

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: À propos d'une dogmatique [suite]

Autor: Emery, Louis

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379613>

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: 23.02.2026

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

A PROPOS D'UNE DOGMATIQUE¹

PAR

LOUIS EMERY

LIVRE TROISIÈME

La grâce : l'homme, fils de Dieu sauvé.

Première section : Révélation historique du salut.

PREMIÈRE SUBDIVISION : PRÉPARATION DU SALUT

Sous ce dernier titre, M. Bovon traite de l'idée de la révélation en général, puis de la révélation préparatoire à l'Evangile dans le sein du peuple d'Israël et chez les Gentils. Si notre auteur n'aborde ce sujet qu'après avoir parlé du péché, et non pas dans l'introduction ou bien à propos de la religion, c'est qu'à ses yeux, la révélation n'existe qu'à cause du péché. C'est parce que le péché voile Dieu à l'homme que, pour lutter contre le péché, Dieu doit intervenir par une action révélatrice. Cette action s'est concentrée dans la personne de Jésus-Christ, lequel nous révèle avant tout les qualités morales de Dieu, sa sainteté et son amour. En partant de ce fait essentiel nous pouvons donc définir la révélation comme *la manifestation surnaturelle de Dieu se rendant perceptible à l'homme en dépit du péché pour réaliser le salut dans le monde*. Ainsi Dieu s'adresse à nos sens pour parler à notre esprit, ce qu'il fait de diverses manières en Israël et ce qu'il fait surtout en se montrant à nous sous les traits de Jésus.

¹ Voir le numéro de septembre.

En général, les dogmaticiens signalent le miracle et la prophétie comme les critères de la réalité de la révélation de Dieu en Israël et dans la personne de Jésus. Sans méconnaître ces deux critères, M. Bovon estime que de notre temps ces critères n'ont plus guère de valeur, et sont avantageusement remplacés par l'histoire de l'Evangile et surtout par les miracles moraux que le Christ accomplit chaque jour en transformant la vie morale des pécheurs.

Si la révélation de Dieu aux hommes est surnaturelle en ce sens que le péché ne peut être vaincu que par la grâce divine, elle est naturelle en tant que ce triomphe est une victoire morale où l'homme est collaborateur. C'est ainsi que Christ, le centre de la révélation, est à la fois Dieu s'abaissant à nous et l'homme répondant à Dieu. C'est ainsi aussi qu'il s'est rattaché à l'humanité et aux religions antérieures. L'apparition du Rédempteur, tout en étant un miracle, n'en est pas moins en relation organique avec le développement qui le précède. Cette révélation préparatoire s'est concentrée surtout dans le judaïsme, mais elle n'est pas nulle dans le paganisme. Ici comme là, Dieu a travaillé, il a agi dans les cœurs et les consciences. Mais, tandis qu'il a plutôt laissé les Gentils chercher selon leur voie l'idéal que doit réaliser l'Evangile et faire l'expérience de leur infirmité, en Israël Dieu a façonné et transformé le génie national. Il a fait de ce peuple une société essentiellement religieuse, un peuple destiné à devenir le berceau du Sauveur. La religion a été la raison d'être de ce peuple et la loi directrice de son développement. La loi a eu pour effet de lui révéler son péché et la nécessité de la grâce ; le culte lui a montré comment il pouvait répondre aux appels de son Dieu. La promesse enfin, en lui signalant les déficits de la religion lévitique et en dirigeant ses regards vers l'avenir, lui a appris à attendre une alliance nouvelle, une réconciliation plus complète de l'homme avec son Dieu. Le désiré des nations pouvait ainsi venir : le monde était préparé à sa venue.

— La révélation présuppose-t-elle le fait du péché ? La réponse à cette question dépend évidemment de l'idée qu'on se fait

de la révélation. Il est clair que, si l'on insiste avec M. Bovon sur l'étymologie du mot, sur le fait que le sens propre de révéler c'est soulever un voile, la révélation suppose que le péché est intervenu comme un voile entre l'homme et Dieu. Mais si l'on part du sens ordinaire du mot révéler, on arrive à des conclusions différentes. D'une manière générale, on peut dire que tout esprit est par lui-même invisible, inconnaisable, qu'il s'agisse de l'homme ou de Dieu. Pour se faire connaître, il a besoin de se manifester, de se révéler par des actes, des faits tangibles. Dans ce sens nous définirons la révélation, dans l'acception religieuse du terme, comme la série ou l'ensemble des faits par lesquels Dieu se manifeste aux hommes. A l'œuvre on connaît l'ouvrier. C'est dire que ces faits révélateurs de l'être divin sont l'univers, l'histoire du genre humain, l'homme lui-même, avec ses facultés et ses aspirations, en particulier avec sa conscience morale et son sens religieux. Ce sont, dans une mesure toute spéciale, les hommes qui font remonter leur existence et leur activité à la causalité divine elle-même, c'est-à-dire les grands génies religieux. Or il est évident que, le péché existant ou n'existant pas, le fait subsiste : le Dieu vivant se révèle par ses œuvres, comme la cause se révèle par ses effets. Dans ce sens, la révélation est un fait indépendant du péché.

Pour ma part, il me paraît qu'il serait plus juste de partir de cette notion-là de la révélation, puis de montrer que tous les êtres ne sont pas également aptes à discerner et à comprendre ces manifestations de Dieu. Il faut avoir l'esprit de Dieu pour comprendre les choses de Dieu. De là la nécessité de l'inspiration. Plus un homme est inspiré, c'est-à-dire rempli de l'esprit divin, autrement dit pénétré par Dieu lui-même, plus il est capable de voir Dieu dans la nature, dans l'histoire, dans sa propre vie, en lui-même. C'est parce qu'en Christ a habité corporellement la plénitude de la divinité, qu'il a été l'inspiré par excellence et par suite le révélateur de Dieu, de sa pensée et de sa volonté à notre égard. Le péché n'eût pas existé, le développement religieux de l'humanité se fût fait normalement, qu'elle ne serait cependant pas arrivée de plein

saut à la conscience de sa filialité divine et de sa destinée éternelle. Il aurait également paru un Christ, un fils premier-né de Dieu, un premier homme-Dieu pour révéler à l'homme sa céleste origine et sa suprême destinée ; seulement l'action et la vie de ce Christ eût été naturellement différente de ce qu'a été celle de Jésus, puisqu'il aurait eu affaire avec une humanité s'élevant progressivement, moralement, sans retours en arrière, de l'animalité à la spiritualité, à la divinité.

Seconde subdivision : accomplissement du salut.

C'est ici que M. Bovon traite de la christologie, allant avec raison de l'œuvre à la personne. Au point de vue de son œuvre, il considère successivement en Christ le révélateur en qui Dieu se manifeste aux hommes et le rédempteur qui réconcilie l'humanité pécheresse avec son Dieu.

