

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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 33 (1900)

Artikel: Le Christ historique : d'après W. Herrmann

Autor: Favre, Robert

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379694>

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: 06.02.2026

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

LE CHRIST HISTORIQUE

D'APRÈS W. HERMANN

PAR

ROBERT FAVRE

La période des violentes polémiques suscitées par les travaux de Ritschl semble toucher à sa fin. Ceux qui ont séjourné en Allemagne il y a dix ou quinze ans se souviennent de l'incroyable âpreté de cette controverse, de la tempête d'hostilité et de protestations que soulevait à ce moment-là, dans l'Eglise et dans certains milieux académiques, l'épithète de « ritschlien », appliquée, avec plus de passion que de discernement, à quiconque était suspect de sympathies pour la « théologie de Göttingue ». Aujourd'hui le conflit a beaucoup perdu de son acuité. La démarcation tranchée qui séparait violemment les « écoles » en présence a fait place à des distinctions nuancées, où s'atténuent les oppositions et où s'apaisent les colères de jadis.

D'une part, beaucoup d'anciens adversaires de Ritschl prennent à son égard une attitude plus loyale et plus digne, en cherchant à dégager de son œuvre la part de vérité que renferme tout labeur sincère; d'autre part ceux qu'on appelle encore, malgré la divergence de leurs points de vue, les « disciples de Ritschl » n'accueillent la succession du maître que sous bénéfice d'inventaire, et cherchent à s'inspirer de sa méthode plutôt qu'ils ne s'approprient ses conclusions.

Ce qu'il y a de surtout caractéristique et de fécond, dans l'œuvre monumentale du professeur de Göttingue, ce sont moins, en effet, les résultats auxquels il est arrivé sur tel point spécial, que l'orientation générale de sa pensée et la méthode de ses travaux. En quoi consiste cette orientation, et comment définir cette méthode? — « Plusieurs d'entre nous, dit le professeur Reischle, de Halle, ont contracté à l'égard de Ritschl une dette permanente de reconnaissance pour l'influence qu'il a exercée sur leur développement théologique. Lorsque nous nous demandons ce qui, dans sa théologie, nous a surtout saisis et nous a délivrés de l'incertitude dogmatique régnante.... nous constatons que c'est l'énergie avec laquelle il a mis l'accent sur la personnalité de Jésus-Christ. »

La personnalité concrète de Jésus de Nazareth : tel est, aux yeux de Ritschl, le fondement et la norme de la foi chrétienne, en même temps que le centre organique de la théologie évangélique. Sa méthode consiste à grouper autour de ce noyau central tous les éléments essentiels du christianisme, dans l'ordre de leur importance, et à éliminer ceux qui lui sont hétérogènes. C'est par cette « concentration sur le Christ historique » que Ritschl a imprimé une nouvelle impulsion à la théologie moderne.

Cependant, bien que cette thèse forme la base de son système dogmatique, Ritschl n'a pas jugé à propos de la justifier explicitement. Nulle part il ne l'a soumise à un examen spécial et approfondi, malgré les difficultés très graves qu'elle soulève. Que faut-il faire rentrer dans cette notion du « Christ historique », laquelle prête à de nombreux malentendus? De quels moyens disposons-nous pour reconstituer l'image authentique de Jésus? Quel rapport établir entre la connaissance historique et la connaissance religieuse du Christ? Comment définir l'attitude intérieure que doit prendre le croyant à l'égard de la personne historique de Jésus? A ces diverses questions Ritschl ne répond nulle part d'une façon précise, ou plutôt la solution varie selon les éditions de son grand ouvrage, et parfois même d'un passage à l'autre d'une même édition.

En présence de ces lacunes et de ces incohérences, Herr-

mann a entrepris une étude serrée de la notion du Christ historique, sous ses divers aspects; il a cherché à en préciser le sens, à en déterminer la portée, en la soumettant à une analyse aussi rigoureuse que le comporte la nature du sujet. Il ne s'est pas borné, dans ce travail, à dessiner d'une main plus ferme et à prolonger les lignes esquissées par Ritschl; il leur a fait subir un remaniement original, et a imprimé à ses travaux le sceau d'une individualité très marquée. En outre, on sent percer dans l'exposé de Herrmann l'accent d'une émotion religieuse et d'une conviction personnelle dont l'absence a été souvent signalée dans les œuvres de Ritschl.

Nous nous sommes efforcé, dans les pages qui suivent, d'exposer dans ses traits essentiels le point de vue de Herrmann sur la question capitale du « Christ historique » et sur les problèmes connexes. Pour plus de clarté nous avons groupé la matière sous cinq chefs principaux.

Le premier paragraphe n'est guère que la traduction un peu abrégée de la seconde partie d'un discours prononcé à Marbourg le 22 mars 1884, à l'occasion de la fête de l'empereur, et qui a paru sous ce titre: *Pourquoi les faits historiques sont-ils nécessaires à notre foi?* Les paragraphes suivants contiennent le résumé d'un important ouvrage, qui a fait en Allemagne une impression profonde: *La communion du chrétien avec Dieu*, et d'une brochure de circonstance destinée à réfuter les attaques de Luthardt: *La certitude de la foi et la liberté de la théologie*¹. On voudra bien se souvenir que, dans les développements qui suivent, les préoccupations de Herrmann sont essentiellement apologétiques. Il ne se propose pas d'exposer le contenu de la foi chrétienne, dans sa plénitude et sa richesse, mais d'en rechercher le fondement, et d'analyser les conditions de la certitude religieuse. Il serait injuste de lui reprocher comme une lacune l'absence de développements qui ne rentrent pas dans le but qu'il poursuit.

¹ *Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen*, 2^e édition, Halle, 1892. — *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 3^e édition Stuttgart, 1896. — *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*, 2^e édition, Fribourg en Brisgau, 1889.

