

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	22 (1934)
Heft:	91
Artikel:	Étude sur la théologie contemporaine : de quelques essais concernant la christologie
Autor:	Bridel, Philippe
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-380256

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: 30.01.2026

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

ÉTUDE SUR LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

DE QUELQUES ESSAIS
CONCERNANT LA CHRISTOLOGIE⁽¹⁾

Au moment où, atteignant la limite d'âge réglementaire, M. Aloïs Fornerod prenait sa retraite, ses collègues lui ont rendu l'hommage dont il est si digne, en consacrant à de récents travaux de sa plume tout un des Cahiers de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne. On y trouve, avec un portrait de M. Fornerod dans sa chaire et une liste de ses publications, deux importantes études, sur la *Méthode en théologie* et sur le *Problème christologique*, complétées par trois méditations universitaires prononcées dans les cultes d'ouverture des semestres en 1930, 1931 et 1932. Ces discours portent sur l'*Essence du christianisme* — qui n'est autre que la divine ἀγαπή, fruit du Saint-Esprit régénérateur —, sur *La plus haute cime de la vie morale* — à savoir cette communion parfaite du Fils avec le Père, qui s'affirma dans l'obéissance suprême de Golgotha et du Calvaire, et qui assure notre rédemption —, enfin sur le *Rôle*, indispensable, de la *contemplation*, autrement dit de l'adoration, dans la vie du chrétien et particulièrement du théologien.

Les deux morceaux principaux qui composent le recueil en question ayant paru dans cette Revue même, en 1931 et 1932, nous n'avons point à les analyser ici ; bornons-nous à en rappeler les caractères

(1) Aloïs FORNEROD, *Religion et théologie*. — Cahiers de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, no V. (Lausanne 1932.)

Max DOMINICÉ, *L'humanité de Jésus d'après Calvin*. (Paris, « Je sers », 1933.)

Maurice NEESER, *Réflexions sur la Divinité du Christ*. (Neuchâtel et Paris 1933.)

généraux. Celui qui nous frappe en premier lieu c'est le grand nombre et la variété des éléments auxquels M. Fornerod a recouru pour la formation de sa théologie. Textes scripturaires, histoire biblique, histoire de l'Eglise et de son évolution doctrinale, histoire comparée des religions, étude pénétrante des faits spirituels dont se compose la vie des chrétiens : à toutes ces sources d'information M. Fornerod puise avec diligence les matériaux de sa dogmatique. Et il le fait avec cette sagesse, trop rare, avec cet esprit de pondération qui sait mettre chaque chose à son rang et lui attribuer le juste degré d'importance qui lui revient.

On n'ignore point que cet effort de « conciliation » — qui anima les meilleurs théologiens du XIX^e siècle, et dont Dorner, par exemple, fournit en son temps un si remarquable modèle — est à l'heure actuelle l'objet de fort dédaigneuses appréciations. Elles sont trop injustes pour pouvoir longtemps se maintenir. Chaque fois qu'apparaissent (en un sens ou dans un autre) des théories extrémistes et cassantes, elles attirent vivement l'attention et semblent un moment prêtes à triompher : mais la vie, plus riche que toute dialectique, ne perd jamais ses droits ; bientôt elle fait éclater les cadres trop étroits où l'on tentait de l'enfermer. Ainsi les tempêtes de l'océan mènent grand tapage — elles servent, dit-on, à purifier l'atmosphère —, mais elles finissent par s'épuiser et l'eau reprend son équilibre. En définitive, une synthèse — si c'en est une vraiment — se montrera toujours plus féconde et contenant plus de réalité qu'une partielle antithèse.

Les morceaux dont il s'agit nous donnent les résultats d'une longue vie d'études et de réflexions. Tour à tour ou simultanément pasteur, professeur universitaire, président d'une Commission synodale, l'auteur s'est trouvé dans l'obligation de satisfaire aux rigoureuses conditions de la science, pendant que d'autre part il avait les meilleures occasions d'ajouter à ses expériences personnelles cette large connaissance des besoins variés et des ressources diverses de l'âme humaine qu'on acquiert dans le service actif de l'Eglise. A le lire on constate combien cette connaissance a nourri sa pensée ; l'excellent conseil qu'il donnait à ses étudiants, on sent bien qu'il l'a pris lui-même pour mot d'ordre : « chercher à se faire une théologie consciente de ses principes et toujours respectueuse de la piété chrétienne, qui est l'âme même de la théologie ».