La première condition du salut, c'est que Dieu se fasse connaître à l'homme, et cela d'une manière si distincte que nous sachions exactement ce qu'est l'Éternel et ce qu'il réclame de ceux qui le servent ; bien plus, que cette science divine ne soit pas une théorie abstraite, mais qu'elle devienne une force qui nous renouvelle en nous affranchissant du péché. C'est le bienfait qui nous est accordé en Jésus le Fils unique ; en lui, dans une vie humaine parfaite, Dieu se montre à nous ; en lui, Dieu est devenu pour nous un objet d'expérience et de connaissance. L'homme étant l'image de Dieu, créé pour la vie spirituelle, Dieu ne pouvait prendre une forme qui représentât mieux son essence. Aussi le Sauveur est-il le Verbe divin par excellence, celui qui nous fait connaître les sentiments intimes du Père, et par conséquent la révélation suffisante et définitive de Dieu. Mais, comme le fini ne saurait contenir la plénitude de l'infini, les attributs qui nous représentent Dieu comme infini sont inapplicables au Christ historique. Ce que Jésus nous révèle, ce sont les attributs religieux et moraux du Père céleste, sa sainteté et son amour. En Christ ces perfections prennent corps dans une vie humaine, non comme des quantités matérielles toujours égales à elles-mêmes, mais comme des forces morales, dans l'appropriation desquelles on progresse par le jeu

du libre arbitre. Destiné dès ses origines à être le fils de Dieu, Jésus le devient par un progrès continu au travers des épreuves de la lutte contre le mal. Dans ce fils qui a parfaitement réalisé la vie divine, Dieu nous montre que sa vie ne nous est nullement inaccessible, puisqu'un homme tel que nous se l'est librement appropriée. Mais comment l'homme pécheur pourra-t-il répondre à cette grâce magnifique?... C'est ici qu'intervient l'autre face de l'œuvre de Christ: il est le Rédempteur qui fait revenir l'humanité pécheresse à son Dieu. Comment cela?

En face du pécheur, la sainteté de Dieu s'affirme en détruisant le péché, tandis que son amour régénère et sanctifie. Il faut donc que le pécheur meure au péché pour revenir à Dieu dans une vie nouvelle. Du côté du pécheur, il ne faut pas seulement l'humiliation du repentir mais la rupture avec l'état de péché. Or notre être tout entier étant imprégné de péché, cette rupture ne peut devenir complète qu'à la condition de nous séparer du corps lui-même; il faut traverser la mort physique avec les terreurs qui l'accompagnent à la suite du péché. Seule cette mort au péché, avec les douleurs qui en sont inséparables, couvre nos transgressions devant Dieu. Seulement l'homme pécheur est incapable de fournir cette expiation, parce qu'il est incapable par lui-même de rompre avec le péché. C'est alors qu'intervient Jésus-Christ. Libre de toute souillure morale, il s'unit aux pécheurs par amour, il se charge de leur faute, il l'attire à lui pour la détruire en ramenant les hommes à Dieu. Par solidarité avec les pécheurs il meurt dans l'angoisse, mais pour sortir vainqueur du sépulcre. En lui donc l'humanité qu'il résume, — c'est pourquoi il est le Fils de l'homme, — meurt au péché pour renaître à une vie nouvelle et divine. D'autre part, la famille humaine n'existant que par les individus qui la composent, cette crucifixion, avec le renouvellement qu'elle produit, ne se réalise qu'en celui qui s'y associe.

Ici aussi, M. Bovon se plaît à relever une dualité qui, dialectiquement irréductible, se résout dans la vie religieuse. D'un côté, — point de vue religieux, — l'humanité nous semble un seul corps dont la vie se résume en Jésus-Christ; en Christ

elle a expié son péché et s'est donnée au Père. A ce point de vue, Christ est mort pour nous réconcilier pleinement avec son Père, et Dieu étant ainsi satisfait par le sacrifice de son Fils, il semble que l'homme n'ait plus rien à faire pour obtenir son salut. De l'autre côté, l'homme est libre et autonome, et nul ne peut vaincre le mal pour autrui. Si donc Jésus est mort, c'est pour se consacrer individuellement à son Père, et le devoir de ses disciples, c'est de marcher sur ses traces. Sans ce changement de vie, impossible de s'unir au Père céleste. Mais, comme la force de réaliser la loi de Dieu manque à ceux qui n'ont pas la conviction de la grâce, cette seconde conception, tout comme la première, rend illusoire la rédemption. Ou bien donc Christ a tout accompli pour nous, en conséquence de quoi nous n'avons pas à agir à notre tour; ou Jésus ne peut rien faire sans nous, et c'est de nous que dépend en dernière analyse le salut; telle est, poussée à l'extrême et formulée dans sa rigueur, l'antithèse dialectique dont la réduction ne se trouve que sur le terrain de la vie religieuse.

— Ce bref résumé ne donne qu'une pauvre idée des vues si intéressantes et parfois si riches développées dans le chapitre consacré à l'œuvre de Jésus-Christ. Nous avons été tout particulièrement satisfait des pages qui traitent du Christ révélateur. Elles nous ont paru au nombre des meilleures qui aient été écrites sur ce sujet. La conception de l'œuvre rédemptrice proprement dite, bien supérieure à la conception courante, ne nous satisfait, par contre, qu'en partie. Cet essai de conciliation de la conception juridique de l'expiation et de la conception morale nous paraît manqué, pour la bonne raison qu'à nos yeux la conception juridique est absolument fausse et doit être absolument éliminée.

M. Bovon admet, en effet, avec raison que le sacrifice de Christ n'a rien changé aux dispositions de Dieu à notre égard (cf. II, 59), ce qui est, du reste, de toute évidence au point de vue biblique, comme au point de vue de la réflexion. Le don de Christ étant présenté dans l'Ecriture comme la manifestation suprême de l'amour de Dieu (cf. surtout Rom. V, 8 et VIII,

32), la mort de Christ ne peut avoir pour objet de réconcilier Dieu avec l'homme, mais oui bien l'homme pécheur avec Dieu, en lui montrant l'amour infini de Dieu. Une fois cette thèse admise, — et M. Bovon l'admet, — la thèse de l'expiation juridique tombe pour ne plus se relever, et dès lors je ne vois pas la nécessité d'en tenir compte dans l'élaboration d'une nouvelle formule de la rédemption. Mais, dira-t-on, il y a dans la mort du Christ pour nous autre chose encore que la manifestation suprême de l'amour de Dieu pour l'homme pécheur; il y a le Christ-homme, s'offrant à Dieu en sacrifice au nom de l'humanité et pour l'humanité tout entière. Sans doute, mais il s'agit de préciser cette idée. D'abord, un fait subsiste, clair et évident par lui-même pour quiconque prend au sérieux l'ordre moral : pour l'homme qui n'entre pas, par la foi, en communion avec le Christ, la mort de celui-ci n'a aucune valeur, aucune utilité. Ce non-croyant est devant Dieu dans le même état que si Christ n'était pas apparu. Ainsi tombe l'une des thèses de l'antinomie relevée par M. Bovon, d'après laquelle Jésus aurait tout accompli pour nous. On ne peut donc pas écrire, comme le fait l'auteur d'un catéchisme en usage dans notre pays, que la rédemption a été accomplie par Jésus-Christ au premier siècle de notre ère. Non, la rédemption étant une œuvre morale, réclame la coopération de l'homme; en dehors de cette coopération il n'y a pas de rédemption possible. Toute théorie dogmatique qui affirme le contraire est non seulement exclusive mais radicalement fausse.

Le sacrifice de Christ est tout d'abord un sacrifice *personnellement* offert à Dieu. Etant données les circonstances du moment, l'obéissance au devoir réclamait ce sacrifice. D'ailleurs, sans cette preuve suprême d'obéissance jusqu'à la mort, Christ ne pouvait être le chef parfait d'une humanité nouvelle. D'autre part, Christ est un des membres de la famille humaine; bien plus, par sa sainteté, il en est la plus haute expression. A ce titre, il n'est pas seulement un individu, mais aussi un représentant de l'humanité. A ce point de vue, qui est celui de la solidarité, le sacrifice de Jésus n'est pas seulement un sacrifice purement individuel, mais le sacrifice de l'homme en général

qui vient offrir à Dieu l'hommage de sa parfaite obéissance. Considérée en Jésus-Christ, le fils bien-aimé de Dieu, et parce qu'elle a produit Jésus-Christ, on peut dire que l'humanité est plus agréable à Dieu qu'elle ne l'était auparavant. En elle il y a maintenant un homme qui a compris toute la gravité du péché et qui l'a cependant surmonté ; en elle il y a maintenant un homme qui a parfaitement réalisé cette image de Dieu que tout homme est appelé à réaliser. La présence de ce membre saint dans l'humanité pécheresse augmente le prix de celle-ci aux yeux de Dieu. Dans ce sens on peut dire que le sacrifice de Jésus-Christ a changé les dispositions de Dieu à notre égard ; il a augmenté, si possible, l'amour de Dieu pour nous.

