ciel était peuplé. Serait-il donc étrange que des communautés composées presque entières de païens convertis, essentiellement de gens du peuple, aient conservé au sein de la religion nouvelle quelques débris des anciennes conceptions

polythéistes? En un temps où les apothéoses des empereurs étaient si facilement acceptées par l'opinion publique, les déifications n'avaient rien d'insolite. L'histoire toutefois, telle que nous la connaissons, ne nous permet pas, que je sache, de recourir à ce facteur. Partout et toujours les *christiani* ont résolument rejeté la divinisation des maîtres de l'empire. Ils moururent plutôt que de céder sur ce point. Tout au plus pourrait-on dire que le monde grec n'avait point pour s'opposer à l'apothéose d'une créature les scrupules qui distinguaient le monothéisme judaïque. Les destinées de l'ébionitisme, qui n'est à tout prendre qu'un refus des communautés chrétiennes de Palestine de suivre le pagano-christianisme dans son évolution christologique, donneraient peut-être quelque force à ces considérations. Mais nos sources sont trop précaires pour nous permettre d'invoquer ce facteur. Nous ne ferons que le signaler.

La piété chrétienne, à elle seule, suffit à expliquer les transformations qui vont se produire. Les rachetés, les élus se sentent en communion avec une personne élevée dans la gloire céleste; à elle ils rattachent leur vie renouvelée, leur illumination intérieure. Quoi de plus naturel, dès lors, même sans spéculations profondes sur les rapports du Fils et du Père, sur leur essence, que d'envelopper le Roi des âmes dans la catégorie du divin, d'autant plus et d'autant mieux, comme nous l'avons rappelé plus haut, que cette catégorie était infiniment large! Plus le Christ était aimé, plus son influence était profonde, plus aussi sa personnalité devait être exaltée au-dessus de toutes les personnalités. Cette exaltation trouvait dans la divinisation son expression naturelle.

Nous avons entendu Pline le Jeune, à l'aurore du second siècle, nous parler des cantiques que les communautés chantaient en l'honneur de Christ, comme à « un dieu. » Telle est l'impression d'un païen éclairé. A ses yeux, ces hymnes rentraient dans la catégorie des hommages que d'autres rendent à Apollon ou à Artémis. La religion nouvelle, encore illicite aux termes du droit impérial, apporte une divinité étrangère. Cette impression d'un profane correspond-elle à la réalité? Ces hymnes étaient-ils de simples invocations? montaient-ils à l'adora-

tion ? Pline, si même il l'eût voulu, eût été embarrassé de le dire et comme ces chants primitifs ont totalement disparu, nous ne saurions pas non plus établir à cet égard un jugement solide. Pline pourtant pourrait avoir raison, si nous en croyons les analogies de témoignages plus positifs, quoique il est vrai sensiblement postérieurs.

Eusèbe, en effet, nous a conservé, sous une forme fragmentaire et parfois abrégée mais probablement authentique pour l'essentiel, une lettre qu'écrivait l'Eglise de Smyrne à celle de Philomélie au sujet du martyre de Polycarpe. C'est en 155 d'après les calculs les plus exacts que mourut le grand évêque. La lettre qui raconte ce drame n'est pas de beaucoup postérieure à l'événement. Or nous y trouvons l'affirmation suivante : « Nous adorons le Christ parce qu'il est Fils de Dieu, tandis que nous aimons les martyrs, suivant qu'ils en sont dignes, comme des disciples et des imitateurs du Seigneur. » (Eusèbe, *H. E.* Lib. IV, 15.) Le contexte ne laisse aucun doute sur la portée de cette affirmation. Il raconte que le gouverneur refusa de livrer aux chrétiens le corps du martyr, parce qu'on craignait qu'ils ne lui rendissent un culte (ἄρξωνται σέβειν) et c'est pour dissiper cette erreur que la lettre formule le principe cité. On distingue donc parfaitement entre l'apothéose et l'adoration que l'on rend au Christ, non parce qu'il fut un héros, mais parce qu'il est Fils de Dieu.

Peu d'années après, Celse confirme indirectement cette pensée en accusant les chrétiens de polythéisme, un principe d'ailleurs qu'en vrai Romain il ne rejetait pas lui-même. « La foi, écrit le puissant adversaire des chrétiens, les oblige à regarder Jésus comme Dieu. » Et ailleurs : « Si encore les chrétiens ne servaient rien autre qu'un seul Dieu, peut-être pourraient-ils se justifier par des raisons légitimes ; mais ils rendent des honneurs excessifs à cet homme qui était hier encore de ce monde et ils ne croient nullement offenser Dieu en faisant part de leur culte à son ministre. Si vous leur montrez que Jésus n'est pas Fils de Dieu, mais que Dieu est le Père de tous les hommes, et que c'est lui seul qu'il faut adorer, ils n'y consentiront pas sans lui adjoindre le chef de leur secte. Et s'ils

l'appellent Fils de Dieu, ce n'est pas pour rendre hommage à Dieu, mais pour exalter Jésus[1]. »

A ces considérations Origène répondra bientôt : « Celse se trompe, écrit-il, quand il prétend que nous n'adorons pas Dieu seul, mais encore son serviteur. Nous n'adorons qu'un seul Dieu et un seul Fils de Dieu, le Verbe et l'image de Dieu, et nous l'honorons autant que nous le pouvons par son fils unique. » « Au Verbe aussi, dit ailleurs le maître d'Alexandrie, nous offrons nos prières[2] » constatant ainsi une pratique et un sentiment qui allaient se répandant de plus en plus au sein des communautés, bien que personnellement Origène manifeste une évidente préférence pour l'oraison faite à Dieu par Jésus-Christ selon la coutume ancienne.

