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

**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie

**Band:** 24 (1891)

**Artikel:** Études critiques de dogmatique protestante. Seconde étude, La question christologique

**Autor:** Lobstein, P.

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-379497

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 23.07.2025

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

# ÉTUDES CRITIQUES
## DE DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN [1]

---

### SECONDE ÉTUDE
### La question christologique [2].

La crise que traverse actuellement notre dogmatique protestante ne se révèle nulle part avec une plus irrésistible évidence que dans les doctrines qui ont pour objet la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Il semble que sur ce point l'illusion soit impossible. Les esprits les plus aveugles et les plus pré-

[1] Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1891.

[2] *La personne de Jésus-Christ et la théorie de la kénosis*, étude présentée par M. Recolin à l'assemblée des conférences pastorales générales de Paris le jeudi 20 juin 1889, et lue aux étudiants de la Faculté de théologie de Montauban, le mardi 6 et le mercredi 7 mai 1890. (*Revue théologique de Montauban*, XVI^e année, p. 97-119 ; 220-249.) L'étude de M. Recolin a été publiée à part, Paris, Grassart 1890. — *Exposé de théologie systématique*, par A. Gretillat, professeur de théologie à la Faculté indépendante de Neuchâtel. Tome quatrième : Dogmatique. II Sotériologie. Eschatologie. 1 vol. in-8°, 639 pages. Neuchâtel 1890. — *Manuel de dogmatique ou exposition méthodique et raisonnée des doctrines chrétiennes*, par E. Arnaud. 1 vol. in-8°. 599 pages. Paris, 1890. — Il faut ajouter à ces études deux chapitres du vaste et solide ouvrage que M. le pasteur Bertrand vient de consacrer à la théologie de Ritschl et qu'il a présenté à la Faculté de théologie de Montauban pour obtenir le grade de docteur en théologie, *Une nouvelle conception de la Rédemption*, Paris 1891, 1 vol. in-8, 505 pages. Voy. pages 53-62, 189-223.

venus sont contraints d'avouer que les formes élaborées par les anciens conciles ont fait leur temps, que les solutions inventées par la scolastique catholique et protestante sont irrémédiablement condamnées, que nos confessions de foi, dominées par le désir d'affirmer leur accord avec l'ancienne Eglise, ne répondent plus aux besoins religieux et scientifiques de la conscience protestante. S'agit-il cependant d'aller de l'avant, de tirer les conséquences, de dégager les enseignements que renferment l'histoire du passé et la situation présente, aussitôt l'entente s'évanouit, l'hésitation commence, les prétendus adversaires des errements d'autrefois n'arrivent pas à se reconnaître et à s'accorder. Rien de plus curieux et de plus instructif que le spectacle que nous donne la théologie contemporaine. Il n'est plus personne qui ose se déclarer sans restriction ou sans réticence pour la doctrine des deux natures du Christ [1]. Presque tous les théologiens ont perdu la confiance qu'inspiraient à nos pères les grandes constructions métaphysiques du passé. A leur insu même et parfois malgré eux ils ont été entamés par l'atmosphère ambiante ; s'ils répudient les principes et la méthode de la critique moderne qu'ils appellent sommairement la critique négative, aucun d'eux n'est resté absolument inaccessible à l'intelligence historique des Ecritures ; ils n'ont pas rompu avec la méthode d'autorité, mais ils préconisent les procédés rigoureux et patients de l'analyse et de l'expérience ; si parfois ils se laissent gagner encore par le dangereux attrait et les ambitieuses témérités de la spéculation pure, ils cherchent à donner satisfaction aux exigences d'une science plus positive et d'une piété plus immédiate. De là des tâtonnements pénibles, des compromis stériles, des replâtrages éphémères. On déclare insoutenable le point de vue de l'ancienne orthodoxie, et l'on se refuse à appliquer au dogme christologique la méthode qui seule peut en assurer la solution. Ou plutôt, on se doute à peine qu'il existe une méthode et qu'il s'agit de la pratiquer avec décision et conséquence. En étudiant les essais christologiques tentés

[1] Lire les déclarations si nettes et si franches de M. Recolin. *Revue citée*, p. 98-100.

par les héritiers de la théologie du Réveil ou par nos modernes scolastiques, on admire le sérieux de l'effort, mais on déplore la pauvreté des résultats ; il en coûte de soumettre au scalpel de la critique une théologie qui, à vrai dire, est moins une œuvre scientifique qu'un phénomène psychologique et religieux, la confidence personnelle d'une âme résolue à ne pas voir les difficultés et à prendre ses besoins intimes, ses sympathies ou ses antipathies pour des arguments et des raisons. Mais la polémique loyale et sincère est, après tout, un hommage rendu à la droiture et au courage de ceux que l'on discute ou que l'on attaque, et ce serait mal servir la cause de la vérité que de perpétuer les équivoques et d'aggraver les malentendus en redoutant la controverse et en se dérobant à la bataille.

