

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	28 (1940)
Heft:	114-115: Mélanges offerts à M. Arnold Reymond
 Artikel:	Quelques aspects de la pensée théologique du professeur Paul Chapuis
Autor:	Grin, Edmond
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-380370

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: 03.02.2026

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

QUELQUES ASPECTS DE LA PENSÉE THÉOLOGIQUE DU PROFESSEUR PAUL CHAPUIS

On s'étonnera peut-être de trouver un article sur la pensée de Paul Chapuis dans un fascicule de revue qui veut être un hommage à M. le professeur Arnold Reymond. En effet, la position théologique et philosophique des deux penseurs est loin d'être la même. Dans sa thèse : *Etude sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse* (1900) M. Reymond — on ne l'a pas oublié — savait par la base, au moyen d'une critique pénétrante⁽¹⁾, l'une des positions essentielles de l'ouvrage de Paul Chapuis, *Du surnaturel*, paru deux ans auparavant.

Et pourtant, nous n'avons pas hésité à écrire ces pages à l'occasion que l'on sait. En effet, au sortir de la séance de soutenance de thèse, Paul Chapuis, avec sa belle franchise, avouait à M. Reymond : Si la question du surnaturel se pose comme vous le dites — et vous m'avez presque convaincu — alors tout mon livre est à refaire !

Etait-ce manquer à la discrétion que d'évoquer pareils souvenirs ? Nous ne le pensons pas. Il y a là quelque chose d'infiniment émouvant, comme aussi le plus beau des hommages à la loyauté intellectuelle totale du professeur disparu. Et ces souvenirs d'un passé à la fois tout proche, et cependant lointain déjà, suffisent à justifier la présence de notre étude ici-même.

* * *

A l'intention des lecteurs de la génération ...montante, nous ne jugeons pas inutile de rappeler en quelques mots la carrière de Paul

(1) Voir spécialement les pages 139 ss., et 148 ss.

Chapuis. Né le 13 février 1851, au Lieu, dans le Val de Joux, où son père était pasteur, Chapuis fit ses études de théologie à l'Académie de Lausanne, puis les compléta à Tubingue. Dès après sa consécration en 1874, il fut pasteur à L'Etivaz, dans les Alpes vaudoises. Il devait n'y rester que deux ans. En 1876, il était appelé à la chaire de Nouveau Testament de l'Académie de Lausanne, où il donna, dix ans durant, un enseignement des plus brillants. En 1880 il fondait, avec les pasteurs H. Narbel et J.-A. Porret, le journal *Evangile et Liberté*, destiné, entre autres, à pousser l'Eglise nationale à la conquête d'une complète autonomie⁽¹⁾. Dénoncé comme fauteur de trouble dans le Synode et les Conseils d'Arrondissement de son Eglise, vivement combattu par l'organe officieux de celle-ci, le *Semeur Vaudois*, Chapuis abandonna ses fonctions professorales et redevint pasteur à Chexbres. En 1895, une évolution s'étant opérée dans ses idées ecclésiastiques, il reprenait, à côté du ministère pratique, un enseignement à la Faculté, celui de l'histoire de la théologie moderne, à titre de chargé de cours. En 1901, pour remplacer le professeur Combe, il était installé derechef dans la chaire de Nouveau Testament. Il devait y rester jusqu'à sa mort, survenue à 53 ans déjà, le 12 mai 1904.

* * *

Au lendemain du départ prématué du professeur Chapuis, Ph. Duquesne écrivait dans le *Semeur Vaudois* :

En perdant celui qui vient de nous être enlevé, l'Eglise et le Pays perdent un maître de la pensée. Mais cet homme n'a pas toujours été compris. Aussi serait-il bon que ses œuvres fussent rééditées, et que l'on publiât, à l'intention du public cultivé, un livre sur lui : notice biographique, exposé de sa pensée théologique, étude de ses opinions ecclésiastiques, enfin rappel de son activité pastorale. Il y aurait là un bel ouvrage à écrire.

Voilà trente-cinq ans que le professeur Chapuis a disparu, et l'œuvre souhaitée n'a pas encore vu le jour. Nous le regrettons vivement, pour notre part, alors même que nous ne partageons pas en tous points les conceptions théologiques de celui qui fut un maître, au sens plein du terme. L'essai qu'on va lire n'a pas l'ambition de

⁽¹⁾ Voir sur ce sujet la vivante étude du professeur René Guisan : « Le journal « *Evangile et Liberté* » (1880-1894). Etude d'histoire religieuse vaudoise », dans René GUISAN : *Reliquiae*, Cahiers de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, no VII, 1935.

combler cette fâcheuse lacune : les pages dont nous disposions ne nous permettaient pas de voir si grand. Elles ne prétendent constituer ni un exposé complet, ni une étude critique. Elles voudraient être un modeste hommage, et un élémentaire rappel. Trop heureux serions-nous si leur lecture pouvait engager tel jeune pasteur à consacrer ses rares loisirs à entrer en contact vivant avec un homme dont la génération précédant la nôtre a beaucoup reçu.

* * *

Obligé de nous limiter, nous laissons volontairement de côté tout ce qui concerne les conceptions ecclésiastiques du professeur Chapuis, comme aussi son activité pastorale. Il y aurait pourtant des choses intéressantes et utiles à dire, sur le premier point notamment. Pour cela, il faudrait lire avec attention ses nombreux articles dans le *Journal évangélique du canton de Vaud*, dans *Evangile et Liberté*, et, dès 1894, dans le *Semeur Vaudois*. Mais, à vouloir tout embrasser en peu de pages, nous nous condamnerions à un exposé « à vol d'oiseau », donc totalement dépourvu d'intérêt. Nous croyons faire œuvre plus utile en nous attachant à la pensée proprement théologique du professeur lausannois (1).

(1) Pour la rédaction de notre étude, nous avons consulté, outre *Du Surnaturel. Etudes de philosophie et d'histoire religieuse*, Lausanne, Payot, 1898, les articles suivants publiés, sauf indication contraire, dans la *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne) :

Les conditions et la notion du surnaturel au point de vue du théisme (1876, p. 321). — *Le problème christologique dans les limites du Nouveau Testament* (1877, p. 63). — *De l'autorité de l'Ecriture* (1882, p. 525 et 1883, p. 249). — *La transformation du dogme christologique* (1891, p. 417, et 1892, p. 5). En brochure, Lausanne, G. Bridel, 1893. — *Qui est Jésus-Christ?* (1892, p. 586). — *Jésus-Christ, qu'a-t-il fait?* — *Qui est-il?* Deux conférences, dans *Pro Christo*, Lausanne, Payot 1893. — *La foi en Jésus-Christ, ou quels sont, dans la personnalité de Jésus, les caractères qui autorisent et qui expliquent la foi qu'il réclame?* (1894, p. 472 et 531). — *Les caractères de la théologie moderne* (1895, p. 267). — *La vie et l'enseignement de Jésus de Nazareth, à propos d'un livre récent* (Dogmatique de J. Bovon), (1895, p. 409). — *L'adoration du Christ* (1895, p. 560, et 1896, p. 27). — *L'Écriture sainte, norme de la connaissance chrétienne* (1897, p. 279). — *La sainteté de Jésus de Nazareth, ses caractères et ses conditions* (1897, p. 297, 409 et 539). — *Sommes-nous encore chrétiens?* (Revue Chrétienne, 1897, p. 241). — *Religion, christianisme, théologie* (1901, p. 113, 343 et 395). — *Le bienfait de l'hérésie pour la piété chrétienne* (Revue chrétienne, 1902, p. 409). — Cf. les articles nécrologiques de :

H. VUILLEUMIER : *Revue de théologie et de philosophie*, 1904, p. 208.

Ph. BRIDEL : *Liberté chrétienne*, 15 juin 1904.