Quelques éléments d'autobiographie, semés par M. Fornerod au

cours de son étude méthodologique, en accroissent l'intérêt et en éclairent la marche.

Dire que sa théologie a pris pour base le ritschianisme serait une affirmation trop sommaire et, partant, inexacte. Lorsqu'en 1886 il s'asseyait aux pieds du célèbre maître de Göttingue, M. Fornerod était en possession déjà de maintes richesses religieuses et théologiques : piété enfantine alimentée par les récits de « l'histoire sainte » ; instruction catéchétique dont son adolescence, tout en en recueillant les éléments essentiels, avait avec angoisse constaté le caractère artificiel ; « véritables expériences chrétiennes » faites au cours de ses études à Lausanne, dans le temps même où E. Dandiran, H. Vuilleumier, L. Durand, P. Chapuis lui apprenaient à distinguer entre les réalités religieuses et l'expression toujours insuffisante, hélas, que la théologie s'efforce de leur donner, et surtout lui révélaient la fécondité des études historiques appliquées aux données de la révélation divine ; influence enfin du courant de pensée entretenu par l'auteur de la *Philosophie de la liberté*. Mais ce qui est exact, ce que M. Fornerod ne songe nullement à dissimuler, c'est la vive impression qu'il a ressentie de l'énergie avec laquelle Ritschl conviait alors la théologie chrétienne à prendre pour base l'histoire des origines du royaume de Dieu sur la terre et à se délivrer du joug de la métaphysique.

Nous n'avons pas à juger ici du système de Ritschl ; si c'était le cas, nous dirions qu'à nos yeux son programme fut, sur plus d'un point, étriqué et que la phobie qu'il éprouvait à l'égard du piétisme et du mysticisme lui a fait méconnaître d'importantes réalités de l'ordre spirituel. Mais nous ajouterions que, pour estimer avec équité la réaction de Ritschl contre la « métaphysique », il importe de se souvenir à quels graves abus il s'opposait ainsi. Il faut reconnaître le précieux service qu'il a rendu à la théologie évangélique en lui rappelant que le christianisme n'est ni un système spéculatif, ni une symphonie de beaux sentiments, mais une religion « positive », indissolublement attachée à un « fait historique », et une religion pratique aussi, qui tend à engendrer des « faits » réels de transformation morale. Il faudrait enfin ne pas oublier que ce que Ritschl attaquait avec tant de vivacité sous le nom de « métaphysique » c'était proprement cette « ontologie » qui prétend définir « l'être » antérieurement à toute distinction entre esprit et matière, donc indépendamment de toute qualification morale : science fallacieuse qui, par son

principe même, contredit aux postulats de toute religion et fatallement aboutit à substituer on ne sait quelle abstraction rationnelle au Dieu vivant, « père de notre Seigneur Jésus-Christ ».

M. Fornerod, lui, ne part point en guerre contre « la métaphysique ». D'accord avec Ritschl — et avec d'autres — pour répudier cette « ontologie » où tout penseur chrétien ne devrait voir qu'une pauvre chimère, il est convaincu qu'une autre métaphysique est possible, conciliable avec la foi évangélique, bien plus, indispensable à l'expression réfléchie de cette foi. Métaphysique et histoire sont deux facteurs nécessaires l'un comme l'autre à l'édification d'une théologie évangélique.