## I

Les pays de langue française nous ont donné, l'année dernière, trois exposés christologiques, dont l'un n'étudie qu'un problème spécial, tandis que les deux autres traitent le dogme dans sa totalité. S'il fallait assigner un rang à ces travaux, je donnerais sans hésiter la préférence au rapport de M. Recolin. L'ordonnance générale de son étude, le caractère historique qui la distingue, la marche habilement graduée de l'argumentation, la sage réserve dont l'auteur fait preuve en formulant ses conclusions dogmatiques, expliquent et justifient l'excellent accueil que l'on a fait à son essai. L'ouvrage de M. Arnaud et celui de M. Gretillat offrent de nombreuses et frappantes analogies ; le manuel de M. Arnaud n'est pas destiné, comme l'exposé de M. Gretillat, aux théologiens de profession ; mais dans le groupement des matières, dans l'usage des Ecritures, dans les résultats généraux, les deux auteurs se rencontrent si fréquemment qu'il est permis de les réunir et de les considérer comme les interprètes et les porte-voix d'une même doctrine. A ce titre, leurs idées sont intéressantes à étudier, et je ne saurais partager l'opinion de ceux qui estiment qu'il faut faire promptement justice des « revenants. » Outre que ce procédé sommaire serait peu scientifique, il se

pourrait bien que ces revenants fussent des êtres en chair et en os, et que l'on fût en droit de nous répondre : « Les gens que vous tuez se portent assez bien. » M. Gretillat et M. Arnaud sont, en effet, les représentants d'une classe très nombreuse et très vivante de théologiens qui, comme eux, procèdent assez directement du Réveil et se réclament exclusivement du témoignage et de l'autorité de la Bible. L'examen de leur christologie nous permettra d'apprécier le caractère et la valeur de notre orthodoxie contemporaine [1].

Le but que poursuit M. Arnaud ne comportait pas une incursion dans le domaine de l'histoire du dogme christologique. Par contre M. Gretillat ouvre son article premier (De la personne du Christ) par un résumé historique [2]. Il est vrai que ce résumé paraît sacrifié par l'auteur qui ne semble pas y attacher d'importance. M. Gretillat néglige de recueillir et d'exploiter les féconds et précieux enseignements de l'histoire ; il ne montre pas que cette histoire renferme la meilleure critique du dogme, critique positive qui en dégage les facteurs religieux et l'intérêt chrétien, critique négative qui en met à nu les difficultés insurmontables et les insolubles contradictions. Dans l'exposition personnelle de ses idées, l'auteur fait complètement abstraction de tout le travail dogmatique du passé ; ses recherches, comme celles de M. Arnaud, ne paraissent avoir d'autre ambition que celle d'être simplement et sévèrement bibliques. Il importe de voir si cette prétention est justifiée.

Les deux auteurs traitent d'abord de la personne du Christ et ensuite de son œuvre [3]. Il ne leur semble pas nécessaire de justifier la marche de leur exposition [4]. Ni l'un ni l'autre ne font

[1] Il ne pourra être question du rapport de M. Recolin que dans la seconde partie de cette étude ; j'y aborderai directement la théorie de la kénosis.

[2] P. 146-168.

[3] M. Gretillat, p. 145-258 (Article premier : De la personne de Christ) ; p. 258-513 (Article second : De l'œuvre de Christ). — M. Arnaud, p. 74-117 (Divinité de Jésus-Christ) ; cet article fait partie du chapitre consacré à la Trinité ; p. 241-257 (Noms et titres de Jésus-Christ, le Fils de l'homme ou l'incarnation) ; ces deux articles précèdent immédiatement celui qui traite de la Rédemption.

[4] « Cet ordre, dit M. Gretillat (p. 144), me paraît si rationnel que je crois

saisir le lien qui rattache l'œuvre rédemptrice à la personne du Rédempteur et la corrélation intime qui règne entre la christologie et la sotériologie. Bien plus, ils étudient d'abord le problème de la divinité du Christ et leurs premières investigations portent sur le Fils de Dieu dans son état divin, sur le Verbe préexistant et éternel, sur le Logos en soi.

Cette tentative d'étudier la personne ou la nature du Fils de Dieu considéré en lui-même et isolé de son œuvre rédemptrice, ne dépasse-t-elle pas les limites imposées à notre connaissance? La question ainsi posée revient à celle-ci : Pouvons-nous atteindre et saisir l'être pur? La « chose en soi. » dépouillée de toute relation avec nous-mêmes, est-elle accessible à notre intelligence? Grave et délicat problème que nos deux auteurs ne s'attardent pas à discuter et qu'ils trouvent inutile de poser sans doute, parce qu'ils en admettent la solution affir-