Ces faits, en tout cas, dénotent dès le milieu du second siècle une transformation dans les formes de la piété. L'influence du culte nouveau, la grandeur de l'œuvre du Christ dans les âmes justifient assez cette exaltation. Mais pour la réflexion, sinon pour le sentiment religieux, cette adoration de Christ à côté de Dieu suscitait une difficulté. Elle réclamait une démonstration théorique. On l'eût à toute rigueur aisément trouvée dans l'omnidéisme de l'époque. « A mesure que Rome se développa, dit Augustin[4], elle crut utile d'augmenter le nombre de ses dieux, » La raison d'Etat, même chez un peuple conquérant, est insuffisante à expliquer le phénomène. On sait que sans formuler de dogmes précis, dans la religion romaine et la grecque, le principe de l'unité divine n'était point méconnu. Cette unité seulement se divisait en rayons divers qui constituent les divinités spéciales. La démonologie platonicienne lui avait donné une forme élevée, bien propre à séduire les esprits cultivés. *Jovis omnia plena* disent les poètes. *Divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta,* écrira Sénèque[5]. Mais le chris-

[1] E. Pélagaud, *Celse et les premières luttes entre la philosophie antique et le christianisme naissant.* — Paris, 1889, p. 370.

[2] Orig. *Contra cels.* VIII, 12, 13.

[3] *Celse,* par E. Pélagaud. Paris 1889, p. 370.

[4] Aug. *De civ. Dei.* III, 12.

[5] Sén, *De beneficiis* IV, 7.

tianisme, par contre, avait hérité de la synagogue une notion de Dieu toute différente. Son monothéisme rigoureux, son Dieu, distinct du monde, l'empêchait d'entrer directement et de plein pied dans cette voie. Si donc la piété élevait Christ à la hauteur d'une divinité qu'on adore, il fallait trouver une justification propre à concilier ces contraires. Tout le problème consiste à résoudre cette antithèse, dont la religion pratique ne se préoccupe pas, mais que la réflexion impose. La notion du Logos introduite dans l'Eglise par le quatrième évangile allait, en se développant et en se transformant, fournir le terrain propre à cette évolution.

Justin Martyr, le premier, si je ne fais erreur, pose nettement les deux affirmations : τὸν Θεὸν μόνον δεῖ προσκυνεῖν, et il appelle ce principe une μεγίστη ἐντολή[1], et des chrétiens il dit : *Nous adorons un seul Dieu* [2]. D'autre part, il affirme que le Christ est προσκυνητός. En sa manière accoutumée l'argument scripturaire, l'interprétation de la prophétie jouent dans la démonstration un rôle considérable. Mais, la solution même de la contradiction apparente se trouve, selon l'écrivain, dans la notion même du Logos. A plusieurs reprises, il applique ce nom, comme celui de Θεός, au Christ. L'expression arrive à se déterminer avec plus d'exactitude et de précision. On commence, tout en présupposant l'attribut de la créature, l'engendrement dans le temps, à insister sur l'essence divine du Logos. Selon Justin, et ces comparaisons sont caractéristiques, il est pareil à une flamme allumée à une autre flamme ; il est de même nature que le Père, qui, lui, est d'une autre nature que le monde. Tandis que Dieu est ὁ ὄντως Θεός, le Christ-Logos est un γέννημα τοῦ Θεοῦ ; l'univers étant rangé dans la catégorie du ποίημα. Cette conception des choses, évidemment influencée par la philosophie ambiante, se retrouve, sans différences capitales, chez tous les Apologètes. Le Verbe est pour eux tout ensemble idée et force, trait d'union indispensable entre Dieu et le monde, révélation, manifestation de Dieu aussi bien que Dieu révélé. L'essence divine du Logos, distincte par nature de l'essence du monde,

[1] *Justini Opera*. Edition *de Otto*. Apol. M., chap. 16.
[2] Apol. M., chap. 17.

est bien définie par l'expression Θεὸς ἐκ Θεοῦ ; mais d'autre part, on affirme avec une égale énergie son caractère personnel, j'oserais dire sa conscience individuelle. A ce titre, comparé à Dieu il est bien Θεός mais ἀριθμῷ ἑτερόν τι, on le nomme très bien Θεὸς ἕτερος ou Θεὸς δεύτερος[1]. Ces attributs, le Verbe les possède à partir de son engendrement, pour ne pas dire de son émanation, ce qui serait contraire sinon aux comparaisons employées par les auteurs, du moins à leur intention. *Fuit tempus*, dira bientôt Tertullien, *cum patri filius non fuit.*

Il est facile d'entrevoir les motifs de cette spéculation transcendante, qui aboutira à la christologie cosmologique autant que sotériologique que nous connaissons. Ils sont complètement dans l'horizon de la pensée du siècle. La philosophie grecque et sa fille l'alexandrine reposaient tout entières sur une antithèse : Dieu, d'un côté, inaccessible, inconcevable, impénétrable ; le monde, ou la matière, de l'autre, finie, imparfaite, inférieure. Entre les deux, l'abîme, un abîme qu'il faut combler, puisqu'il s'agit de trouver une relation entre Dieu et le monde. Tels sont les termes du problème commun à la philosophie grecque, à la spéculation chrétienne et au gnosticisme. Les trois courants ont demandé à la notion du Logos, diversement présentée ou complétée, la solution cherchée. L'évangile johannique en empruntant cette catégorie l'avait pénétrée de cette sève morale et religieuse qu'avait produite chez son auteur la contemplation du Christ. Le Verbe incarné en Jésus de Nazareth y devient l'expression de la parfaite révélation de Dieu, manifestée dans la personne du Nazaréen. La construction de Jean repose sur des assises et des aspirations purement pratiques. Il n'en est plus de même des Apologètes. Ici, l'intérêt constructif, philosophique occupe la première place ; c'est à résoudre un problème de la pensée qu'ils s'appliquent, afin de montrer, selon les vues chères à plusieurs, que le christianisme est la vraie philosophie et que ce que les autres philosophies

[1] Voy. *Harnack* Lehrb. d. Dogmengesch. I, 448. Cf. *Dial* cum Tryphone 62, 11. *ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων.* — *Paul Ludwig* : Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr. (*Jahrb. f. protest. Theol.* XVI, 4 et XVII, 1.)

ont de bon, elles le doivent à la Révélation. On comprend dès lors, sans parler des circonstances historiques qui leur imposent leur tâche, tout l'intérêt qu'il y avait pour eux à préciser la nature du Verbe. Désormais, le Christ-Logos est rapproché de Dieu, spéculativement parlant et cela à un degré, dans une unité métaphysique précise, dans la catégorie du divin, que n'avaient pas formulés avec la même intensité les périodes antérieures. Que manque-t-il à ce Logos, donc au Christ, pour posséder dans la distinction des personnes la déité accomplie? Que lui manque-t-il pour que, non seulement au point de vue du sentiment religieux, mais de la raison spéculative, il mérite l'adoration au sens absolu? Il lui manque une dernière et nécessaire détermination : *l'éternité*.