En effet, d'une part — la foi chrétienne ayant pour objet non pas une idée, pure ou incorporée en un mythe, mais une personne réelle, apparue au cours des temps — la science théologique ne saurait se dispenser d'étudier, selon les méthodes propres à l'histoire, et cette personne et les faits qui en ont précédé ou accompagné la venue. Mais d'autre part — la foi ne pouvant prendre pour objet ce qui ne serait que simples phénomènes historiques, ressortissant au domaine de la relativité —, si elle s'attache au Christ c'est que (parce mystérieux contact de l'âme avec la grâce divine qui constitue la piété) le croyant a découvert en Jésus le parfait Médiateur, qui est à la fois son Sauveur et son Seigneur. Voici donc, au delà de la sphère de l'observation extérieure, qui ressortit à la méthode historique, une autre sphère, celle de la réalité profonde et divine, celle de l'esprit, celle du surnaturel ; or c'est de la métaphysique que ceci relève. Pour répondre à sa mission, qui est de donner une forme scientifique à la foi chrétienne, la théologie évangélique ne saurait donc se contenter d'études historiques : elle ne peut se passer de métaphysique.

Mais il importe que cette métaphysique corresponde exactement aux réalités que saisit notre foi. Or telle n'est pas la métaphysique qu'ont bâtie les conciles orientaux des IV^e et V^e siècles. Le dualisme essentiel que leurs formules supposent entre l'*οὐσία* divine et la *φυσις* humaine contredit à l'enseignement biblique tout comme à nos plus profondes expériences. En effet, sur un tel terrain combien s'exténue le sens de cette révélation magnifique : Dieu est notre « père » ! combien apparaît illusoire le but glorieux assigné à notre développement spirituel : être « remplis de toute la plénitude de Dieu » (Eph. III, 19) ! combien incroyable enfin devient l'apparition ici-bas de l'Adam céleste (I Cor. xv, 47) !

M. Fornerod ne s'est pas attardé, du reste, à la critique des spéculations byzantines, l'essentiel de son propos étant de nous présenter les traits principaux d'une christologie conforme aux données bibliques et propre à satisfaire notre pensée. On peut constater, en étudiant son mémoire sur ce sujet, combien il y a de fécondité dans le point de vue du spiritualisme chrétien, et combien la figure du Christ s'enrichit, philosophiquement non moins que pratiquement, à être ainsi élevée du domaine des abstractions ontologiques à celui des réalités religieuses.

* * *

M. le pasteur Max Dominicé a publié, voici plusieurs mois déjà, sous ce titre : *L'humanité de Jésus d'après Calvin*, l'étude qu'il avait, en 1929, présentée comme thèse à la Faculté de théologie de l'Eglise libre, à Lausanne⁽¹⁾. Il n'en a pas remanié la matière ; mais il y a ajouté, en guise de préface, un morceau dès lors donné par lui à *Foi et Vie* (1^{er} mai 1930).

Le corps de l'ouvrage est formé de citations empruntées aux Commentaires de Calvin sur le Nouveau Testament et particulièrement sur les Evangiles. Ne voulût-on le prendre qu'à titre d'anthologie (comme le suggère modestement l'auteur), ce petit volume constituerait déjà un précieux instrument d'information, mieux que cela, une belle source d'éducation : n'y ayant guère de phrase du grand réformateur qui ne porte avec elle l'élan communicatif de son ardente foi.

Mais il s'en faut bien que l'ouvrage de M. Dominicé soit une simple collection de textes placés bout à bout. Les citations calvinianes, recueillies avec soin et toujours accompagnées de leur cote d'origine, ne s'y trouvent pas seulement groupées suivant un plan — qu'on pourrait discuter, sans doute, mais qui du moins est clair et pratique. Elles y sont constamment accompagnées des remarques du compilateur qui, sans jamais s'allonger, intervient pour éclairer tel point obscur, faire ressortir la portée des passages essentiels, souvent exprimer son admiration, ou parfois formuler une critique.

Il ne faut pas s'imaginer, en effet, que pour être — il ne s'en cache point — enthousiaste de Calvin, M. Dominicé le tienne pour infailli-

(1) La thèse était intitulée, plus exactement, remarque l'auteur lui-même : *Quelques traits de l'humanité de Jésus-Christ dans les Commentaires de Calvin sur le Nouveau Testament*.

ble. Et sa longue fréquentation des textes calviniens lui a appris à ne pas ménager ses termes quand il rencontre quelque chose à blâmer. Il lui arrive à plusieurs reprises d'exprimer sa «stupéfaction» en face de telle ou telle dureté de son auteur ; à propos de l'interprétation que Calvin croit devoir donner de la prière de Jésus pour ses bourreaux, M. Dominicé va jusqu'à parler d'une «abominable restriction». Sur un sujet de la plus haute importance, et fort délicat, la question du *posse non peccare* ou *non posse peccare* de Jésus, M. Dominicé se rebiffe contre les thèses du réformateur : « Voilà, dit-il, qui ôte singulièrement de sa valeur au combat de la Tentation, et nous regrettons que Calvin ait ainsi poussé les choses à l'absolu ».