pouvoir me dispenser de le justifier, et je n'aurais pas cru qu'il fût possible de l'intervertir, si GESS ne l'avait fait dans le plan, sinon dans le titre de son ouvrage : *Das Dogma ueber Christi Person und Werk.* » M. GRETILLAT n'a pas cru devoir examiner ou discuter les raisons très sérieuses qui ont déterminé M. GESS à adopter la marche qu'il a suivie dans son livre. Chose curieuse, M. GRETILLAT rend indirectement justice au théologien allemand et il recommande même implicitement sa méthode. Relisez plutôt l'entrée en matière du chapitre de M. GRETILLAT : « Comme l'accomplissement du salut dans l'Evangile, en tant que rédemption et création, a dû être une œuvre à la fois divine et humaine, la personne de Christ qui a été elle-même le don de Dieu à l'humanité avant d'être l'agent de Dieu envers l'humanité, a dû porter ce double caractère. La personne de Christ comme son œuvre a été à la fois divine et humaine. » (p. 145). Si j'ai bien compris ce début, M. GRETILLAT va de la sotériologie à la christologie et il apprécie la valeur de la personne du Sauveur par les effets de l'œuvre du Sauveur. Ou je me trompe fort, ou le voilà engagé dans la voie qui tout à l'heure lui semblait « irrationnelle. » Il faut ajouter que l'auteur se ravise et qu'il retourne aux principes qu'il avait énoncés d'abord. — M. BERTRAND est également d'avis qu'il serait plus logique d'analyser l'œuvre de la Rédemption avant de parler de la personne du Rédempteur ; mais il n'admet cet ordre qu'en principe : de fait, il ne pense pas que « la sotériologie n'est que la christologie appliquée, développant et réalisant son contenu, car l'œuvre ne révèle pas *tout* l'ouvrier et la signification de l'un ne se confond pas avec celle de l'autre. Par delà les manifestations multiples de l'activité religieuse du Christ, il y a eu, dans sa personne, un surplus qui se dérobe aux prises de notre

mative[1]. Aussi ne craignent-ils pas d'établir d'abord les bases métaphysiques de la christologie et les prémisses spéculatives du dogme indépendamment de l'apparition historique de Jésus-Christ. Se transportant au sein même de la vie divine, ils opèrent à priori, sans se placer sur le terrain solide de la révélation historique et sans descendre vers les réalités positives de la vie et de l'œuvre du Sauveur. En d'autres termes, leurs premières déductions ne sont qu'un chapitre du dogme de la Trinité[2]. Puisque celle-ci est, à leurs yeux, le *substratum* di-

entendement, des richesses spirituelles ou métaphysiques que Jésus n'a pas déployées entièrement dans son ministère terrestre, mais qui, pour échapper en partie à l'analyse empirique, peuvent n'en être pas moins de vivantes réalités. » (*Une nouvelle conception de la Rédemption*, p. 189-193.) — J'accorde volontiers à M. BERTRAND qu' « un être moral ne donne jamais toute sa mesure ou ne se livre jamais tout entier dans ses actes, si parfaits et si merveilleux soient-ils » (p. 191); seulement ce que j'affirme, c'est que nous ne connaissons un être pareil que par ses manifestations et par ses actes. M. BERTRAND en convient lui-même assez clairement; il n'a pas réussi à nous dire ce qu'il entend par ce « *substratum* qui ne s'est pas pleinement fait connaître à nous dans les modes ou les attributs de l'existence historique du Christ » (p. 193). Dès lors, quelles sont la signification et la valeur de nos affirmations touchant ce *nescio quid* qui échappe à notre expérience et à notre analyse? A quoi bon discuter sur ce « surplus qui se dérobe aux prises de notre entendement? » — « A quoi bon ? » A nous ménager la possibilité d'affirmer la préexistence du Fils de Dieu, et de plier la méthode expérimentale, qu'on adopte « en principe, » aux exigences de la doctrine traditionnelle! Voy. plutôt la page curieuse et instructive dans laquelle M. B. passe de la question de principe à la discussion des textes bibliques (p. 193-194) : au problème de la nature et des limites de la connaissance religieuse il substitue une argumentation exégétique souvent saine et judicieuse, mais qui ne donne pas la solution des difficultés soulevées d'abord.

[1] Le premier chapitre de la théologie de M. GRETILLAT prend son point de départ dans la distinction entre « le moi nu, absolument simple et identique à lui-même, » et la nature composée des qualités et facultés « multiples et diverses qui environnent le moi au début de son existence. » Tome III, p. 511. Tome IV, p. 169-170. En note : « Le moi existe par ce qu'il est et non pas par ce qu'il a. » Nous savons gré à M. ARNAUD de nous épargner les casse-tête que nous inflige M. GRETILLAT ; c'est toujours une humiliation d'avouer qu'on n'entend rien à ce que d'autres affirment avec assurance ou expliquent avec conviction.

[2] Voy. surtout le manuel de M. ARNAUD, p. 74 ss.; cf. M. GRETILLAT, IV,

vin et éternel de l'incarnation du Verbe et de l'accomplissement du salut, ils essayent l'un et l'autre de s'élever tout d'abord sur les sommets de l'être pur, de prendre leur point d'appui dans l'essence de la divinité et d'envisager Dieu et l'humanité *sub specie æternitatis*.

Cette ascension périlleuse ne semble pas avoir donné le vertige aux deux courageux explorateurs. M. Gretillat surtout se meut avec aisance sur les cimes les plus escarpées, et il n'éprouve aucun trouble à planer dans les espaces sans limites tangibles et sans atmosphère respirable. Qu'ils daignent l'un et l'autre avoir compassion de ceux dont l'haleine est plus courte et l'envergure moins puissante ; qu'ils leur permettent au préalable de s'orienter un peu et de s'assurer si la route où l'on nous invite ne mène pas aux abîmes.