I. La foi religieuse et l'histoire.

La foi chrétienne, comme on sait, ne prend pas naissance dans l'esprit humain avec la même nécessité que la représentation de l'espace. Elle ne se produit jamais que sous l'influence d'une *histoire*, qui s'est passée, il y a plusieurs siècles, en Judée. La question est de savoir quelle attitude elle doit prendre à l'égard de ces faits dans lesquels plongent ses racines. La foi chrétienne se compose-t-elle d'un certain nombre de vérités qui, une fois acquises, se suffisent à elles-mêmes et se légitiment en vertu de leur valeur intrinsèque, ou est-elle au contraire liée de telle façon à certains faits historiques donnés, qu'elle ne saurait en être détachée à aucun moment ? En d'autres termes, le rapport qui existe entre elle et les événements d'autrefois dont elle est née est-il un rapport contingent, ou un rapport nécessaire, organique et, par suite, permanent ?

Les grands émancipateurs de la pensée allemande se sont prononcés pour la première alternative, et nous constatons aujourd'hui, au sein de la culture contemporaine, la même opposition que Lessing et Kant ont statuée jadis entre *foi religieuse* et *histoire*.

Lessing a abordé cette question avec autant de sincérité que d'énergie. L'anxiété douloureuse qui rend si respectable et si sympathique sa physionomie de penseur a sa source dans des problèmes religieux irrésolus. Il étouffe, sous le pesant fardeau historique de la religion « positive, » et il ne peut d'autre part se soustraire à l'impression que dans le christianisme est contenue la sève qui fait vivre l'humanité. Lorsqu'il voit des théologiens occupés à faire l'apologie du christianisme, il éprouve un vif désir de démolir leur misérable besogne ; mais quand la populace de l'*Aufklärung* attaque brutalement les sanctuaires de la foi, il prend la défense de ceux-ci avec une sympathie passionnée. « Plus on prétendait me donner des preuves convaincantes de la vérité du christianisme, plus j'étais porté au doute ; mais plus je le voyais foulé aux pieds avec des allures triomphantes, plus je me sentais enclin à le conserver intact,

au moins dans mon cœur. » Il raille impitoyablement les théologiens-philosophes de son temps, parce que, dans leur christianisme soi-disant rationnel, on ne sait « ni où est le christianisme, ni où est la raison. » Mais il est plein, d'autre part, de tendres ménagements pour les représentations naïves dans lesquelles s'exprime la foi des humbles. L'accès du christianisme lui est barré par un fatal obstacle. Il aspire à pénétrer jusqu'aux vérités éternelles, mais les gardiens du sanctuaire lui crient qu'il n'y parviendra qu'à la seule condition de « croire » à certaines vérités historiques. Et lorsqu'il proteste contre une telle notion de la foi, on lui répond que la crédibilité des faits en question n'est point en si mauvaise posture ; qu'ils sont — la résurrection de Jésus-Christ, par exemple, — aussi solidement attestés que n'importe quels faits de l'histoire profane. A quoi il réplique qu'il y consent volontiers, mais que, ce qui l'embarrasse, c'est de savoir comment utiliser des événements de cet ordre pour la foi en une vérité éternelle. Si nous admettons un récit historique comme digne de confiance, nous pouvons bien, sans doute, en tirer des « propositions historiques, » mais il ne pourra en aucun cas servir de fondement à la vérité éternelle, car la valeur de celle-ci « est indépendante de ce qui se passe dans le monde. »

« Des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais fournir la preuve pour des vérités rationnelles nécessaires. » Pourtant nous nous heurtons à cette exigence, que pour avoir part aux biens éternels de la religion, il faut nous cramponner aux faits de la tradition. « Voilà, s'écrie Lessing, le large et affreux fossé que je ne puis franchir. Si quelqu'un peut m'y aider, qu'il le fasse ! Je l'en supplie ! Je l'en conjure ! Il méritera une récompense divine ! »

Nous trouvons chez Kant des pensées analogues, mais professées avec l'assurance sereine et détachée du philosophe. Il sépare, lui aussi, la foi religieuse de la « foi » historique, en présentant la première comme un degré inférieur de la connaissance. « Nous pouvons bien dire que nous « croyons » à la réalité de faits qui nous sont attestés par autrui, seulement le contenu d'une semblable tradition n'est pas une affaire de *foi*. En effet,

pour les hommes sur le témoignage desquels nous nous appuyons, les événements en question n'étaient pas des objets de foi, mais de connaissance. Or nous sommes à même, grâce aux méthodes historiques, de contrôler la tradition, de transformer par conséquent la *foi* historique en *connaissance* d'événements historiques. Les événements qui appartiennent à l'histoire sont donc, non des objets de foi, mais des *faits*, et inversément les objets de la foi religieuse sont en dehors du domaine de la connaissance. Envisager la *fides historica* comme un devoir et comme une partie intégrante du salut est, aux yeux de Kant, une « superstition. » Une fois acquises les notions que nous tenons de l'histoire, la raison les sanctionne et les détache de leur milieu primitif. Lorsque l'entendement est arrivé à maturité, il n'est plus nécessaire de regarder en arrière, vers les faits qui ont servi de véhicule aux idées religieuses et morales.

Fichte partage cette manière de voir. « Au cas, dit-il, où Jésus reviendrait sur la terre, il est à prévoir qu'il se tiendrait pour entièrement satisfait s'il trouvait le christianisme régnant en réalité dans le cœur des hommes ; peu lui importerait que son nom personnel fût exalté ou laissé dans l'ombre. C'est le moins que l'on puisse attendre de la part d'un homme qui, durant sa vie, ne cherchait pas sa propre gloire, mais la gloire de celui qui l'avait envoyé.... Le fait de mettre l'accent sur la personne de Jésus est tout à fait contraire au christianisme. »

Ce christianisme-là, observe Herrmann, n'est à coup sûr pas le christianisme primitif. Mais la question est de savoir si *nous*, dans nos circonstances et dans notre milieu modernes, nous pouvons nous appropier avec une pleine sincérité intérieure cet élément irrécusable du christianisme des origines : *la foi en la personne de Jésus*. Si nous prenons une attitude différente de celle des grands hommes de l'*Aufklärung*, nous devons être en état de justifier notre attitude, et d'opposer nos motifs à ceux qui ont amené ces penseurs à prononcer le divorce entre la foi religieuse et l'histoire.