Je ne crois cependant pas qu'il faille considérer l'œuvre rédemptrice du Christ avant tout comme un sacrifice. C'est, il me semble, ce que fait M. Bovon, puisqu'il résume ses idées sur le Christ rédempteur dans la formule suivante : *En tant qu'exprimant la solidarité humaine dans la déchéance et dans le relèvement, le sacrifice de Christ a été offert à notre place : mais il ne devient expiatoire que pour ceux qui s'y associent par la foi* (II, 85). C'est évidemment à une conception analogue qu'on arrive, quand on veut mettre à tout prix la mort de Jésus en rapport avec les sacrifices de l'ancienne alliance. Il était très naturel, de la part de chrétiens nés et grandis dans la religion juive, d'interpréter les faits chrétiens au moyen de leurs idées juives, mais je suis convaincu que notre conception de l'œuvre salutaire de Jésus-Christ a tout à gagner à laisser aujourd'hui de côté ces notions empruntées à une religion inférieure au christianisme. Quand on part soit de la vie et de la mort de Jésus-Christ, soit de l'expérience chrétienne de dix-neuf siècles, l'œuvre rédemptrice se résume essentiellement dans les deux points suivants : au point de vue religieux, manifestation suprême de la volonté et de l'amour du Dieu qui pardonne gratuitement les péchés, qui justifie celui qui a la foi en Jésus ; au point de vue moral, introduction dans l'organisation de l'humanité d'un homme parfait, et par là, inoculation d'une vie nouvelle à quiconque entre en communion avec cet homme parfait.

* * *

L'enseignement de M. Bovon sur la personne même du Christ est un peu délicat à résumer, non pas précisément que la pensée de l'auteur soit flottante, mais parce qu'elle est très nuancée, et qu'il n'est pas toujours aisé d'en fixer les nuances et les détours divers. Notre auteur part de la vie historique du Christ : cette vie nous montre en Christ un homme comme nous, plus élevé que les autres, assurément, mais d'une humanité franche et réelle. Deux traits cependant le différencient nettement des autres hommes ; il a été sans péché, d'un côté, et de l'autre, son individualité, quelque marquée qu'elle soit, se fait remarquer par l'harmonie et l'équilibre de ses qualités. Il manifeste en sa personne la vie spirituelle la plus pure à laquelle puisse tendre l'humanité. Il est ainsi, en vertu de sa perfection, un être unique, réalisant comme nul autre la destinée humaine ici-bas ; il est le Fils unique de Dieu.

Dans quel sens est-il le Fils unique de Dieu ? En ce qu'il est une créature de Dieu ? non, car alors toute créature aurait droit à ce titre. En ce qu'il a en tout et partout accompli la volonté du Père, en ce qu'il a été parfaitement saint ?... Non, la victoire remportée sur le péché n'est pas ce qui fait le privilège du Fils unique. M. Bovon ne veut pas de la formule qui identifie la sainteté et la nature divine. Quelle sera donc la sienne ?... L'auteur fait remarquer tout d'abord que l'esprit de l'Evangile ne connaît pas cette distinction souvent faite entre divinité morale et divinité métaphysique, entre l'*acte* et l'*être*. Ces deux dernières notions, l'Evangile en opère la synthèse dans la notion de la *vie*. Vivre, c'est participer à la substance du Tout-puissant en se pénétrant de sa pensée et en accomplissant sa loi sainte. L'homme est ce qu'il veut être ou ce que Dieu le fait par sa grâce. Or nous constatons que Jésus non seulement s'est manifesté comme vie, mais qu'il a obtenu de Dieu d'avoir la vie en lui-même, et d'être ainsi une source, un principe de vie. La nature initiale de Jésus c'est donc la vie même de Dieu ; à la racine de son être personnel, il y a l'action de son Père. Mais ce don initial, Jésus le saisit par un travail pro-

gressif d'obéissance ; il ne devient conscient de son être personnel qu'en réalisant la vie divine. Homme-Dieu de nature, Christ le devient ainsi par une consécration volontaire ; l'incarnation de Dieu est à la fois morale et substantielle. Aussi, tandis que nous nous mouvons dans le temps, Christ a conscience de lui-même comme réalisant seul sur la terre la vie créatrice de l'Éternel. Lorsqu'il rentre en lui-même, il découvre Dieu. Sa conscience plonge ainsi dans l'éternité et il peut dire : « Avant qu'Abraham fût je suis. » En lui, Dieu s'est fait homme en se révélant dans une vie humaine authentique, tandis que l'homme a réalisé l'amour et la sainteté qui sont l'essence spirituelle du Père.

Naturellement, M. Bovon signale dans sa christologie le dualisme qui, dialectiquement irréductible, se résout pratiquement. Pour l'intuition religieuse, tout venant de Dieu, *le Sauveur doit être Dieu*, tandis que, selon le principe moral, le salut passant par l'homme, *le Sauveur doit être homme*. Or l'homme et Dieu étant des êtres personnels, donc irréductibles, nous voilà en présence du dualisme. De là les deux formules doubles par lesquelles M. Bovon conclut sa christologie : *Christ est le Fils de Dieu que le Père nous a donné pour nous communiquer sa vie ; mais il est aussi le Fils de l'homme en qui, répondant à cet appel de la grâce, l'humanité s'est consacrée à son Dieu.* — *En tant qu'issu du Père pour accomplir ce salut, Jésus est Fils de Dieu de nature ; mais il s'est librement approprié ce privilège en réalisant, dans une vie humaine parfaite, la vie divine personnelle, l'amour et la sainteté de Dieu.*

— La christologie de M. Bovon est, on le voit, tout à fait différente, soit de la doctrine orthodoxe proprement dite, soit de la doctrine de la Kénose, sur lesquelles notre auteur exerce une critique singulièrement pénétrante. Il a, en particulier, admirablement répondu à la double objection que nous ne pouvons être assurés de l'amour de Dieu que s'Il a livré pour nous son Fils unique et éternel, et que, pour croire à l'amour infini de Jésus, nous avons besoin d'être certains que le bien-aimé du

Père a renoncé à la félicité céleste pour vivre ici-bas notre vie de peines. Il y a là deux pages (II, 144 et 145) qu'il faudrait citer tout entières si nous en avions la place.

La christologie de M. Bovon a par contre beaucoup d'analogie avec celle de M. Chapuis. Comme ce dernier, il repousse la préexistence ; comme ce dernier, il voit le caractère divin de Jésus se manifester, durant tout le cours de sa vie terrestre, par sa sainteté et son amour. Il y a pourtant, à côté des analogies, une différence. Pour expliquer la sainteté de Jésus, — dans la mesure où elle est explicable, — M. Chapuis fait surtout appel à la liberté de Jésus : Jésus a été saint parce qu'il a toujours voulu la volonté divine. Il admet cependant à la base de l'être de Jésus-Christ, une action de Dieu ; Jésus est en quelque mesure une créature nouvelle ; il y a dans son apparition quelque chose d'unique, d'inexpliqué, qui est le secret de Dieu. Mais, aux yeux du pasteur de Chexbres, il en est ainsi de tous les génies, de tous les hommes exceptionnels. M. Bovon insiste beaucoup plus que M. Chapuis sur ce facteur divin. La divinité morale de Christ suppose à ses yeux une divinité de nature, une nature initiale qui est « la vie de Dieu. » Dieu a donné à Jésus d'avoir la vie en lui-même. Seulement il doit s'approprier peu à peu, par un effort constant de volonté, cette vie divine qu'il a reçue de Dieu. Il est ainsi fils de Dieu par nature et par une conquête de sa volonté.