La « Théologie spéciale » de M. Gretillat et le chapitre trinitaire de M. Arnaud nous enseignent bien des choses sur l'existence « ante-temporelle et intradivine » du Fils de Dieu ; ils déterminent les rapports des personnes de la Trinité ; ils décrivent les attributs et les fonctions du Verbe préexistant ; ils établissent à la fois l'éternité et la subordination du Logos divin [1]. — Cela est fort bien, mais où donc nos dogmaticiens ont-ils puisé leurs assertions ? Sur quel fondement reposent leurs thèses spéculatives ? Par quels arguments nous a-t-on démontré et justifié le dogme trinitaire et la christologie métaphysique ? M. Gretillat et M. Arnaud, qui se piquent d'être scrupuleusement bibliques, se sont bornés à recueillir les données scripturaires ; mais leur argumentation, commune d'ailleurs à tous les dogmaticiens des anciennes écoles, a le tort capital de tourner dans un cercle vicieux. Qu'on la réduise à sa plus simple expression, et l'on verra que la statue d'or élevée par nos spéculatifs repose sur un socle d'argile.

145 : « Nous avons à montrer ici que la seconde personne divine que nous avons appelée le Fils dans la théologie spéciale (Tome III, p. 170, sq.) se trouve être identique à la personne appelée Jésus-Christ, dont l'apologétique a dû démontrer la réalité historique ; que la seconde personne de la Trinité, le Fils de Dieu, est devenu l'Homme-Dieu. »

[1] M. Gretillat, t. III, 170-214 ; M. Arnaud, p. 112 sq., 129 sq.

[2] Cf. M. Gretillat, t. III, 177, 180, 184, 201-203, 205, 208.

C'est sur la foi des déclarations de Jésus que vous croyez à la préexistence éternelle du Verbe divin. Mais sur quel fondement croyez-vous à ces déclarations? La foi en la divinité métaphysique du Logos suppose nécessairement la soumission à l'autorité morale et religieuse du Christ. Or ce Christ, me l'avez-vous fait suffisamment connaître? Ne surgit-il pas, dans l'économie de notre argumentation spéculative, comme un étranger dont j'ignore s'il mérite ma créance? Quels titres a-t-il à ma confiance et que vaut sa parole? Les droits qu'il s'arroge ne sont-ils pas usurpés?

M. Gretillat et M. Arnaud ont mieux senti que la plupart des dogmaticiens orthodoxes le poids et la portée d'une objection pareille. Mais quelle est leur réponse? Pour établir la validité du témoignage de Jésus, avant de nous avoir fait connaître sa personne et son œuvre, M. Arnaud nous renvoie à son chapitre préliminaire consacré à l'inspiration [1]; M. Gretillat nous rassure en nous promettant que l'apologétique qu'il fera paraître prochainement établira scientifiquement la « réalité historique de Jésus-Christ [2]. »

J'avoue que cette double déclaration n'a pas dissipé mes scrupules ni calmé mes inquiétudes. Le nerf de la preuve de M. Arnaud consiste à dire que les apôtres qui nous ont transmis le témoignage de Jésus-Christ sont dignes d'être crus, parce que le Saint-Esprit qui les remplissait nous est une garantie de leur bonne foi et de leurs lumières [3]; ainsi la question se déplace, et le débat s'ouvre sur la nature et l'étendue de l'inspiration apostolique. Mais comment espérer une solution aussi longtemps qu'on envisage le problème d'une manière tout abstraite et qu'en parlant des disciples on ignore systématiquement l'œuvre et la personne du Maître? Nous voilà donc ramené à notre point de départ et enfermé de nouveau dans le cercle d'airain d'où il s'agissait de sortir. — Quant aux assurances données par M. Gretillat, nous pensons qu'aucun de ses lecteurs n'a besoin d'une apologétique particulière pour admettre « la réalité historique de Jésus-Christ, » et que c'est

[1] M. Arnaud, p. 82, renvoyant à p. 22. — [2] M. Gretillat, t. IV, p. 145.
[3] P. 25.

enfoncer une porte ouverte que de s'arrêter à une démonstration pareille. La preuve qu'il nous promet ne comblera d'ailleurs en aucune façon la lacune qui est à la base de toute sa théorie. Aussi bien sommes-nous contraint de répéter notre question : N'est-ce pas commettre un acte d'incroyable légèreté que d'ajouter foi au témoignage le plus inouï, avant de nous être parfaitement assurés de la véracité et de la compétence du témoin ? Et comment parvenir à cette certitude sans prendre d'abord pied sur le terrain de l'histoire évangélique et sans faire de la personnalité humaine du Christ et de l'œuvre positive du Sauveur le premier et principal objet de son enquête? Procéder autrement, commencer par une théorie sur la Trinité et sur le Logos, c'est construire ses affirmations en l'air, c'est renverser les principes essentiels et les conditions élémentaires de toute méthode scientifique.