Au milieu des Pères antignostiques, qui héritent des Apologètes pour les continuer, ce ne sera pas Tertullien qui achèvera l'évolution. Son génie latin, pratique, organisateur créera seulement, et c'est beaucoup, la terminologie dont s'inspira plus tard l'orthodoxie Il approfondira la notion de *personne* et trouvera dans celles de *substance* et de *dominatio* l'élément d'unité des hypostases. De même substance que le Père, le Fils lui est uni en vertu même de son essence identique. Cette thèse, disons ce postulat, permet, au dire de Tertullien, d'être monothéiste tout en affirmant trois personnes divines. Là est tout le secret de la synthèse des contradictoires; l'unité se différencie dans la pluralité, sans perdre, d'après la théorie, son unité fondamentale. Le Fils est au Père dans le rapport, on se souvient de ces images qui, signées d'un autre nom, soulèveraient l'accusation de gnosticisme émanatiste, du fleuve à la source, de l'arbre à sa racine, du rayon au foyer solaire[1]. Cette relation organique explique le nom même de Fils qui l'exprime le plus naturellement du monde : elle donne au Fils la même puissance qu'au Père, puisque l'un et l'autre sont de substance divine et identique. On voit qu'ici l'unité essentielle s'accentue et se précise; mais l'attribut d'éternité qui semblerait logiquement sortir de ces prémisses, n'est pas encore

[1] Apol. 21.

affirmé ; il est nié. Pourquoi ? A vrai dire, je l'ignore, à moins qu'il ne faille voir dans ce phénomène une preuve entre mille autres, de la distance qui sépare la réflexion déductive de la religion proprement dite. Celle-ci, dans son essence intime, se refuse volontiers à suivre cette voie ; l'harmonie intellectuelle est la dernière de ses aspirations. On la dirait chez elle une puissance étrangère, à laquelle elle ne se soumet qu'à la longue.

Irénée de Lyon fera pourtant le grand pas, non certes en philosophe qui cherche, dans la conséquence de la pensée, la paix et la lumière de l'esprit, mais en homme d'église et d'autorité qui aspire à exalter le Christ pour le placer en dehors de toutes les suggestions gnostiques. Non seulement il insistera avec Tertullien sur l'unité de substance, mais un des premiers, le premier, je crois, il a posé nettement l'existence éternelle du Verbe ou du Fils : *Semper coexistens filius patri ; Olim et ab initio semper revelat patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus quibus vult revelari deus, — non tunc coepit filius dei, existens semper apud patrem.*

Faut-il enfin rappeler un autre antignostique, au fond des choses et dans la meilleure acception du mot le plus admirable et le plus profond des gnostiques ? Origène semble au premier abord sortir de la ligne donnée. Sa christologie est très individuelle, assez instable aussi dans quelques-unes de ses affirmations pour que plus tard orthodoxes et Ariens aient pu invoquer son nom et son crédit avec une égale apparence de raison. Si Christ, à ses yeux, est le Logos, l'identification n'est pas absolue. Le sujet et l'attribut ne fournissent pas une équation parfaite. Jésus eut une âme propre, individuelle, en qui habita le Verbe, que le Verbe a divinisée et qui, par l'intermédiaire de l'âme, a purifié le corps, trop matière par sa nature intrinsèque pour subir directement l'influence du Logos. Celui-ci d'ailleurs est une force, on dirait peut-être mieux une force personnelle trop absolue pour s'enfermer complètement dans les cadres déterminés d'une individualité définie. Aussi, tout en habitant l'âme de l'homme-Jésus, le Verbe n'a-t-il pas suspendu son activité dans le monde et dans le ciel. Il ne s'est

point complètement localisé. L'Eglise a brisé, on le sait, cette ligne qui eût abouti en définitive, en vertu de sa direction naturelle, à de tout autres conclusions que celles de Nicée. En revanche, elle a profité, on peut dire avidement, des définitions du maître d'Alexandrie, relatives au Verbe, ou tout au moins de cette part de ses définitions qui servaient la cause de la christologie transcendantale et la conquête du dogme trinitaire. Origène, en effet, a complété et approfondi la notion de la substance divine et de l'éternité du Logos, en leur donnant une assise suffisamment distincte du gnosticisme. Si le Verbe est le δεύτερος Θεός, il est éternel, il doit l'être, au point de vue de la pensée réfléchie. Irénée en a eu l'intuition, Origène en a donné la formule explicative. L'unité substantielle du divin, si elle se différencie en personnes multiples, ne saurait être rigide ou immuable. Il lui faut le mouvement propre à la vie ; le lien qui unit le Verbe au Père sera donc un rapport organique. L'engendrement, une notion qu'on rencontre ailleurs à l'état de germe, donne droit à ces exigences. Cette conception offrait encore un autre et capital avantage : elle rompt, je ne dis pas qu'Origène lui ait toujours et partout été fidèle, avec les graves écueils de l'émanatisme, dont les théories précédentes et imprécisées risquaient d'être entachées. Cet engendrement n'est point, en effet, un acte dans le temps. Origène ne dira plus avec Tertullien : *Fuit tempus cum patri filius non fuit ;* mais il concevra ce rapport du Fils au Père comme une activité continuelle. Non seulement le Verbe existe de toute éternité, mais sa condition d'existence est un engendrement éternel. Avant le temps, dans le temps, il vit sous cette condition. C'est sa loi. Le Père le produit sans cesse, je n'ose pas dire le projette, car Origène se fâcherait. Le Logos devient ainsi au point de vue cosmologique, dans lequel rentre le moment rédempteur, le lieu central, le foyer producteur de toutes les idées appelées à se réaliser. Il est comme le germe éternellement vivant, agissant, fécond, d'où résulte l'univers créé, le trait d'union, pourrait-on dire, entre l'Absolu incommunicable et le relatif, entre l'idée et le fait, l'esprit et la matière. On trouvera sans doute dans les œuvres d'Origène,