Une autre chose que regretté M. Dominicé c'est que, d'une façon trop exclusive (pas absolument exclusive toutefois), Calvin s'attache à considérer les miracles du Christ comme des «sceaux» destinés à authentifier sa doctrine et n'y voie pas suffisamment des actes de réelle et spontanée charité. Pourquoi le réformateur n'a-t-il prêté aucune attention à l'amitié du Christ pour ses disciples ? Pourquoi, parlant du jeune homme riche que Jésus aimait, Calvin ne trouve-t-il là qu'une occasion de polémiser contre Rome et n'a-t-il pas un mot pour les sentiments qui animaient alors le Sauveur ? Pourquoi, pareillement, l'accueil touchant fait par le Christ aux petits enfants n'appelle-t-il qu'un commentaire dogmatique et ecclésiastique en faveur du pédo-baptême ? Et pourquoi, encore, de la doctrine et rien que de la doctrine, à propos des femmes de Jérusalem pleurant au passage de l'homme de douleurs ? « Décidément », écrit M. Dominicé », un accent de tendresse nous manque. »

Mais, somme toute, M. Dominicé, plein d'horreur pour la théologie «romantique», ainsi que pour toute sentimentalité émolliente qui tendrait à dépouiller la piété de sa «sainteté», n'en veut pas trop à Calvin d'avoir ainsi «conservé une certaine réserve pleine de grandeur en présence des émotions compatissantes de Jésus».

S'il est tel ou tel point particulier où l'exégèse de Calvin ne satisfait pas entièrement M. Dominicé, celui-ci, d'autre part, n'a que des éloges pour la façon dont le réformateur présente la coexistence de deux natures en Christ. Il nous avoue, il est vrai, et combien grave est cette constatation ! qu'au sortir de la lecture de l'*Institution* — où l'on a affaire, dit-il, à un Christ «tout théologique», le Christ actuellement vivant, perpétuel médiateur entre Dieu et les élus — il se demandait : Est-ce que les années passées par Jésus sur la terre,

avant sa mort et sa résurrection, n'ont donc pas d'importance aux yeux de Calvin ? et la foi en pourrait-elle faire abstraction sans dommage ? Mais l'étude des *Commentaires* l'a convaincu que le réformateur ne méconnaissait point l'humanité du Sauveur. Bien plus, il en a retiré l'impression que, véritablement et constamment fidèle aux textes sacrés, Calvin suit une marche excellente en nous montrant en Jésus tantôt la divinité, tantôt l'humanité, comme deux choses dont la seconde peut parfois servir à manifester partiellement la première (compassion, amour, réprobation du mal, etc.), mais qui bien souvent sont en opposition réciproque, de telle sorte que l'une ne fonctionne que pour autant que l'autre momentanément ne se manifeste pas. « On voit donc courir parallèlement tout au long des *Commentaires*, comme deux lignes distinctes, la conscience humaine et la conscience divine du Sauveur. »

Mais est-il bien exact qu'en présentant les choses de cette façon Calvin ne fasse vraiment que suivre les déclarations évangéliques ? Lorsque, par exemple, à propos des douze, Jésus dit : « Je connais ceux que j'ai choisis » (Jean XIII, 18), n'est-ce pas arbitrairement que le réformateur introduit ici, pour l'attribuer au Fils, l'idée de l'élection éternelle, laquelle « appartient à Dieu ». Alors que le Christ disait nettement : « Le Père est plus grand que moi » (Jean XIV, 28) ; alors qu'il parlait de toute la puissance qu'il pouvait exercer comme d'un don reçu de son Père (Mat. XI, 27 ; xxviii, 18 ; Jean XI, 42), est-ce interpréter normalement les textes que de partir de l'idée que le Fils était par lui-même tout-puissant ?