Ph. DUQUESNE : *Semeur Vaudois*, 18 juin 1904.

M. MILLIOUD : *Gazette de Lausanne*, 14 mai 1904.

Dans le protestantisme de langue française, Paul Chapuis était considéré avec raison comme un des chefs de la théologie moderne, comme un des principaux représentants de la « théologie de la conscience », pour parler le langage de chez nous. Dans son article nécrologique, Maurice Millioud prétend que Paul Chapuis connut une transformation à la Scherer, et passa de l'orthodoxie stricte au libéralisme le plus pur. C'est une erreur, croyons-nous. Nulle part, en tout cas, nous n'avons trouvé le moindre indice de pareille crise théologique. Sans doute, en 1886, publiait-il une traduction de l'*Histoire sainte*, de Kurtz. Mais cet ouvrage franchement conservateur ne répondit jamais, nous semble-t-il, à ses opinions personnelles. Il s'agissait d'une traduction préparée par son père, et que le fils se borna à revoir. Il y eut bien évolution dans les idées du professeur de Lausanne, mais pas dans ce sens-là. Nous aurons l'occasion d'y revenir, et de marquer la transformation lente — sur deux points particuliers, et dans la conception d'ensemble. A notre avis, le déroulement de cette pensée, sûre d'elle-même, témoigne d'une remarquable unité.

Qu'entendait Paul Chapuis par la théologie de la conscience ? Il l'a dit avec beaucoup de netteté, dans sa leçon inaugurale de 1895, intitulée précisément : *Les caractères de la théologie moderne*.

La théologie moderne, selon Chapuis, c'est en somme un certain état d'âme. Si l'on préfère, une situation intellectuelle et morale, résultant de facteurs assez précis : réveil de la piété provenant d'un retour aux principes évangéliques, spéculations de la philosophie, conquêtes de l'histoire. L'initiateur du mouvement : Emmanuel Kant, représentant le plus éminent de l'idéalisme philosophique allemand. Le père spirituel de cette théologie : Schleiermacher ; par sa méthode plus encore que par ses travaux, il a orienté la pensée religieuse dans des voies toutes nouvelles. A côté de ces influences directes, il faut noter le renouvellement des études historiques, « qui sont le juste orgueil de ce siècle », et l'application de ces méthodes aux faits chrétiens.

Pareil état d'âme théologique distingue forcément l'époque contemporaine des âges antérieurs. Auparavant, par exemple, pour les protestants comme pour les catholiques, le dogme était une définition jugée obligatoire. Maintenant, plus éclairée, la théologie moderne opère une distinction très nette entre la religion et la théologie. Aux yeux de Paul Chapuis, cette discrimination catégorique entre la foi et la formule qui cherche à exprimer la foi constitue même, peut-être,

l'originalité la plus marquante de la théologie moderne. Est-ce à dire que la formule dogmatique soit dépourvue de toute valeur ? Non pas. Il faut même se garder de le prétendre. Il y aura divergence très grande entre les formules, sans doute, puisque chacune d'elles traduira une expérience éminemment personnelle. Mais la doctrine, théorie de la foi vécue, demeure d'une utilité primordiale. En effet notre esprit, de par sa constitution même, a besoin de rechercher la raison des choses. L'effort philosophique n'est point un luxe, il est un véritable instinct. Le jour où elle renoncerait à « scruter la foi », l'Eglise aurait bientôt perdu la foi.

Seulement les doctrines que définit la théologie moderne se distinguent du dogme des temps passés en ce qu'elles n'ont aucune prétention à s'imposer du dehors, comme autorité normative. Cela, elles ne le peuvent plus. En effet, le théologien contemporain a trop conscience et de ses limites, et de l'imperfection de toute formule. L'histoire du passé et du présent lui a enseigné que l'expression intellectuelle de la pensée religieuse n'est jamais absolument adéquate à la foi des hommes pieux.

Ces considérations entraînent d'importantes conséquences. Dans l'ordre pratique, tout d'abord. Elles sapent par la base l'illusion séculaire, mais fatale, qui fait de la rectitude de la croyance la norme de la piété. La foi — on le sait aujourd'hui — est une direction de la volonté, une manière de vivre et non pas de croire. Il y a là un souffle nouveau, qui a puissamment contribué à rapprocher la piété de cette adoration spirituelle dont Jésus a parlé certain jour à une femme de Samarie, au bord d'un puits. Combien une telle vue des choses élargit nos horizons !

Les Samaritains, à ce jour, ont accès au royaume des cieux ; dans le banquet de l'universelle fraternité, je contemple, à côté des Abraham, les réchappés des nations et des Eglises, Servet avec Calvin, Arius en face d'Athanase, des hérétiques au dire du critère ecclésiastique, des penseurs originaux, mais croyants.

De ce point de vue, on peut prévoir dans un avenir pas trop lointain des modifications nombreuses et profondes dans la conception et dans l'organisation des Eglises. Et, pour « marquer la direction entrevue », P. Chapuis cite *Mon utopie*, de Charles Secrétan. Dans ce fragment, le philosophe lausannois dit en substance : On ne saurait se passer de l'Eglise ; l'âme a besoin de communion. Que faire, alors ? Une seule chose : Laisser chacun expliquer de son mieux à ses frères

la façon dont il cherche à résoudre les énigmes de l'existence, et puis fonder la communauté sur cela seulement qui est déjà commun à ceux qui le cherchent : le désir, l'espérance, la charité. Une conception analogue du bien moral, du bien social ; un même désir de puiser la force à la source invisible qu'on appelle Dieu, voilà tout ce que nous pouvons demander aux membres de l'Eglise de demain. Ainsi seulement nous éviterons les schismes, et, maux encore plus graves, la compression, le formalisme et le « culte des morts » !

Dans l'ordre théorique, les conséquences de la théologie moderne ne sont pas moins importantes. C'est d'abord une entière liberté laissée à la recherche religieuse. Tant que cette condition-là n'est pas remplie, il ne peut pas y avoir de science théologique véritable. Car tout effort scientifique implique la foi en la vérité, quelque bouleversement que cette vérité puisse entraîner dans les conceptions traditionnelles. En effet, l'Evangile de Jésus-Christ n'est pas une momie vénérable. Il possède les énergies d'un organisme vivant, et comme tel, il marche, il progresse, il évolue. L'évolution, encore une notion que la théologie moderne a introduite dans l'histoire ! A cet égard, l'imitation de l'Eglise primitive — sauf sur le point de l'intensité de la foi et de l'amour — est une pure chimère : l'environnement qui détermine aujourd'hui nos états d'âme, comme aussi la forme de nos besoins, est tout autre que celui du premier siècle chrétien.

Evolution, oui. Mais non pas au sens matérialiste du terme. Cette évolution, telle que l'entend la théologie nouvelle, postule l'action divine à chaque degré du développement humain. A quoi il faut ajouter que ce progrès n'est pas un changement incessant. Il y a, à sa base même, un élément permanent — le Christ historique — dont les énergies productives se manifestent sous mille formes diverses.