des pages qu'on dirait contraires à ce point de vue et plus rapprochées de la conception antérieure d'un Verbe créé. Mais nul ne niera que la ligne indiquée ne soit comme le lit profond du courant, creusé par le grand docteur. La doctrine ecclésiastique s'y est partiellement rattachée, en faisant entrer dans ses eaux les apports venus d'Alexandrie.

Arrivée à ce point de son évolution, la christologie théocentrique est en possession de tous les éléments propres à légitimer spéculativement l'adoration du Christ au sens absolu. Celle-ci rentre dans les conséquences logiques des principes proclamés. Le Christ ainsi, au travers des phases signalées, s'est graduellement rapproché de la divinité dite essentielle : D'abord médiateur créé et créateur et rédempteur, Θεός au sens large d'une vie supra-humaine, identifié avec le Logos, intermédiaire nécessaire entre Dieu et l'homme, mais rapproché de l'homme sous le vocable de la créature, il se sépare ensuite de l'homme, monte en Dieu, devient essence ou substance divine par opposition à la substance ou essence humaine, infini par rapport au fini, incréé, éternel, éternellement engendré. Εἷς κυριος, μόνος ἐκ μόνου, dira dans la seconde moitié du troisième siècle Grégoire le Thaumaturge, Θεὸς ἐκ Θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργὸς, σοφία... περιεκτικὴ, δύναμις... ποιητικὴ, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς, ἀόρατος ἀοράτου, ἄφθαρτος ἀφθάρτου, ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου.

A cette altitude vertigineuse l'heure est venue d'adorer le Christ *comme* Dieu lui-même. La distinction des personnes s'efface dans l'unité de substance. Le Christ est absorbé dans l'Absolu, totalement arraché à l'humanité, du moins pour une pensée qui essaierait de rester logique. Le cycle est presque achevé.

Toutefois, avant de le fermer, un mot, un seul, là où il en faudrait plusieurs, sur les origines de cette formation, une des plus incontestablement prodigieuses que connaisse l'histoire. Si nous avons réussi à nous faire comprendre, on constatera aisément que les causes de cette évolution transcendentale sont au nombre de deux : il y a le facteur religieux ; il y a le facteur philosophique.

La religion est une vie et à ce titre un de ses attributs es-

sentiels est la puissance créatrice. La foi au Christ Sauveur, nourrie par l'impression incomparable qu'il exerce sur les âmes, a besoin d'exalter son objet. Cet objet ne peut être qu'une *personne* avec laquelle le disciple entre en communion vivante, et cette personne doit être dans ses attributs proportionnée aux effets dont elle est la source. Bien qu'il en semble, cette affirmation n'est pas le produit d'une réflexion raisonnée; prise dans son essence la religion ne raisonne pas; elle procède du sentiment; elle est souvent le contraire de ce que nous appelons rationnel. Les coordinations, l'harmonie sont la dernière de ses préoccupations. On comprend dès lors qu'elle se crée des représentations d'autant plus élevées qu'elle est plus énergique et à ce titre l'exaltation de la personne du Christ est non seulement le plus beau témoignage rendu à sa personnalité, mais la preuve même de son incomparable puissance, de la réalité profonde de son œuvre salutaire.

Mais le temps vint pour le christianisme, comme pour tout autre phénomène de l'ordre universel, où l'esprit s'empara du sentiment. Il chercha à s'en rendre compte, il scruta les causes. Pour cette œuvre d'analyse et de spéculation, nous n'aurons jamais que les concepts généraux de chaque époque. C'est par leur moyen que la pensée saisit et systématise les impressions spirituelles. Durant les premiers siècles de l'Eglise, qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, dans le milieu historique donné, la philosophie grecque prise dans sa plus grande généralité était seule à offrir ces catégories. Les docteurs les ont appliquées à la solution du problème; ils ont tenté d'expliquer, de prouver spéculativement la grandeur du Christ. Leur réponse n'est peut-être pas la solution la meilleure; elle pose, en effet, plus de questions qu'elle n'en résout.

L'apparition du gnosticisme, à son tour, a réagi sur les méthodes employées; il fut même le grand facteur des spéculations christologiques. On remarquera, en effet, que pour une large part, les formules des Pères sont des réponses aux hérétiques. Avec leur série d'intermédiaires destinés à graduer ou à atténuer la rencontre de l'Esprit absolu et de la matière, les Basilide, les Valentin risquaient d'enlever au Rédempteur sa

grandeur spécifique. Pour la revendiquer et la définir, les Pères usèrent à beaucoup d'égards des armes des gnostiques. Ils ont anéanti ou laissé dans l'ombre les dominations, les puissances, les éons divers pour concentrer sur le seul Logos, fils de Dieu, les éléments utiles à la médiation. Le Christ-Verbe est ainsi devenu le lieu métaphysique où se rencontraient la divinité et l'humanité, Dieu et l'homme, Dieu et le monde. On portera sur ces spéculations des jugements forts divers. L'histoire nous amène à affirmer, en ce qui nous concerne, que dans le milieu donné, au sein des tendances en cours, malgré les éléments étrangers qu'elles ont introduits dans l'Evangile, elles ont sauvé à beaucoup d'égards l'originalité du christianisme et marqué la dignité spécifique du Christ.

En disant ces choses, nous rendons, je crois, à la pensée grecque un hommage suffisamment expressif, pour qu'on ne nous accuse plus d'en méconnaître la valeur réelle à un moment précis de l'évolution chrétienne.

