

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1885)

Artikel: Études sur la méthode de la dogmatique protestante. Seconde étude, La question christologique [suite]
Autor: Lobstein, P.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379371>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

ÉTUDES
SUR LA
MÉTHODE DE LA DOGMATIQUE PROTESTANTE
PAR
P. LOBSTEIN

SECONDE ÉTUDE

La question christologique¹. (*Suite.*)

Qu'il me soit permis de reprendre la notion de la préexistence du Fils de Dieu en me plaçant au point de vue spécial de la *méthode christologique*.

« Il est impossible d'établir la divinité de Jésus-Christ si l'on n'a d'abord établi l'éternité du Verbe et la réalité de sa préexistence. » Cette déclaration si catégorique de M. de Pressensé

¹ Voy. les numéros de juillet et de septembre.—Lire la forte et substantielle étude de M. Astié, consacrée à l'analyse de la dernière partie de l'ouvrage de M. Herrmann, *Die Metaphysik in der Theologie*, 1876. (*Revue de théologie et de philosophie*, mars 1885, pag. 195-230.) Cette étude traite de la divinité de Jésus-Christ.—J'ai cherché surtout à orienter le lecteur dans la littérature issue de l'école de Göttingue et à lui fournir des renseignements sur la méthode suivie par cette école; il pourra, en se reportant aux textes que j'indique, contrôler mes assertions et conclure au besoin contre moi. Je tiens à répéter ici ce que j'ai dit dans la première de ces études (pag. 380-381) : cet essai de faire connaître aux lecteurs français les principes de la nouvelle école n'est pas écrit dans l'intention de la glorifier sans réserve et d'en imposer les solutions comme le dernier mot de la science théologique. Un examen sérieux, une critique indépendante, une polémique féconde et consciencieuse seraient, pour l'auteur de ces lignes, la récompense la plus précieuse, et il espère qu'il saurait

(Etude sur la divinité de Jésus-Christ, *Revue chrétienne*, 1856, pag. 713) indique avec une netteté parfaite la marche suivie par la christologie traditionnelle. Non seulement les restaurateurs de l'orthodoxie confessionnelle, mais aussi les théologiens qui, dans le camp conservateur ou soi-disant tel, se sont rendus coupables d'hérésies plus ou moins graves, en particulier les partisans de la doctrine de la Kénose, s'attachent d'abord à développer leur théorie du Verbe, soit qu'ils l'exposent en traitant de la doctrine de la Trinité, soit qu'ils consacrent un chapitre spécial à la notion du Logos préexistant. Ce problème résolu, ils nous expliquent le mode de l'incarnation, ou la manière dont s'est effectué le passage du Verbe préexistant sous forme divine au Jésus terrestre et vraiment homme. Enfin, après avoir porté leurs investigations sur les natures ou la nature du Christ terrestre, ils complètent leur enquête dogmatique par des renseignements sur le *status exaltationis*, sur le Christ glorifié, rentré en possession de ses attributs divins. Telle est la méthode universellement adoptée par les représentants de l'école qui se dit l'interprète fidèle de l'enseignement biblique et l'héritière légitime de la théologie de nos réformateurs¹. Le chapitre consacré à la doctrine de la

en recueillir quelque profit. Si l'école en venait jamais à substituer l'autorité incontestée du Maître à l'étude sans cesse renouvelée des problèmes en litige, si elle se bornait à mettre à la place de la tradition orthodoxe une nouvelle tradition acceptée sans contrôle, si un engouement aveugle, une complaisance irréfléchie, une ignorance dédaigneuse et systématique des ouvrages éclos ailleurs que dans son sein, en un mot si le fétichisme ou la routine allaient prévaloir parmi les disciples de M. Ritschl, ils commettraient un suicide intellectuel, dont l'école de Göttingue ne se relèverait pas, et celle-ci tomberait sous le coup des critiques sévères que des voix autorisées ont cru devoir formuler contre elle. (M. Nippold, *Rückblick auf das innere Leben der rheinpreussischen Kirche*, dans le *Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz*, 1884, pag. 410. M. Lipsius, *Theologischer Jahresbericht*, Band IV, enthaltend die Literatur des Jahres 1884, pag. 304.)

¹ Voy. par exemple Thomasius, *Christi Person und Werk*, tom. II (2^e éd. 1857), pag. 48 et suiv.; Martensen, *Die christliche Dogmatik*, 1856, pag. 221 et suiv.; M. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, tom. II (1880), pag. 73 et suiv.; Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, tom. II, (1881), pag. 384 et suiv.

personne du Christ est ainsi achevé sans qu'on ait eu besoin de parler de l'œuvre de la rédemption ; celle-ci est exposée à part, dans un nouveau chapitre, dont le lien avec le chapitre précédent est parfois des plus difficiles à saisir. Rien de plus caractéristique à cet égard que les indications et les développements de M. Wennagel. Sa théorie de la Kénose, on s'en souviendra, est absolument indépendante de sa doctrine de la rédemption ; en outre, il fait de la notion de la préexistence le point de départ de sa christologie : « La préexistence, dit-il, n'étant pas une condition indispensable pour la conception d'un Sauveur, ce n'est pas *parce que* le Christ devait être le Sauveur des hommes, qu'il a eu une préexistence éternelle. Demander quel intérêt religieux il y a à ce que le Sauveur ait préexisté à sa vie terrestre, ce serait entièrement fausser la question. Il faut parler ici de l'idée fondamentale commune à tous les défenseurs de la préexistence : c'est que, *indépendamment du but spécial de la rédemption, de toute éternité Dieu avait auprès de lui un être divin, un second lui-même, un Fils unique et bien-aimé*¹. »

Aux yeux de M. Ritschl et de ses disciples, — je crois pouvoir affirmer que l'école tout entière est d'accord sur ce point², — la christologie traditionnelle, en suivant la marche dont j'ai rappelé les principales étapes, fait complètement fausse route. Elle méconnaît les conditions essentielles de la connaissance religieuse et de la science dogmatique ; elle est contraire aux intentions les plus manifestes de la révélation chrétienne ; enfin elle ne s'accorde qu'avec la lettre, non avec l'esprit de la théologie de nos réformateurs. C'est ce que je voudrais essayer de montrer.

¹ C'est M. Wennagel qui souligne. Voyez *la Logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la Kénose*, pag. 70-71. Comp. pag. 53 : Si Jésus (?) de toute éternité, a vécu d'une vie céleste auprès de son Père, est-il possible de concevoir le passage du Jésus préexistant sous forme divine au Jésus terrestre et vraiment homme ? Comp. pag. 56, 67-69.

² On trouvera plus loin, à l'occasion des principaux points sur lesquels porteront nos recherches, des textes empruntés aux plus éminents représentants de l'école de Gœttingue : ils établiront facilement que l'accord indiqué plus haut est très réel et très sérieux.

I

La théorie de la connaissance sur laquelle repose l'argumentation de la christologie vulgaire est entachée d'un vice capital qui la frappe d'une incurable stérilité ; elle est dominée par la conception platonicienne dont il a été question dans la première de nos études¹, je veux dire par la fiction de la réalité objective des idées générales. De même que l'orthodoxie courante, affirmant l'existence du péché originel indépendamment des péchés actuels, veut déterminer l'être pur, abstraction faite de ses manifestations positives, ainsi la christologie traditionnelle a la prétention de définir la personne du Christ prise en elle-même et isolée de l'ensemble des activités par lesquelles cette personne se réalise et se révèle. Le résultat de cette opération logique a été fixé par l'ancienne orthodoxie dans la formule des deux natures de l'Homme-Dieu². Les partisans de la Kénose, je le sais, écartent avec dédain cette formule, et quelques-uns d'entre eux font sonner bien haut leur indépendance à l'égard de la tradition des anciens conciles ; mais il n'en est pas moins vrai que leur conception de la divinité ou de l'humanité, de la *nature* divine ou de la *nature* humaine du Christ, ne diffère en rien de celle de l'ancienne métaphysique. De part et d'autre, en effet, il s'agit du *substratum* qui supporte les attributs et détermine l'activité du Logos divin ou du Christ terrestre. Or, qu'on y réfléchisse : que vaut cette idée abstraite de la divinité ou de l'humanité, dépouillées de toutes leurs déterminations précises ? Qu'est-ce que cette

¹ Voy. dans la présente Revue, pag. 383 et suiv.