Quand Jésus prie (et il prie constamment), on nous dit qu'alors « il se montre homme,... sa majesté divine s'est reposée ou cachée aucunement en cet endroit ». Quelle signification devons-nous attribuer à ce mot « cacher », dont Calvin se sert la plupart du temps ? Est-ce que le Christ, tout en continuant de jouir à part lui des attributs infinis de sa divinité, se bornait à les dissimuler aux yeux de la foule : en sorte que, par exemple, il continuait bel et bien de tout savoir pendant qu'il agissait comme ayant besoin de se renseigner, ou même déclarait ignorer ce que « le Père seul connaît » ? (Mat. xxiv, 36.) Ou bien y avait-il parfois — ou habituellement durant sa vie terrestre — des moments où en réalité il cessait de pouvoir exercer (c'est-à-dire en bon français, de posséder) toute-puissance et toute-science ?

Quand Calvin explique Jean v, 30 en disant que c'est pour tenir

compte des Juifs, qui ne savaient voir en lui qu'un homme, que, parlant de lui-même, le Christ « s'attribue seulement ce qui est propre à l'homme... et rapporte au Père tout ce qui est par-dessus », ou quand, à propos de sa fuite opportune (Jean vii, 1), le réformateur dit que « voulant se contenir dans les limites de son humanité,... il se gouvernait comme homme sujet aux dangers », on a l'impression qu'il s'agit d'un simple « voile », dissimulant ce que momentanément le Christ juge à propos de cacher. Mais on aboutit au point de vue contraire lorsque, d'autre part, on entend Calvin déclarer péremptoirement que Jésus « n'a point fait semblant » d'avoir faim, de souffrir, etc. ; ou quand on le voit soutenir (ce qui, tout de même, est bien fort !) que, lorsque Jésus demandait que la coupe pût passer loin de lui (Mat. xxvi, 39), c'est que « la force de la douleur lui a ôté sur ce point la mémoire de l'ordonnance céleste [du plan divin], en sorte qu'en cet instant il ne pensait point à ce qu'il était envoyé Rédempteur du genre humain, avec cette condition de souffrir la mort ».

Il y a dans tout cela bien des difficultés pour la pensée, mais surtout une grande source de trouble pour l'âme ; elle ne voit plus à qui elle a affaire, elle ne discerne plus ce qu'est proprement ce Christ objet de sa foi. Un tel trouble atteint aux dernières profondeurs de nos intérêts spirituels lorsqu'il s'agit de l'agonie de Gethsémané et du Calvaire. Sommes-nous là en présence d'une véritable « personne » humaine, celle de notre Souverain sacrificeur, semblable à nous en tout sauf quant au péché et qui dans cette lutte suprême dispose, pour seules armes, de sa foi au Père, de la certitude de son éternelle vocation médiatrice, et de ses prières ? Ou bien ce drame ne serait-il qu'un « voile » derrière lequel il y a en réalité la seconde *personne* de la Trinité, « cachant » — se cachant à elle-même ! oubliant pour quelques heures ! — qu'elle fait partie intégrante de Dieu et se trouve donc absolument inattaquable ?

« Les évangélistes », nous dit M. Dominicé, « attribuent à Jésus tantôt un moi humain, tantôt un moi divin, sans paraître le moins du monde s'embarrasser du problème de sa double conscience. Admirable simplicité, que les philosophes chrétiens enfreindront par la suite : trop souvent, hélas ! par défaut d'humilité, d'amour et de sens du mystère. »

La simplicité des récits évangéliques est tout autre, me semble-t-il, que la décrit notre auteur. A les lire sans les faux reflets qu'y vient

jeter la dogmatique nicéo-chalcédonienne, ce qu'ils nous présentent, ces récits, ce n'est point un virtuose ayant à sa disposition un instrument à deux claviers, et qui tour à tour joue de l'un ou de l'autre. C'est une personnalité, complexe à coup sûr et très riche mais très cohérente aussi, d'autant plus cohérente qu'elle n'est pas, comme nous le sommes, divisée intérieurement par le péché. Essentiellement lié à notre race, au point de nous reconnaître pour ses frères et de déclarer que son père est notre père, que notre Dieu est son Dieu (Jean xx, 17), Jésus est néanmoins, il se sent et se déclare être différent de tous les humains : médecin, tandis que les autres sans exception sont des malades qu'il vient sauver.