Mais, avons-nous dit, le cycle n'est pas encore fermé. Que manque-t-il à son achèvement? Les conceptions rappelées plus haut, tout en définissant le Logos, n'ont pas toujours suffisamment établi la relation entre cette hypostase et Jésus-Christ. Sauf chez Irénée, qui ne systématise guère, l'intérêt dominant est d'ordre cosmologique; la préoccupation sotériologique demeure dans l'ombre. Il appartenait à Athanase, sinon de satisfaire à cette exigence d'une façon suffisante, tout au moins de nouer définitivement le nœud, d'en serrer les mailles et d'identifier résolument et complètement le Rédempteur et le Verbe éternel. Ainsi en vertu d'un mouvement plus ontologique que moral, la nature humaine rejoint la nature divine et s'approprie les attributs de celle-ci. Sur un point capital, dont dépend tout le reste, le grand problème philosophique de l'époque, qui est aussi le problème religieux, a reçu une réponse. La synthèse entre l'infini et le fini, l'esprit et la matière, Dieu et l'univers, qui préoccupait le néo-platonisme, les gnostiques, les Pères, est trouvée. Le Fils un avec le Père d'une unité substantielle est vraiment Dieu, sous une hypostase spéciale et individuelle; il n'est plus « second Dieu. » Il possède tous

les attributs du Père, sa οὐσία; il est ὁμοούσιος, sauf qu'il n'est pas Père, celui-ci restant le seul principe non engendré, ce qui sauve la subordination.

Le concile de Nicée peut s'ouvrir. Tous les efforts contraires, les Adoptiens, Paul de Samosate, les Sabelliens sont vaincus. Arius lui-même, venu trop tard avec son gnosticisme subtil, sera brisé sous l'écrasante logique de l'orthodoxie. Maintenant il sera permis et nécessaire de dire : « *Christus perfectus deus et perfectus homo*, absolument parfait dans sa divinité, absolument parfait dans son humanité, ni séparé, ni divisé, une seule et même personne, le Fils unique, le Verbe divin, éternel. »

Ce Christ-là doit être adoré. On ne lui refusera ce suprême hommage qui si, par impossible, on le refusait à Dieu lui-même. Qu'on modifie les termes des formules, qu'on essaie illogiquement d'ailleurs d'atténuer les principes posés, c'est Athanase qui nous donne les raisons profondes de l'adoration au sens absolu. L'histoire, que je sache, ne cite aucune conception qui ait su réellement corriger le grand évêque, tout en conservant cette adoration. A coup sûr, ce ne sera pas le moderne kénosisme qui n'a pour excuse de sa bâtardise que d'avoir servi de transition à une christologie fondée sur le terrain de l'histoire. Athanase, bien qu'il en veuille, ruine l'humanité ; le kénosisme, l'humanité et la divinité tout ensemble.

Mais à quel prix le patriarche et son époque ont-ils conquis ce résultat? Il vaudrait la peine de faire l'addition des dépenses. Voici quelques chiffres :

Tout d'abord, on a arraché Christ à sa base historique. Sa vie terrestre n'est plus rien ; elle ne saurait plus rien être. Aussi toute la christologie qui s'est inspirée de Nicée est-elle demeurée incurablement docétique.

Dès lors, dans une large mesure, le Christ a été comme exilé du champ de la vie morale pour devenir la proie de la spéculation. Par contre-coup, ainsi que le fait voir l'histoire des dogmes, la Rédemption a pris elle aussi les aspects d'un processus cosmologique, malgré les intentions contraires d'Athanase. La piété du moyen âge, qu'il serait intéressant

d'étudier à ce point de vue, a subi les effets de cette doctrine. Son Sauveur n'est plus le bon berger, le roi doux et débonnaire, mais un maître qui fait trembler. Elle devra recourir pour gravir les cieux au patronage de la Vierge et des saints.

Enfin, le système, ce fut son héroïsme, a dû résolument affirmer les contradictoires, l'unité des personnes et leur pluralité, l'humanité et la divinité qui dans les écoles du temps se présentent comme la thèse et l'antithèse. Or pour affirmer les contradictoires et faire de cette affirmation un objet de foi, que dis-je? une condition indispensable de la *fides salvifica*, une double garantie s'imposait, afin de fermer la bouche aux contradicteurs et aux hésitants : le *mystère* d'abord, qui dans l'opinion commune supprime les questions indiscrètes et les recherches et d'où naquit le conflit de la religion et de la science; l'*autorité* ensuite, qui appelle Rome. Cette conception n'est pas autre chose que le catholicisme en germe. Le dogme des deux natures, avec son corollaire : le dogme de l'adoration du Christ, est un dogme catholique dans son principe même. Il aboutira en vertu de sa logique interne à l'*Ave verum corpus*, aussi sûrement que le fleuve descend à la mer.

III

Bien qu'étrangère au christianisme primitif, l'adoration du Christ au sens d'Athanase, qui reste le seul sens logique, peut-elle être conservée et défendue? Oui, sans doute ; mais à une condition. C'est qu'on maintienne l'assise du système : l'opposition de l'essence divine et de l'essence humaine, qu'on affirme que Christ est différent par essence de ceux qu'il n'eut pas honte d'appeler ses frères. Mais au temps que nous sommes il est permis de se demander ce que peut bien être une substance créée de Dieu et qui ne serait pas divine. Ces termes ne s'entendent pas. Nous avons appris, d'ailleurs, par l'imperfection même de notre science, qui est une école d'humilité, à ne plus envisager Dieu sous la catégorie de la substance; Jésus lui-même, s'il est permis d'invoquer ici son témoignage, nous a appris à l'appeler Notre Père ! et du coup il a placé notre con-

naissance de Dieu sous l'enseigne des catégories morales. A poursuivre cette ligne dans la direction de la métaphysique, elle aboutirait à l'affirmation que nous sommes de la substance de Dieu, ce qui, je crois, avec d'autres mots était la pensée de quelques Grecs méritants et du vieux Paul de Tarse, sans rappeler d'autres noms.