² Ai-je besoin de dire que je ne parle pas ici de la genèse et du développement historique de la doctrine des deux natures du Christ ? La compréhension exacte et l'appréciation impartiale des facteurs qui ont concouru à la formation de cette doctrine jettent une vive lumière sur la valeur et la portée qu'il faut lui attribuer dans l'exposition et la critique de la dogmatique traditionnelle ; mais cette étude d'histoire des dogmes ne saurait être entreprise ici ; elle sortirait des limites que nous impose l'objet spécial de nos recherches. Voy. M. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, 1881.

essence divine ou humaine que la réflexion dogmatique a découverte sous les actes particuliers du Sauveur? Quel est le contenu positif qu'elle a pu dégager par son analyse qui élimine toutes les relations concrètes de l'œuvre du Christ pour ne retenir qu'une formule générale définissant sa personne? Qu'est-ce que cette divinité ou cette humanité en quelque sorte latente, et qu'on cherche à déterminer avant qu'elle se soit réalisée sous la forme de la vocation historique du Rédempteur? Cette virtualité qui se trouve à la base du ministère terrestre de Jésus ou de l'activité céleste du Logos et de l'Homme-Dieu, qu'est-elle autre chose qu'une pure abstraction, un simple schéma logique, un cadre qui reste vide aussi longtemps qu'on ne le remplit pas à l'aide des données que fournit la révélation positive de l'Évangile, c'est-à-dire l'œuvre du salut accomplie par Jésus-Christ? Quoi de plus stérile qu'une exposition qui se meut au milieu de pareils fantômes! Quoi de plus faux qu'une métaphysique qui, opérant avec des ombres et vivifiant des abstractions, confond les catégories formelles de l'intelligence avec les données de la vie réelle! M. Gretillat, qui en veut beaucoup à M. Ritschl parce celui-ci repousse l'idéologie de Platon¹, vient de publier d'excellentes observations sur l'inanité de la méthode idéaliste²; il rappelle fort judicieusement quelques paroles de M. Vacherot, qu'il approuve sans réserve bien que le philosophe français se rencontre ici avec le professeur de Göttingue: « La conception de l'être pur n'est qu'une abstraction. C'est la perpétuelle illusion des écoles idéalistes qui, en faisant le vide par l'abstraction logique, dans la notion de l'être concret, n'ont embrassé qu'une ombre en croyant saisir l'absolu. Qu'est-ce que l'être un et immuable de Parménide, l'idée suprême de Platon, l'unité

¹ Ritschl et sa théorie de la connaissance, *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), 1884, 261-277; 344-367.

² *Exposé de théologie systématique*, 1885. Tom. I, Propédeutique. I. Méthodologie. Voy. pag. 63-123. A côté de remarques critiques d'une incontestable justesse, l'exposé et l'appréciation de M. Gretillat renferme des analyses et des jugements qui me semblent singulièrement sujets à caution.

inintelligible et ineffable de Plotin ? de pures abstractions¹. »

Cette illusion est partagée par les théologiens de l'ancienne orthodoxie et par les partisans de la théorie moderne de la Kénose². Le dogmatiste qui prend son point de départ dans la notion de la préexistence éternelle du Fils de Dieu, dans l'idée du Verbe increé, du Logos antérieur à l'incarnation et à la rédemption, tombe à juste titre sous le coup de la sentence qui condamne sans appel la méthode purement formelle de l'idéalisme spéculatif. En faisant disparaître les conditions réelles sous lesquelles se présente à nous la personnalité historique du Sauveur, en cherchant à extraire du fait concret qui tombe sous le regard de l'expérience je ne sais quelle entité méta-

¹ M. Vacherot, *le Nouveau spiritualisme*, 1884, pag. 80. Voyez M. Gretillat, ouvrage cité, pag. 78. M. Gretillat est « porté à admettre que l'empirisme de M. Ritschl n'est qu'une pièce rapportée dans son système théologique ; » il ne « se charge pas d'accorder des prémisses logiques et psychologiques qui tendent directement au positivisme et au scepticisme philosophique, avec l'ensemble d'un système théologique qu'on prétend déduire de la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ. » (ouvr. cité, pag. 63.) Plus loin il considère M. Ritschl comme le représentant principal de « la méthode subjectiviste dite expérimentale, » préconisée aussi par M. Kaftan, M. Lipsius, M. Bouvier, M. Vacherot. Ce chapitre (pag. 140-151), auquel j'aurai sans doute encore l'occasion de revenir, prouve que M. Gretillat n'a pas cherché à compléter et, au besoin, à rectifier ses informations sur la théologie de M. Ritschl, depuis son discours d'ouverture inséré dans la présente Revue. Il est à regretter que M. Gretillat, dans son dernier ouvrage comme dans le discours cité, apporte souvent à la discussion des questions scientifiques un ton et des allures peu en harmonie avec la gravité des matières qu'il traite et avec la valeur des adversaires qu'il combat. Un théologien qui, dans les études dogmatiques si remarquables de M. Lipsius et dans son instructive et féconde controverse avec Biedermann, ne sait voir qu'un « duel au logogriphe » et « un galimatias » (voy. pag. 98, 99), risque fort de n'être pas pris lui-même au sérieux. Heureusement que M. Gretillat peut alléguer en sa faveur le bénéfice de circonstances atténuantes. Ses propres déclarations, comme celles que renferme son étude sur la théorie de la connaissance de M. Ritschl, nous autorisent à affirmer qu'au lieu de traduire ses auteurs il les a travestis.

² J'ose appeler cette théorie une théorie *moderne*, n'en déplaise à l'affirmation de M. Godet, qui revendique pour la doctrine de la Kénose l'autorité du témoignage biblique. *Revue chrétienne*, 1884, pag. 758-759.

physique, on obtient, pour tout résultat de cette dissolution aussi laborieuse que téméraire, le pauvre et pâle résidu d'une abstraction inféconde : « On n'embrasse qu'une ombre en croyant saisir l'absolu¹. »

Mais il y a plus. Ce procédé d'une logique et d'une métaphysique surannées souffre d'un autre défaut, non moins grave que celui que je viens de signaler.

En effet, la méthode traditionnelle part d'une thèse spéculative et non d'un fait historique ; elle fait reposer tout l'édifice christologique sur un *a priori* métaphysique, et non sur une donnée directe et positive de la révélation évangélique et de l'expérience chrétienne ; elle est l'application conséquente et hardie de la déduction rationnelle à la religion chrétienne. Or, un procédé pareil est de nature à exciter la défiance de tout esprit qui ne veut pas se faire illusion sur les limites imposées à la connaissance humaine et sur les ressources dont dispose la foi chrétienne. Car enfin, cette substitution incessante de l'idée au fait, de la métaphysique à l'histoire, des spéculations les plus téméraires et les plus ambitieuses à l'observation exacte et patiente, cette méthode de la déduction spéculative se conçoit chez les platoniciens, qui estiment que l'idée générale est la réalité suprême et le principe de tous les phénomènes particuliers ; elle s'explique chez les hégéliens, qui identifient les lois de la pensée et les lois de l'être² ; mais peut-elle paraître légitime à ceux qui ont reconnu le néant des imaginations platoniciennes et des prétentions de l'hégélianisme ? Quel que soit l'attrait qu'exerce sur bien des intelligences la tentation d'énoncer des affirmations *à priori* sur les choses divines³, il faut reconnaître qu'il est à la fois plus modeste et

¹ M. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*. Zur Verständigung und Abwehr, 1881, pag. 39. — M. Herrmann, *Die christologischen Arbeiten der neuesten Zeit*. (*Theologische Literaturzeitung*, 1876, Nos 4 et 5, surt. pag. 117.)

² De là la sympathie de Biedermann pour Rothe. *Christl. Dogmatik*, 1^{re} édit., pag. 12 (note). Conf. les observations de M. Gretilat, ouvrage cité, pag. 81 et suiv.

³ M. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, pag. 18 et suiv. — Conf. M. Gretilat, ouvrage cité, pag. 91-92 : « Considérée en elle-même, cette méthode (de l'idéalisme spéculatif) fait constamment l'effet d'un jeu puissant de

plus prudent de résister à cette séduction dangereuse, pour suivre une voie plus sûre, au risque de paraître bien terre à terre. Et de fait, c'est bien là le sentiment qui tend à prévaloir de plus en plus chez ceux-là même qui se refusent encore à tirer les conséquences que suppose et qu'exige ce point de vue. Reconnaître et observer la réalité, la constater et la décrire, mais renoncer à la prétention de la construire ; suivre l'ordonnance intime des données de l'expérience ; reproduire par la pensée le *nexus rerum*, mais non le produire en faisant dériver les faits qui tombent sous l'observation externe ou interne d'une quantité primitive qu'on pose au moyen d'une opération qui néglige les données de l'expérience ; rompre avec l'illusion qui transforme en faits objectifs et en éléments constitutifs de l'être les abstractions à l'aide desquelles notre intelligence essaie de définir ou de grouper les caractères distinctifs des choses réelles, des phénomènes particuliers, des faits concrets, n'est-ce pas là un point de vue auquel se rallieront volontiers, même au sein des écoles conservatrices, la plupart des théologiens contemporains, j'entends ceux qui pensent ? Eh bien, c'est là précisément l'un des principes essentiels de M. Ritschl, et son mérite est moins d'avoir exprimé ce principe dans toute sa rigueur que de l'avoir appliqué d'une manière énergique et conséquente à toutes les doctrines du système chrétien¹. C'est au nom de ce programme, en vertu

l'esprit s'évertuant à faire ce qui n'est pas possible à l'intelligence humaine, inventer l'univers, le tout reposant sur la prémisse aussi improbable que peu prouvée que les schématismes de ma pensée subjective répondent à la réalité objective des choses. Mais c'est précisément cette confusion ou cette identification de l'idée et de l'être qui a été dans tous les temps une des causes les plus efficaces de fascination pour l'esprit humain. Passer de l'idée au fait, jeter le pont par-dessus l'abîme qui sépare ces deux mondes, telle a été de Platon à Descartes, de Descartes à Hegel et de Hegel à Rothe l'ambition constante de la pensée philosophique. »

¹ Il est curieux d'étudier à cet égard les déclarations de M. Gretillat, pour les rapprocher ensuite de l'attitude militante et agressive qu'il a prise vis-à-vis de M. Ritschl et de son école. Il y a, dans le dernier ouvrage déjà cité de M. Gretillat, sur l'apriorisme spéculatif de Rothe, des observations que ne désavouerait pas le disciple le plus fidèle de M. Ritschl.

de cette méthode, acceptée en théorie par la grande majorité des théologiens de nos jours, que l'école de Göttingue combat la christologie courante et sa méthode déductive, qui s'inspire de la métaphysique platonicienne et alexandrine au lieu de se soumettre franchement à l'autorité religieuse sagement comprise de la révélation évangélique¹.