L'opinion suivant laquelle la foi, pour parvenir aux réalités éternelles, doit s'élever d'un vigoureux coup d'aile au-dessus

des faits historiques, jusqu'à les perdre de vue, repose sur une conception erronée de la *religion*. On part de l'idée que la religion consiste à « saisir l'infini, et à se laisser saisir par lui. » Cette façon d'envisager l'essence de la religion apparaît dans toutes les religions supérieures, comme aussi au cours du développement historique du christianisme ; elle engendre un type de piété qui, « neutre à l'égard des éléments particuliers qui distinguent les confessions diverses, » présente essentiellement les mêmes caractères dans l'Islam que dans la philosophie antique de la décadence et dans le christianisme ecclésiastique. Cette conception de l'essence de la religion a reçu le nom de *Mystique*. La *Mystique* ne cherche pas à interpréter les événements qui, du dehors, agissent sur la personnalité ; elle se borne à exprimer et à décrire la situation intérieure d'une âme « en contact avec l'infini. » Sa voix possède pour toute âme pieuse un charme fascinateur. C'est dans sa chaude température que s'est épanouie, pour une grande part, la riche floraison de notre vocabulaire religieux. Néanmoins, les émotions de cet ordre n'expriment pas le contenu essentiel de la religion. La *Mystique* est « une hypertrophie de l'élément que la religion a en commun avec la science et la jouissance artistique. » Le sentiment esthétique est sans rapport nécessaire avec la valeur personnelle de l'individu. Il y a eu d'illustres savants et d'éminents artistes auxquels il nous est impossible d'accorder notre estime en tant qu'hommes. Dans le domaine religieux, au contraire, il existe une relation indissoluble entre les sentiments intimes et la vie morale ; quelqu'un a beau manier en virtuose le langage de la sensibilité religieuse, c'est toujours par sa conduite que nous jugeons en dernier ressort de l'authenticité de ses paroles. « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. »

Il y a donc autre chose, dans la religion, que la « jouissance de l'infini. » La religion — du moins la religion chrétienne — prend naissance lorsque l'homme acquiert la conviction qu'il est ici-bas *en vue de l'infini*. C'est là ce qui trace la démarcation entre le recueillement religieux et le recueillement esthétique, celui, en particulier, que produit la musique. « Quel est le

but, quelle est la fin de ma propre existence ? » — Voilà la question suprême que la science ne pose ni ne résout, et qui signale l'éveil de la personnalité morale. Cette intuition de la portée et de la dignité de la vie humaine, cette conquête du respect de soi-même, cette expérience intérieure d'une âme qui se sent prise à partie par l'impératif d'une loi éternelle à laquelle elle ne saurait refuser son assentiment sans se renier elle-même, nous conduisent au seuil de l'Evangile. C'est sur ce terrain qu'il faut se placer, c'est de l'obligation morale qu'il faut partir, pour saisir la valeur des faits historiques pour la foi chrétienne.

Cependant lorsque, après être rentrés en nous-mêmes et avoir pris conscience de notre personnalité et de sa loi, nous portons nos regards au dehors, l'expérience dont il vient d'être question semble infirmée par des faits trop évidents. Notre existence commence et s'achève dans un monde obscur, au sein duquel nos destinées sont aussi rigoureusement déterminées, aussi indifférentes que tout autre phénomène naturel. Tout ce que nous savons de l'homme, tout ce que la science peut apprendre à son sujet, nous apparaît comme intimement incorporé dans la trame des événements nécessaires. Peu de gens se rendent compte avec une netteté scientifique du véritable caractère de nos rapports avec la nature, mais la souffrance se charge d'enseigner à tous que notre vie est engagée dans un réseau de phénomènes inéluctables qui ne témoignent d'aucune sympathie, d'aucune compréhension pour les fins que nous voudrions poursuivre. Patience et oubli ! tel serait dès lors le dernier mot de la sagesse humaine, et cette sagesse s'accorde aisément avec la piété mystique. Mais elle ne suffit que là où l'appel de l'obligation morale n'a pas été compris. Cette résignation et cet oubli nous deviennent impossibles dès que nous saisissons la portée de ce fait, que dans le devoir le plus élémentaire quelque chose de moralement nécessaire est impliqué, comme un acte de notre volonté libre. Nous nous disons alors que notre vie, bien que liée extérieurement au monde, atteint cependant à une profondeur « que n'épuise aucune expérience terrestre, » et que la clef de l'éénigme de

notre existence ne doit pas être cherchée dans l'ordre de la nature.

La seule attitude digne de l'homme est de reconnaître la béante contradiction qui existe entre la vocation morale et la destinée naturelle des individualités humaines. Mais, dans la foi chrétienne, il puise l'énergie nécessaire pour arriver à la conviction que la destinée morale de l'individu a raison contre le témoignage de l'expérience.

Nous croyons en un Dieu qui est le maître de la nature incommensurable, dans laquelle se perdent, pour notre connaissance, les conditions de notre existence et les causes des événements de notre vie. Nous croyons qu'il ne laisse rien arriver de contraire aux besoins véritables de l'homme. Les mêmes faits qui apparaissent à l'homme naturel exclusivement comme le résultat d'événements inévitables, sont pour nous *en même temps* l'œuvre de notre Dieu, qui fait concourir à notre bien tout ce qui est et tout ce qui arrive. Dans cette foi, nous dominons l'impression d'écrasement que nous fait éprouver la nature. Une telle foi n'empiète en aucune mesure sur le domaine de la science, puisqu'elle ne le touche même pas; en revanche, elle opère l'affranchissement de notre vie intérieure.

Dès lors le monde, vis-à-vis duquel le chrétien a pris intérieurement position, lui apparaît sous un jour tout nouveau. Bien loin de fuir la réalité en s'absorbant, à la façon des mystiques, dans la contemplation de l'infini, il se plonge au contraire dans cette réalité; il prend au sérieux les événements de son existence, il les met en œuvre, les envisage comme des stimulants de sa vie morale, les surmonte en les interprétant comme un message de Dieu.

Sur quoi basons-nous cette foi en Dieu qui fait que nous, créatures infimes, « nous avons l'éternité dans le cœur tout en nous sentant chez nous dans l'histoire? » Kant répondait: elle est fondée sur le besoin que nous en avons, car c'est par elle seule que nous pouvons subsister comme personnalités morales. Autant vaudrait dire que l'affamé se rassasie par le fait qu'il a l'estomac vide.