Au fond, la divergence est plus quantitative que qualitative entre les deux christologies. Tous deux admettent, pour expliquer la possibilité de la sainteté de Jésus, une action divine à la racine de son être personnel. Mais M. Bovon a eu raison, me semble-t-il, d'insister sur l'importance de cette dotation naturelle de Jésus. Oui, si Jésus a été *effectivement* saint, c'est avant tout parce qu'il l'a *voulu* ; mais pour avoir eu la *possibilité* d'être saint, il faut bien admettre en lui une nature singulièrement privilégiée au point de vue religieux et moral. Celui que le Père céleste appelait à être le fondateur ici-bas du règne de Dieu, le porteur de la vie éternelle, il a dû le douer en conséquence d'une manière exceptionnelle. Sans avoir négligé absolument cet élément, je crois que M. Chapuis l'a trop laissé

dans l'ombre. Seulement, si M. Bovon a eu grandement raison de relever ce facteur, je ne trouve pas sa formule aussi heureuse, aussi précise que je l'eusse désiré. Pour lui, ce qui distingue originairement Jésus d'entre les hommes, c'est qu'il a eu la vie divine en lui-même ; c'est là sa nature initiale. L'expression ne me paraît pas exacte. La vie divine, c'est la vie de la pleine conscience et de la pleine liberté, c'est la vie de l'amour parfait. Cette vie-là Jésus ne pouvait pas l'avoir dès l'origine, il n'a pu la connaître que dès le jour où il a eu la parfaite conscience de sa filialité divine. J'ajoute que M. Bovon nous paraît forcer quelque peu le sens de cette parole du quatrième évangile : « il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même, » en voyant dans ce fait une différence essentielle, irréductible entre Jésus et les autres hommes. Dans le même évangile VI, 53 je lis : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, *vous n'avez point la vie en vous-mêmes.* » Qu'est-ce à dire sinon que celui qui mange la chair et boit le sang du Fils de l'homme a aussi la vie en lui-même ? Vivre de la vie divine, c'est avoir la vie en soi-même, et celui qui a cette vie peut la communiquer à autrui. Si, à l'heure qu'il est, les meilleurs chrétiens, même un Paul, ne l'ont pas communiquée avec la même intensité que Jésus, c'est que celui-ci seul l'a possédée pleinement. Et si Jésus-Christ est arrivé à posséder pleinement la vie divine, à être le Fils de Dieu, la révélation du Père, cela tient à trois raisons qui, sous une forme un peu différente, sont celles qu'indique M. Bovon. D'abord le fait que l'homme est de la race de Dieu et destiné à la vie divine. En second lieu, le fait qu'au point de vue religieux et moral (on ne peut pas préciser davantage) Jésus a été exceptionnellement doué. Enfin le bon emploi de sa liberté. Il s'ensuit que la sainteté du Sauveur est la manifestation même de son essence divine, de sa nature divine, attendu que, comme le dit fort bien M. Bovon, la séparation de l'*acte* d'avec l'*être* répugne à l'esprit de l'Evangile, et que, comme le relève fort justement M. Chapuis, on ne peut pas, en fait, séparer la qualité ou l'attribut d'un être de son essence. Si la sainteté est un des caractères essen-

tiels de la nature divine, là où est la sainteté, là est la nature divine elle-même. Il est donc souverainement ridicule d'opposer la divinité morale de Jésus à sa divinité métaphysique ou vice versa; il ne peut pas avoir possédé la première sans la seconde; la première est la manifestation même de la seconde.

* * *

L'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ ne s'est pas terminée avec sa carrière terrestre. Dans son état de glorification auprès du Père, il continue à agir dans le même but. Cette action s'exerce par le moyen du Saint-Esprit, lequel n'est point une personne, mais un principe immanent de force, et représente l'action que le Tout-Puissant exerce par Jésus-Christ sur le fidèle. L'Esprit, ainsi conçu, représente le Père et le Fils dans leurs relations avec les hommes, d'où il résulte que, dans le langage biblique, il est appelé Esprit de Dieu, Esprit de Christ ou même simplement Christ.

Contre Ritschl et son école, M. Bovon insiste sur le fait que le chrétien est en communication directe avec l'objet de sa foi, Jésus-Christ. Mais quand on serre de près ses thèses, on voit que, sous une forme différente, notre auteur arrive en réalité aux mêmes conclusions. Tout d'abord il admet cette thèse essentielle de la théologie ritschlienne que *nous ne pouvons pas avoir une connaissance authentique du Sauveur en dehors des Evangiles, qui seuls nous mettent en communication spirituelle avec lui* (II, 154). C'est du reste une thèse qu'impose l'expérience. Où l'Evangile n'a pas été prêché, personne n'est jamais arrivé à connaître le Christ. En second lieu M. Bovon admet que le Christ glorifié dirige et pénètre son Eglise par son esprit; il opère dans les cœurs par l'Esprit qu'il nous envoie (II, 179-170). Enfin, selon notre auteur, cette action du Christ glorifié par le Saint-Esprit s'exerce par le moyen de l'Ecriture sainte, par la prédication de l'Evangile (II, 165, 172, 173). En tout ceci je ne vois pas en quoi la conception de M. Bovon diffère de celle de Ritschl. M. Bovon objectera que Ritschl s'inquiète peu du Christ glorifié, tandis que lui-même prétend que « la foi au Seigneur glorifié n'est certes pas un de

ces points indifférents qu'on peut admettre ou rejeter à bien plaisir ; c'est le couronnement de la doctrine christologique, et s'il est vrai de dire que la conception chrétienne dans son ensemble tient à la notion que l'on a de Jésus et de son œuvre, c'est là le point central duquel découle en réalité tout le reste. » (II, 163.) Mais à cela l'école de Ritschl peut répondre qu'elle ne fait point fi de l'existence actuelle et personnelle du Christ glorifié, qu'elle l'affirme nettement, que si le Christ n'existe pas actuellement d'une manière réelle et personnelle, il ne saurait plus être question de vie éternelle, et que le christianisme tout entier tomberait. Ce qu'elle prétend, c'est que le chrétien ne peut pas connaître directement Christ, qu'il ne peut être en contact, en communication personnelle avec lui, et, sur ce point, je ne vois pas que M. Bovon soit d'un autre avis. Du reste, si cette communion *immédiate*, au sens précis du terme, était possible, il faudrait bien admettre l'ubiquité du Christ glorifié, ce que M. Bovon n'admet point.

Est-ce à dire qu'entre Ritschl et M. Bovon il n'y ait aucune divergence réelle sur ce point ? Non ; le tort de Ritschl et d'une partie de son école, c'est de n'avoir pas compris que la participation à l'esprit saint nous met nécessairement en communion spirituelle immédiate avec Dieu lui-même, et que l'on ne peut pas être en communion avec le Père céleste sans l'être du même coup avec le Christ qui nous l'a révélé. Seulement, du moment que l'on n'admet pas l'ubiquité du Christ, du moment que l'on admet son existence personnelle dans un lieu déterminé, il ne peut plus être question d'un rapport immédiat avec le Christ, auquel cas d'ailleurs il est bien clair que l'Evangile serait inutile¹, mais seulement d'une communion spirituelle. M. Bovon a donc eu raison de relever ce déficit de la théologie ritschlienne, ce manque de mysticisme, d'insister sur le fait que, dans la mesure où nous avons l'Esprit, nous nous sentons en communion non seulement avec Dieu mais aussi avec le Christ glorifié.