Que dis-je ? M. Gretillat affirme (*Revue de théologie et de philosophie*, 1884, pag. 345-46; *Exposé de théologie systématique*, I, pag. 80) qu'il souscrit sans réserve aux paroles de la métaphysique de Lotze (*Metaphysik*, pag. 163), que M. Ritschl cite comme résumant ses propres idées sur l'ontologie et dont j'ai reproduit la substance dans la page qui précède (*Theologie und Metaphysik*, pag. 37-38). Et cependant M. Gretillat se constitue le défenseur de la métaphysique formellement condamnée par ces mêmes paroles de Lotze ; il se prononce hautement pour l'idéologie platonicienne que combat M. Ritschl ; il est le partisan résolu de « l'espèce *pomme*, substance réelle, quoique latente et mystérieuse, derrière les choses particulières appelées *pommes*. » (*Revue*, juillet 1884, pag. 354.) — Conf. les observations de M. Thikøtter (trad. de M. Aguiléra), pag. 46-47, 62-63, et le commentaire du traducteur, pag. 116 et suiv.

¹ Les paroles suivantes de M. le professeur Bovon, que je demande la permission de citer *in extenso*, prouveront facilement que la méthode et les principes de M. Ritschl ne sauraient manquer de rencontrer, parmi les théologiens évangéliques des pays de langue française, des esprits bien préparés et disposés à rompre avec les errements de la christologie orthodoxe. « Il suffit, dit M. Bovon (*Chrétien évangélique*, XXVI^e année, N^o IX, 20 septembre 1883, pag. 422-423), il suffit de lire avec quelque attention un manuel de dogmatique pour être frappé des difficultés que soulève la christologie traditionnelle. On part d'une théorie minutieuse sur le Verbe, seconde personne de la Trinité divine ; on établit une doctrine non moins arrêtée sur l'homme et sur sa nature morale, et l'on affirme l'unité personnelle de l'homme et de Dieu en Jésus-Christ. Le Verbe divin, pris à lui seul, est un être personnel, capable de penser et de vouloir. L'homme, de son côté, est une créature raisonnable et libre. Mais que deux êtres doués chacun pour soi d'intelligence et de volonté puissent en venir à ne plus former qu'une seule personne, c'est ce qu'il est plus facile d'affirmer que d'expliquer. Aussi comprend-on que la christologie ecclésiastique ne parvienne pas à s'établir sur une base solide, et qu'elle oscille fatalement entre les deux hérésies contraires qu'elle ne cesse de condamner : le *docétisme*, qui supprime la difficulté en écartant l'un des termes, et le *nestorianisme* dualiste, qui, renonçant à l'unité personnelle, se borne à juxtaposer les deux éléments.

» Cet insuccès de la christologie traditionnelle ne serait-il pas l'indice

La méthode christologique de M. Ritschl est dominée par la conception essentiellement pratique et religieuse qui s'exprime, sous des formes diverses, dans tous les documents du Nouveau Testament. Elle n'opère pas avec des entités métaphysiques ; elle ne cherche pas à définir la nature d'une personne dont on ne connaît pas encore l'activité, ou à déterminer « l'essence » d'une individualité qu'on a commencé par affranchir de toutes les conditions de la vie individuelle ; elle ne prend pas son point de départ et sa base d'opération sur un terrain choisi en dehors de l'Eglise chrétienne, sur les sommets abrupts et arides d'une spéculation d'origine étrangère ; elle n'essaie pas d'établir la divinité de Christ par des raisonnements *a priori*, au moyen de spéculations transcendantes et de déductions rationnelles, à l'aide de formules qui font absolument abstraction de la vie historique de Jésus, de sa vocation terrestre, de sa mission rédemptrice ; elle ne rompt pas le lien qui rattache la sotériologie à la christologie. Elle conclut de l'œuvre positive du salut à la valeur personnelle du Sauveur ; elle s'enquiert du témoignage que Jésus s'est rendu à lui-même, éclairant ce témoignage par celui que lui rend son œuvre ; elle analyse les expériences des premiers croyants au contact de

d'un vice fondamental de méthode ? Voilà ce que bon nombre de théologiens modernes se sont demandé. Les docteurs de l'ancienne Eglise partaient d'en haut, c'est-à-dire de théories spéculatives sur l'essence divine, systèmes subtils dans lesquels l'influence de la philosophie païenne n'est que trop manifeste. Ne serait-il pas plus logique et plus conforme à l'esprit de l'Evangile de commencer par le bas, de s'occuper tout d'abord du connu, c'est-à-dire de l'activité du Sauveur telle qu'elle nous est présentée dans les documents bibliques, de rechercher comment les apôtres ont compris l'œuvre et la personne de leur Maître, et par quelle voie ils sont arrivés à la conception qu'ils nous en donnent dans leurs écrits ? Détrôner la métaphysique pour mettre à sa place la psychologie et l'histoire, appliquer à la théologie la méthode expérimentale, tel est le programme indiqué déjà dans plusieurs passages des écrits des réformateurs, mis en lumière, avec un incomparable éclat, quoique non sans de graves conséquences, par Schleiermacher au commencement de ce siècle, et repris de nos jours par Ritschl et ses disciples. » C'est bien aussi la méthode que recommande M. le professeur Astié dans son étude sur le problème christologique. (*Revue de théologie et de philosophie*, 1874, pag. 161-245.)

Celui qu'ils reconnaissent comme leur Seigneur; elle trouve dans ces expériences une appréciation religieuse et un jugement moral, suggérés par les effets moraux et religieux de la révélation et de l'œuvre du Christ; elle dégage ces expériences, ces appréciations, ces jugements des formules auxiliaires et des corollaires explicatifs dont les a revêtus la réflexion théologique des auteurs sacrés; en un mot, elle statue l'indépendance souveraine et le primat absolu de l'intérêt religieux et éthique, qui doit l'emporter sans partage sur les préoccupations intellectuelles, sur les fantaisies spéculatives et sur les rêveries théosophiques et mystiques.

II

J'exposais dernièrement à un théologien étranger, désireux d'être initié à la méthode de l'école de Göttingue, quelques-unes des idées que je viens de développer dans les pages qui précèdent. Mon interlocuteur, que des informations puisées surtout chez les adversaires de M. Ritschl avaient sérieusement prévenu contre « l'empirisme sceptique et le moralisme rationaliste » du maître incriminé, paraissait surpris d'entendre présenter de cette manière les idées d'un théologien qu'on lui avait dénoncé comme l'un des adversaires les plus redoutables du christianisme positif. Cependant la satisfaction visible que lui inspirait la rectification, sincèrement désirée, de ses opinions préconçues n'était pas complète; il s'y mêlait une préoccupation qu'il ne cherchait pas à dissimuler. Finalement il reprit, après un moment de silence et de réflexion: « J'applaudis de grand cœur à cette généreuse et bienfaisante tentative de résoudre le dogme traditionnel dans ses éléments religieux et éthiques; ces efforts d'affranchir le christianisme d'une spéculation d'emprunt et d'une métaphysique stérile finiront certainement par conquérir l'assentiment de tous les esprits soucieux des intérêts de la vie religieuse et jaloux de l'indépendance de la science dogmatique. Mais n'est-ce pas faire trop d'honneur à M. Ritschl et à son école que de leur attribuer l'initiative ou le monopole de cette réforme que vous semblez revendiquer

pour eux seuls ? Car enfin, sans parler de Schleiermacher, MM. A. Schweizer et Lipsius n'ont-ils pas marché dans cette voie et agi dans ce sens avant la publication de l'ouvrage capital de M. Ritschl¹ ? Laissons toutefois cette question de présence, qui n'a qu'une importance secondaire au point de vue scientifique, et abordons directement ce qui me paraît le côté faible de toute votre argumentation. Vous voulez ramener la christologie, comme toutes les doctrines chrétiennes, à l'intérêt religieux et éthique qui lui a donné naissance ; cet intérêt, vous le trouvez exprimé dans le témoignage apostolique, qui a commenté et expliqué la parole et l'œuvre du Seigneur ; voilà le cercle dans lequel vous prétendez vous renfermer. Vous faites ainsi profession de vous soumettre à ce que vous appelez la révélation chrétienne, que vous érigez en norme de la science dogmatique. Mais quoi ? Ces doctrines que vous proscrivez ne sont-elles pas des éléments indéniables du témoignage apostolique ? Votre procédé d'élimination s'accorde-t-il vraiment avec votre désir de vous soumettre à la révélation chrétienne ? Métaphysique, dites-vous en écartant la notion de la préexistence et celle de l'incarnation, métaphysique ! D'accord, mais avouez que cette métaphysique n'a pas été inventée par Justin Martyr ou les pères alexandrins. N'est-elle pas indiquée dans l'Apocalypse comme dans les plus anciennes épîtres de Paul, plus nettement accusée dans les épîtres de la captivité, enfin largement