Nous croyons que notre vie humaine n'est pas une vaine

apparence, mais que, par elle, nous avons accès à ce qui est éternel, impérissable. Or, le contenu d'une telle foi n'est nullement une « vérité nécessaire; » c'est *un fait*, et pas autre chose. Lessing a bien raison de dire qu'on ne peut pas fonder des vérités rationnelles nécessaires sur des vérités historiques contingentes. Seulement nous n'avons pas affaire ici avec une vérité indépendante de l'histoire, mais avec le fait même de notre affranchissement vis-à-vis du monde. Ce fait ne devient pour nous une réalité que lorsque nous nous appuyons sur d'autres faits, situés dans le même plan, et capables d'éveiller et d'entretenir en nous la conviction que la sollicitude de Dieu pénètre la sphère de notre vie terrestre, en sorte que nous n'y sommes point abandonnés à notre propre sort.

Toutefois, c'est en vain que nous parcourons par la pensée la série des événements de notre vie, à partir de l'éveil de notre conscience jusqu'au moment actuel; nulle part, dans cette succession de souvenirs récents et lointains, nous ne rencontrons de fait assez solide, de manifestation de Dieu assez irréfutable, pour qu'il nous soit possible d'y asseoir notre foi. Au lieu de borner nos investigations au domaine étroit de nos expériences individuelles, il faut donc bien l'élargir, en reculer les limites, prendre à nous le passé historique « comme une partie intégrante de notre existence actuelle. » C'est là, dans ce passé, que nous rencontrons enfin l'événement seul capable, « par la richesse et la puissance de son contenu, » de fournir le point d'appui qu'en vain nous cherchions ailleurs. Cet événement, c'est *l'apparition de Jésus-Christ, telle qu'elle se dégage des écrits du Nouveau Testament*. Le Dieu vivant se donne à connaître par un fait, qui devient le fondement de notre foi en lui, et par lequel il entre en communion avec nous.

La révélation ne consiste pas « dans une communication *sur* Dieu, mais dans une communication *de* Dieu, en la personne du Fils de l'homme. » Une communication sur Dieu, — c'est-à-dire une doctrine, — présentée comme révélation divine, peut bien nous suggérer une certaine représentation de Dieu. Mais cette représentation supposée admise, il nous resterait à acquérir la conviction que ce Dieu s'occupe de nous, entre effectivement

en relation avec nous, et c'est là précisément ce qui nous importe. Il faut prendre garde de se laisser détourner de la seule chose nécessaire par les exigences habituelles: « Tu dois croire que Dieu a créé le monde, que le genre humain descend d'un seul couple, que le Fils de Dieu est devenu homme; que Dieu, par la mort de son Fils, a obtenu la satisfaction exigée par sa justice, etc. » La résolution de « croire » ces choses ne saurait engendrer que la détresse intérieure. C'est une illusion profonde de chercher dans de semblables doctrines — quelque vraies qu'elles puissent être d'autre part — la réalité qui communique à la foi sa certitude. Nous n'échappons à ces vaines tentatives qu'en nous en tenant à la question: *A quoi reconnaissons-nous qu'un Dieu vivant entre en relation avec nous?* Pour qu'une telle conviction s'empare de nous de manière à entraîner une pleine certitude, il faut autre chose, et plus qu'une doctrine; il faut un *fait*, s'imposant à notre conscience avec une évidence intuitive comme un acte libérateur de Dieu.

Nous pouvons avoir entendu parler de Jésus pendant longtemps avant qu'il se découvre à nous sous cet aspect. Historiquement parlant, nous ne prétendrons guère que nos yeux ne se soient ouverts aux réalités invisibles que par une intuition directe de la personne de Jésus. Avant de nous trouver directement en présence de cette personne, nous avons été en contact avec des individualités chrétiennes dont nous avons reçu l'impression d'une vie divine agissant en elles, et qui ont été pour nous, d'une manière incomplète et fragmentaire, des instruments de la révélation. Mais nous ne possédons cette révélation dans sa plénitude que dès le moment où, par delà ces individualités chrétiennes, nous discernons celui qui est la source de leur vie, leur Seigneur, la personne même de Jésus.

Ici nous voyons surgir un problème très grave, un obstacle dont les réformateurs ne sont jamais parvenus à se dégager complètement. « Cette personne, objecte-t-on, ne nous est pas directement accessible; nous ne la connaissons pas, et ne pouvons pas la connaître telle que les premiers disciples l'ont contemplée de leurs yeux et entendue de leurs oreilles; entre

le Christ historique et nous, s'interpose la tradition, en sorte que la foi chrétienne dépend nécessairement de l'autorité de cette tradition. » — Nous ne possédons en effet l'image de Jésus que réfractée dans la conscience des écrivains du Nouveau Testament. Quelle garantie avons-nous que cette image est fidèle et n'a subi aucune déformation ? De quels moyens disposons-nous pour comparer les deux notions du Christ biblique et du Christ historique, le portrait conservé dans les Evangiles et la figure mystérieuse qui lui a servi d'original ?

II. La personne de Jésus et la critique historique.

Le Christ historique ne nous est connu que par le *témoignage* des auteurs de la tradition évangélique. Quels sont donc, dans le domaine de l'histoire et, en particulier, de l'histoire religieuse, le rôle et la valeur du témoignage ? D'une manière générale, répond Herrmann, les récits d'autrui entrent pour une part considérable « dans l'image que nous nous faisons de la réalité historique. » Par le témoignage rendu aux personnalités marquantes du passé, nous sommes à même de constater l'influence exercée par elles sur d'autres personnalités. C'est de cette manière que se produisent, au sein de l'humanité, la circulation et l'échange des trésors de l'esprit. Dans les matériaux qui nous parviennent par cette voie, il y a lieu d'établir une distinction entre les récits, comme tels, et leur contenu. Ce dernier peut entrer comme partie intégrante dans notre reconstitution du passé, « lorsque nous sommes en mesure de le constater nous-même comme un fait. » Cela peut avoir lieu de différentes manières.