Mais ce n'est pas tout. Dans la méthode pratiquée par l'orthodoxie courante et adoptée par nos deux dogmaticiens, il y a autre chose qu'une faute de logique. Procéder à priori, par voie déductive, prendre sa base d'opération dans la sphère suprasensible des entités métaphysiques, faire abstraction des réalités historiques et des faits rédempteurs, anéantir par la pensée l'œuvre positive et la personnalité vivante du Sauveur pour contempler d'abord les idées éternelles et le Logos divin qui s'est incarné en Jésus de Nazareth, c'est méconnaître la notion vraie de la piété chrétienne, c'est trahir les intérêts les plus sacrés de la foi évangélique, c'est, en conséquence, porter atteinte aux lois fondamentales de toute dogmatique soucieuse de la mission qui lui revient dans le travail de la pensée théologique et dans les fonctions de la vie de l'Eglise. Je m'explique.

La dogmatique protestante est l'exposition scientifique de la foi protestante ; la dogmatique n'a sa raison d'être et sa sanction que dans la foi ; il faut qu'elle en traduise avec fidélité les affirmations et qu'elle en suive rigoureusement la marche ; il faut qu'elle en reçoive les inspirations et qu'elle en sauvegarde les postulats. La dogmatique, il faut le répéter toujours parce que toujours on l'oublie, la dogmatique ne crée rien ; elle ne

fait que formuler les problèmes dont les éléments lui sont fournis par la conscience chrétienne, par la piété des fidèles, par l'expérience religieuse du croyant en présence des réalités vivantes de l'Evangile du Christ. Partant, la christologie n'a d'autre mission que de donner un langage précis et une expression complète au sentiment qui, antérieur à toute réflexion et à tout système, attire le chrétien vers son Seigneur, l'enchaîne à sa personne et le courbe à ses pieds. Remonter par delà les explications secondaires et complexes jusqu'aux faits primitifs et irréductibles, ressaisir dans son originalité vraie et sa pureté native le fonds essentiel de la piété chrétienne, retrouver la source vive et limpide qui a jailli de l'apparition historique du Sauveur et qui, en dépit des obstacles qui en ont fait dévier le cours, malgré les affluents qui en ont terni la pureté, n'a jamais cessé d'alimenter la foi de l'Eglise, telle est la première condition que doit remplir la dogmatique protestante. Posée dans ces termes, la question se simplifie aussitôt. Il n'est pas difficile, en effet, de découvrir les racines de la foi primitive en Jésus-Christ. Il suffit de lire les Evangiles et les Epîtres, de contempler la personne et l'œuvre du Seigneur, d'analyser le témoignage religieux des apôtres. Cette étude nous trace une marche bien différente de celle qu'ont suivie M. Gretillat et M. Arnaud.

S'il est un fait élevé au-dessus de toute contestation, c'est que la foi des premiers témoins du Christ a été réveillée dans leur âme par la contemplation de la personne et de l'œuvre du Sauveur, par l'initiation à son esprit, par la communion avec sa vie. « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle, et nous avons connu et nous avons cru que tu es le Saint de Dieu [1] ! » Tel est le cri spontané de leur cœur en présence de la grande et saisissante révélation de Dieu en Jésus-Christ, telle est l'affirmation triomphante de leur expérience et le centre invariable de leur témoignage. Ce qu'ils ont entendu, ce qu'ils ont vu de leurs yeux, ce que leurs mains ont touché, c'est ce qu'ils nous ont annoncé [2], et si leur parole a rencontré de l'écho, si leur ministère n'est pas resté stérile,

[1] Jean VI, 68-69. — [2] 1 Jean I, 1-4.

si leur activité apostolique continue, à travers tous les âges et sur les terrains les plus divers, de porter des fruits bienheureux et bénis, c'est parce que la prédication des témoins du Christ est une évocation de la personne du Sauveur, c'est parce qu'ils ont mis sous nos yeux l'image de Jésus-Christ crucifié [1], c'est parce que chaque âme convaincue est une âme vaincue par le doux et puissant attrait de Celui qui allait de lieu en lieu en faisant du bien, qui, outragé, n'a point rendu l'outrage et qui, maltraité, n'a point fait de menaces, qui a été le bon berger donnant sa vie pour ses brebis [2]. Combien ces simples paroles en disent plus que les spéculations téméraires et les théories ambitieuses sur le Verbe préexistant, sur le moi ou la nature du Fils de Dieu, sur la Trinité, ses attributs et ses relations ! Comme cette figure du Christ vivant s'est gravée en traits ineffaçables dans d'innombrables cœurs altérés de pardon et de paix, ignorant les raffinements et les subtilités d'une scolastique aride et d'une métaphysique stérile et creuse ! Heureux le théologien qui n'éprouve qu'un désir et ne tente qu'un effort, celui de se faire l'interprète docile et fidèle de cette foi d'enfant, dont le Seigneur a béni la bienheureuse simplicité et qu'avec les accents d'une joyeuse gratitude il a opposée à la sagesse des sages et à la science des docteurs [3] !