¹ M. Gretillat, *Exposé de théol. syst.*, pag. 146-147, en associant au nom de MM. Ritschl et Kaftan ceux de MM. Lipsius et Bouvier, méconnaît la différence essentielle qui règne entre ces deux courants théologiques. MM. Lipsius et Bouvier attribuent à l'expérience religieuse une importance et font à l'analyse psychologique une part que leur contestent M. Ritschl et la plupart de ses disciples. Pour saisir d'une manière précise et pour apprécier à leur juste valeur les rapports qu'il y a entre le point de vue de M. Ritschl et celui de M. Lipsius, il faut lire les remarquables études dogmatiques que celui-ci a publiées pour expliquer et justifier son *Manuel de dogmatique protestante*. (1^e édit., 1876 ; 2^e édit., 1879). Voy. *Dogmatische Beiträge zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs*. (*Jahrbücher für prot. Theologie*, 1878.) La nouvelle série qui vient de paraître dans la même revue et qui, comme la première, a été publiée à part, se distingue par les mêmes qualités d'analyse profonde et pénétrante, de discussion vigoureuse et serrée, de compréhension philosophique et religieuse.

développée dans les écrits johanniques ? Comment concilier ces faits que vous ne songez pas à contester avec le caractère normatif que vous attribuez à la révélation évangélique ? Ne voyez-vous pas que vous défendez une position intenable ou que vous vous arrêtez à mi-chemin ? Car vous ne sauriez échapper au dilemme suivant : Si vous faites de la révélation chrétienne la norme de votre dogmatique, vous n'avez pas le droit de mutiler le dogme traditionnel en écartant des doctrines qui font partie de l'enseignement du Nouveau Testament ; ou si vous écartez ces doctrines, cessez de vous prévaloir de votre prétendue soumission à la révélation, car cette soumission n'est plus qu'illusoire. »

L'objection soulevée par mon contradicteur n'est pas nouvelle ; elle a été reproduite à maintes reprises, et elle peut paraître spécieuse et plausible. Elle n'en est pas moins faible, et il est facile d'en dévoiler le point vulnérable et d'ébranler la base sur laquelle elle opère. Elle revient, en définitive, à identifier la révélation chrétienne avec le Nouveau Testament et à conférer à celui-ci l'autorité de celle-là. En prenant ce point de vue, il est évident qu'on en arrive à la conception d'une métaphysique révélée, fondement nécessaire de la métaphysique ecclésiastique et de l'orthodoxie traditionnelle.

Or la plupart des représentants de la théologie dite conservatrice ont abandonné, au moins en théorie, la doctrine de la théopneustie absolue ; ils admettent en principe que, dans le Nouveau Testament, il se mêle des éléments humains aux facteurs divins qui ont présidé à sa formation ; ils consentent à ce qu'on procède au triage « non moins difficile que nécessaire entre le fond permanent et essentiel de la vérité chrétienne et la forme passagère et variable de l'explication théologique¹. »

¹ *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, pag. 134, Comp. les déclarations de M. Wennagel, qui souscrit à ces principes, *la Logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la Kénose*, pag. 1-2. — M. Gretillat, qui, dans les pages consacrées au rôle de la critique biblique, est trop dominé par les idées de Beck pour que le sens historique n'en souffre pas chez lui, fait lui-même des concessions qu'eussent certainement désavouées les Gausson et les hommes du Réveil. *Exposé de théologie systématique*, tom. I, pag. 230 sq. 241.

Dès lors la question se précise davantage, et, réduite à sa plus simple expression, elle peut se formuler dans les termes suivants : La notion de la préexistence du Fils de Dieu est-elle un élément constitutif et intégrant de la révélation chrétienne? ou ne faut-il y voir qu'un produit secondaire de la réflexion des auteurs sacrés, essayant de traduire dans le langage dérivé de la spéculation théologique l'affirmation primitive de la foi religieuse?

J'imagine que les adversaires eux-mêmes accepteront cette manière de poser la question. Ils n'hésiteront pas à la trancher dans le sens de la première alternative, et, affirmant le caractère révélé et divin de la doctrine de la préexistence, ils se hâteront d'en conclure la légitimité de la christologie traditionnelle, ou du moins de la méthode vulgaire, qui pose d'emblée la thèse de la préexistence du Verbe et passe ensuite au problème de l'incarnation et à la doctrine de l'œuvre du Christ. Il semble, en effet, que leur triomphe soit incontestable et absolument justifié. La préexistence du Fils de Dieu, ainsi conçue, n'est plus une notion métaphysique, elle est un fait, une réalité positive attestée par une autorité qui s'impose à la foi chrétienne et à la pensée dogmatique, une base assez fortement assurée pour supporter tout le poids de l'édifice christologique laborieusement construit par le cortège imposant des pères, des docteurs, des réformateurs et de leurs épigones.

Pour discuter à fond et avec fruit la solution de l'orthodoxie courante, il faudrait s'entendre d'abord sur le sens que, de part et d'autre, l'on attache au terme de *révélation chrétienne*. Il y a là un problème qui s'impose nécessairement à ceux qui ont cessé d'adhérer à la doctrine de l'inspiration littérale des Ecritures¹. Sans vouloir éluder cette question, dont je ne mé-

¹ Rappelons ici les paroles de M. le professeur Stapfer, qui montre fort bien le problème qu'impose à la théologie l'abandon de la doctrine de l'inspiration; quoique la manière dont l'auteur indique la solution ne me semble pas heureuse, je ne puis résister à citer le passage entier, puisqu'il formule nettement la question à laquelle la dogmatique contemporaine ne saurait se dispenser de chercher une réponse : « La disparition de ce dogme (de la théopneustie) porte-t-elle la moindre atteinte à la révélation elle-même? Certainement non. « La Bible renferme la révé-

connais ni l'importance ni la difficulté¹, je crains qu'elle ne rompe le fil de notre argumentation présente en nous entraînant trop loin de l'objet spécial de nos recherches. Aussi bien sera-t-il possible de fixer avec précision les conditions et les

lation de Dieu, c'est à nous de l'y reconnaître. On peut la définir : la collection des documents de la révélation avec toutes les chances d'erreurs attachées à un canon qui n'est point infaillible, puisque c'est une Eglise faillible qui l'a fixé. L'autorité doit être placée dans le témoignage que notre esprit rend à l'esprit de Dieu dans l'Écriture. — Mais tout n'est pas dit pour cela. Il reste une grosse question à résoudre. En montrant que le dogme d'une inspiration distincte de la révélation a fait son temps, on ne fait que reculer le problème. Où est la révélation ? Quel est son critère ? A quels signes distinguerons-nous le faux prophète du vrai prophète, la fausse révélation de la vraie révélation ? Quand l'écrivain biblique nous dit : « La parole de Dieu m'a été adressée, » a-t-il extériorisé ce que sa conscience lui dictait ? Peut-être ; mais dans quelle mesure Dieu parlait-il par cette conscience, et dans quelle mesure l'écrivain lui-même ? Où commence l'action de Dieu, où l'action de l'homme ? A quels signes reconnaitrons-nous que l'une se substitue à l'autre et dirons-nous : Ici Dieu parle, ici l'homme ? — Quand saint Paul, après avoir dit : « Celui qui marie sa fille fait bien ; celui qui ne la marie pas » fait mieux, » ajoute : « Je crois que moi aussi j'ai l'Esprit de Dieu, » il est parfaitement convaincu, n'est-ce pas, qu'il nous apporte une révélation divine ; dans quelle mesure devons-nous accepter sa parole comme telle ? — Nous croyons que cette question : quel est le critère de la révélation ? est la plus grave que la théologie ait à se poser dans ce moment. Mais la résoudra-t-on jamais ? Il nous semble que la limite entre l'action de Dieu et l'action de l'homme est impossible à fixer avec certitude. De même qu'un naturaliste ne peut dire où le bras finit et où la main commence, qu'un physiologiste ne sait pas distinguer entre le tissu musculaire et le tissu osseux, de même la limite entre l'action de Dieu d'une part et l'action de l'homme de l'autre, dans les livres bibliques, n'est-elle pas impossible à établir ? L'essentiel est de sentir et de reconnaître cette action de Dieu, et la vraie preuve de la révélation sera toujours la preuve morale. Elle consiste à mettre l'homme pécheur, l'homme qui a soif de pardon, de justice et de vérité, en face de Celui qui a dit : « Je » suis le chemin, la vérité et la vie, » pour qu'il s'écrie : « Voilà le Sauveur que j'attendais ! » (M. Stapfer, *Revue chrétienne*, 10 juillet 1884, pag. 429-430.)