La forme la plus élémentaire de ce procédé consiste à rapporter sur le récit la confiance que nous inspire le narrateur. C'est ce que nous faisons constamment dans la vie ordinaire. L'activité déployée par notre esprit est alors réduite au minimum, aussi ne nous contentons-nous de cette attitude que lorsqu'il s'agit de faits qui nous paraissent dépourvus d'importance. Dès que le contenu de ce qui nous est rapporté touche à des intérêts essentiels de notre vie, la confiance que nous ins-

pire la valeur intellectuelle et morale du narrateur ne suffit plus pour nous faire admettre son témoignage comme un fait certain. Introduire un fait dans l'organisme de la pensée religieuse sur la seule foi d'autrui, est toujours un indice que ce fait est sans rapport intime avec les intérêts vitaux de notre piété personnelle. Le catholicisme en offre un exemple frappant. La personne historique du Christ y est admise par voie d'autorité ; pour cette raison même elle demeure en dehors de la question suprême qui est, pour l'homme religieux, de savoir comment il trouve son Dieu.

Le Christ historique joue, il est vrai, dans la doctrine romaine, un certain rôle comme « stimulant de l'imagination, » comme modèle et comme symbole, mais non pas en tant que fait révélateur, que manifestation de Dieu dans la vie personnelle. Cette lacune religieuse est un fruit de la méthode d'autorité. Le croyant ne saurait se résoudre à recevoir de seconde main ce dont il veut faire dépendre toute son existence.

L'esprit est plus actif lorsque, au lieu de s'approprier passivement le récit d'un narrateur étranger, il cherche à reconstituer la réalité historique par la combinaison de deux éléments : le témoignage d'autrui et l'expérience personnelle, un élément objectif et un élément subjectif. Ce procédé, également fréquent dans la vie ordinaire, a été élevé, dans la critique historique, à la hauteur d'un art. Il consiste à comparer avec le contenu de la narration le caractère du narrateur tel qu'il se dégage du récit lui-même, les circonstances qui ont agi sur lui, les idées et les préoccupations dont il a subi l'influence. En tenant compte de ces considérations diverses, nous parvenons jusqu'à un certain point à reconstituer les faits tels qu'ils ont dû se passer ; mais un jugement ainsi obtenu n'aboutit jamais qu'à des probabilités, car il est sujet à être sans cesse modifié par un examen plus approfondi ou par la production de témoignages nouveaux. Il va sans dire que la foi religieuse ne saurait se fonder sur de pareils résultats ; les *réalités probables* de la critique historique sont loin de lui offrir la sécurité qu'elle exige. Ceux qui se figurent que la foi chrétienne repose sur la crédibilité de la tradition doivent éprouver un singulier malaise

Cette illusion très répandue explique le désarroi qui règne dans le monde religieux et dans la théologie évangélique. Celle-ci a utilisé jusqu'à maintenant certaines « positions historiques » de telle manière que, pour rendre les services qu'on en attendait, elles devaient être soustraites à toute investigation scientifique. C'est un lamentable spectacle de voir nos théologiens en conflit avec des connaissances dont ils ne peuvent eux-mêmes se défendre ; on dirait une armée en déroute, abandonnant pièce après pièce ses armes et ses drapeaux, tout ce qu'elle avait de cher et de sacré, et, pour soutenir sa retraite, brûlant ses dernières cartouches dans des combats d'arrière-garde. D'autre part, ceux du dehors ne sauraient respecter un christianisme qui envisage toute tentative de recherche indépendante comme un acte d'hostilité, et qui a la réputation que la connaissance de la vérité lui est désagréable. On raille volontiers l'Eglise romaine, qui prescrit à ses historiens les résultats auxquels ils sont tenus d'aboutir ; mieux vaudrait reconnaître que la même chose se passe dans nos milieux protestants, où l'on confirme ou étouffe certains résultats historiques en entretenant l'agitation dans les Eglises.

Le seul moyen de mettre fin à une telle situation et de sauvegarder « l'impératif catégorique de la conscience historique » (Rade) est d'établir la foi sur un terrain qui soit à l'abri des discussions théologiques et des surprises de la science et de l'exégèse. Mais ce terrain existe-t-il quelque part ? Est-il possible de soustraire aux incertitudes et aux tâtonnements de la critique un phénomène historique qui ne nous est connu et ne nous parvient que par l'intermédiaire de la tradition ?

On peut affirmer, il est vrai, que l'existence de l'Eglise et son rôle dans le développement de l'humanité permettent de conclure à l'existence de son fondateur ; que certains traits de l'image de Jésus, certains récits de sa vie, doivent être envisagés dès lors comme certainement authentiques. Si l'on se place au point de vue du simple historien, ce raisonnement est probant. Il serait absurde d'admettre que les traces d'un homme qui a exercé une influence aussi étendue et aussi profonde aient disparu entièrement.

En partant de cette influence telle que nous la constatons encore aujourd’hui, aucun homme raisonnable ne se refusera à tenir pour authentiques les traits les plus généraux de la tradition concernant Jésus. On pourrait bien soutenir, en théorie, que même à l’égard de ce minimum nous ne sortons pas du domaine des probabilités ; mais en pratique, l’historicité de ce noyau de traditions sera admise sans difficulté. Qu’on remarque bien que nous ne nous soumettons nullement, en prenant cette attitude, à l’autorité des narrateurs ; le jugement qui nous amène à ce résultat est un fruit de l’activité spontanée de notre esprit, et se base sur la constatation de réalités actuelles, comme les jugements de la critique historique. D’où il ressort, comme nous l’avons vu, que le *contenu* d’un récit peut être détaché du récit lui-même et de son auteur, et envisagé à part comme un « élément de la réalité. »

Mais tout cela ne nous avance guère. L’historien peut, à l’aide de ce procédé, dissiper les doutes qui entourent une personnalité depuis longtemps disparue : le résultat de ses recherches vole en éclats dès l’instant où il prétend y asseoir sa foi. Le doute qui était pour lui, en sa qualité de simple historien, une quantité négligeable, reprend aussitôt le dessus ; il constate une fois de plus qu’un jugement historique, si légitime qu’il paraisse, n’aboutit jamais qu’à des probabilités. Or, que penser d’une religion dont les adhérents devraient se dire que le fondement sur lequel repose leur conviction est *probablement certain* ? Il est manifestement impossible de baser la foi religieuse sur un jugement historique. A cet égard, Lessing a raison¹.