¹ Si l'on pouvait communiquer directement avec le Christ, à quoi bon lire son Evangile ? Un entretien oral avec un ami n'est-il pas bien préférable à un échange de lettres ?

**TROISIÈME SUBDIVISION : DIFFUSION DE LA CONNAISSANCE
DU SALUT OU DOCTRINE DE L'ÉCRITURE.**

Donc, comme nous l'avons marqué plus haut, c'est par le moyen de l'Ecriture sainte que Jésus agit par son esprit dans le monde. La Bible est, en effet, le document authentique de cette révélation divine qui arrive en Jésus à son point suprême. En tant que document de la révélation salutaire, la Bible fait partie de cette révélation, qui sans elle demeurerait incomplète, puisqu'il lui manquerait la force de se transmettre. Aussi Dieu n'a-t-il pas laissé au hasard la formation de ce livre; il a exercé une action sur les auteurs bibliques; cette action c'est *l'inspiration*. Cette inspiration est religieuse, c'est-à-dire qu'elle porte exclusivement sur les vérités de la foi. C'est une influence personnelle de Dieu sur les hommes choisis pour annoncer au monde le salut; cette action, qui respecte l'individualité des auteurs sacrés, s'est exercée sur l'ensemble de leur vie, et si elle se manifeste dans leurs écrits, c'est que ceux-ci subissent nécessairement le contre-coup de ce renouvellement intérieur. La révélation salutaire se résumant tout entière en Jésus-Christ, une portion quelconque du recueil biblique est d'autant plus inspirée qu'elle est en relation plus directe avec Jésus, d'autant moins, qu'il lui manque davantage ce caractère. En somme, les auteurs bibliques ont été dirigés et inspirés de Dieu dans la mesure requise, pour que, par leur organe, l'œuvre rédemptrice fût mise à la portée de tous. La Bible est ainsi le témoin qui nous met, à travers les âges, en face de Christ. Elle n'a donc pas d'autorité en elle-même. Seule la vérité qu'elle nous communique est revêtue d'une souveraine autorité, et le moyen de la discerner c'est d'avoir l'esprit même de Christ.

Ces thèses, très judicieusement développées, ne soulèvent aucune observation. Je relève seulement, en passant, cette phrase d'une marque bien ritschienne, et que, pour ma part, je ne signerai pas: « L'Esprit ne maintient et ne dirige l'Eglise que par ce recueil authentique, qui répand au loin dans le monde la connaissance et l'exacte intelligence du fait chrétien. » (II, 209.)

*Seconde section : Appropriation personnelle et collective
du salut.*

PREMIÈRE SUBDIVISION : LE SALUT RÉALISÉ CHEZ LE CROYANT

L'œuvre salutaire de Jésus-Christ, dont l'Ecriture est le canal de transmission, ne prend corps au sein de l'humanité qu'en passant par l'appropriation personnelle. Le premier acte de cette appropriation personnelle, c'est la rénovation de l'homme, c'est le passage de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière. Cette rénovation nous apparaît sous deux aspects distincts, suivant qu'on la considère du point de vue de Dieu ou du point de vue de l'homme ; de là, pour désigner cet acte, l'emploi simultané de deux termes, conversion et régénération : *la conversion est l'appropriation, par le libre effort des énergies humaines, de la grâce divine que nous communique la régénération.* (Cette distinction est très juste, et nos divers catéchismes auraient bon besoin de s'en souvenir.)

Dans l'œuvre de la régénération M. Bovon distingue trois actes successifs : *vocation, justification, et adoption.* Par ce terme de vocation, l'auteur entend les divers moyens par lesquels l'Esprit travaille en nous pour nous conduire à Jésus-Christ. A ces appels de la miséricorde éternelle, le pécheur doit répondre par la *foi*. Cette foi n'est pas dès l'abord ce qu'elle doit être, un acte d'abandon, d'absolue confiance de l'homme à son Dieu et à son Sauveur. C'est souvent, au commencement, une intuition vague encore, ayant pour objet l'ensemble du message évangélique. En tout cas, elle est toujours accompagnée d'un sentiment de repentance, où dominent au début le trouble et l'angoisse, tandis que plus tard ceux-ci font place à la joyeuse conviction de la grâce, laquelle est le fruit de la justification par la foi. Celle-ci est définie par M. Bovon « *l'application faite au fidèle de la réconciliation opérée par Jésus le Rédempteur,* » formule qu'il décompose dans les deux propositions suivantes : En tant que le Seigneur s'est immolé pour nous, la justification est une imputation de justice. En tant que le croyant s'associe individuellement à cette mort, où qu'il renonce à la chair et au péché, l'homme devient juste par la

communication de Jésus-Christ, principe de renouvellement pour le fidèle.

A la justification succède l'adoption, qui en est le fruit et qui est le couronnement de l'œuvre de la régénération. Par cet acte, Dieu nous adopte pour ses enfants, il nous associe aux priviléges et à l'obéissance du Fils de Dieu.

A l'œuvre divine de la régénération correspond l'œuvre humaine, morale, de la conversion. La conversion est une transformation du cœur, un changement de direction, l'entrée du croyant dans une vie nouvelle. Cette crise n'est ni nécessairement ni même habituellement l'œuvre d'un jour, mais elle doit se faire dans la vie de l'homme pour qu'il devienne un chrétien, et le signe qu'elle s'est faite se voit dans les relations qu'elle établit entre le croyant et son Sauveur. Le converti recherche avant tout l'approbation de son Seigneur, il est joyeux de travailler à son service, mécontent quand il l'a offensé. A cela il reconnaît qu'il est un racheté du Seigneur, qu'il est passé de la mort à la vie. Mais cette révolution radicale n'est qu'un acte initial. Pour que l'appropriation du salut soit complète, il faut que la conversion aboutisse à l'assimilation progressive de la grâce par le travail de la sanctification.

Le mobile de la sanctification n'est pas seulement la reconnaissance que le chrétien éprouve pour Dieu et Jésus-Christ, mais c'est surtout la foi, c'est-à-dire la communion personnelle avec le saint et le juste. Par la foi qui nous unit à Christ nous mourons au péché, et nous naissons à une vie nouvelle dans laquelle nous progressons de jour en jour, et dont le but est la perfection. La formule de la sanctification est ainsi la suivante : *Libre, en principe, de la servitude du péché, le croyant réalise moralement ce bienfait en se l'appropriant jusqu'à la délivrance finale.*

— Tout ce chapitre est écrit avec beaucoup de sens et de tact chrétien, et nous pouvons nous y associer pleinement. Nous ne ferons qu'une réserve, à propos de la justification. Dans sa formule M. Bovon tient compte de ce qui lui paraît juste dans les deux conceptions contraires de la justification : acte purement déclaratif et infusion de justice au croyant. Seule-

ment cette formule — l'auteur ne s'en cache pas du reste — se borne à juxtaposer les deux thèses contraires, en faisant remarquer que l'une relève le facteur religieux de la question, l'autre le côté moral. Il nous paraît qu'il y a pourtant une solution possible, celle-là même que nous avons indiquée dans notre étude sur la rédemption d'après Paul, lue à la séance de mai de la Société vaudoise de théologie. Chacun sent, aujourd'hui, que la formule strictement protestante de la justification, selon laquelle Dieu déclare juste un pécheur qui ne l'est pas, choque le bon sens et la vérité. Mais, en empruntant à Paul ce mot de *juste*, on s'est mépris sur son sens. Notre théologie protestante prend le mot juste comme synonyme de saint, tandis que juste, dans le langage de Paul comme dans celui de Jésus et de l'Ancien-Testament, est simplement l'opposé d'impie et de méchant ; c'est l'homme de bien, le brave homme, l'homme pieux, (sans qu'il soit pour cela parfait) sur lequel repose le bon plaisir de l'Eternel et qui est admis à sa communion. Or, d'après Paul, la volonté de Dieu étant que l'homme pécheur croie en son fils Jésus-Christ, parce que cette foi est un principe de rédemption pour l'homme pécheur, le croyant est considéré par Dieu comme juste (non pas comme saint) parce qu'il obéit à la volonté de Dieu. La justification par la foi est ainsi l'acte par lequel Dieu agréé dans sa communion le pécheur qui a la foi en Jésus-Christ. Que la justification implique la rémission des péchés, cela ressort des termes mêmes de notre définition. Au fond, ce terme de justification, emprunté à Paul, est très peu propre à exprimer ce qu'il doit désigner, parce que le mot *juste* dont il dérive n'a pas dans nos langues modernes le sens essentiellement religieux qu'il avait dans la bouche et sous la plume de l'apôtre.