Dans ces conditions, la question christologique change de face. Sous l'influence de facteurs inutiles à rappeler ici, elle est devenue *anthropocentrique*. Au lieu de partir avec les premiers siècles de la divinité transcendantale, elle s'attache au Jésus de l'histoire, pour pénétrer son âme, son œuvre, la nature de son influence. Cette christologie historique revêt à ce jour des formes diverses ; mais elle se reconnaît à un signe certain, base d'un accord futur : le Christ fut réellement un homme, un homme dans l'acception complète et définie du terme ; c'est dans cette humanité qu'il importe de comprendre sa divinité.

Dès lors se pose à nouveau la question qui fait l'objet de ces pages : l'adoration au sens précis du terme est-elle un hommage qui convienne au Rédempteur ? Le mot est-il adéquat à l'idée ?

On l'a cru ; on l'a dit : Hermann Schultz de Göttingue, pour ne pas citer d'autres noms, dans son livre classique sur *la divinité du Christ*[1] s'exprime ainsi : « Il va de soi qu'on ne peut l'adorer, lorsqu'on l'envisage comme homme, c'est-à-dire sous son côté moral et historique, tel qu'il se manifeste à nous en regard de Dieu. La théologie antérieure à la réformation (celle des scolastiques) affirmait déjà que Christ, dans sa nature humaine, mérite l'*hyperdoulie*, mais non pas l'adoration. Nous exprimerions autrement une pensée analogue : Christ, lorsque nous ne le considérons pas en Dieu, mais en regard de Dieu, sous l'angle moral, comme individu humain, est l'objet de notre profonde vénération, sans doute, de notre plus intime respect ; mais il n'est pas permis de l'adorer, parce qu'en dehors ou à côté de Dieu, aucun être ne peut être adoré.

« Mais dès que nous considérons Christ sous l'angle *reli-*

[1] *Lehre von der Gottheit Christi*. 1 vol., p. 106. — Gotha 1881.

gieux, en tant qu'il est la révélation de Dieu, non pas dès lors en face de Dieu, mais en Dieu, comme cette personnalité humaine en qui la communauté croyante possède Dieu, en dehors de laquelle, au sens chrétien, elle ne saurait posséder Dieu, — alors nous sommes tenus de l'adorer. Dans ce cas, en effet, nous ne l'adorons pas à côté de Dieu, mais en Dieu. Nous ne pouvons adorer notre Père céleste sans l'adorer en Christ, en qui, d'après sa volonté miséricordieuse, il veut être trouvé. Lorsque l'Eglise adore le Christ, elle n'adore pas l'homme-Jésus, mais Dieu qui se révèle humainement à elle (*welcher sich ihr menschlich erschliesst*). Les genoux qui fléchissent devant lui, fléchissent devant lui à la gloire de Dieu le Père. (Philip. II, 6 et suiv.) Nous ne ravirons pas au Dieu unique la gloire qui lui revient, mais nous lui rendrons gloire selon sa volonté, en l'adorant en celui en qui il révèle humainement son amour. C'est donc un caractère spécifique de la communauté chrétienne que d'honorer religieusement son Sauveur et d'invoquer son nom. (1 Cor. I, 2 ; 2 Tim. II, 22). On ne peut adorer Dieu dans un esprit chrétien, sans l'adorer en Christ. Cette thèse bien comprise nous autorise à dire que c'est *un seul et même acte* que d'adorer le Père au nom de Christ ou d'adorer Dieu en Christ. »

Personne ne contestera la haute et forte inspiration de cette page. La piété, une piété très intime, parle ici par la bouche du théologien. Je ne serais point étonné que ce langage répondît aux impressions de plusieurs de mes lecteurs, même parmi ceux qui ont laissé Athanase pour une christologie anthropocentrique. Mais est-elle exacte en tant qu'analyse du fait religieux, comme conclusion sortant d'une christologie toute morale, telle que nous apparaît celle de l'écrivain ? Malgré tout le respect que je professe pour l'autorité de M. Schultz, dont les savants ouvrages m'ont ouvert jadis bien des horizons, je crains presque, que le savant maître me pardonne, que nous n'ayons ici un exemple d'un apophtegme connu : une pièce de drap neuf cousue à un vieil habit. Voici, entre autres, pourquoi :

Elle me paraît erronée et à la longue dangereuse cette théorie qui distingue aussi profondément le côté moral et le côté

religieux des phénomènes, spécialement en la personne du Christ. C'est une des hautes originalités de Jésus que d'avoir associé en un rapport organique la religion et la morale pour en faire une unité vivante.

Ensuite, dans une christologie expérimentale, comme celle de M. Schultz, n'aboutira-t-on pas à d'étranges conséquences en donnant comme motif d'adoration du Christ le fait, d'ailleurs incomparablement vrai, qu'en Jésus nous voyons la révélation parfaite du Père ? Une réflexion de l'apôtre Paul éclairera notre pensée. Au chapitre XIV de la première aux Corinthiens, il combat l'engouement de la communauté ou d'une partie de la communauté pour le charisme très inférieur de la glossolalie. L'écrivain suppose un profane pénétrant dans l'assemblée, et qui entendant, non les indistinctes éjaculations d'un enthousiaste inconscient, mais les appels raisonnés et intelligibles d'un prophète, se prosterne devant Dieu, donc adore (XIV, 25). Pourquoi ? Parce que cet auditeur d'occasion a été saisi et reconnaît que Dieu est réellement agissant : ὄντως ἐν ὑμῖν. A suivre la théorie du théologien de Göttingue, la logique permettrait que ces théophanes fussent adorés. Que dire encore de tous ces croyants qui, élevés à la stature de Christ, sont pénétrés du souffle divin ; de cette période espérée de l'histoire où Dieu sera tout et en tous ? Cette perfection-là se résout-elle en une mutuelle adoration ?