¹ M. Heer (*Der Religionsbegriff Albrecht Ritschls dargestellt und beurtheilt*, Zurich 1884, pag. 14) déclare qu'il n'a pas trouvé, dans les ouvrages du professeur de Gœttingue, une définition de la révélation. Il est vrai que M. Ritschl n'a traité nulle part *ex professo* cet important sujet ; ce-

lois de la méthode christologique, sans soulever pour le moment ce nouveau problème. Il suffira, à cet effet, de se placer sur le terrain de l'adversaire et d'accepter, sous bénéfice d'inventaire, la définition qui a cours dans la dogmatique usuelle.

Les partisans de la préexistence admettent que Jésus « a enseigné lui-même cette doctrine, » et ils « croient fermement, pour saint Paul (et les apôtres en général) à une *révélation divine, directe et infaillible*, sur cette question¹. » — « J'entends par là, continue M. Wennagel², non une révélation ou une inspiration qui aurait *aidé* simplement l'apôtre à déduire de ses axiomes religieux des conséquences vraies à son point

pendant maintes indications de ses ouvrages, et notamment sa critique des différentes formes du piétisme, permettent au lecteur de se rendre compte de la signification que l'auteur attache au terme de révélation. Voy., par exemple, les observations que renferme la conférence de M. Ritschl *sur la conscience (Ueber das Gewissen, 1876, pag. 9)*; en outre, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung et Versöhnung*, tom. III (2^e édit.), pag. 5-6, 26-27, 188-189, 198-200, 304-306, 361, 403-406, 512-513, 580-581. — La notion de la révélation a été discutée à plusieurs reprises par quelques-uns des disciples de M. Ritschl. Voy. surtout M. Herrmann, *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, 1879, pag. 364 et suiv.; le même, *Stud. u. Krit.* 1877, pag. 538, 540, 541; id., *Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelische Kirche*, Vortrag, 1882, pag. 7-8; id., *Theolog. Litztg.* 1881, pag. 360-361; 1882, pag. 18; 1884, pag. 199, 200, 203. — M. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion*, 1881, pag. 171 et suiv., 295 et suiv. — M. Kattenbusch, *Theol. Litztg.* 1882, pag. 620-622; 1884, pag. 67. — M. Wendt, *Stud. u. Krit.* 1879, pag. 165-166. — M. Gottschick, *Theol. Litztg.* 1878, pag. 419; 1880, pag. 410; 1884, pag. 144. — M. Güder, *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, 1884, pag. 163 et suiv.; id., *Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz*, 1883, pag. 201-203. — Voy. les observations critiques de M. Lipsius, *Dogmatische Beiträge*, 1878, pag. 69-78; *Theologischer Jahresbericht (Ueber die Literatur vom Jahre 1882)* 290-291, conf. 286-287. La monographie de M. le professeur Krauss (*Die Lehre von der Offenbarung*, 1868), ajoute de riches et lumineux développements aux idées bien connues de Rothe; mais publiée avant les ouvrages dogmatiques de MM. Ritschl, Biedermann, Lipsius, Pfeiderer, elle ne pouvait intervenir dans les débats soulevés par ces théologiens.

¹ M. Wennagel, *La Logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la Kénose*, pag. 23-24.

² *Ibid.*, pag. 24, en note. C'est M. Wennagel qui souligne.

de vue, et fausses peut-être aux yeux de Dieu, mais un acte révélateur par lequel il a été initié directement d'en haut à la connaissance de certaines vérités capitales *absolument vraies aux yeux de Dieu lui-même*, et auxquelles il n'eût pas pu s'élever sans cet acte révélateur. Cette révélation interne aurait accompagné ou suivi de près (durant les trois jours de Damas) la conversion de l'apôtre. »

J'admets provisoirement, sans les discuter, ces assertions qui expriment l'opinion commune aux théologiens de toutes les nuances de l'orthodoxie régnante, et je voudrais me borner à soutenir la thèse suivante : « Quand même il serait vrai que Jésus a enseigné sa préexistence et que celle-ci a été révélée à Paul, il n'en est pas moins incontestable qu'il faudrait condamner absolument la marche suivie par la christologie vulgaire, la méthode qu'elle applique au dogme de la personne du Christ, la manière dont elle formule et résout le problème que la foi chrétienne propose à la science dogmatique. »

Empruntons autant qu'il est possible les termes de nos contradicteurs et partons des prémisses qu'ils nous fournissent eux-mêmes : « Dans saint Jean lui-même, dit M. Wennagel¹, ce n'est que fort rarement, — quatre ou cinq fois tout au plus, — que nous rencontrons des témoignages directs de cette catégorie. D'habitude, Jésus se tait sur ce sujet mystérieux, et il faut des moments particulièrement poignants ou solennels pour qu'il jette à ses adversaires des mots tels que ceux-ci, qui jaillissent comme l'éclair des profondeurs de sa conscience intime : « Que sera-ce, quand vous verrez le Fils de l'homme remonter là où il était auparavant ? » — « Avant qu'Abraham fût, je suis, » ou pour qu'il s'écrie, épanchant son âme filiale dans sa dernière prière avec les siens : « Père, rends-moi la gloire que je possédais auprès de toi avant que le monde fût... car tu m'as aimé avant la fondation du monde ! » Ainsi « Jésus a cru à sa préexistence, » mais « il n'en a parlé qu'un fort petit nombre de fois, de telle sorte que ses quatre ou cinq paroles, — d'autres circonstances aidant, — ont pu rester en dehors du cadre de l'évangélisation primitive, telle qu'elle se reflète

¹ Ouvrage cité, pag. 15.

dans les synoptiques¹. » — « On comprend, dit à son tour M. le professeur Chapuis², que ces questions d'une nature intime, personnelle, occupent dans la tradition évangélique une place restreinte. Ce sont quelques traits de lumière, quelques paroles éclatantes jetées dans le cœur des disciples. Sainte semence, que fécondera l'Esprit de Dieu et qui, dans les jours de l'activité évangélisatrice et des riches expériences, se développera et montrera à l'Eglise toute la grandeur de son Chef divin. Comment s'étonner dès lors du silence des Synoptiques ! »

Nous prenons acte de ces déclarations des partisans de la préexistence : ils reconnaissent avec une bonne grâce et une franchise parfaites que cette doctrine n'a été ni le thème habituel, ni même l'objet direct de *l'enseignement de Jésus*. Et, en effet, Jésus se présente à son peuple et se révèle à ses croyants comme l'élu de Dieu, initié pleinement à la connaissance des desseins d'amour du Père céleste et appelé à les réaliser par la fondation du royaume de Dieu : telle est sa vocation historique, attestant sa dignité unique et insurpassable³. Dès lors le dogmatiste, jaloux de reproduire la pensée dominante du Maître et désireux de se soumettre à l'autorité de sa parole, ne devra-t-il pas s'attacher en première ligne au *témoignage ha-*

¹ *Ibid.*, pag. 15, 16.

² *Evangile et Liberté*, 1884, N° 8, pag. 43. M. Chapuis fait rentrer « dans la même catégorie des sujets rarement abordés tout ce qui touche directement à la messianité de Jésus. » Il serait facile de montrer que l'analogie entre les deux séries de déclarations, celles qui concernent la préexistence et celles qui se rapportent à la messianité du Christ, est purement apparente.

³ Conf. M. Aguiléra, *la Théologie de l'avenir*, pag. 48-63. Le traducteur a fort bien formulé, dans sa troisième note, les points essentiels de la méthode christologique de M. Ritschl, pag. 116-118; il a indiqué aussi les textes les plus importants de l'ouvrage sur *la Doctrine de la justification et de la réconciliation* consacrés à l'exposition du dogme christologique. Les réserves et les critiques de M. Aguiléra (pag. 118-119), soulèvent des problèmes intéressants et dignes d'un examen sérieux; mais cette discussion dépasse le cadre de l'étude à laquelle nous nous livrons ici.

bituel et direct de Jésus et placer au centre de la christologie les affirmations aussi claires que multiples qui portent sur sa vocation tout entière? Est-ce là la méthode qu'adopte la théologie traditionnelle? Nullement: au lieu de partir des données les plus immédiatement accessibles à la foi du fidèle et à la pensée du théologien, la christologie s'oriente de prime abord, dans sa marche ambitieuse, d'après « ces rares et mystérieuses paroles, ces quatre ou cinq déclarations qui ne rentrent pas dans le cadre de l'évangélisation primitive et qui occupent dans la tradition apostolique une place si restreinte! » Que dis-je? Ces paroles elles-mêmes, dont on fait, dans le camp traditionnel, la base du dogme christologique, on les accompagne de commentaires complètement étrangers à la pensée qui les a inspirées d'abord, on les assied sur je ne sais quelles prémisses métaphysiques, spéculations aventureuses touchant l'essence divine, le rapport immanent et éternel du Père et du Fils, l'essence du Verbe antérieur à son apparition terrestre, dépouillé de ses attributs humains, indépendant de sa mission historique. N'est-ce pas là prendre le contre-pied de l'enseignement positif et catégorique de Jésus, porter les regards d'une curiosité indiscrete sur des sujets que le Seigneur ne fait qu'indiquer « dans des moments particulièrement poignants ou solennels, » et sacrifier ainsi à la recherche de questions sagement voilées à notre connaissance l'étude pratique et féconde des vérités si riches et si simples qui forment la substance du témoignage et de l'œuvre du Sauveur?