M. Dominicé a grand'raison quand, dans sa Préface, il déclare qu'un Jésus ramené aux proportions de ce que nous devrions être nous-mêmes serait tout à la fois inconciliable avec les données de l'histoire évangélique et presque dénué d'intérêt pour nous, qui avons besoin non pas seulement d'un modèle, mais aussi et d'abord d'un Sauveur. Oui, Jésus est le Sauveur, le médiateur unique entre le Dieu unique et nous (I Tim. ii, 5) ; c'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour bien saisir ce qu'en racontent les Evangiles⁽¹⁾. Mais, ce point de vue admis ne m'amène nullement à trouver, comme M. Dominicé, satisfaisantes, seules satisfaisantes la doctrine trinitaire et la christologie des deux natures. Serait-ce peut-être par « défaut de sens du mystère » ?

Sur ce dernier mot il y aurait lieu à bien s'entendre. Dans le langage biblique il désigne habituellement ces merveilles du plan divin qui se sont manifestées au cours des siècles, dans une série de faits — révélateurs pour les yeux capables de voir (Marc iv, 11 ; Rom. xi, 25 ; xvi, 25, 26 ; Col. i, 26 et suiv., etc.) — et qui ont surtout « éclaté » dans la venue du Christ (Rom. v, 8). Mais, dans la phrase de M. Dominicé à laquelle nous faisons allusion, le mot de « mystère » est employé au sens moderne, intellectueliste, pour signifier quelque chose d'incompréhensible, quelque chose qui dépasse la raison.

Or, innombrables sont les choses qui dépassent la raison et qui demeurent incompréhensibles ; car, quelque indispensable que soit pour notre esprit le travail de la raison, celle-ci est incapable de nous révéler aucun fait : les faits ne peuvent qu'être constatés, et, suivant leurs natures diverses — faits matériels, faits d'ordre intérieur, faits mo-

(1) Bien entendu, je ne suis pas assez naïf pour prétendre que, ce point de vue admis, toute difficulté disparaît des récits évangéliques.

raux, esthétiques, religieux —, constatés par les diverses facultés appropriées à cet office. On doit même déclarer que tout fait quelconque, considéré en son individualité singulière, est incompréhensible : car ce que nous appelons « comprendre » c'est tout simplement faire rentrer un cas particulier dans une classe de faits analogues (que par commodité nous traitons comme identiques) auxquels leur présence fréquente confère un caractère « naturel », comme on dit, c'est-à-dire non exceptionnel.

L'existence de l'univers, ce fait qui s'impose à nos sens, est un mystère. L'existence de notre propre personne, celle de chacune des personnalités humaines — si chétives soient-elles —, celle, à plus forte raison, des héros, des génies, des saints, de tous ceux qui sortent de l'ordinaire, sont autant de faits échappant à une compréhension soi-disant rationnelle. Et lorsqu'il s'agit de l'Unique, du « seul nom qui ait été donné parmi les hommes par lequel nous devions être sauvés », comment prétendrait-on « l'expliquer » en le faisant, pour ainsi dire, rentrer dans le rang ? Aucun chrétien, j'entends aucun homme qui s'est convaincu qu'il n'y a pour lui de paix avec Dieu que par la médiation du Christ, ne saurait se contenter d'une analyse « psychologique », ni d'une explication « historique » du genre de celles que M. Dominicé esquisse et condamne dans sa Préface.