Qu'on n'invoque contre ces conclusions ni ce que cette pénétration du divin a d'imparfait ou de limité dans nos vies, ni les fonctions spéciales du Christ et sa dotation spirituelle ; l'adoration telle que l'entendent le dictionnaire et le sentiment religieux universel est l'hommage rendu à Dieu, à celui qui est l'origine de tout, dont tout dépend. A ce titre, l'œuvre divine la plus exquise, le Sauveur, couronne et gloire de l'univers, restent toujours dans l'ordre du relatif, par position et dérivation, subordonné au Dieu seul adorable. *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, tu le serviras lui seul.* Ce précepte n'est ni mosaïque, ni juif en sa hauteur dernière. Il affirme non pas l'opposition, mais la distinction du Créateur et de la créature, et si l'on désire des abstractions moins précises, diversement senties ou

exprimées : de l'absolu et du relatif, de l'infini et du fini.

Sans aucun doute, il le faut marquer encore, la conception de M. Schultz, et toutes celles qui lui pourraient ressembler, partent d'un sentiment de piété. La piété crée des représentations. Qu'y a-t-il d'étonnant et d'étrange qu'elle ait exalté la puissance du Christ jusqu'à lui rendre des honneurs divins ! Mais, dès l'heure où il s'agit d'analyser la représentation, de la mettre en harmonie avec nos horizons, singulièrement différents de ceux du IIIe ou IVe siècle, on ne saurait se contenter d'une solution aussi confuse. La religion est une activité de notre être, à mon sens, la plus fondamentale, même chez ceux qui la nient ; la science est une autre de ces activités. Plusieurs se contentent, en des problèmes de ce genre, de deux réponses contradictoires, dont l'une est celle de l'esprit, l'autre celle du cœur. Nous partons du postulat que la théologie croyante a pour mission propre de donner dans chaque époque au sentiment religieux la représentation qui lui convient, de chercher par conséquent la synthèse, l'harmonie du cœur et de la raison. Or, dans l'environnement intellectuel et moral qui est le nôtre, l'adoration du Christ est une notion incorrecte. Après les considérations historiques qui précèdent, avec la notion présente de l'adoration, plus sévère et infiniment plus précise que celle des anciens âges, qu'on nous permette en achevant ces pages de rappeler rapidement quelques-uns des motifs qui appuient notre conclusion.

Le premier nous paraît d'ordre moral très élevé. Il nous est inspiré par le désir et le devoir des situations nettes. La pharmacie théologique renferme de fâcheuses provisions d'onguent *péricatalyptique*, de ces phrases pieuses, sans doute, d'intention, de ces formules aussi propres à voiler les réalités qu'à les mettre en lumière, illusions dangereuses pour ceux qui se les forgent, comme pour ceux qui s'en nourrissent. Elles semblent dire beaucoup, et ne disent rien ; dans un intérêt confessionnel, elles tentent de justifier la tradition tout en la rejetant. A continuer longtemps encore ce régime où l'on craint de regarder en face les problèmes, l'Eglise et la théologie s'exposent au juste mépris de l'opinion cultivée. Il ne faut pas qu'il en

soit ainsi. Notre devoir le plus élémentaire, quand nous essayons de faire de la théologie, est apparemment de rendre raison de notre foi, d'en montrer, au sens le plus exact du mot, le caractère rationnel.

Rappelons ensuite, et ces pages ont essayé de le dire, que la conception d'Athanase, comme l'ensemble à peu près de la christologie théocentrique, a pu relativement échapper au reproche de dithéisme ou de trithéisme[1]. L'élément d'unité y est indiqué dans la substance et non dans les personnes, celles-ci n'étant que le rayonnement de la substance. Or, aujourd'hui, tous, tant que nous sommes, nous mettons à juste titre l'accent sur la *personne ;* la conscience de soi devient comme le foyer de l'unité, comme l'instrument des différenciations. Jésus-Christ est une individualité, donc distinct de Dieu, et, à ce titre, nous avons deux « moi, » et si on l'adore, comme le Père, *deux* divinités. On ne sortira pas de là. A vrai dire, on n'en sortit jamais d'une façon réelle. La piété, pour les raisons qui lui sont propres, a pu tour à tour absorber Dieu en Christ ou Christ en Dieu. Lorsqu'elle a tenté de s'analyser, ni les arguties scolastiques, ni les manifestations nébuleuses d'un mysticisme qui, sortant de sa nature, cherchait des formules, n'ont vaincu l'obstacle.

En tous cas, et sur ce point j'ose presque compter sur l'assentiment unanime des adhérents et des adversaires de nos conclusions, toute christologie anthropocentrique, toute christologie qui a pour centre le Christ historique est logiquement conduite à renoncer à l'adoration qui est sous forme religieuse l'affirmation de l'Infini, de la cause première et directrice. Qu'avec l'arianisme, qui en nos pays de langue française et

[1] M. Bois (*Revue de théologie et des questions religieuses, de Montauban.* janvier 1895) ne repousse pas cette conclusion. Il est trithéiste convaincu. Il tient pour *une* divinité comprenant *des dieux,* par analogie avec l'humanité comprenant des *hommes.* Ce langage est absolument correct et compréhensible au point de vue de la philosophie ancienne qui met en antithèse la substance divine et la substance humaine. En partant de cette donnée la conception de M. Bois est soutenable, mais à ce point de vue seulement.

anglaise renaît ici et là sous le manteau de l'orthodoxie, on envisage le Rédempteur comme une créature éternelle, qu'avec nous qui croyons à Dieu immanent dans l'histoire, on le voie surgir du temps et à son heure, comme l'homme voulu de Dieu pour manifester Dieu, il n'importe. Si le Christ est une *créature*, l'adoration au sens vrai n'appartient pas à ses attributs. On n'y arrive, avec M. Schultz ou d'autres penseurs, qu'au moyen de distinctions subtiles, sans fondements dans l'ordre des faits. Dira-t-on, par exemple, qu'il est si grand, son autorité si souveraine, sa royauté sur les âmes si incomparable et sa puissance actuelle si intense que l'adoration lui revient comme au principe de l'être, que nous ne voyons et expérimentons Dieu qu'en lui, qu'à ce titre il est comme Dieu et que dès lors notre adoration est comme la réponse des âmes à cette sainte expérience ? En ce qui me concerne, j'adhère en plein à ces sentiments ; mais ma conscience et mon esprit se refusent à la conclusion déduite. Cette conclusion prenez-la tout entière, obéissez à son inspiration, vous y trouverez des motifs suffisants à d'autres adorations, à d'autres hommages, moins élevés par le rang, mais de même nature. Vous avez ouvert le ciel de la Vierge et des Saints qui intercèdent ; vous avez justifié, avec permission de choisir, toutes les apothéoses ; car j'en reviens à mon *ceterum censeo : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, tu le serviras lui seul. — A Dieu seul* la gloire ; le Christ est Seigneur, *à la gloire* de Dieu le Père.