Bien loin, donc, de porter atteinte à la pureté de l'Evangile, la théologie moderne contribue, au contraire, à en dévoiler l'esprit. « Elle ressuscite cette religion de la conscience que prêcha et fonda le Nazaréen. » Effort combiné de la critique d'une part et de l'analyse historique et psychologique d'autre part, la théologie moderne — sous des aspects destructeurs — accomplit en réalité, tout comme la Réforme qu'elle complète et corrige, une œuvre éminemment positive : l'affranchissement de la religion, le renouvellement de la pensée chrétienne.

* * *

Après ce tableau d'ensemble, abordons quelques points de détail. Nous nous arrêterons aux trois sujets auxquels P. Chapuis s'est particulièrement attaché : l'autorité de l'Ecriture, la question christolologique et le surnaturel.

L'autorité de l'Ecriture sainte est une question capitale pour le protestantisme. Assurément, il est exagéré de dire que la Réforme s'est faite au nom d'un livre. Ce livre, pourtant, a été son instrument essentiel ; il est devenu sa pierre de touche, son autorité normative. Répudiez l'Ecriture et son autorité, vous détruisez le protestantisme.

Mais qu'entendre exactement par cette autorité ? Quelle est sa nature, quelle est son origine, et quelles sont ses limites ?

Les Réformateurs — l'histoire nous oblige à le constater — ne se sont guère occupés de la question de l'inspiration des Ecritures. Cette inspiration, ils la supposaient admise. Aussi n'ont-ils pas pris la peine de la définir exactement.

Après eux, on voit se dessiner deux courants : celui de l'inspiration littérale et plénire, avec les Calov, les Hollaz, les Gaussen. Et celui de l'inspiration limitée, qui distingue soigneusement entre l'Ecriture et la Parole de Dieu.

Si la première de ces théories ne se légitime « ni devant la conscience ni devant la raison », la seconde, par contre, paraît solide. Elle fait de l'Ecriture un livre divin, écrit par des hommes. Il suffit dès lors de savoir distinguer entre l'enveloppe et le contenu. Ce qui fait autorité, ce sont uniquement les éléments religieux de la Bible. Et l'on évite ainsi les impasses dans lesquelles nous précipite le dogme de l'inspiration littérale.

Pourtant, déclare Chapuis, cette théorie ne saurait nous satisfaire. Inventée, comme l'a dit Rothe, pour justifier ce qui, dans la Bible, semble imparfait, elle exige un triage. Ce triage, c'est chaque lecteur qui l'opère. Il est donc à lui-même sa propre autorité, puisqu'il juge l'Ecriture, se mettant par là-même au-dessus d'elle. Autrement dit, à proprement parler, c'en est fait de l'autorité du Livre Saint !

Pour sortir de l'impasse, recourons au Nouveau Testament. Selon lui, le λόγος τοῦ Θεοῦ n'est pas autre chose que la manifestation salutaire de Dieu aux hommes par Jésus-Christ. La Parole de Dieu, c'est Christ. S'il en est ainsi, la Parole de Dieu n'est pas contenue dans la seule Ecriture sainte, mais dans n'importe quel témoignage rendu à

l'Evangile, « dans les discours d'un Ad. Monod comme dans les exhortations de tout fidèle ministre de Jésus-Christ ».

Cela étant, il n'est pas nécessaire de statuer une inspiration spéciale pour les écrivains du Nouveau Testament. Car l'inspiration n'est autre chose que l'illumination intérieure par le Saint-Esprit. C'est un état qui dépend de la communion personnelle avec Dieu, donc qui connaît des degrés. La théopneustie, au sens profond du terme, est l'habitation, en l'homme, de l'Esprit divin. Absolument parlant, il y a eu, sur la terre, un seul θεόπνευστος authentique : Jésus-Christ. Les apôtres, eux, ont été inspirés dans la mesure où ils se sont laissés pénétrer par l'Esprit saint. C'est dire que leur inspiration n'a pas différé, qualitativement, de celle de tous les disciples du Christ en général. En effet le privilège de la nouvelle alliance par rapport à l'ancienne consiste en ceci : dans l'Ancien Testament, Dieu s'est choisi certains organes spéciaux, qui, dans certains moments, en vue d'une mission spéciale, ont bénéficié de dons particuliers. Dans le Nouveau Testament, depuis la révélation parfaite en Jésus-Christ, Dieu a répandu de son Esprit sur toute chair. Dans ces conditions, l'inspiration des auteurs sacrés, si profonde soit-elle, ne saurait fournir une base solide au principe protestant de l'autorité de l'Ecriture.

Non : il faut aborder la question sous un autre angle, et reconnaître à la Bible une double autorité : autorité historique et autorité religieuse.

L'autorité historique des Ecritures a sa base dans les circonstances qui ont présidé à la naissance des documents sacrés. Nous avons là, sans aucune contestation possible, les archives les plus anciennes de la foi ; or, « dans une religion qui repose sur des faits historiques, l'ancienneté devient même une vertu ». Et aussi les archives les plus authentiques : ces documents-là sont les représentants les plus originaux et les plus purs du christianisme primitif.

Quant à l'autorité religieuse de l'Ecriture, elle réside avant tout dans ce fait-ci : les écrits qui la composent constituent les documents, non point uniques, mais fondamentaux, de la révélation salutaire de Dieu en Christ. On ne le répétera jamais assez, la révélation n'est point un supplément de connaissances que Dieu fournit à l'homme incapable d'y atteindre par lui-même : concevoir les choses de cette façon-là, ce serait supplanter la conscience morale par l'intelligence. Non : la révélation religieuse est une illumination intérieure. Elle

procède de Dieu, et a Dieu lui-même pour objet. Et elle ne peut être perçue que par la conscience morale de l'homme. Car, la Bible entière nous le prouve, la révélation est de nature morale avant tout.

Sans doute l'apôtre Paul parle d'une révélation de Dieu dans la nature. Mais, ajoute-t-il aussitôt, ce langage n'a point été compris par l'homme. Et du reste, cette révélation par la nature manifeste seulement la puissance du Créateur, et non pas son amour, encore moins sa sainteté.

On le comprend, dit Chapuis, il nous faut une autre manifestation de Dieu. « Cette révélation, au sens le plus général du mot, nous la voyons dans l'histoire de l'humanité,... dans l'action de Dieu dans l'histoire, qui forme, discipline, éclaire la conscience. » Elle culmine en Jésus-Christ, qui se donne lui-même comme la révélation parfaite de Dieu : « Qui m'a vu, a vu mon Père ». Le Christ n'est pas un docteur qui enseigne, mais un maître souverain qui commande, et qui pardonne les péchés. En Christ, nous avons Dieu réconciliant le monde avec soi.

Il nous est donc loisible de conclure : L'autorité de la Bible provient de ce qu'elle renferme les documents essentiels et primitifs de la révélation, dont le centre et le foyer est la personne même du Christ.

Mais qu'est-ce qui constitue l'autorité de Jésus-Christ ? Cette question nous amène tout droit au second point étudié avec prédisposition par Paul Chapuis : le problème christologique.

* * *

Il serait du plus haut intérêt d'examiner en détail les idées du professeur lausannois sur cette donnée capitale de la foi chrétienne. A côté de l'importance que revêt la question elle-même, on peut, croyons-nous, sur ce point, discerner une évolution très nette dans la pensée du théologien. Malheureusement nous devons, à regret, nous borner à quelques remarques.