¹ M. Kähler, de Halle, pousse plus loin encore que Herrmann le scepticisme historique. Après avoir professé pendant vingt ans l’exégèse du Nouveau Testament, il est arrivé à la conviction « que les recherches de cet ordre sont, il est vrai, indispensables, mais n’aboutissent à aucun résultat certain. » Dans le domaine de la critique sacrée, on obtient des résultats moins solides que dans les recherches qui ont pour objet l’antiquité profane, et « les exposés de B. Weiss et de Godet ne sont pas moins des hypothèses que ceux de C.-F. Baur et de Weizsäcker. » Des faits historiques qui doivent être préalablement confirmés par la science ne sont pas susceptibles, comme tels, de se métamorphoser en expériences religieuses ; c’est pourquoi « histoire religieuse et foi chrétienne se séparent comme de l’huile

III. La personne de Jésus et la foi chrétienne.

La base sur laquelle repose la foi doit remplir deux conditions essentielles ; elle doit être « solide comme le roc, » et, en second lieu, accessible à tous, car il ne saurait y avoir, dans ce domaine, ni aristocratie ni priviléges. C'est assez dire que cette base ne doit pas être cherchée dans un ordre de connaissances où les questions restent indéfiniment ouvertes, et qui n'est à la portée que d'un nombre infime de spécialistes et de savants.

Le lecteur attentif et consciencieux des Evangiles ne peut s'empêcher de se demander à chaque pas si les événements se sont bien passés en réalité tels qu'ils sont rapportés dans le texte. Ce doute, il est vrai, peut être refoulé par la violence ; on parvient à le comprimer au moyen d'une résolution énergique, seulement cet effort, que beaucoup de chrétiens croient indispensable, mais contre lequel, au fond, la conscience proteste, est impuissant à procurer la paix intérieure. Ce qui dissipe les doutes que peut nous inspirer l'histoire évangélique, ce ne sont pas nos propres efforts, mais la puissance qui émane de Jésus. Le secours, pour le lecteur sincère, « ne se trouve pas dans ce que *lui* fait de la tradition, mais dans ce que *la tradition* fait de lui, par son contenu. »

La seule réalité qui se dégage des Evangiles avec assez de lumière et de puissance pour exclure le doute et pour s'imposer à la conscience avec une irréfragable évidence, c'est ce qu'ils contiennent de plus intime, « la vie intérieure de Jésus lui-même. » Seul celui qui aspire à une vie morale digne de ce nom est capable de percevoir la plénitude de cette âme, et susceptible d'en éprouver la puissance ; mais quiconque s'est senti dominé, subjugué par cette personnalité qui transparaît au

et de l'eau, dès que le charme de la description est dissipé. » C'est « une entreprise désespérée » de faire dépendre la foi chrétienne d'un dogme christologique, ou d'une image du Christ soi-disant authentique, obtenue au moyen de la science historique.

Voyez Martin Kähler : *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 2^{de} édit, Leipzig, 1896, p. 5 sq., 73 sq., etc.

travers des voiles de la tradition, ne songe plus à s'enquérir de la crédibilité des narrateurs ; après avoir *vu*, il ne se demande plus si la personne de Jésus appartient à l'histoire ou à la légende ; il n'éprouve pas, d'autre part, le moindre scrupule à laisser la critique poursuivre ses investigations avec une pleine indépendance. Nous ne possédons la personne de Jésus que dans la prédication des disciples qui ont cru en lui. En résulte-t-il que nous ne voyons que les disciples, et non le Maître ? A cette question la science, qui établit la vérité par des *preuves*, ne saurait répondre. Celui qui la résout suit sa conviction personnelle. Au fond, nous sommes ici en présence de la question de confiance. Jésus, — c'est-à-dire la vie intérieure de Jésus, — tel qu'il nous apparaît dans le témoignage de la foi de ses disciples, nous place devant cette alternative : nous éllever au-dessus de lui, ou nous incliner devant lui. Si nous nous courbons, c'est à la suite d'une expérience qui ne saurait être imposée à personne. Seul il nous montre en quoi consiste, dans sa plénitude, la vie personnelle de l'esprit, et il nous fait sentir à quel point notre vie propre est imparfaite et misérable. « Lorsque nous éprouvons cela, nous renonçons à la tentative de comprendre historiquement cette figure ; nous acceptons cela comme l'action historique exercée par une personnalité incompréhensible dans sa réalité. »

Apprendre à connaître Christ est pour tout chrétien le chemin du salut. Mais nous n'amenons pas les hommes à cette connaissance en leur racontant, appuyés sur les récits et les doctrines du Nouveau Testament, qu'il est le Fils de Dieu, né d'une vierge ; qu'il a fait beaucoup de miracles, ressuscité des morts, et qu'il règne, assis à la droite de Dieu. De telles choses, quelque instance que l'on mette à les affirmer, ne *constituent* pas l'Evangile ; elles peuvent bien, lorsqu'elles sont accueillies avec une candeur enfantine, attirer l'attention sur Jésus, et par là, conduire à le chercher lui-même ; elles ne nous donnent pas la personne même du Sauveur. Lorsqu'on présente aux hommes de notre temps ces doctrines et ces récits comme la chose essentielle à laquelle ils doivent « croire » pour trouver le Rédempteur, on les oriente sur une fausse voie ; on les induit

en erreur. A l'époque où nous vivons, c'est un obstacle considérable que l'on place devant eux. L'immense majorité de nos contemporains sont incapables de s'approprier ces affirmations avec la naïveté voulue. Tout au plus, s'ils sont angoissés au sujet de leur âme, « intimidés par une prédication qui cherche à en imposer, » se laisseront-ils arracher une adhésion qui n'a rien de commun avec la foi, car elle les laisse intérieurement hésitants et troublés. L'effort qu'ils ont à faire et l'insécurité qu'ils en éprouvent les empêchent de venir à Christ ; car « ceux-là seuls qui sont de la vérité entendent sa voix. »

Il vaut dès lors la peine de se demander quel usage il convient de faire de ces éléments de la tradition. Ils doivent être présentés comme faisant partie du témoignage rendu à Jésus par les écrivains du Nouveau Testament. Dès l'instant où l'on cherche à les imposer comme conditions préalables de la foi, au lieu d'annoncer la bonne nouvelle, on promulgue une loi dont les pharisiens s'accommodent aisément, mais qui est intolérable aux âmes sincères. Il va sans dire que le témoignage des premiers disciples ne saurait être estimé trop haut. « Voilà, dirons-nous en présence de leurs enseignements, ce que ces hommes ont cru au sujet de Jésus-Christ, après avoir trouvé en lui le chemin qui mène à Dieu. » Mais la valeur de leur témoignage n'implique pas que nous devions poser comme base de notre foi ce qui était le fruit et le couronnement de la leur, et partir de leur point d'arrivée. Notre foi prend naissance dans les mêmes conditions que celle des premiers témoins. Le fondement sur lequel elle repose doit être pour nous, dans notre situation actuelle, — comme pour eux dans la situation où ils se trouvaient, — l'objet d'une certitude immédiate et directe.