Quel est donc le caractère propre et l'essence intime de cette foi ? Elle n'est pas une opération intellectuelle , elle est un acte de volonté ; la foi, dont nos réformateurs ont ressaisi et remis en lumière la vraie nature, n'est autre chose qu'une confiance filiale, un abandon du cœur au Père céleste révélé par Jésus-Christ à l'âme malheureuse et coupable. Pour triompher de tous les démentis cruels ou ironiques que lui oppose l'expérience de chaque jour, la foi s'autorise du témoignage et du ministère de Jésus-Christ ; la vie et l'œuvre du Sauveur, vie d'amour et de dévouement, œuvre de salut et de rédemption sont pour le croyant la manifestation et le gage de l'éternelle miséricorde ; la foi s'en empare, elle s'y appuie, elle y puise le courage dont elle a besoin pour affirmer, à l'encontre

[1] Gal. III, 1. — [2] Act. X, 38; 1 Pier. II, 21-23; Jean X, 11, 15. — [3] Mat. XI, 25-26.

de tous les obstacles et de toutes les contradictions, que la grâce divine surabonde là où abonde le péché, que toutes choses concourent au bien de l'enfant de Dieu, que rien ne saurait lui nuire, puisque la croix et la mort même servent à son salut et qu'il n'y a nulle chose bonne ou mauvaise au monde qui ne travaille à sa félicité [1]. Voilà la substance de l'Evangile, la bonne et joyeuse nouvelle que le Christ est venu apporter au monde, qu'il a incarnée dans sa personne et réalisée par son œuvre.

Si telle est la nature de la foi et si tel en est l'objet, il faut que la dogmatique se conforme scrupuleusement aux indications fournies par la conscience chrétienne. En conséquence, il ne lui est pas permis de s'élever de prime abord dans la sphère de l'absolu et de débuter par des réflexions sur la nature divine du Logos ou sur les relations immanentes de la Trinité. S'il est vrai que la foi vient de la prédication et que la prédication doit avoir pour contenu l'Evangile, c'est-à-dire l'œuvre positive du Sauveur et sa personnalité vivante, la dogmatique ne commet-elle pas la plus grave des erreurs en prenant le contre-pied de la foi et en faisant d'abord abstraction des faits et des expériences qui constituent la révélation chrétienne? « Connaître le Christ, c'est connaître ses bienfaits ; » ses bienfaits sont l'objet propre de la foi, et partant la matière première de la dogmatique. Exposer d'abord, comme le fait M. Gretillat, « l'état préexistant de la seconde personne divine [2], » développer ensuite la théorie de la kénose [3] et n'arriver qu'après ce long détour à la personnalité terrestre du Christ [4], c'est renverser complètement les termes du problème religieux, c'est mettre à la base de l'édifice ce qui, en tout état de cause, ne saurait en être que le couronnement [5].

La marche suivie par nos deux auteurs est de tout point

[1] Voy. par exemple, LUTHER, *De la liberté chrétienne* (trad. de M. KUHN, Paris 1883, pag. 39-40). — [2] P. 170 sq. — [3] P. 180 sq. — [4] P. 199 sq.

[5] Cf. la marche analogue de M. ARNAUD, p. 74 sq., 241 sq. Il est vrai que tous les articles concernant la perfection morale et la sainteté de Jésus rentrent dans le chapitre sur la divinité du Christ, mais ce chapitre est indépendant de celui qui est consacré à l'œuvre du Sauveur.

opposée à celle que recommandent nos réformateurs. Celui d'entre eux qui a exprimé avec le plus de simplicité et d'énergie les caractères essentiels de la foi évangélique, Luther, persifle et combat tour à tour les essais aventureux des modernes sophistes qui, au lieu de s'élever de la crèche de Bethléhem ou de la croix du Calvaire au trône du Seigneur et à la gloire du Verbe incréé, portent leurs investigations téméraires sur « Dieu en soi, » sur l'essence éternelle du Fils non encore manifesté en chair et sur les mystères insondables de la Trinité divine.

Gardons-nous de cette curiosité orgueilleuse qui dédaigne la voie tracée par Dieu lui-même ! Que diriez-vous de l'architecte qui s'aviserait de fabriquer le toit de sa construction avant d'en avoir assuré les fondements ? Ne serait-il pas puni de sa folie en se rompant les os et en se cassant le cou ? Arrière donc cette présomption insensée qui causa la chute irréparable de l'ange de lumière et qui entraînerait après lui tous ceux qui brisent d'une main imprudente ou profane l'échelle offerte par la grâce divine à notre faiblesse pour monter jusqu'à l'Eternel[1] !