SECONDE SUBDIVISION : LE SALUT DANS LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE

Non seulement l'Evangile crée des personnalités en affranchissant l'homme du péché, mais de tous ces affranchis, il forme un organisme de vie, qui est l'Eglise. Qu'est-ce donc que l'Eglise et en quoi consiste son activité ?

Le pécheur étant sauvé par la foi en Jésus-Christ, l'Eglise, ainsi formée, est tout d'abord *l'assemblée des croyants* : voilà la seule définition conforme à l'individualisme protestant, la seule aussi que justifie l'enseignement biblique. Mais, d'autre part, par la foi tous les membres de l'Eglise étant unis à Christ, le sont par Christ les uns aux autres, ce qui maintient la notion sociale et collective de l'Eglise. De là une première conséquence, c'est que l'Eglise ne se confond nullement avec la société civile ; on est citoyen par la naissance, chrétien par la foi en Jésus-Christ. Seulement à quoi reconnaître les croyants ? Si, par ce dernier terme, on n'entend que ceux qui sont tels aux yeux du Seigneur et que le Seigneur seul discerne, l'Eglise consisterait seulement dans la communauté de Christ idéale, dans ce que la dogmatique protestante appelle l'Eglise invisible, car, s'il peut y avoir des élus hors des Eglises historiques, celles-ci ne se composent pas exclusivement de fidèles dignes de ce nom. Il nous faut donc une définition plus large de ce mot croyant, permettant à la fois de distinguer l'Eglise de la nation et d'embrasser pourtant les indifférents et les hypocrites qui sont membres de l'Eglise. Or, la distinction qui subsiste entre ces faux frères et les hommes qui demeurent étrangers à l'Evangile, c'est que, si les premiers n'ont pas la foi, ils semblent ou croient l'avoir ; ils manifestent l'intention de vivre par Jésus-Christ, ils s'incorporent à la société des disciples. L'Eglise, au sens concret du terme, sera donc *une assemblée de professants unis en vue d'une même activité pour l'extension du règne de Dieu sur la terre*. Pour être membre de l'Eglise, il faut ainsi une profession personnelle qui, sans garantir la valeur intrinsèque de la foi du candidat, exprime du moins sa volonté d'appartenir à l'Eglise.

L'Eglise se présente ainsi sous un double aspect : dans un sens elle est congrégation, résultante des volontés des disciples ; dans un autre sens, elle est le corps de Christ ; à ce second point de vue, elle embrasse et domine les disciples. Elle peut être considérée soit au point de vue de son idéal, soit au point de vue de sa réalité. Idéalement, l'Eglise, corps de Christ, est une, libre de toute erreur et sainte ; c'est là le fait idéal, prin-

cipe et but à atteindre. D'autre part, en fait, les Eglises historiques ne possèdent ni la sainteté, ni l'inaffabilité, ni l'unité, puisqu'elles travaillent à réaliser ces caractères, sans jamais y parvenir ici-bas.

Les moyens qu'elles emploient dans ce but sont le ministère de la parole et le culte. Ce dernier sujet conduit l'auteur à l'étude des sacrements. Le sacrement est défini *le signe visible des grâces invisibles du Seigneur, telles qu'elles nous sont communiquées par le baptême et dans la cène*. Sur la question du baptême, M. Bovon est plutôt favorable au baptême qu'au pédobaptisme, aussi est-il pour lui à la fois *le sceau de la régénération et l'acte d'incorporation à l'Eglise*. Quant à la sainte-cène, elle est à ses yeux *le repas d'actions de grâces et de fraternité des disciples sous la présidence spirituelle et dans la communion vivante de celui qui s'est immolé lui-même pour nous sauver*. En un seul acte concret la cène résume la *foi chrétienne, proclamant la mort de Christ pour la rémission des offenses ; elle représente et entretient la vie des rachetés qui ne s'alimente qu'en Jésus ; elle répond à notre espérance du salut en nous garantissant la victoire finale* ; elle est enfin l'*expression de la fraternité des fidèles*.

— Une seule remarque : cette définition de la cène est intentionnellement dépourvue de tout caractère dogmatique, parce que, dit l'auteur, la cène est instituée non pour diviser les chrétiens, mais pour les rapprocher. Ceci est vrai, aussi pensons-nous qu'il est excellent pour des chrétiens de confessions ou de communautés différentes de prendre la cène ensemble, alors même que les notions qu'ils en ont sont extrêmement différentes. Mais ne serait-ce pas le propre d'une dogmatique de donner des définitions théologiques des faits ou des sentiments religieux ?

*Troisième section : Présuppositions transcendantes
du salut.*

Sous ce titre M. Bovon entend les deux doctrines de la Trinité divine et de la prédestination. Il repousse naturellement la notion orthodoxe de la Trinité comme absolument inintel-

ligible, mais il montre très bien que, sous une forme inadmissible, elle est l'expression d'un besoin pratique de la foi chrétienne. Celle-ci suppose, en effet, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ces trois agents du salut, quoique variés dans leur action, demeurent toujours unis, que l'Esprit de vie est bien l'Esprit de Christ, que Jésus est certainement le Fils de Dieu, que l'Esprit nous communique donc les richesses du Père de Jésus-Christ. La doctrine de la Trinité, telle que l'entend notre auteur, affirme donc *l'existence simultanée et l'indissoluble unité du Père céleste, auteur et but du salut ; du Fils, seul rédempteur et chef permanent des chrétiens ; du Saint-Esprit, enfin, par lequel Dieu se donne à ses enfants en vertu de la réconciliation que Jésus a accomplie.*

— Ainsi entendue, j'admetts parfaitement cette doctrine de la Trinité, seulement je me demande si le nom consacré par l'usage, et qui a reçu par là un sens bien précis, convient encore pour désigner l'opinion soutenue par notre auteur et qui est aussi la nôtre. Je relèverai également deux termes qui, dans cette formule, ne sont pas exacts, ou du moins sont équivoques. D'abord l'expression « existence simultanée, » semble impliquer d'une part, la personnalité du Saint-Esprit, laquelle M. Bovon n'admet pas, puis une sorte de coéternité des trois membres de la Trinité, ce qu'il n'admet pas non plus. Secondelement, il n'est pas juste d'appeler Dieu l'auteur et le *but* du salut; certes il en est l'auteur, mais non le but qui est l'homme. Evidemment ici, l'expression a trahi la pensée de l'auteur.