En 1876 Paul Chapuis consacra son discours d'installation au *problème christologique dans les limites du Nouveau Testament*. Il s'agit là — l'auteur le dit expressément — d'une étude méthodologique avant tout. Il suffira donc de noter ceci : le jeune professeur estime avoir à examiner deux points principaux : les données relatives à la personne historique de Jésus, et les données concernant l'impression faite par le Maître sur ses amis et ses contemporains. Cette impression s'ex-

prime de diverses manières. Mais tous les auteurs affirment en somme la divinité du Christ. Cette divinité, Chapuis l'affirme lui aussi, « d'une façon quelque peu différente des auteurs du premier siècle ». Mais, « jusqu'à plus ample informé, en attendant une solution plus satisfaisante du problème », il déclare en rester, pour le principe général, à la conclusion des apôtres : Jésus est un être qui unit en sa personne la divinité et l'humanité. Cette synthèse est rendue possible par la notion biblique d'identité fondamentale des deux formes d'existence. Jésus a été parfaitement saint : il a réalisé dans sa personne la pleine humanité et la pleine divinité. Cette sainteté « suppose nécessairement un rapport métaphysique, un rapport de nature entre Dieu et l'homme, condition essentielle d'une union morale entre la créature et son créateur ».

En 1891, lors des fêtes universitaires, Paul Chapuis donna lecture, devant la Société vaudoise de théologie et la Société pastorale du Canton de Vaud, d'une étude intitulée : *La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne*. Après avoir rappelé, et combattu, les formules de Nicée et de Chalcédoine — deux natures dans l'unité d'une personne —, il se livre à une critique pénétrante de la théorie de la kénose, défendue alors en Suisse romande par Gretillat et Godet, notamment. Le lecteur apprend, à cette occasion, que Chapuis fut partisan, un temps, de la solution kénosiste, dont les « brillantes apparences » l'ont enveloppé (cf. p. 17 et 97 du tiré à part). Aujourd'hui, il voit plus clair. L'exégèse et l'histoire, la philosophie et les postulats moraux de l'œuvre de la Rédemption protestent, selon lui, contre pareille théorie. Aussi estime-t-il épuisées et condamnées les solutions métaphysiques du problème. Et, avec les théologiens de l'école historico-expérimentale, il s'en tient à la solution morale. Le grand axiome de la christologie réformée est : *finitum non capax infiniti*. Si donc le Christ, comme il l'a dit lui-même à maintes reprises, est l'expression parfaite du divin, il ne saurait l'être, étant homme, que dans la mesure où le divin et l'humain se pénètrent, c'est-à-dire dans les énergies morales, spécialement dans la sainteté. Dire que Jésus fut saint, c'est affirmer qu'il fut divin. Comme aussi statuer sa divinité revient à affirmer sa sainteté. Sur cette voie nous obtenons, dit Chapuis, ce que la christologie cherchait vainement dans ses spéculations antérieures : d'une part, l'unité de la personne du Sauveur, Jésus étant toujours humain et divin à la fois, d'autre part une intelligence plus vraie de la Rédemption. Non seu-

lement nous comprenons qu'il y a eu développement moral chez le Christ, donc véritable lutte, et véritable victoire. Mais nous pouvons aussi, et seulement alors, prendre au sérieux les appels du Maître à la sainteté, puisque nous sommes de même nature que Jésus de Nazareth.

Assurément — Chapuis le reconnaît — la distance est grande entre cet essai d'interprétation et l'orthodoxie courante. Au lieu des abstractions métaphysiques de la philosophie grecque, l'affirmation purement morale et religieuse du fils de David, devenu par une sainteté librement conquise le Bien-aimé du Père. Il y a là une révolution. Mais cet effort n'a qu'un but : servir la religion véritable, en la distinguant des formules qui, trop longtemps, lui ont fait écran.

Quelques années plus tard, — en 1897 — le théologien vaudois précisait ses vues dans trois grands articles à la *Revue de Théologie et de Philosophie* : « La sainteté de Jésus de Nazareth, ses caractères et ses conditions ». Il y fait du Christ « un homme sans restriction », dont la perfection fut purement humaine, une sainteté progressive, conquise par l'effort, et conditionnée par toutes les relativités de l'être fini. De cette sainteté on ne peut donner aucune *preuve* historique, l'histoire conduisant tout au plus à la probabilité de la perfection de Jésus. Il faut avoir le courage de le reconnaître, la sainteté ne se démontre pas, elle s'éprouve. Ce qui revient à dire que l'affirmation de la sainteté du Christ est un acte de foi. Aux preuves historique et métaphysique de la sainteté de Jésus de Nazareth, il faut hardiment substituer la preuve morale.

Dira-t-on que l'idéal humain ne saurait se réaliser dans une personne unique ? ou que la perfection ne saurait exister qu'à l'apogée du développement de la race ? Pour affirmer cela, il faudrait oublier que le progrès, dans tous les ordres, ne se réalise que par les individus, et qu'il ne suit pas nécessairement une ligne droite. Non : Jésus de Nazareth a réalisé le plus haut idéal humain — l'obéissance parfaite à la loi morale — dans les conditions ordinaires de la race, mais en surmontant l'hérédité. Ne voyons-nous pas chaque jour des hommes remporter la victoire sur un vice — l'alcoolisme, par exemple ? Ces triomphes partiels nous sont la preuve que le cercle de la fatalité héréditaire peut être rompu, et que le triomphe total est possible. Ce triomphe total, le Christ l'a seul remporté. Le Christ, produit de l'histoire, sans doute ; plus encore produit de ses propres décisions morales ; et surtout, produit de la grâce de Dieu.

Trouvera-t-on étrange que le Nazaréen — « à notre connaissance »

— soit le seul homme qui, jusqu'ici, ait atteint la plénitude spirituelle et morale ? Non. La foi n'est pas surprise de cette unicité. Elle le sait, lorsque Dieu confie à une créature une mission extraordinaire, Il la revêt aussi de dons particuliers.

Et Chapuis, emporté par son optimisme, conclut : Maintenant que le Christ — seul initiateur — a ouvert la brèche dans la muraille, il nous est permis de croire à la possibilité de la perfection humaine ici-bas. L'Eglise a pu voiler cette certitude, en posant la permanence du mal, et en réservant le bien parfait à l'économie future. Qu'importe ! « Parce que je crois en Dieu, je crois que le bien sera et que Dieu sera tout en tous. » Dieu ne serait plus Dieu, et la sainteté serait un rêve stupide si la foi chrétienne venait à douter un seul instant de la possibilité de la perfection morale dans ce monde !

On le voit, le professeur avait fait du chemin, depuis sa leçon inaugurale de 1876. Assurément, ses principes christologiques fondamentaux se trouvent déjà dans le discours d'ouverture ; il n'a fait qu'en tirer toutes les conséquences. Mais — et Chapuis le déclare nettement dans sa lettre ouverte à E. Barnaud⁽¹⁾ — en 1876, le jeune professeur croyait encore possible un accord entre la christologie historico-morale et la christologie métaphysique. A cette tentative de synthèse, il affirme s'être loyalement appliqué. En vain ! Après seize ans d'études et d'efforts l'incompatibilité des deux conceptions lui apparaît « éclatante et définitive ».