[1] *In locum Iesaiae Cap. IX Enarratio 1543* (Ed. Erl. opera latina XXIII, 399-400) : Hic ordo diligenter servandus est. Non ascendendum ad majestatis divinæ inquisitionem, antequam infantulum hunc bene comprehenderimus, sed ascendendum est in cœlum illa scala quæ nobis proposita est, his gradibus utendum, quos Deus ad eum ascensum paravit et applicavit. Noluit Filius Dei videri et inveniri in cœlo. Atque ideo descendit e cœlis ad hæc infima, venitque ad nos in carnem nostram, et posuit se in gremium matris, in præsepe et in crucem. Hanc scalam posuit in his terris, qua ad Deum ascenderemus. Hæc via ingredienda est. Si hac via relicta et sine hac scala de majestatis divinæ gloria speculari tentaveris, speculaberis mirabilia super te, sed tuo maximo damno. Quare moneo, ut hac via insistas et hac scala utaris, nec majestatem illam scrutari tentes. Philosophi, præcipue Platonici, multa de divinitate imaginantur, quomodo Deus sit mens quædam, quæ gubernet mundum, et causa sit omnis boni in natura, sed tandem volentes esse sapientes stulti facti sunt. Omnia enim quæ de Deo dixerunt, semper vertiginosam quandam imaginationem resipiunt.... Tu vero, qui impingere non vis, apprehende primum parvulum illum, nec ab eo oculos deflecte. Cresce cum eo et augesce, ac te exerce in fide illius, tunc invenies Deum.... *Predigt über Micha V, 1* (1532) : Du sollst mir Gott zufrieden lassen, Gott mit deinem

Moins pittoresque dans son langage, moins paradoxal dans ses affirmations, Mélanchton est aussi catégorique que Luther dans sa condamnation de la méthode déductive pratiquée par la scolastique[1]. Il serait facile de recueillir dans ses ouvrages

Dichten und Spekuliren ohn Schaden und Gefahr nicht erkennen, es sei denn dass du dich zur Krippen haltest, und zum ersten die Geburt von der Jungfrauen recht anschaust; denselbigen Sohn von der Jungfrauen, der ihr an den Brüsten sauget, welcher zu Bethlehem geboren ist, lern zum ersten recht wohl erkennen. Bleibst du bei dieser Mutter Sohn, so wird der Text von ihm selbst fliessen und schliessen, dass dieser Sohn sei auch vor der Welt geboren, das wird alsdann von ihm selbst folgen. Wirst du es aber umkehren und von Gott anheben, so wirst du alsbald den Hals brechen und vom Himmel herabgestürzt werden, wie Lucifers Fall gewesen ist. Denn das heisst oben anheben und das Dach bauen ehe du den Grund hast. (Erl. Ausg. XVIII², 177-178. — *Auslegung über etliche Capitel des andern Buchs Mosi*, 1524-1526 (E. A. XXXV, 207): Also haben die Sophisten Christum gemalet, wie er Mensch und Gott sei, zählen seine Bein und Arm, mischen seine beiden Naturen wunderlich ineinander, welches denn nur eine sophistische Erkenntniss des Herrn Christi ist. Denn Christus ist nicht darum Christus genennet, dass er zwo Naturen hat. Was gehet mich dasselbige an? Sondern er trägt diesen herrlichen Namen von dem Ampt und Werk, so er auf sich genommen hat; dasselbige gibt ihm den Namen. Dass er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich; aber dass er sein Ampt dahin gewendet und seine Liebe ausgeschüttet, und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und zu Gut. — *Predigt über Mat. XXII, 34-46*. An. 1526 (E. A. XVII, 265): Wer nun Christum also erkennet, dass er ihm alle seine Sünd, Tod und Teufel hat hingenommen, umbsunst durch sein Leiden, der hat ihn recht erkennt als einen Sohn Gottes.

[1] *Declamatiuncula in D. Pauli doctrinam* (25 Jan. 1520): Christum novisse, non modo est res ejus gestas tenere, sed grato animo beneficium complecti, quod per ipsum cœlestis pater in universum terrarum orbem effudit, quo solo inter impias gentes et vere christianos animos internoscitur. Neque efficacius nobis divina ratio ulla commendavit, quam hujus beneficii multo maximi memoria. — *Loci communes*. Præfat: Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non, quod isti docent ejus naturas, modos incarnationis contueri. Ni scias in quem usum carnem induerit et cruci adfixus sit Christus, quid proderit ejus historiam novisse? An vero medico satis est novisse herbarum figuras, colorem, lineamenta? Vim scire nativam nihil refert? Ita Christum, qui nobis remedii est, et ut scripturæ verbo utar (Luc II, 30; III, 6; Act. XXVIII, 28), salutaris vice donatus est, oportet alio modo cognoscamus, quam exhibent scolastici. (Ed. Plitt-Kolde, Erlangen 1890, p. 64). — Cf. *Locus de*

une série de paroles lumineuses et profondes, qui suffiraient à renouveler l'ancienne méthode christologique et à tracer à la théologie protestante un programme d'une simplicité admirable et d'une merveilleuse richesse.