Seulement il ne faut pas compter pour cela que cet homme aille nécessairement adopter les formules conciliaires. Et ce qui l'en tiendra éloigné, ce ne sera point la peur du « mystère », — dont il éprouve, au contraire, en face de Jésus la redoutable et captivante grandeur. Mais, à ses yeux, le dogme trinitaire ni celui des deux natures ne méritent le nom de « mystères » : ce ne sont que des expressions assez inopportunément forgées par des théologiens qui ont cru pouvoir appliquer au fait que proclame la Bible et dont vit la piété évangélique une terminologie dérivée d'une tout autre source. En procédant ainsi, de ce qui est un grand mystère d'amour, une grande manifestation de la grâce divine que nous adorons avec les anges (I Pi. 1, 12), ils ont fait, très malheureusement, un paradoxe métaphysique, une formule rationnelle illogique.

* * *

Dans une brochure d'une soixantaine de pages, M. le professeur Neeser nous donne des *Réflexions sur la divinité du Christ*, qu'en sep-

tembre 1932 il a présentées aux pasteurs de l'Eglise nationale neuchâteloise, comme matière d'un cours de vacances.

Il commence par constater que de divers côtés se manifeste, dans notre monde protestant, un courant de réaction théologique⁽¹⁾. En somme, on désirerait abandonner « une méthode dite historique », qui « réduit le mystère de la personne du Christ à sa divinité morale », et revenir « au dogme qui permet d'affirmer sa divinité métaphysique, essentielle, ontologique ».

A ce mouvement M. Neeser donne son adhésion, non sans une réserve toutefois : les formules nicéo-chalcédoniennes, adoptées (avec plus ou moins d'exactitude) par les Réformateurs du XVI^e siècle, et auxquelles il s'agirait de revenir, notre théologien voudrait qu'on ne les reçût que « dans l'atmosphère normale de la connaissance religieuse, qui est celle de l'analogie et du symbole » ; il voudrait surtout qu'on les débarrassât du « monstrueux anathème » dont leurs auteurs les ont alourdies.

Nous ne pensons pas que cette opération soit praticable : l'anathème n'est pas un appendice accidentellement attaché aux dogmes conciliaires ; il leur est organiquement uni, comme l'aiguillon à l'abeille, qui meurt quand on le lui arrache ; on doit même dire qu'il est leur véritable raison d'être. Ces dogmes n'ont point été formulés « dans l'atmosphère normale de la connaissance religieuse », et avec la conscience de n'énoncer par leur moyen que de plus ou moins vagues approximations de réalités surhumaines ; ils ont été rédigés à titre de précisions, ayant pour but d'exclure et d'amener comme hérétique quiconque n'y souscrirait pas.

On peut concevoir l'Eglise comme ayant pour essentiel principe d'unité un même « esprit », c'est-à-dire un ensemble d'affections et de volontés inspirées par la foi en un même Sauveur ; les orthodoxes orientaux ne l'entendaient pas ainsi : ils exigeaient avant tout qu'on eût des idées correctes. Comme un oiseau qui échappe au filet de l'oiseleur, nos âmes avaient secoué le joug de ces Byzantins et, dans la liberté, elles s'étaient fructueusement épanouies ; va-t-il falloir nous laisser mettre en cage ?

A ceux qui s'imaginent n'avoir de choix qu'entre un Christ réduit à l'état de fort honnête homme ou un retour à la métaphysique traditionnelle, on s'étonne de voir M. Neeser donner à peu près raison.

(1) Nous ne voyons pas en quoi les « Equipiers vaudois » ont mérité d'être rangés parmi les représentants de cette réaction.

Est-ce que, vraiment, de persévérandes études portant sur la théologie du Nouveau Testament ne nous ont rien appris que n'avaient point discerné les hommes du passé? Est-ce que de remarquables constructions de « métaphysique » chrétienne — à plusieurs égards supérieures à celles des anciens conciles — n'ont jamais vu le jour ? Est-ce que les travaux des grands dogmatiens du siècle dernier, dont plus d'un nettement affranchi de la tradition nicéo-chalcédonienne, méritent d'être considérés comme nuls et non-avenus ?