Les conséquences ultimes du principe, Chapuis nous paraît les avoir indiquées avec toute la netteté désirable dans ses articles de 1895 et 1896 : *L'adoration du Christ*. Après avoir défini l'adoration — une obéissance qui s'étend à tous les actes de la vie, rapportés à Dieu comme à leur source et leur but, — Chapuis constate que, au cours des siècles, les christologies paulinienne et johannique sont devenues, à tort, le point de départ de l'adoration du Christ. Etrangère au christianisme primitif, cette adoration peut-elle être maintenue ? Du point de vue anthropocentrique qui est le sien en christologie — s'attacher au Jésus de l'histoire, au Jésus *homme* pour pénétrer son âme — la réponse du professeur lausannois ne saurait faire aucun doute : Nous devons avoir *foi* en Jésus, c'est-à-dire avoir confiance en lui comme en un guide, mais non pas l'adorer. « *Christus non adorandus, Christus sequendus!* — Tel est l'*ave* véritable. »

(1) *Rev. de théol. et de philos.*, 1892, p. 586.

On a voulu voir, à l'origine de cette évolution — regrettable, à notre sens, puisqu'elle réduit le Christ au rôle de modèle — avant tout l'influence de Ritschl. C'est une erreur. Chapuis lui-même proteste contre cette allégation, dans sa lettre à Barnaud. « Le savant Ritschl n'y est que pour très peu de chose », écrit-il. Et il invoque bien plutôt son expérience intime, l'Evangile toujours mieux compris comme la religion de la conscience, comme le culte en esprit et en vérité... — Tout cela est vrai, certes, en partie. Mais peut-être Philippe Bridel, dans l'article nécrologique consacré à son collègue disparu, a-t-il vu plus juste que Chapuis lui-même. Dans cette façon de saisir l'Evangile, ne décèle-t-on pas, assez nette, l'influence de Baur et de son Ecole ? N'est-ce pas Baur surtout qui a fait effort pour ramener la religion du Christ à la « substance du Sermon sur la montagne » : l'affirmation de l'harmonie spirituelle entre l'homme et Dieu ; une vie de complet abandon à la volonté divine saisie en Jésus-Christ, le guide sur les traces duquel nous devons marcher ?

En écrivant ici le nom de Baur, nous croyons ne pas nous tromper. Du reste, les considérations relatives à un troisième et dernier point — le surnaturel — viendront confirmer notre sentiment.

* * *

Le problème du surnaturel paraît avoir beaucoup préoccupé Paul Chapuis. A ses yeux, c'était « la grande question de la théologie moderne ».

Ce problème fondamental, il devait l'aborder deux fois en détail. La première en 1875, dans une étude présentée à la Société vaudoise de théologie, et publiée l'année suivante. En 1898, dans un volume de quelque 300 pages intitulé : *Du Surnaturel. Etudes de Philosophie et d'Histoire religieuses*.

Il est intéressant de comparer les thèses essentielles du professeur, à vingt-trois ans de distance.

Dans son article — *Les conditions et la notion du surnaturel, au point de vue du théisme* — Chapuis déclare que seul le théisme peut poser la possibilité du surnaturel. Mais il n'est pas vrai, comme le prétend Rothe, que la notion du surnaturel réclame une « indépendance relative » du monde vis-à-vis de Dieu. Au contraire : dans le domaine de la nature, la nécessité règne en maître. Il y a entre les choses des rapports constants, les lois ; et ces lois — invariables — sont, aux

yeux du croyant, l'expression permanente de l'activité de Dieu dans le monde. Dans le domaine moral, l'homme, personnalité libre, jouit d'une certaine indépendance. Mais cette indépendance est toute relative, puisque, sous peine de périr, elle ne peut se manifester que dans la dépendance de Dieu. — Cette double constatation amène donc à conclure : Contrairement aux assertions de Rothe, la condition même du surnaturel, c'est une absolue dépendance du monde vis-à-vis de Dieu. En effet, si Dieu n'était pas continuellement agissant dans le monde, une intervention subite de sa part détruirait l'ordre universel. Selon Chapuis, il est possible de statuer ce total immanentisme, sans anéantir pour cela la transcendance, donc la personnalité divine.

Suivrons-nous Rothe sur un second point, et établirons-nous avec lui une nette distinction entre activité contingente et activité divine ? Pas davantage. En effet le mouvement du monde tout entier est le produit de l'activité de Dieu. Même le mal, possibilité toujours ouverte sur les pas de la créature libre. Le mal, Dieu le permet ; disons mieux, Dieu le dirige, comme l'affirme l'Ancien Testament. En sorte que lui aussi « rentre dans l'activité divine ».

Supprimons-nous, par là, le surnaturel ? Aucunement. Nous constatons simplement que Dieu agit selon deux manières différentes : l'une est *médiate* : il se sert d'intermédiaires, les causes secondes ; l'autre est *immédiate* : nous ne voyons pas la cause du phénomène, et nous ne pouvons que l'attribuer directement à l'activité divine. Par exemple,

quatre récits, tous dignes de notre confiance,... nous rapportent qu'un jour, il y a dix-neuf siècles, un homme qui était mort sortit vivant de son tombeau. Jésus est corporellement ressuscité ; il s'est montré aux siens... C'est un fait. Mais comment ce fait s'est-il produit ? Nous ne parvenons à l'expliquer que par l'action immédiate de Dieu. Voilà le miracle (1).

On peut donc définir le surnaturel : *la manifestation de l'action immédiate de Dieu*. Mais en aucun cas le surnaturel ne peut amener une modification des lois de l'univers. Il est bien plutôt la substitution d'une loi à une autre. Une pierre lancée en l'air, par exemple, échappe un instant à l'action de la loi de la pesanteur, sous l'influence d'une force contraire, — l'action mécanique de mon bras. Il

(2) *Rev. de théol. et de philos.*, 1876, p. 335.

en va de même de l'action de Dieu, qui se fait tantôt médiate, tantôt immédiate.

On le conçoit, notre définition du surnaturel, dit Chapuis, exclut de la sphère du miracle toutes les causes secondes. Dès que, à des faits étonnans, nous pouvons statuer une cause quelconque outre la causalité suprême, ces faits cessent d'appartenir à la sphère du surnaturel. Cela revient à dire que la notion du surnaturel varie suivant les époques et suivant le degré des connaissances humaines. Mieux nous sommes au courant des causes secondes, et plus le surnaturel perd du terrain. Pourtant, quelques progrès que nous fassions, il restera toujours en tout cas deux faits qui rentreront dans cette catégorie : la création et la venue de Jésus-Christ.

Et l'auteur conclut : Bien que variable dans sa notion, le surnaturel est toujours possible. Plus encore, c'est « un *fait réel*, que nous sommes obligés d'accepter comme tel ». La critique historique a cherché, parfois, à le faire disparaître de l'histoire évangélique. Mais elle ne l'a pu qu'en se servant d'une arme parfaitement illégitime : l'appui, conscient ou inconscient, d'une philosophie déterministe ou panthéiste.

Vingt-trois ans plus tard, dans son ouvrage de 1898, nous allons voir Chapuis brûler une partie de ce qu'il avait adoré. Nous ne songeons pas à lui faire un grief d'avoir abandonné telle de ses convictions de jeunesse. Mais il nous intéresse de découvrir à quelle influence il a cédé, et si, par rapport à l'Evangile, il est en progrès ou en recul.

Nous résumons à grands traits la pensée du professeur, parvenue à sa maturité, nous arrêtant uniquement aux points sur lesquels son sentiment s'est modifié.

On a très souvent confondu, dit Chapuis, le surnaturel avec l'inexpliqué. C'est une erreur. Si la nature est l'ensemble des lois et des phénomènes qui président à l'évolution des êtres de l'ordre universel et qui sont perceptibles à nos sens, le surnaturel, à proprement parler, c'est ce qui est au-dessus de la nature. Mais, pour y voir clair dans une question fort complexe, il faut distinguer trois problèmes : un problème philosophique, un problème historique et un problème religieux.