* * *

La doctrine de l'élection est pour l'auteur *l'expression de la certitude du croyant, qui, tant qu'il reste uni à Jésus-Christ, se sent, par la grâce du Père et dans la possession de l'Esprit, vainqueur du monde et de toute sa puissance.* Ceci est très juste, mais à y regarder de près, cette formule ne fait qu'indiquer le fondement pratique, l'expérience religieuse qui est à la base de la doctrine de l'élection ; elle ne dit rien sur l'élection elle-même, et l'auteur n'y ajoute rien. Sans doute, il cri-

tique avec beaucoup d'ingéniosité les théories prédestinatrices de la Réforme ainsi que les thèses pélagiennes du catholicisme, mais nulle part il n'indique ce qu'il entend par cette doctrine et s'il la maintient sous une forme ou sous une autre. En tout cas, si de la formule reproduite plus haut, le critique essaie de dégager l'opinion du dogmaticien, celle-ci lui apparaît comme toute différente de celle des réformateurs, si bien que le terme d'élection ne peut plus s'y appliquer.

En quoi consiste, en effet, la thèse réformée de la prédestination ou élection ? C'est que le chrétien peut reconnaître, au fait même qu'il est chrétien, qu'il est élu de Dieu pour le salut ; il est donc *assuré* dès ici-bas de la vie éternelle. D'après la formule de M. Bovon, la doctrine de l'élection est simplement l'expression de la certitude du croyant qui, *tant qu'il reste uni à Jésus-Christ*, se sent par la grâce de Dieu vainqueur du monde. La distinction est grande. D'après la conception réformée, l'élection est un fait objectif, un fait divin, dont le fidèle prend connaissance par sa foi et qui lui garantit un salut inammissible. D'après la conception de M. Bovon, la foi à son élection est chez le croyant un fait subjectif, un état psychologique qui dure tant qu'il est croyant, mais rien ne lui assure qu'à cet état d'âme correspond une réalité objective, qu'il est réellement, définitivement élu pour le salut. En pareil cas, il vaut mieux, au point de vue de la clarté dogmatique, employer un autre terme que celui d'élection, puisqu'il s'agit de toute autre chose que de ce qui a été jusqu'à présent désigné par ce terme.

LIVRE QUATRIÈME

L'Éternité : l'homme Fils de Dieu dans la gloire.

Ici-bas, le chrétien n'est sauvé qu'en espérance ; la vie que Dieu lui donne est encore bien insuffisante, bien incomplète, aussi est-ce dans une autre existence qu'il attend le couronnement de son salut, soit pour chaque chrétien pris individuellement, soit pour l'Eglise de Christ considérée dans son ensemble. De là deux grands chapitres dans l'eschatologie de

M. Bovon, l'un traitant de la *résurrection*, consommation personnelle du salut, l'autre du *jugement dernier*, terme collectif où aboutit l'œuvre rédemptrice.

La résurrection suit immédiatement la mort. A l'instant où l'homme terrestre se détruit, la personnalité nouvelle se dégage, radieuse et pleine de vie. Non que la forme organique actuelle soit identique au corps glorifié, mais elle en est en quelque sorte le point d'appui; c'est le principe d'identité du corps humain dans ces deux périodes d'existence. Il n'y a donc pas seulement survie, mais reconstitution de l'homme entier dans un état nouveau par la puissance divine. Il n'y a donc pas lieu d'admettre la reconstitution future du cadavre déposé dans le tombeau. Une fois libre de ce corps de péché et de mort, l'homme s'élance dans la voie royale d'une consécration grandissante.

Si la prédication de l'Evangile produit déjà un triage spirituel parmi les hommes, — les uns y adhérant, les autres le repoussant, — le jugement opéré par les consciences doit se manifester au grand jour. Il faut que Dieu donne un jour à chacun la situation que comportent ses sentiments et sa conduite. De là la nécessité d'un jugement dernier. Ce jugement n'arrivera pas à l'improviste, bien qu'à une heure inattendue, mais il sera lentement préparé par une série de dispensations déjà perceptibles dans l'histoire, et qui en seront les signes précurseurs. Quels seront ceux-ci? C'est ce que l'observation ne peut pas nous dire, mais la prophétie nous les indique en traits généraux. A ce propos, M. Bovon se donne la peine bien inutile, nous semble-t-il, d'exposer et de critiquer longuement (II, p. 483 à 507) les divagations prophétiques et apocalyptiques d'Auberlen, Guers, Bettex et consorts. Il cherche ensuite à déterminer les affirmations essentielles qui résultent des morceaux eschatologiques du Nouveau-Testament, et qui doivent être appropriées par la dogmatique chrétienne.

La première de ces affirmations, c'est qu'à la fin du temps présent, Jésus reviendra du ciel pour juger les hommes. Ce jugement, Jésus le dirigera en personne, et il sera lui-même la norme de la sentance, c'est-à-dire qu'il jugera les hommes selon

les rapports qu'ils auront eus avec lui. Seul le péché qui consiste à rejeter sciemment l'Evangile ne recevra jamais de pardon. Ce jugement sera universel et s'appliquera à tous les hommes ; à cet effet, il faut supposer que les hommes étrangers à Jésus ici-bas le rencontreront avant la grande rétribution finale. Ce jugement final est la consommation collective du salut. Ce n'est qu'à ce dernier jour que s'achèvera la reconstitution du corps glorifié, que se réaliseront les conditions qui doivent être celles de la créature durant l'éternité. Dès lors plus de développement possible ; c'est l'existence définitive qui commence, quelque position que l'homme ait prise. De même que, pour chaque croyant, le salut complet implique la régénération du corps avec celle de l'esprit, la rédemption collective suppose le renouvellement des conditions extérieures du monde. La venue de Christ marquera donc la dissolution de l'univers actuel et l'établissement d'un ordre de choses nouveau et immuable.

En quoi consistera le sort des réprouvés ? Après avoir examiné les trois hypothèses en présence, M. Bovon les trouvant toutes trois insuffisantes, estime qu'il faut laisser la question en suspens. Que ceux auxquels cette incertitude pèse comme un fardeau n'oublient cependant pas que Dieu est plus sage que les hommes, et qu'il saura bien trouver une issue là où nous ne découvrons que contradictions et ténèbres. Et quant aux ennemis de l'Evangile, ils doivent se répéter que plus nous sommes dans l'ignorance des mystères de l'autre vie, plus il importe de se mettre en règle ici-bas.

Quant à la béatitude des rachetés, elle se dérobe à toute représentation précise, attendu que qui dit vie éternelle, vie céleste, dit, par là-même, affranchissement de l'espace et du temps, en tout cas de ce dernier. Ce caractère d'éternité de la vie à venir est également contraire à l'idée d'un développement, celui-ci impliquant la durée. La béatitude éternelle nous apparaît ainsi sous l'image d'un repos dans une plénitude d'énergie, dans un équilibre parfait de nos forces et de nos facultés, dans l'harmonie de la dépendance et de la liberté, dans la communion des fils et du Père céleste, ainsi que des fils entre eux.

— Nous ne reprocherons pas à M. Bovon sa sobriété dans la description du bonheur des élus, — cette sobriété est sagesse, — ni son manque de conclusion dans la question du sort des réprouvés, encore que sur ce point nous soyons de plus en plus convaincu, soit au point de vue biblique, soit au point de vue de l'expérience biologique et psychologique, de la justesse du conditionalisme. Pourtant, relativement au premier point, nous nous demandons s'il n'y a pas une contradiction à admettre que des créatures nées dans le temps, et qui ne sont jamais de purs esprits, peuvent devenir indépendantes du temps et de l'espace. Pour un être qui a commencé, l'éternité ne peut être qu'une durée illimitée, notion qui est plus facile à saisir que celle d'une existence intemporelle d'êtres qui ont commencé à vivre dans le temps, et dont tout le développement spirituel s'est fait dans les conditions du temps et de l'espace.