Au reste, quand il faudrait avouer qu'aucune des théologies formulées jusqu'à ce jour n'a réussi à parler du Christ en termes tout à fait satisfaisants, ce n'est point, certes, celle des conciles qui mériterait d'échapper à ce verdict. Nous contestons énergiquement cette thèse de M. Neeser qu'il « y a dans les formules nicéennes un développement normal et sans doute providentiel des textes bibliques relatifs à la personne du Christ, une fidélité au mouvement de la révélation elle-même sur ce point ». Comme M. Neeser, nous reconnaissons que « la christologie de saint Paul, celle de l'épître aux Hébreux, celle des écrits johanniques, bref toute la christologie apostolique baigne dans une ambiance métaphysique » : car tout ce qui est vraiment religieux est métaphysique, surnaturel, prenant source dans le domaine éternel et transcendant. Toute la révélation biblique « baigne », si l'on veut ainsi dire, dans une atmosphère « métaphysique ». Mais, entre cette métaphysique biblique et celle des conciles il n'y a point continuité, il n'y a point harmonie.

M. Neeser voudrait nous amener à admettre que, tout comme la parole divine — qui a son centre et sa norme dans le Nouveau Testament — eut sa préparation dans l'Ancien Testament, elle peut avoir trouvé d'autre part « son épanouissement sur certains points dans l'Eglise », et que cet épanouissement elle l'a trouvé précisément à Nicée et à Chalcédoine. « La pensée protestante », écrit-il, « est appelée à cette hardiesse, à cette confiance, où elle rejoindrait sur un point capital la pensée de l'Eglise universelle. »

A notre sens, la pensée protestante est appelée à une autre confiance, à une autre hardiesse : celle de continuer fidèlement l'œuvre entreprise mais inachevée par les Réformateurs, à savoir de formuler un corps de doctrine qui soit conforme à l'enseignement biblique interprété à la lumière du Saint-Esprit. En admirant la façon décisive dont nos pères du XVI^e siècle ont su arracher la sotériologie aux broussailles où la scolastique l'avait empêtrée, nous constatons,

sans étonnement du reste, qu'ils n'ont pas accompli le même travail en ce qui concerne la christologie. C'était à leurs fils spirituels de s'en charger ; et ceux-ci n'ont pas été sans y travailler avec quelque succès.

Pour moi — est-il nécessaire de le dire ? — je n'ai aucune prétention à collaborer à cette œuvre magnifique qui de tant de façons me dépasse. Tout ce qu'ici je me permettrai d'exprimer à ce sujet, c'est la conviction que la clé de voûte d'une christologie vraiment évangélique doit se trouver dans la connaissance du Saint-Esprit, de ce Saint-Esprit que le Nouveau Testament ne cesse de mentionner, tandis que les credo traditionnels ne lui ont fait qu'une tardive et fort insuffisante place.

Le Dieu biblique est «une personne», il est «esprit»; et voilà que cet Esprit, éternel, infini, créateur, trois fois saint, plein d'amour, vient «habiter» dans nos coeurs de croyants ! Ce grand mystère spirituel nous le percevons, de même que nous percevons déjà le mystère de notre existence naturelle. C'est *psychologique*, si par ce terme on entend signifier qu'il s'agit là d'une réalité faisant partie de notre vie personnelle ; mais si le mot «psychologique» devait servir à désigner péjorativement ce qui n'est qu'humain et terrestre, il ne serait point adéquat pour nommer cette réalité divine, la vie éternelle à nous accordée. Et c'est *moral*, si par «moral» on entend désigner — ainsi qu'il se doit — une chose concernant l'état et la direction de notre volonté ; mais si vous avez résolu de ne prononcer qu'avec dédain cet adjetif «moral», comme caractérisant ce que l'homme prétendrait faire et être par lui-même sans secours d'en-haut, alors nous serions contraints de dire que ce mystère n'appartient pas à l'ordre «moral», puisqu'il est la grâce divine pénétrant notre être misérable pour le régénérer. Enfin, c'est là tout ce qu'il y a de plus *métaphysique* : aucun procédé dialectique, rationnel ou antirationnel ne saurait permettre d'atteindre l'Etre en son essence, aussi réellement, aussi profondément qu'il se révèle en ce grand mystère. C'est donc à la lumière de ce mystère-là, et par analogie avec lui, qu'il faut envisager tous les autres mystères évangéliques.

Ph. BRIDEL.