Philosophiquement parlant, le surnaturel a une histoire. Il faut aller jusqu'au XVII^e siècle pour voir éléver la régularité des phénomènes naturels à la hauteur d'un principe rigide. Cette fixité —

l'homme moderne l'a compris — est une des formes essentielles de notre pensée. La notion de loi est un autre nom de la raison. Cela étant, la science ne connaît pas de miracles. De son point de vue, « le surnaturel objectif est une notion qui ne s'entend pas ». Il n'a pas de place intelligible dans l'ordre naturel.

Hantés par le désir de sauver à tout prix le miracle, certains en ont fait une dérogation aux lois naturelles ; ou encore une suspension momentanée de ces lois ; un remplacement d'une loi par une autre, aussi ; la manifestation de telle loi rare, enfin. Aucune de ces attitudes n'est acceptable, ni moralement, ni philosophiquement. Conçoit-on un Dieu parfait dérogeant à l'ordre qu'il a lui-même voulu, donc intronisant le désordre dans le monde ? D'autre part, une seule dérogation à la loi scientifique suffit à anéantir cette loi, ce qui nous acculerait au scepticisme. — La seconde explication ne vaut pas mieux. Le miracle, une suspension momentanée de telle loi en vue d'une fin supérieure ? Chapuis adoptait ce point de vue en 1875. Alors, cette argumentation lui paraissait sans réplique. Longtemps, il l'avoue, elle a dominé sa pensée, et « calmé, sinon résolu, de pressantes objections ». Aujourd'hui, à cause de ses convictions « philosophiques et religieuses » — on remarquera l'ordre des deux termes — il trouve cette considération aussi spacieuse qu'illusoire ! Non ! Aucune loi n'est suspendue, pour un bras qui se lève afin de lancer un projectile. Même alors la gravitation subsiste en plein et produit tous ses effets... Et il faut en dire autant de toute explication de cet ordre. Par de tels efforts, on aboutit toujours à *régulariser* le miracle, donc à le supprimer.

Dira-t-on alors que le miracle existe en fonction du péché ? que le désordre introduit dans le monde par le péché, phénomène d'ordre spirituel, réclame par le surnaturel une correction du monde physique ? Pour l'affirmer, il faudrait qu'existe véritablement une corrélation entre l'état actuel de la créature morale et le spectacle que nous offre la nature. Or, selon Chapuis, il n'est pas exact de dire que la nature ait été gâtée par le péché, et qu'elle soit dans le désordre. En effet, la souffrance est antérieure à l'apparition de l'homme sur la planète. Donc elle ne peut pas être, en sa totalité, une conséquence de la chute de la créature. Au reste, le problème est mal posé. L'expérience le prouve, l'homme n'est pas sorti achevé des mains de son Créateur. A cela rien d'étonnant : la perfection ne peut être qu'une fin, non un point de départ. C'est pourquoi ce qui nous apparaît

comme un mal est, à proprement parler, une condition du progrès. Au surplus, l'univers n'est point en désordre. La nature telle que nous la connaissons, c'est l'ordre voulu par l'auteur suprême de la vie.

Revendiquera-t-on le bon droit du miracle au nom de l'absolue liberté de Dieu ? Ce serait rendre impossible tout effort de notre raison, donc nous précipiter en plein scepticisme ; par conséquent porter atteinte à la vie morale elle-même. Il faut le reconnaître : il y a des choses impossibles à Dieu...

Non : discerner la manifestation de Dieu dans la nature et dans l'histoire sera toujours une affaire de foi. Le sentiment religieux pressent Dieu par delà les lois naturelles. « Le vrai surnaturel, c'est la conscience avec toute la vie morale qu'elle implique. » Et ce surnaturel-là n'a pas besoin de dérogations aux lois scientifiques ni d'intervention spéciale. Si Dieu n'est pas en nous, aucune puissance au monde ne nous le démontrera hors de nous.

Il faut donc conclure : l'activité divine se présente à nous sous deux faces. Elle nous apparaît *médiate* quand nous la percevons au travers des lois, immuables, de la nature ; et *immédiate* quand, dans un élan de piété, nous nous élevons à Dieu par delà les causes secondes. En somme, il y a là simplement deux manières différentes d'envisager les choses : le point de vue scientifique, le point de vue religieux. Le même phénomène peut donc être à la fois naturel et surnaturel. Cela étant, il n'y a pas de miracles *objectifs* ; mais il y a des miracles *subjectifs* : des faits dans lesquels je vois et je sens Dieu.

Seulement, le problème philosophique résolu, un nouveau problème se pose : historique, lui. L'histoire est pleine de récits de miracles. Que faire en présence de ces récits ?

Incontestablement, ils sont le résultat d'une mentalité particulière. Pourtant les miracles rapportés par les écrits canoniques se distinguent, en général, par leur caractère moral. Rien de surprenant à cette constatation, plus s'avance l'évolution religieuse de l'humanité, plus l'affirmation du prodige va se spiritualisant. Chose frappante : le Christ, qui partage la croyance aux miracles, ne croit pas à l'efficacité du miracle comme moyen de régénération. Dans son œuvre il occupe une place toute secondaire. En effet, la substance même de cette œuvre « portait dans son sein pour de nouvelles périodes de l'évolution religieuse la négation du miracle ». Et cela au nom de la religion même. Dans son essence, cette religion nouvelle est con-

fiance absolue en un Dieu bon. « A cette hauteur », le miracle ne saurait plus avoir aucune importance religieuse.

A en croire David Strauss, la plupart des miracles attribués à Jésus seraient des mythes. Sans doute — l'histoire et la psychologie le montrent — le mythe et la légende auréolent toujours les personnalités puissantes. Il est normal qu'il en aille de même pour Jésus de Nazareth. C'est un hommage rendu à sa gloire. Cela étant, à propos de chaque miracle biblique, il est essentiel de rechercher « dans quelle mesure le fait relaté est conforme à l'esprit même de Jésus ». Et il faut oser le reconnaître, nombre de ces miracles sont, pour l'histoire véritable, des parties mortes, qui ne sauraient demeurer attachées à la figure du Christ de la réalité.

Et Chapuis conclut, faisant siennes les affirmations de Th. Keim :

Au temps où nous sommes, le Dieu caché et qui fait son pèlerinage sur la terre, qui sait et peut tout, n'est plus pour notre humanité un objet de foi, à peine reste-t-il un objet de curiosité. La vie, la mort, la résurrection du Dieu personnel sont tombées comme la balle dans la poussière, et l'humanité ne s'intéressera plus à l'histoire de Jésus-Christ que « comme à celle d'un homme » et d'un homme qui a atteint la suprême grandeur et réalisé ici-bas la religion parfaite. Cette religion-là n'a pas besoin du surnaturel phénoménal. Celui-ci a pu convenir à quelques âges de l'histoire qui l'ont créé. Aujourd'hui nous demandons le vrai, le religieux, le spirituel surnaturel » (p. 250).

Le théologien lausannois aborde enfin son sujet sous l'angle religieux. A notre sens, c'est alors que se dévoilent les résultats regrettables de sa méthode.