La théologie apostolique, sagement comprise et impartialement consultée, nous donne la même leçon, et renferme des avertissements identiques à ceux que nous pouvons recueillir de la bouche de Jésus. Les rares indications du Seigneur concernant sa préexistence ont été, assure-t-on, une « sainte semence que féconda l'Esprit de Dieu et qui, dans les jours de l'activité évangélisatrice et des riches expériences se développa et montra à l'Eglise toute la grandeur de son chef divin. » — « Les affirmations du Christ, d'abord incomprises ou momentanément oubliées, ont peu à peu repris vie dans la conscience chrétienne, rappelées à la mémoire des croyants par l'Esprit

qui devait continuer et glorifier l'œuvre du Seigneur ¹. » (Jean XIV, 26; XVI, 12-15.) Telle est la solution qui a été défendue avec un grand talent par M. le professeur Weiss dans son excellent manuel de théologie biblique ². Mais le même auteur ne se lasse pas d'insister sur ce fait essentiel à ses yeux, c'est que l'objet et le centre de la foi apostolique a été le Seigneur, le Christ ressuscité et glorifié, assis à la droite du Père, appelé par Dieu à amener, au grand jour de la Parousie, la réalisation complète et définitive de l'œuvre du salut. La marche de la pensée de Paul ³ est d'une clarté que ne saurait obscurcir aucun raisonnement et aucune prévention dogmatique. « S'élevant de l'œuvre du Christ à la personne du Fils de Dieu, saisissant toujours la divinité de cette personne dans les effets de son action, l'apôtre trouve dans le Seigneur non seulement la clef des destinées de l'humanité, mais le dernier mot de l'explication religieuse du monde ⁴. » La théorie plus développée des écrits johanniques est, elle aussi, issue, en dernière analyse, d'un besoin religieux et non d'une préoccupation spéculative, quoique la foi chrétienne s'y exprime dans un langage plus philosophique que celui de l'apôtre Paul. Aussi bien oserai-je reproduire les questions que je posais à l'occasion de la christologie johannique, et auxquelles je ne vois pas qu'aucun de mes contradicteurs ait donné de réponse. Que de lacunes dans cette doctrine du Logos, dès qu'on l'aborde avec des préoccupations spéculatives et qu'on lui demande la solution des problèmes métaphysiques qui ont agité l'Eglise chrétienne pendant des siècles! Dans quel état et sous quelle forme le Logos divin existait-il avant l'incarnation? Comment expliquer le rapport de ce Logos éternel avec la personne historique de Jésus de Nazareth? Dans quelle relation le Logos se trouve-t-il avec

¹ M. Chapuis, article cité; M. Wennagel, ouvrage cité, pag. 61. Conf. encore M. Chapuis, *Evangile et Liberté*, 1884, N° 10, pag. 56.

² M. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, § 17, c., note 3, § 79, § 103, § 118, c. d.

³ « Concentrons, dit M^r Wennagel, concentrons le débat sur le seul cas vraiment important, celui de l'apôtre Paul. » Ouvrage cité, pag. 24.

⁴ *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, pag. 47.

Dieu ? Toutes ces questions, il est impossible de les résoudre au moyen des seules données que nous fournit l'Évangile : tant il est vrai que le centre de gravité de sa pensée reposait non dans la sphère de l'idée pure, mais dans le sanctuaire de la foi chrétienne¹ !

Que résulte-t-il de ce rapide examen de la christologie scripturaire ? Le voici. Alors même que les indications métaphysiques qui se rencontrent dans les écrits du Nouveau Testament devraient être considérées comme des éléments de la révélation chrétienne, il serait contraire à la pensée biblique d'en faire la norme du dogme christologique et de construire, à l'aide de ces données indécises ou fragmentaires, l'angle sous lequel il convient d'envisager la personne et l'œuvre du Christ. Ce coup d'œil d'un moment qu'il est permis aux auteurs inspirés de jeter dans un domaine qui se dérobe à leurs regards et qu'ils s'interdisent de sonder, ces éclairs soudains et fugitifs qui traversent leur conscience religieuse, ne répandent pas dans le monde de leur pensée une lumière assez vive et assez constante, pour qu'il soit possible et permis d'élever, à la clarté d'une vérité à peine entrevue, une construction solide et complète, reposant sur des assises sûres et fortes, et offrant les garanties de certitude que la science dogmatique a le droit de demander à la foi chrétienne.

La méthode recommandée et pratiquée par M. Ritschl et ses disciples n'exclut pas nécessairement la notion de la préexistence de Christ² ; mais ceux des théologiens de l'école de Gœttingue, qui l'admettent sans difficulté, sont tous d'accord à donner à l'idée de la préexistence, dans l'organisme du dogme christologique, une place complètement différente de celle que lui assignent les défenseurs de la tradition orthodoxe : ils fondent

¹ Ouvrage cité, pag. 71, comp. pag. 51-52. — M. Beyschlag, *Zur johan-neischen Frage*, 1876, pag. 230 et passim.

² Conf. notamment les réflexions de M. Herrmann, *Die Religion im Ver-hältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, 1879, pag. 438, 439, et les observations de M. Aguiléra. *La théologie de l'avenir*, pag. 118. — Conf. M. Kaftan, *Theologische Literaturzeitung*, 1883, N° 24, col. 570, 571. Id., *Das Wesen der christlichen Religion*, 315-317.

la divinité religieuse et éthique du Seigneur sur une base sotériologique et expérimentale ; ils ne franchissent pas, dans leurs affirmations dogmatiques, la ligne qui leur est tracée par l'étude de l'activité rédemptrice du Sauveur ; ils n'embrassent dans le rayon de leurs recherches théologiques que les facteurs qui initient le croyant à l'intelligence claire et positive de l'œuvre divine réalisée par le Christ. Tout ce qui dépasse cet horizon, tout ce qui ne rentre pas dans la sphère directement accessible à la foi, tout ce qui s'élanche au delà des faits de la révélation historique et pénètre dans les profondeurs de l'être divin, la méthode *ritschlienne* ne le considère plus comme ressortissant du domaine de la dogmatique chrétienne : libre au théologien de se livrer à toutes sortes d'hypothèses, de rêveries mystiques, d'opérations dialectiques et spéculatives, mais qu'il se garde bien d'attribuer à ses réflexions personnelles le caractère de vérités révélées, d'abriter ses fantaisies métaphysiques sous l'autorité de la parole divine, de transformer ses conjectures en articles de foi, et de faire de ses théories, souvent inintelligibles, des dogmes proposés à la vénération des fidèles et imposés à la conscience religieuse de l'Eglise¹.

III

J'ai argumenté jusqu'ici en partant des prémisses adoptées par nos adversaires, et j'ai essayé de montrer que leur point de vue lui-même implique et entraîne des conséquences méthodologiques et dogmatiques sensiblement différentes de celles qu'ils en déduisent. Mais ces prémisses sont-elles justes ? Ce point de vue est-il démontré ? L'interprétation scripturaire qu'ils pratiquent est-elle correcte et rigoureuse ? Ont-ils réussi à prouver que les éléments métaphysiques de l'enseignement biblique ont absolument la même valeur et la même portée que les notions religieuses et morales qui forment la substance de cet enseignement ? Je ne le pense pas.

¹ Lire les excellentes observations de M. Herrmann (*Theologische Literaturzeitung*, 1882, N° 17, col. 398-399) et de M. Schlosser (*Ibid.*, 1883, N° 5, col. 113-114). — Comp. surtout M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* (2^e édit.) III, 371 et suiv., 435-437.