Comment, dès lors, indiquer la nature de nos rapports avec le Sauveur ? Quelle est l'essence de cette communion du fidèle avec son Maître, qui fait l'originalité du christianisme ? Les documents primitifs nous en font ressouvenir et sont remplis de cette sève. Ils l'appellent la *foi* et non *l'adoration*. Jésus de Nazareth invite les disciples à le *suivre* et non à l'adorer. Le Christ est objet de ma foi et non de mon adoration [1].

Le Rédempteur, en effet, a concentré en lui les secrets de la vie vraiment humaine, qui est la vie vraiment divine : les puis-

[1] Voir sur ce sujet spécial notre article : *Quels sont en la personne de Jésus de Nazareth les éléments qui autorisent et légitiment la foi qu'il réclame.* (Revue de théologie et de philosophie. Novembre 1894.)

sances de la charité parfaite, les énergies du pardon et de l'action bonne. Lorsque, à mon tour, après les défaites et les défaillances qui m'annoncent mon impuissance à faire le bien, sous l'aiguillon des aspirations inassouvies de mon âme, qui veulent le bien, je sonde les hommes et les choses pour découvrir les puissances du relèvement et de la force ; lorsque, dans cette recherche douloureuse, je rencontre le Fils de l'Homme, l'étincelle jaillit du contact. C'est la foi. La confiance que m'inspire ce guide trouvé, contemplé, met mon être en communion avec son être. Je veux que son esprit devienne mon esprit, sa charité, ma charité. C'est encore la foi. Et ainsi Jésus de Nazereth s'incarne en ma conscience. Il devient mon impératif catégorique. Il m'oblige et me conduit à Dieu, le vrai centre, le vrai but, auquel lui-même ne se substitue jamais, mais qu'il met en relief jusque dans les accentuations les plus marquées de son moi personnel. Suivre le Christ, obéir au Christ, servir Dieu en lui ; ceci encore c'est la foi.

Les premiers témoins, comme le Christ lui-même, nous font saisir sur le vif ce qu'est cette foi. Ils entendent par là une direction de la vie, pénétrée des volitions et des sentiments manifestés en Jésus de Nazareth; une assurance du pardon de Dieu et un amour pour lui qui dépasse tout autre amour: elles deviennent l'inspiration de notre vie et la pénètrent et la remplissent de Dieu lui-même. L'évangile johannique, ainsi que saint Paul, nomment l'Esprit comme l'agent actif de cette communion. Il ne s'agit pas pour eux d'un simple exemple donné par le Christ, mais d'une communication de forces, d'une pénétration réciproque que rendent d'une façon si profonde des expressions telles que *être en Christ*, *vivre en Christ*, *demeurer en lui*, *arriver à sa stature*, etc.

Sans donc nous arrêter à des recherches sur l'état du Christ glorifié, que quelques-uns considèrent comme le problème essentiel, mais sur lequel, que je sache, nous n'avons aucun élément d'informations, il nous suffit de savoir expérimentalement que son œuvre vit et se développe. Il a déposé dans le monde non pas un simple enseignement théorique, mais les germes d'une évolution nouvelle, un principe nouveau dont

nous sommes rendus participants par l'action de l'Esprit, force d'en haut, Dieu immanent conduisant l'humanité à sa destinée finale, à la réalisation du royaume de Dieu. C'est même là, pour l'ajouter en passant, un des éléments qui distinguent si grandement l'œuvre du Nazaréen de celle de tout autre initiateur. J'étudie Socrate, je profite de ses lumières, mais je ne le vis pas. Etudier le Christ c'est bien, mais il le faut vivre, c'est-à-dire entrer en une telle communion avec les forces mêmes qu'il a vécues et produites, que notre vie devienne la sienne. C'est là encore la foi, mais non pas l'adoration. Cette foi, bien plutôt, forme les adorations en esprit et en vérité qu'aime le Père, parce que cette foi nous monte en Dieu et réalise moralement notre parfaite dépendance.

On sait avec quelle puissante originalité les documents apostoliques rendent cette inspiration : Dieu révélé en Christ et rendu sensible au cœur par l'Esprit. Nul ne peut dire, sinon par l'Esprit, que Jésus est l'Oint du Père, et le Maître à l'heure des adieux a présenté le Paraclet comme le continuateur permanent et vivant de l'œuvre accomplie. L'Esprit en constitue l'énergie vitale. Lorsque, forts de la promesse : *Voici, je suis tous les jours avec vous jusqu'à la fin du monde !* vous parlez, ô mes frères, du haut de vos chaires ou mieux encore par vos vies de cette présence spirituelle, qui est la plus réelle des présences, vous affirmez à la gloire du Père, la κυριότης du Nazaréen, l'impératif catégorique que sa vie de trente années impose à vos consciences convaincues et vaincues. Vous ne l'adorez pas ; lui-même vous ordonne de rendre au Père seul l'honneur qui convient au Père seul, et cette adoration suprême c'est le service de Dieu, la vie de Dieu en vous, manifestée par le Christ, agissante par l'Esprit. — *Christus non adorandus, Christus sequendus !* — Tel est l'*Ave* véritable.