Le dernier fond de la religion de Jésus n'est pas le miracle. C'est bien plutôt la certitude — née de « l'intuition du divin » — que le Père agit toujours, que ce qu'il fait est bien fait, car seul il est bon. On peut donc parler de deux religions différentes : la religion du miracle et la religion de Jésus-Christ. Ces deux religions donnent naissance à deux attitudes pratiques, nettement opposées. Dans la première, le croyant compte avant tout sur la toute-puissance de Dieu, dominé qu'il est par l'attente de la parousie. Mais cette piété-là diminue l'activité, qui est le premier des devoirs chrétiens. Dans la seconde — plus vraiment religieuse — le fidèle compte sur Dieu en comptant sur lui-même, obéit au devoir, se soumet aux lois naturelles, et médite sous leur joug la tactique de sa vie. Attitude plus pieuse, incontestablement, car « l'intensité de la foi ne se mesure pas à l'intensité de l'attente, mais à l'intensité de l'action ».

Seulement, dans cette religion-là, y a-t-il encore une place pour la prière ? Chapuis le pense, et il s'efforce de nous en convaincre. A en croire le Christ, dit-il, le Père sait tout ce qu'il nous faut avant même que nous le lui demandions. C'est donc que la prière n'est pas là pour exposer à Dieu nos besoins. Elle est bien plutôt une élévation, « une méditation intérieure qui nous éclaire nous-mêmes, sur nous-mêmes », et qui nous met en communion solidaire avec le monde et avec Dieu. Son but unique : que Dieu soit en nous, et nous en Dieu. Et le résumé de toute oraison s'exprime par ces mots : « Que ta volonté soit faite ! »

Emporté là encore par son singulier optimisme, Chapuis termine son ouvrage en célébrant l'ascension spirituelle des humains. Il salue par avance le jour où, sur cette terre, l'humanité adorera parfaitement Celui qu'elle a longtemps cherché. Alors

Dieu sera tout et en tous, et, regardant en arrière, cette humanité de l'avenir élèvera un monument spirituel à ceux qui lui ont frayé la voie, et parmi lesquels le nom d'un Galiléen sera le plus glorieux et le plus béni (p. 296).

Après avoir assisté à cette évolution, on ne sera pas surpris de voir Paul Chapuis se poser publiquement, dans la *Revue chrétienne*, la question : « Sommes-nous encore chrétiens ? » Il y répond, bien entendu, par l'affirmative. Après avoir dénoncé « l'autoritarisme conséquent » de Rome, et « l'autoritarisme mitigé » du protestantisme qui ont creusé un abîme entre la religion et la culture contemporaine, il présente une fois de plus la conscience individuelle comme seul organe de la religion et comme seul critère de la morale. Parler ainsi, c'est marcher sur les traces mêmes de Jésus de Nazareth, « le soleil des consciences ». Plusieurs verront dans ces affirmations une véritable révolution. Ils se trompent : ce n'est que la continuation de la Réformation du XVI^e siècle. Mais continuation indispensable. Si elle ne s'opère pas, « l'Evangile mourra ».

* * *

Nous n'avons pas la prétention, certes, d'avoir présenté de façon complète la pensée théologique de Paul Chapuis. Nous croyons en avoir dit assez, pourtant, pour en faire ressortir les aspects essentiels.

Au cours de notre exposé, nous avons fait effort pour demeurer objectif. Il s'agirait maintenant de peser, d'apprécier cette pensée, et de dégager le sens profond de son évolution. Faute de place, nous

le ferons de façon très brève, en nous excusant à l'avance du caractère insuffisamment nuancé de notre jugement.

Il serait intéressant, d'abord, d'essayer de déceler les influences intellectuelles subies par le distingué professeur de Lausanne. Pareil effort est toujours délicat. Nous n'avons pas en main les données suffisantes pour trancher la question des origines. Peut-être le point de départ — traditionaliste en somme — doit-il être cherché chez les Moraves. Le père de Chapuis, avant d'exercer le ministère pastoral dans le canton de Vaud, avait enseigné au Pédagogium (morave) de Niesky. — Pour l'évolution théologique du professeur, nous sommes mieux renseignés. Il suffit de mentionner, croyons-nous, les noms de Schleiermacher, Ritschl, Vinet et Charles Secrétan. Le premier a initié Chapuis à la méthode expérimentale en théologie, et lui a appris à voir, dans la religion, un sentiment. Quant au moraliste et au philosophe vaudois, ils l'ont convaincu tous les deux du bien-fondé de la « théologie de la conscience ».

L'influence exacte de Ritschl — nous l'avons signalé déjà — paraît plus difficile à préciser. Sans doute, comme tout théologien de cette époque, Chapuis doit quelque chose au grand savant allemand. Mais les éléments proprement ritschliens ne nous semblent pas jouer, dans la pensée du professeur de Lausanne, un rôle particulièrement net. Chapuis a suivi Ritschl avant tout dans son mot d'ordre général : De la métaphysique à l'histoire ! Rien de plus.

Par contre, comme Philippe Bridel, nous croyons que, sans même s'en rendre compte peut-être, Paul Chapuis a cédé de plus en plus au mirage de « l'esprit historique », au sens où l'entendait Baur. Cet esprit a été caractérisé de façon très heureuse par M. Perriraz, dans sa thèse de doctorat⁽¹⁾ : « Dans son essence, écrit-il, la méthode de Baur n'est pas autre chose que la méthode génétique... ». Elle part d'une présupposition. « Tout ce qui arrive est conçu comme appartenant à une même série de phénomènes qui s'enchaînent et s'harmonisent en un vaste tableau d'ensemble dont tous les éléments s'expliquent les uns par les autres » (p. 260). De ce point de vue il est impossible de faire droit aux données paradoxales de l'Evangile, qui, à notre idée, constituent pourtant son essence même. Impossible, notamment, de conserver les notions de chute, de rédemption, de miracle au sens propre

(1) F.-C. BAUR : *Son influence sur la critique et l'histoire au XIX^e siècle*. Lausanne, 1908.

de ces termes, parce que tout cela représente autant de solutions de continuité — inadmissibles — dans la trame ordinaire des faits.

Sans doute l'Ecole théologique à laquelle appartenait Chapuis a-t-elle prétendu, constamment, *spiritualiser* les données de l'Evangelie. Cette attitude est typique dans la question du miracle, par exemple. Mais, loin d'éclairer le problème, elle le laisse subsister tout entier, et même le complique. De quel droit séparer ainsi le surnaturel moral du surnaturel physique ? On postule un déterminisme rigoureux dans la série des phénomènes physiques. Pourquoi pas, alors, dans la série des états psychologiques ? Il y a là une inconséquence manifeste. Et d'autre part, si l'enchaînement des états psychiques est, lui aussi, absolument déterminé, c'en est fait de l'action de Dieu sur l'âme de l'homme. En outre, ce « recours au spirituel », au sens où l'entend Chapuis, nous paraît pure évasion. Pourquoi l'action de Dieu serait-elle plus facile à « admettre » dans le domaine de l'esprit que dans celui de la matière ? Dieu n'a-t-il pas *tout* créé ? Pour devenir moins apparente, la difficulté demeure cependant. Au surplus, à vouloir à tout prix « spiritualiser » les données évangéliques, on aboutit promptement à les... volatiliser. Il y a là une issue fatale. Même devenu chrétien, l'homme n'est jamais un pur esprit. Les théologiens ne sauraient être plus sages que Dieu qui, pour parler aux humains, s'est incarné, a pris la forme concrète, matérielle de notre corps.