Mais mes critiques relatives à l'eschatologie de M. Bovon portent essentiellement sur deux autres points. D'abord une critique formelle : la théologie biblique me paraît occuper dans ce chapitre une place trop grande. Du moment que M. Bovon s'est donné la peine d'écrire deux volumes sur le fondement historique de l'œuvre de la rédemption, en d'autres termes sur la théologie du Nouveau-Testament, il est inutile d'y revenir. Cela ne fait que surcharger la dogmatique. Quant à ma critique matérielle, elle porte sur la conception du jugement dernier et du retour du Christ. J'avouerai franchement que ces pages m'ont un peu étonné, surtout venant après celles qui exposent la notion de la résurrection. En effet, les deux idées connexes d'un retour de Christ ici-bas et d'un jugement dernier exercé par lui se comprennent fort bien au point de vue des idées eschatologiques juives. La terre, étant considérée comme le centre du monde, devait naturellement être le théâtre de la victoire et du règne du Messie, et l'idée d'un jugement dernier cadrerait très bien avec celle d'une résurrection générale des morts au moment de la parousie. Pour des chrétiens imbus de l'eschatologie juive, il était absolument naturel d'attendre un retour glorieux de ce Messie qu'ils n'avaient vu, la première fois, que dans l'humiliation.

Pour nous, chrétiens du dix-neuvième siècle qui croyons, avec M. Bovon et le quatrième évangile, que la vie éternelle, fruit de la foi en Jésus-Christ, n'est pas interrompue par la mort, mais transférée dans un autre monde et transformée, la situation se présente tout autrement. Notre sort au lendemain de la mort étant déterminé par notre condition spirituelle de la veille, notre jugement est déjà accompli par le fait même. Et l'on ne comprend guère pourquoi, après avoir habité d'autres demeures dans la maison du Père, nous reviendrions habiter celle-ci. Et comment se représenter ces grandes assises universelles où Jésus vient juger personnellement les milliards d'êtres humains qui se sont succédé ici-bas ? Il y faudrait du temps et de la place. Il nous paraît qu'en appliquant à l'eschatologie non seulement le critère biblique, mais celui de l'expérience chrétienne, et le critère scientifique, selon la méthode préconisée par notre auteur, il nous faut reléguer dans l'histoire des dogmes la notion d'un retour matériel de Christ. Si les auteurs du Nouveau-Testament se sont carrément trompés en affirmant la proximité immédiate de ce retour, pourquoi ne se seraient-ils pas trompés en affirmant le fait lui-même sous une forme tangible. Quand on se place franchement au point de vue de l'expérience, la seule manière de concevoir le retour du Christ est celle du quatrième évangile.

Si maintenant on veut dégager de la notion biblique du jugement dernier l'élément religieux permanent, il me semble qu'on peut le caractériser comme suit : notre sort éternel n'est pas définitivement et absolument fixé à l'heure même de notre mort ; ce qui l'est à ce moment-là, c'est seulement notre sort immédiatement ultérieur. Après la mort, il y a place pour un développement dans le sens du bien ou dans le sens du mal. Mais, par la force même des choses, il doit arriver un moment où la liberté de choix fait place ou bien à la liberté matérielle, la liberté glorieuse du fils de Dieu, ou bien à un état de péché absolument inguérissable. A ce moment-là, on peut dire qu'a lieu le jugement dernier, c'est-à-dire que notre sort est fixé pour l'éternité.

* * *

Nous voici arrivé à la fin de la tâche que nous nous étions proposée. J'espère que l'auteur ne m'en voudra pas des critiques dont j'ai fait suivre la rapide analyse de sa dogmatique. Est-ce bien, d'ailleurs, le terme de *critiques* qu'il faut employer? Ne serait-ce pas plutôt celui, plus modeste et plus vrai, de divergences d'explication ou d'interprétation des mêmes faits religieux? Quoi qu'il en soit, je ne voudrais pas que ces remarques critiques fissent croire au lecteur que je ne reconnaiss pas tous les mérites et tout le mérite de la dogmatique de notre collègue. Je suis moi-même trop bien placé pour ne pas savoir que, si la critique est aisée, l'art est difficile. A la lecture de cet ouvrage, j'ai non seulement admiré la variété des lectures mises à profit par l'auteur, l'étendue de ses connaissances, la rare impartialité de ses appréciations, la justesse de ses analyses et la finesse de ses critiques, mais il m'a ouvert maint aperçu nouveau, il m'a fait reviser plus d'une de mes idées dogmatiques, et m'en a fait mieux comprendre d'autres. J'ajouterai encore que la dogmatique de M. Bovon a la grande qualité d'être écrite, non dans le langage souvent sec et pédant de l'école, mais dans une langue souple, colorée, où l'on sent non seulement l'intelligence du théologien, mais aussi le cœur d'un chrétien qui sait en qui il a cru et qui serait heureux de pouvoir, par ses ouvrages, faire partager sa foi à ses lecteurs.

Si maintenant, j'essaie de résumer en quelques mots la pensée de l'auteur, la voici telle que je l'ai comprise. Ce qui caractérise la vie de l'homme, c'est la présence de deux besoins, de deux instincts fondamentaux : dépendance et liberté. L'instinct de la dépendance fait de lui un être religieux, celui de la liberté, une personne morale. Ces deux instincts et les notions qui en dérivent, la raison humaine ne parvient pas à les mettre d'accord, à en opérer la synthèse. Celle-ci ne s'opère que dans la vie issue de la foi au Christ. C'est là la clef des problèmes soulevés par l'analyse du dogme. Celui-ci nous présente, en effet, une série d'antinomies logiques, se ramenant à trois principales :

1^o Dans la doctrine de Dieu, antinomie entre son caractère d'être infini et celui d'être personnel.

2^o Dans la doctrine de l'homme, antinomie entre l'universalité et la nécessité du péché, d'une part, et son caractère d'individualité et de responsabilité d'autre part.

3^o Dans la doctrine du salut, antinomie entre la thèse religieuse que le salut est l'œuvre de Dieu et la thèse morale qu'il est l'œuvre de l'homme.

Telle est la pensée typique, fondamentale de cette dogmatique, et voici à son tour, notre critique essentielle. Il n'est pas exact, au point de vue psychologique, de dire que les deux besoins caractéristiques soient l'aspiration à la dépendance et l'aspiration à la liberté. Oui, l'homme aspire à la liberté, mais pas à la dépendance ; il sent plutôt celle-ci comme une entrave, comme un obstacle qu'il voudrait écarter de son chemin. Le fait primordial d'où il faut partir c'est : aspiration à la liberté et sentiment de dépendance. Comment résoudre la contradiction entre le désir, l'idéal et la réalité ? Par la foi chrétienne, laquelle résout cette contradiction à la fois *pratiquement* et *logiquement*. Elle la résout pratiquement, en montrant que l'homme atteint la liberté en acceptant librement cette dépendance, en la réalisant volontairement, autrement dit, c'est dans l'obéissance volontaire à la volonté de l'Etre dont il se sent dépendant que l'homme devient véritablement libre. Et puisque cette solution existe sur le terrain pratique, elle doit exister aussi dialectiquement ; car il y a correspondance entre la vie et la pensée, entre l'action et l'être, entre la morale et la métaphysique. Effectivement, par la voie religieuse et morale de la foi et de l'obéissance à Dieu, l'homme prend conscience de son caractère divin, il se sent fils de Dieu, de la même substance que Dieu. L'obéissance à Dieu, autrement dit, la dépendance voulue, n'est donc en définitive que l'obéissance à soi-même, la conformité de sa vie à sa nature, à son être, par conséquent la pleine et entière possession de soi-même, la liberté.

Lausanne, le 12 septembre 1896.