Deux faits présentent pour nous ce caractère indubitable, à savoir : en premier lieu la manière dont les disciples ont parlé de la puissance et de la gloire de leur Maître, et en second lieu la vie intérieure de Jésus.

Il ne faut pas conclure de ce qui précède qu'un prédicateur qui se sentirait à l'aise dans telles traditions qui, pour d'autres, sont un obstacle à la foi, doive dissimuler sa position ; il doit, au contraire, exprimer ses convictions en toute liberté. Mais

l'essentiel est pourtant toujours de mettre fortement en relief, ce qui, pour lui comme pour les autres, peut seul servir de base à la certitude religieuse : la personne de Jésus, la vie intérieure du Fils de l'homme. Toute prédication évangélique prend du reste spontanément cette direction.

Nous parvenons ainsi, à travers un certain nombre de cercles concentriques, au cœur de l'Evangile, au foyer de la révélation : la personnalité historique, ou — pour employer l'expression synonyme de Herrmann, — « la vie intérieure » de Jésus, par laquelle « Dieu entre en relation avec nous. » Si maintenant nous cherchons à analyser le *contenu* de cette personnalité, les traits qui distinguent cette « vie intérieure » unique, rien ne nous empêche de partir des éléments de la tradition qui sont généralement incontestés, « même par ceux qui ne connaissent pas Jésus lui-même. »

Au monde dans lequel nous vivons appartient la figure historique de l'homme Jésus qui, il y a bien des siècles, s'est donné pour le Messie d'Israël, et, par sa conception particulière de l'œuvre messianique, s'est attiré la haine de son peuple et a préparé sa propre ruine ; qui, enfin, est mort avec la certitude d'avoir quand même remporté la victoire. Cet homme s'est donné pour le Messie d'Israël : il estimait donc que sa personne et son œuvre formaient le couronnement du monde, et que les fins de la création de Dieu se réalisaient en sa personne.

Nul ne refusera son admiration à un homme « qui a déployé une telle énergie vitale. » Cependant, s'il avait été d'autre part imaginatif, susceptible, avide d'honneurs terrestres, nous le tiendrions pour un illuminé comme nous en connaissons beaucoup. La tradition établit le contraire. Sa parole est remarquablement sobre et lucide ; il n'est ni prétentieux ni emporté ; l'impression qu'il laisse est celle d'une humilité profonde. S'il s'était simplement approprié l'idéal messianique d'Israël, sa physionomie de Messie n'aurait rien de particulièrement saillant ; mais il a nettement conscience d'aller à l'encontre des espérances qu'il éveille, et il s'élève bien au-dessus de ce que l'on envisageait autour de lui comme le bien suprême. Jésus

veut, il est vrai, ainsi qu'on l'attendait du Messie, fonder le royaume de Dieu sur la terre; mais ce qu'il entend par ce royaume, c'est la domination de Dieu sur la vie intérieure de créatures personnelles, et sur leurs relations entre elles.

Au point de vue du cours extérieur de son œuvre de Messie, deux faits sont donc surtout à relever: en premier lieu, le conflit qui éclate entre Jésus et le Judaïsme de son temps avec ses espérances messianiques, et, en second lieu, la confiance dont il fait preuve en présence de l'opposition du monde et jusque dans la mort. Tout homme qui prend comme but de son existence le royaume de Dieu, au sens où l'entendait Jésus, acquiert du même coup la conviction que cette idée doit se réaliser. Personne ne peut être contraint de prendre pour idéal la vie dans l'amour et la confiance en un Dieu qui est « la puissance de cet amour; » mais quiconque s'est emparé de cet idéal est persuadé que rien au monde ne saurait prévaloir contre le droit qu'il possède à se réaliser. Considéré sous cet angle, Jésus ouvre la série des martyrs qui ont sacrifié leur vie pour maintenir l'idéal qu'il a introduit dans le monde. Ce trait de sa vie personnelle, fortement en relief dans la tradition évangélique, a une grande importance pour le croyant.

Toutefois, le fait que Jésus est à la tête des hommes qui ont souffert joyeusement pour la vérité ne constitue nullement « le trait le plus caractéristique de sa vie intérieure, le fait qui doit agir sur nous pour que nous soyons sauvés. » Jésus se distingue profondément de tous les hommes qui s'efforcent de suivre ses traces, non seulement comme leur modèle, auquel ils n'atteignent jamais, mais par son attitude personnelle à l'égard du souverain bien. *Il a conscience de ne pas rester en arrière de l'idéal pour lequel il se sacrifie.* Cette conviction, nous la tirons non pas de telles paroles isolées que la tradition lui attribue, et d'après lesquelles il aurait été sans péché — à elles seules ces paroles n'auraient pas grande force probante — mais, essentiellement, des derniers actes de son ministère et de ses derniers entretiens avec ses disciples, en particulier lors du repas de la Cène. En face d'une mort imminente dont il savoure par anticipation l'amertume et les terreurs, « il

songe à la détresse morale de ceux qui sont opprêssés par le sentiment de leurs péchés, et il affirme que l'impression produite par sa mort sur ceux qui l'auront trouvé les délivrera de ce fardeau. » Pour tenir un tel langage, il fallait qu'il se sentît sans péché. A l'heure suprême où la conscience établit avec une inexorable rigueur le bilan du passé, sa force et sa pureté morales lui apparaissent comme l'unique puissance capable de transformer les pécheurs dans leur vie la plus intime, et de les délivrer de leurs misères les plus profondes.