A la fin de l'article nécrologique consacré à son ami de jeunesse, Philippe Bridel, après avoir rendu hommage à la piété vivante, joyeuse et confiante du disparu, écrivait : « Nous restons convaincu que la théologie à laquelle il avait fini par adhérer contient des fermentabs absolument délétères pour la vie et la foi de l'Eglise ». Les faits, à notre avis, lui ont donné singulièrement raison. Au nom d'une psychologie insuffisamment éclairée, on a séparé, de façon totale, la foi et la croyance, faisant de celle-là un élément tout à fait secondaire et coupant arbitrairement le lien qui rattache la pensée et la vie. Et beaucoup de membres de nos Eglises, ne sachant plus ce qu'il fallait croire, n'ont plus su comment se diriger dans l'existence quotidienne. Tant il est vrai que la foi chrétienne n'est pas un acte de confiance pur et simple ; mais un acte de confiance en une personne bien définie : le Dieu qui nous a sauvés par Jésus-Christ. Ce qui suppose toute une doctrine.

Sur une foule de points particuliers — nous ne disons pas : points

de détail — il y aurait à faire, au nom de l'Evangile, d'expresses réserves aux affirmations de Paul Chapuis. Nous ne croyons pas, par exemple, que la valeur propre du canon biblique soit vraiment assurée par sa façon de résoudre le problème de l'autorité de l'Ecriture. — En christologie, il pratique, selon nous, un exclusivisme regrettable parce qu'appauvrissant : le point de vue *moral*, dans lequel seul il se cantonne, ne représente qu'une moitié des données scripturaires relatives au Christ ; dans le Nouveau Testament, il y a deux courants christologiques : l'un *ascendant*, sans doute, mais l'autre *descendant*. De quel droit laisser tomber le second pour ne conserver que le premier ? — Quant au caractère unique de Jésus-Christ, il nous paraît bien mal sauvegardé par les explications de Chapuis. On demande : Comment se fait-il, s'il est un simple homme, que le Nazaréen soit *le seul* à avoir « surmonté l'hérédité morale » ? Et le professeur de Lausanne répond : Parce qu'il a eu une « dotation spéciale ». Nous voilà bien avancés ! On insiste : Dans tous les ordres, les génies sont plusieurs. Dans l'ordre religieux, le Christ est seul. Pourquoi ? Paul Chapuis estime la réponse « bien simple » : il y a « comme une hiérarchie dans la puissance créatrice du génie. Le nombre des sommets... atteints dans les différentes sphères est apparemment proportionnel aux difficultés à vaincre pour atteindre l'idéal ». A notre sens, rien ne montre davantage l'insuffisance de l'explication purement psychologique, que la pauvreté d'une réponse comme celle-là ! On comprend que pareil Christ cesse d'être *objet* de la foi pour devenir simple modèle de la vie pure et sainte. *Christus non adorandus*, nous a dit Chapuis, *Christus sequendus*. Mais le chrétien sera-t-il satisfait à ce compte-là ? — Et que dire de la négation de tout miracle objectif, à laquelle Chapuis se laisse entraîner par une confiance singulièrement naïve dans la valeur absolue de la science ? La distinction, indispensable, entre un certain déterminisme donné dans les faits, d'une part, et le caractère de nécessité que notre esprit attribue aux lois, d'autre part, semble lui échapper. Comment ne s'aperçoit-il pas que foi au miracle et foi à la prière sont intimement liées ? Le chrétien priera-t-il encore longtemps, s'il sait que nous ne prions pas pour exposer à Dieu nos besoins, mais pour nous éclairer nous-mêmes ? Elles ont une autre tonalité, en regard de celles de la théologie moderne, les exhortations de saint Paul : « En toutes choses, faites connaître vos besoins à Dieu, par des prières et des supplications » ! (Phil. iv, 6). Et les déclarations de Luther, le grand « prieur » : « La prière a une force

miraculeuse et une toute-puissance... Voici la plus haute dignité du chrétien et son sacerdoce : il peut se présenter devant Dieu et vaincre Dieu ; être maître de Dieu est encore bien plus que d'être maître des choses »⁽¹⁾ — Il faudrait dénoncer aussi, comme contraire à l'Evangile, cette sorte d'optimisme facile qui se fait jour à plus d'une reprise dans le volume : *Du surnaturel*, et qui amène l'auteur à contester que le désordre règne dans l'univers... Egalement la mise à l'écart des données eschatologiques, sans lesquelles l'Evangile de Jésus-Christ, et la morale chrétienne elle-même, sont découronnés...

Mais il suffit. L'examen de chacun de ces points — tous essentiels — exigerait temps et place. Peut-être leur simple mention engagera-t-elle un jeune théologien à se livrer, à ce propos, à une étude approfondie. L'entreprise ne manquerait pas d'intérêt.

* * *

A lire les articles et les études laissés par Paul Chapuis ; à nous replonger dans ce vaste courant de pensée de la théologie de l'expérience au sein duquel nous avons grandi, nous nous sommes constamment posé une question : Dans quelle mesure la foi chrétienne, dans ce qu'elle a de plus authentique, est-elle indépendante des formules du Nouveau Testament ? Cette question, grave, nous ne prétendons pas la résoudre en trois ou quatre lignes. Elle mérite un examen attentif. Pour notre part, nous ne sommes pas loin de penser qu'il y a interdépendance, assez étroite même, entre le contenu et le contenant de l'Evangile. Non pas au sens littéraliste. Mais ce n'est pas par hasard, croyons-nous, que le Christ est venu dans ce monde sur la terre de Palestine, et que son message a trouvé les premiers porteurs que nous savons. Dans tous les cas, une constatation nous frappe : combien souvent l'abandon des *formules* bibliques entraîne-t-il un appauvrissement du *message* évangélique lui-même !...

Quoi qu'il en soit, Chapuis nous paraît oublier — et c'est bien grave — que l'Evangile possède sa philosophie originale : d'un bout à l'autre, il n'est qu'un long paradoxe. Et on le dépouille de sa marque propre, on lui enlève son mordant à vouloir l'« éclairer » par telle ou telle philosophie. Il est facile de le constater, chacune des conclusions

(1) Cité par F. HEILER : *La prière*. Payot, Paris, 1931, p. 437.

de Chapuis est commandée par certaines présuppositions métaphysiques, alors que la foi chrétienne ne saurait reposer que sur elle-même.

Est-ce à dire que tout l'effort du professeur lausannois et de ses amis ait été vain ? Nous ne le pensons pas. Chaque génération — dans tous les domaines — apporte quelque chose. Cette « nouveauté » se manifeste souvent avec excès, à ses débuts. Après quoi une sorte de tassement se produit. Il en est ainsi, croyons-nous, de la théologie moderne. Même si, à plus d'un égard, elle s'est fourvoyée dans une impasse, elle a eu son utilité. Elle a largement contribué à dégager la foi chrétienne de l'intellectualisme. Elle a découvert une province religieuse nouvelle, celle du sentiment. Et par là, elle a préparé, indirectement, l'effort de construction, à base essentiellement biblique, qui s'opère aujourd'hui.

Nous avons formulé de nombreuses réserves. (Elles visent toutes, cela va de soi, les idées du professeur disparu et non point sa personne.) Pourtant nous rendons hommage au théologien. En effet, ainsi que Maurice Millioud l'a dit, Paul Chapuis fut avant tout un grand sincère ; un homme incapable de ruser avec ce qui lui apparaissait comme la vérité. A notre sens, on ne saurait adresser plus bel éloge à un penseur chrétien. Et il y a là un exemple pour notre époque qui, si souvent, se paie de mots.

Lausanne.

Edmond GRIN.