Il importe d'éviter ici tout équivoque et tout malentendu. Je n'éprouve aucun embarras à avouer que la réaction légitime contre les errements de l'exégèse scolastique du passé a parfois entraîné la nouvelle école au delà du but qu'il lui importe d'atteindre ; l'effort tenté par elle pour affranchir le contenu religieux et moral du Nouveau Testament des additions métaphysiques dont la tradition orthodoxe l'a surchargé, cet effort l'a portée en plus d'une occasion à négliger telle donnée biblique pour mettre en lumière d'autres éléments trop méconnus jusqu'ici ; elle n'a pas non plus su résister toujours à la tentation d'éclairer les textes sacrés en y répandant le jour qu'elle a emprunté à ses propres conceptions au lieu de le faire jaillir des textes eux-mêmes¹. En cherchant à nier, dans la christologie du Nouveau Testament, les formules d'interprétation métaphysiques et les expressions qui sont comme le germe des spéculations postérieures, l'exégèse donnerait dans le défaut opposé à celui qu'a commis trop souvent la dogmatique vulgaire. Mais quelles que soient les critiques qu'ait pu s'attirer, à juste titre, l'exégèse de Gœttingue, il est permis d'affirmer que la thèse fondamentale qu'elle a cherché à établir subsistera et obtiendra de plus en plus droit de cité dans la théologie scientifique : c'est que les indications métaphysiques qui se rencontrent dans le Nouveau Testament sont toujours directement au service de la pensée chrétienne, dominées par des préoccupations essentiellement pratiques, par l'intérêt religieux et moral qui est l'inspiration constante et l'âme immortelle de l'enseignement des écrivains sacrés.

La tâche de la science dogmatique est clairement tracée par ces résultats irréfutables de la théologie biblique. Si l'historien constate que la pensée des auteurs apostoliques a dû nécessairement revêtir des formes empruntées au patrimoine intellectuel de l'époque, si l'exégète n'a pas le droit de contester le caractère spéculatif d'une série de notions destinées à expliquer ou à développer le contenu de la foi chrétienne, le dog-

¹ Les partisans de l'école de Gœttingue feront bien de méditer les importantes paroles de M. le professeur Holtzmann, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*. 1884, pag. 138-159.

matiste est autorisé, que dis-je, il est obligé à distinguer nettement entre le fond de l'expérience religieuse et la forme de l'argumentation théologique : l'expérience affirmée par la foi cessera pour lui d'être solidaire de l'explication fournie par la théologie¹.

Dans le cas spécial qui fait l'objet de cette étude, il n'est pas difficile de montrer la genèse historique et le caractère relatif de la formule de la préexistence appliquée à la personne du Christ. C'est ce que j'ai essayé d'établir dans le travail que j'ai dû plusieurs fois mentionner ici, et je n'ai pas trouvé, dans les répliques de mes adversaires, d'objection qui entame cette partie de mon argumentation. Il me semble que la discussion ouverte sur cette question n'a mis en lumière qu'un point qu'il importe de préciser et d'éclaircir davantage.

¹ Qu'il me soit permis de rappeler une remarque de mon opuscule (pag. 136), que l'éminent critique cité tout à l'heure accepte sans réserve (*Protestantische Kirchenzeitung*, 1883, N^{os} 48, 1077-1078) : « Il n'est pas plus légitime d'élever la formule métaphysique de la préexistence du Fils de Dieu à la hauteur d'un dogme absolu que de canoniser l'exégèse des apôtres, exégèse aussi intéressante au point de vue religieux qu'arbitraire aux yeux de l'historien. L'analogie est frappante entre le procédé d'interprétation scripturaire par l'exégèse et le procédé de justification métaphysique par la spéculation ; il y a une inconséquence à faire bon marché de l'herméneutique de Matthieu, de Paul ou des Hébreux, et à retenir à tout prix les formules spéculatives du quatrième évangile ; la gnose alexandrine, de même que l'exégèse rabbinique et l'herméneutique populaire, n'est qu'un appui extérieur que s'est donné la foi chrétienne. » M. Gretillat, tout en se réservant le droit de revoir et au besoin de reviser les interprétations de l'Ancien Testament faites par les auteurs du Nouveau, maintient en même temps, « d'une manière générale, que nous avons dans le Nouveau Testament les types et les modèles éternels de la véritable herméneutique des Ecritures, ... et que dans la mesure où l'interprétation des Ecritures s'éloigne ou se rapproche de ce type, elle s'éloigne ou se rapproche de l'idée même de l'exégèse. » *Exposé de théologie systématique*, I, 237. Il est évident qu'en prenant ce point de vue, on ne pourra voir aussi dans les développements spéculatifs du quatrième évangile que le dernier mot et la plus haute expression des révélations infaillibles de Dieu lui-même ; il est facile de deviner l'influence d'une conception pareille sur l'élaboration de la christologie et de la dogmatique en général.

En parlant de la conscience religieuse et du témoignage personnel de Jésus, j'ai cherché à prouver que, pour atteindre et exprimer le fond religieux de la pensée de Jésus, il faut résoudre la notion abstraite de la préexistence dans la conception positive et essentiellement religieuse de l'élection éternelle du Fils choisi par le Père céleste en vue de la fondation du royaume des cieux¹.

« Préexistence et élection éternelle, répond M. Chapuis, ne sont pas deux expressions différentes pour désigner un seul et même fait. Cette identification, que M. Lobstein cherche à rendre plausible, ne me paraît pas du tout démontrée. Si elle était réelle, les facteurs qui ont transformé Jésus, l'élu éternel du Père, en un Fils préexistant, auraient produit les mêmes effets dans un autre domaine encore. Le Nouveau Testament parle des élus, prédestinés au salut dès avant la fondation du monde. Pourquoi ces objets d'une élection éternelle, comme Christ lui-même, ne sont-ils pas devenus des êtres préexistants, en vertu de la tendance du génie sémitique à personnifier les idées, à remplacer la catégorie de la force par celle de la substance² ? »

Je rappellerai à mon critique que je ne me suis pas borné à l'explication qu'il indique ; j'ai cité une série de faits qui ont assurément plus de valeur probante que n'en aurait une vague hypothèse ; j'ai eu recours surtout à l'interprétation fournie par le judaïsme rabbinique et la gnose alexandrine³. La conception de la téléologie religieuse familière à l'Ancien Testament ne suffit pas, en effet, pour faire comprendre la marche suivie par la réflexion théologique des écrivains sacrés. Il faut tenir compte, — plus sérieusement peut-être que je ne l'ai fait dans mon étude, — du rôle considérable que l'idée de la

¹ Ouvrage cité, pag. 110 et suiv., 143 et suiv.

² M. Chapuis, *La divinité de Jésus-Christ*, 3^e article. (*Évangile et Liberté*, 1884, N^o 8, pag. 43.) Conf. M. Bovon, *le Chrétien évangélique*, 1883, N^o 9. Voy. d'ailleurs les observations de M. Holtzmann, *Prot. Kztg.*, 1883, pag. 1050-1051.

³ Ouvrage cité, pag. 36 et suiv., 57, 61 et suiv. 74, 113.

préexistence joue dans la spéculation de la théologie rabbinique et dans l'hellénisme alexandrin¹.

L'idée d'une prééminence dans l'ordre logique ou métaphysique, éthique ou religieux, se traduisait souvent, dans la théologie juive, sous la forme de l'antériorité, de la priorité chronologique ; pour exprimer un jugement sur la valeur éternelle d'une institution ou d'une personne, la spéculation rabbinique aimait à attribuer à cette personne ou à cette institution une origine céleste et antérieure à l'existence terrestre². Rien de plus intéressant que l'usage de cette notion de la préexistence appliquée à la Torah, à la loi³. La conscience religieuse du judaïsme, qui en était venue à concentrer toute la destination de l'homme dans l'observation de la loi, avait fini par résumer toute la révélation de Dieu dans la promulgation de la loi : la Torah, couronnement et but suprême de toutes les dispensations divines, est seule éternelle, tandis que les prophètes et les hagiographes ne forment qu'un moment passager et transitoire dans le développement de la révélation⁴. Cette loi, qui existe de toute éternité devant Dieu, s'est transformée, dans la théologie juive, en une hypostase divine⁵, organe médiateur entre l'Éternel et son peuple : la Torah est la fille unique de Dieu ; le don de la loi a été un sacrifice que Dieu a fait au monde inférieur ; il n'a pas épargné l'objet de son amour, il l'a livré pour le bien de son peuple.

¹ On consultera avec fruit les observations de M. le professeur Holtzmann, qui devront servir de compléments et de correctifs aux trop rares indications de mon travail. *Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland*, 1883, N° 47, pag. 1047-1051. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1884, pag. 131, sq.

² M. Schürer, *Theologische Literaturzeitung*. 1878, pag. 135.

³ Weber, *System der altsynagogalen palästinensischen Theologie*, 1880, pag. 14 et suiv., 18, 46, 153, 259, 263, 295.

⁴ L'apôtre Paul a modifié sur ce point la théologie juive et sa conception traditionnelle de la loi : à ses yeux, c'est l'économie légale qui, *intervenue* entre la promesse et l'accomplissement (*παρεισῆλθεν* Rom. V, 20), n'a pas en elle-même de valeur permanente et éternelle.

⁵ Conf. *Baruch* 3, 27-4, 2 : la spéculation alexandrine confère des attributs analogues à la *Sagesse*.

Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que le Messie, le restaurateur de la théocratie, l'inaugurateur d'une ère nouvelle, du règne glorieux de la loi désormais scrupuleusement accomplie, le Messie, dont certains passages de l'Ancien Testament semblaient impliquer la préexistence, ait été, lui aussi, conçu et représenté comme existant, soit dans la pensée divine, soit personnellement avant son apparition sur la terre¹? Ainsi préparée par la théologie du temps, l'application de la formule de la préexistence à la personne de Jésus ne présentait plus les difficultés que signale M. Chapuis. Le raisonnement de la pensée théologique, raisonnement à la fois instinctif et réfléchi, pourrait être exprimé sous forme de syllogisme : la majeure, « le Messie est préexistant » était suggérée par la spéculation rabbinique et alexandrine ; la mineure « Jésus est le Messie » était inspirée par la foi de la communauté chrétienne ; dès lors, la conclusion s'imposait d'elle-même, et elle fut nécessairement tirée par la théologie apostolique : « Jésus, le Christ, a préexisté². » Mais ce travail intellectuel n'a pu se produire que sous l'inspiration permanente de facteurs religieux, déterminés par la personne et l'œuvre du Christ ainsi que par les prémisses que renfermait déjà le prophétisme d'Israël³.

S'il est ainsi possible et aisé de prouver, l'histoire en main, que la thèse de la préexistence du Fils de Dieu a le caractère relatif et dérivé d'une thèse d'emprunt, fournie à la foi de l'Eglise par la spéculation de l'école, la dogmatique protestante ne renie pas son caractère et reste fidèle à sa méthode, en cherchant à retraduire dans le langage primitif de la conscience religieuse l'expression secondaire de la réflexion théologique.

Le point de vue de l'école de M. Ritschl, soit qu'il aboutisse à la négation de la préexistence, soit qu'il oppose à toute enquête sur ce problème une fin de non-recevoir irrévocable, répond plus fidèlement que l'opinion traditionnelle aux inten-

¹ Voy. les renseignements puisés par M. Holtzmann dans les Apocalypses, *Prot. Kztg.*, article cité, 1047, 1048.

² M. Holtzmann, *Prot. Kztg.*, article cité, pag. 1050.

³ Voy. *la Notion de la préexistence*, etc., chap. IV.

tions essentiellement pratiques de l'enseignement biblique, à l'intérêt religieux et éthique qui inspire la théologie du Nouveau Testament, alors même que celle-ci a recours à des explications qui ont un caractère plus spéculatif¹.

IV

Je me résume et je conclus.

Ecarter la méthode purement formelle de l'apriorisme spéculatif, de la déduction rationnelle, de la métaphysique idéaliste qui identifie les catégories de l'être avec les lois de la pensée, — renoncer à la prétention de saisir les notions abstraites et générales ailleurs que dans les objets concrets et particuliers, et de transformer en réalités objectives et génératrices les concepts subjectifs ou les opérations logiques de l'intelligence, — condamner sans retour toute tentative de fixer et de définir les caractères distinctifs d'une personne, divine ou humaine, autrement que par l'expérience de ses effets directs, par l'analyse de ses manifestations positives, par l'observation exacte et l'intelligence pratique de son œuvre vivante, concrète, historique, — tels sont quelques-uns des principes régulateurs et des éléments essentiels de la théorie de la connaissance que professe M. Ritschl.

On en a vu l'application rigoureuse et conséquente à l'un des points les plus importants de la doctrine chrétienne. Résoudre le dogme dans ses éléments religieux et éthiques au lieu de l'étayer péniblement à l'aide d'emprunts faits à la philosophie ou à la théologie naturelle, chercher son centre de gravité dans les faits historiques de la révélation et les expé-

¹ Si je ne me bornais pas à discuter ici une question de méthode, je ne pourrais me dispenser d'aborder résolument la notion de la préexistence appliquée à une individualité humaine, et de montrer que cette notion est absolument incompatible avec les données les plus élémentaires et les plus certaines de notre anthropologie moderne. J'aurai peut-être l'occasion de revenir sur ce point en discutant la forme sous laquelle M. Wennagel présente l'hypothèse de la Kénose. Voy. les remarques si nettes et si franches de M. Holtzmann, article cité, pag. 1075 et suiv.

riences indiscutables de la foi au lieu de s'aventurer dans la sphère des abstractions stériles et des théories indémonstrables, rattacher la christologie à la sotériologie par le lien d'une vivante unité et d'une réciprocité parfaite, fonder la dignité unique, l'autorité souveraine, la valeur divine de la personne du Christ, non pas sur le sol mouvant de spéculations ou de rêveries échappant à tout contrôle, mais sur la base solide de l'œuvre rédemptrice, réalisée par la vie et la mort du Sauveur, qui se manifeste à la conscience religieuse des siens comme le Seigneur, le chef du royaume de Dieu, le vainqueur des puissances du monde, le révélateur parfait de la grâce et de la fidélité divines, le Fils de Dieu et, à ce titre, l'initiateur d'un rapport filial et éternel entre le pécheur réconcilié et le Père qui est dans les cieux, — poser et résoudre ainsi le problème christologique, appliquer de cette manière la théorie de la connaissance résumée tout à l'heure, est-ce vraiment se rendre coupable d'une inconséquence scientifique¹? N'est-ce pas plutôt tirer résolument les conséquences de prémisses adoptées par un grand nombre de théologiens orthodoxes, et acceptées par ceux-là même qui n'osent pas adhérer à des conclusions découlant logiquement de leur propre point de vue?

C'est aussi rendre à l'enseignement du Nouveau Testament, saisi dans son principe religieux et seul normatif, l'autorité qui lui convient et le rang auquel il a droit de prétendre. Dégager la vérité évangélique des thèses d'emprunt, des arguments de circonstance, des corollaires explicatifs, des procédés herméneutiques, des formules spéculatives suggérées aux écrivains par la nécessité de revêtir leurs affirmations religieuses d'une forme qui répondait à leurs besoins intellectuels et à ceux de leurs lecteurs, ramener ainsi la théologie biblique à sa signification essentiellement religieuse et éthique, c'est réaliser la pensée des auteurs sacrés, ce n'est pas la trahir.

C'est enfin continuer et développer la tradition protestante inaugurée par nos réformateurs, dont l'orthodoxie postérieure n'a su conserver ni la profondeur religieuse ni la largeur scien-

¹ M. Gretillat, ouvrage cité, pag. 6.

tifique. Je sais qu'il serait aisé d'accumuler les citations pour prouver que les créateurs de notre théologie protestante n'entendent pas rompre avec la christologie de Nicée et de Chalcédoine ; ils adoptent, sans distinction de confession, les formules élaborées et consacrées par les anciens conciles ; ils sanctionnent la doctrine des deux natures du Christ et repoussent énergiquement toute atteinte portée à l'héritage dogmatique de l'ancienne Eglise. Mais, sous l'identité de la terminologie dogmatique, quelle différence entre l'intérêt religieux du catholicisme œcuménique et celui du protestantisme primitif ! Comme la conception nouvelle du salut a profondément modifié l'ancienne notion dogmatique du Sauveur ! Si la théologie des pères grecs emprisonnait sa doctrine du salut dans des catégories physiques et métaphysiques, nos réformateurs ont reconquis et remis en pleine lumière le caractère essentiellement éthique et religieux de la rédemption, et maints passages de leurs œuvres attestent la vigueur et l'intelligence des efforts qu'ils ont tentés pour mettre leurs idées sur la personne du Christ en harmonie avec leurs idées sur l'essence du salut et sur l'œuvre du Sauveur¹. Ce programme dogmatique, qu'ils ont esquissé avec une netteté et une force admirables, mais qu'il ne leur a pas été donné de réaliser dans toute son étendue, ils nous ont légué la mission de le remplir et de l'appliquer. L'école de Göttingue n'a pas d'autre ambition que de

¹ On trouvera d'importantes indications sur cette question chez M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 363 et suiv., comp. *Theologie und Metaphysik*, 56. — M. Kattenbusch, *Theol. Litztg.*, 1878, 35-37 ; *Stud. und Krit.* 1878, 110, sq. *Der christliche Auferstehungsglaube*, 1881, pag. 6 et suiv. ; *Luthers Stellung zu den öcumenischen Symbolen*, 1883. Cette dernière monographie jette une vive lumière sur la manière dont Luther a interprété le sens religieux des symboles de l'ancienne Eglise ; à ce titre, les observations de M. Kattenbusch sur la christologie du réformateur forment un précieux complément de l'excellente étude de M. H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, 1881, pag. 182-215. Comp. M. Gottschick, *Luther als Katechet*, 1883, pag. 13 et passim. Voyez enfin les remarques de M. Herrmann, reproduites dans le dernier des articles que M. Astié a consacrés à l'analyse de l'ouvrage de ce théologien. (*Revue de théologie et de philosophie*, mars 1885, pag. 198 et passim.)

recueillir et d'exécuter le testament spirituel des glorieux initiateurs de notre théologie protestante, et il n'y a point de présomption à affirmer que le maître qui a consacré à cette œuvre les ressources de son érudition, l'énergie de son caractère, l'ardeur et le sérieux de ses convictions, a non seulement rendu service à la science, mais aussi mérité la reconnaissance de l'Eglise.

(A suivre.)