Le premier, il affirme clairement que le commandement de l'amour n'est pas *un* commandement, mais *le* commandement moral par excellence, parce qu'il implique tous les autres et détermine à lui seul la valeur des actions humaines. Par sa conception du bien suprême : la vie dans l'amour, ou le royaume de Dieu, il élève la connaissance morale de l'humanité au plus haut degré qui puisse être pensé, en sorte que, partout où s'étend son influence, tout homme dont le cœur n'est pas entièrement fermé à l'amour doit se sentir coupable. Jésus est « le modèle de beaucoup d'hommes par le fait qu'il a souffert pour le bien, » mais ce qui le met hors de pair, c'est qu'ayant le premier discerné le Bien dans tout son éclat, dans toute sa plénitude et dans toute sa puissance, il ne s'est senti inférieur ni à la connaissance qu'il en avait ni aux paroles par lesquelles il le proclamait ; en un mot, bien qu'il s'appliquât à lui-même la norme la plus élevée qui puisse être conçue, *Jésus a été ce qu'il voulait être*. Envisagée sous cet aspect, dans l'incomparable splendeur de sa vie morale, la personne de Jésus n'est pas un fait que nous admettions sur la foi d'autrui ; elle nous est directement accessible, elle devient « un élément de notre propre réalité, » et projette un vif éclat sur le monde dans lequel nous vivons. Mais il y a plus encore. Jésus ne s'est pas borné à faire connaître le bien suprême et à le réaliser pour son propre compte. En tant que Messie, il prétend « apporter aux hommes le don parfait de Dieu ; » il s'attribue le pouvoir de les mettre en possession du bien suprême : la vie de l'amour, dans la pleine dépendance de Dieu. Aussi, à l'in-

verse du Bouddha et de Socrate, qui s'effacent modestement derrière la cause pour laquelle ils vivent et meurent, ne connaît-il pas de tâche plus pressante et plus sacrée que de diriger l'attention sur lui-même ; il a la conviction qu'aucun homme qui veut vivre de la véritable vie ne peut éluder sciemment sa personne.

Jésus nous a mis en situation de nous convaincre par devers nous du bien-fondé de ses prétentions ; nous sommes à même d'éprouver dans sa réalité la puissance rédemptrice qu'il s'attribue. On ne peut en dire autant de ce que le christianisme traditionnel désigne sous ce nom : ces « forces rédemptrices » mystérieuses, liées aux actes du culte, censées émaner de Jésus et pourtant distinctes de lui-même et de l'impression produite par sa vie personnelle, sont « une pure affirmation, incapable de fournir aucune preuve de sa réalité. » Ce qui importe évidemment avant tout, pour l'homme qui désire soumettre sa vie à Dieu et faire partie de son royaume, c'est qu'il soit intimement convaincu de la réalité de Dieu. Cette conviction, nous la puisons en Christ. La confiance que nous inspire Jésus pour sa personne et pour sa cause implique en effet l'idée d'une « puissance dominant toutes choses, » qui lui assure la victoire sur le monde dans lequel il a en apparence succombé. C'est en partant de la conviction que Jésus doit l'emporter sur le monde, avoir raison contre le monde, que nous arrivons à l'idée de la puissance qui est au-dessus de toutes choses. Le Dieu vivant se donne en premier lieu à connaître à nous comme *la puissance qui est avec Jésus*. En outre, l'attitude personnelle du Sauveur à l'égard des pécheurs, la bienveillance qu'il témoigne à ceux qui se sentent perdus, nous donnent la conviction que son Dieu est bien aussi *notre Dieu*. Ainsi nous sommes introduits dans la sphère de l'amour du Père. Dieu entre en rapport avec nous de telle façon que, par le fait même, il nous pardonne nos péchés et nous rend capables de surmonter la contradiction intérieure qui nous déchire, entre notre vie naturelle et la loi morale. La dogmatique ecclésiastique a cherché, sans y réussir, à montrer *comment* ce pardon a été rendu possible. « Nous ne

comprendrons jamais comment il se fait que Dieu pardonne nos péchés ; nous ne pouvons que saisir, dans sa réalité, le pardon tel qu'il nous est offert. »

La foi chrétienne, ou la « certitude que Dieu entre en rapport avec nous » ne peut être imposée à personne, ni établie par des preuves extérieures. En vertu de sa nature même, elle ne peut être que subjective, car elle repose sur une expérience intime, incommunicable. Même lorsque nous essayons de nous rendre compte clairement à nous-même de ce que nous éprouvons comme chrétiens, et que nous nous efforçons de traduire nos expériences en paroles, nous n'y réussissons que très imparfaitement ; nous aboutissons à des représentations qui se contredisent et ne se laissent pas ramener à un ensemble logique et harmonieux. En effet, « Dieu nous enlève l'estime de nous-même et nous communique un indomptable courage ; il détruit en nous la joie de vivre et nous apporte le bonheur ; il nous fait trouver le repos et nous remplit d'anxiété ; il nous délivre du fardeau de notre vie ancienne, et rend l'existence bien plus difficile qu'elle ne serait sans lui ; il nous donne la totalité d'une existence nouvelle, et ce que nous recevons de sa main se transforme incessamment en aspirations vers la vie véritable. » Nous ne parvenons jamais à nous rendre maîtres du « contenu de la vie nouvelle, » car ce contenu est inépuisable.

D'autre part, il est de la plus haute importance pour le chrétien de ne pas s'en tenir à des impressions subjectives, et de « prendre pied sur une base objective. » Or, il n'y a que deux faits objectifs sur lesquels la foi puisse s'appuyer, et qui restent debout aux heures de doute ; ce sont, d'une part le *fait historique* de la personne de Jésus, et d'autre part le *fait moral* de l'obligation. L'histoire et la conscience nous sauvent du subjectivisme pur. En revanche, « c'est une véritable dérision de proposer, comme fondement de leur foi, à ceux qui sont en quête de certitude, les doctrines de l'Ecriture ou les propositions dogmatiques du Symbole des apôtres, qui ne sauraient exprimer pour eux des faits immédiatement certains. »