Je ne saurais mieux résumer les critiques formulées contre la méthode traditionnelle qu'en transcrivant une page empruntée à un auteur qui, tout en maintenant sur bien des points les positions de l'ancienne théologie, a su apprendre, à l'école de Ritschl, les principes d'une méthode plus saine et plus féconde que celle de l'orthodoxie vulgaire ou de la théologie du Réveil : « A nos yeux, la conscience que Jésus a eue de sa personne et de son œuvre est la norme suprême de la foi chrétienne. Nous estimons qu'après avoir reconnu en Christ le Saint et le Juste par excellence, après avoir trouvé dans l'Evangile une réponse aux besoins les plus nobles, aux aspirations les plus hautes de sa conscience, après avoir éprouvé les salutaires effets de la Rédemption dont Jésus est l'auteur, le croyant a le droit ou plutôt le devoir de s'en rapporter simplement au jugement souverain que le Sauveur a porté sur lui-même. Celui qui a fait l'intime expérience de la divinité du christianisme (Jean VII, 17), doit accepter comme infaillibles les déclarations du témoin fidèle qui ne saurait mentir et dont toutes les paroles portent le sceau de la sincérité la plus scrupuleuse. On le voit, nous croyons à la préexis-

*justificatione et fide* (Même édition, p. 190). — *Confessio Augustana*. Pars II, Art. 3, § 31-32 : Id est meminisse Christi, beneficia meminisse, ac sentire quod vere exhibeatur nobis. Nec satis est historiam recordari, quia hanc etiam Judæi et impii recordari possunt. — *Apolog. Conf. Aug* II, 46 : Fides est vera cognitio Christi, et utitur beneficiis Christi, et regenerat corda, et præcedit legis impletionem. — II, 101 : Quid est notitia Christi, nisi nosse beneficia Christi, promissiones, quas per evangelium sparsit in mundum ? Et hæc beneficia nosse, proprie et vere est credere in Christum, credere quod quæ promisit Deus propter istum certo præstat. — II, 33 : Mulier (Luc VII) venit hanc afferens de Christo opinionem, quod apud ipsum quærenda esset remissio peccatorum. Hic cultus est summus cultus Christi. Nihil potuit majus tribuere Christo. Hoc erat vere Messiam agnoscere, quærere apud eum remissionem peccatorum. — XII, 72 : Meminisse Christi non est otiosa spectaculi celebratio.... sed est meminisse beneficia Christi, eaque fide accipere, ut per ea vivificemur.

tence du Christ d'une manière, pour ainsi dire, médiate et dérivée. Nous estimons qu'il faut établir la vérité de cette doctrine, non par voie *déductive*, mais par voie *régressive*. La sotériologie est donc, pour nous, un *terminus a quo*, c'est-à-dire le point de départ, la base même de la christologie (1 Cor. XV, 3-4). Mais nous ne craignons pas d'ajouter, d'autre part, que la foi en Jésus-Christ comme fils unique de Dieu découle logiquement de la foi vivante en lui comme Rédempteur du monde. C'est parce que je sais ce que Jésus a fait pour moi que je m'en rapporte à son témoignage quand il me dit nettement ce qu'il est pour moi, et quand il revendique pour sa personne l'adoration due par l'homme à Dieu seul[1]. » On peut n'être pas d'accord avec l'auteur sur les applications et les résultats de sa méthode expérimentale et régressive; la méthode elle-même est d'une justesse si rigoureuse et d'une telle fécondité qu'elle finira par s'imposer aux esprits les plus réfractaires et aux scolastiques les plus endurcis.

## II

Sans nous arrêter aux questions de détail, abordons maintenant un problème auquel la théologie conservatrice de nos jours attache une importance souveraine. Il s'agit des « éléments de contrastes entre l'état terrestre de Christ et l'état préexistant[2], » ou de la doctrine de la *kénosis*.

Sur ce point la pensée de M. Arnaud me semble manquer de clarté et de précision. L'auteur ne veut pas aller jusqu'à dire avec F. Bonifas que le Verbe a renoncé à ses attributs divins, et avec MM. Godet et Tait, qu'il s'est dépouillé de tout sauf de l'amour[3]. En d'autres termes il repousse la théorie de la kénosis, il blâme la prétention des théologiens à répondre à des problèmes dont la solution exigerait la connaissance de

[1] M. Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption*, Paris 1891, p. 203-204.

[2] La formule est de M. Gretillat, p. 180. Quant au terme de *kénosis kénose*, les discussions de ces dernières années l'ont naturalisé dans la théologie de langue française.

[3] *Manuel de dogmatique chrétienne*, p. 247.

l'essence divine en soi et celle de la nature humaine dans sa perfection [1]. Mais quelle est l'explication personnelle de M. Arnaud? Il est d'autant plus difficile de le démêler que le dogmaticien n'a pas rompu avec la doctrine des deux natures et qu'il opère avec les formules physiques et métaphysiques de l'ancienne théologie grecque; il cherche à sortir des difficultés de la conception traditionnelle en en voilant les contradictions ou en se réfugiant dans le mystère « dont les anges eux-mêmes essayent en vain de sonder la profondeur. » « Le Verbe, en s'incarnant, s'est nécessairement limité.... Le Fils de Dieu, en s'incarnant, a perdu une partie de ses attributs divins.... Il s'est dépouillé pour un temps, par amour, d'une part de ses attributs divins.... Jésus n'a conservé des attributs divins qu'il possédait auprès du Père avant son incarnation que ce qui était compatible et conciliable avec la nature nécessairement bornée et finie qu'il avait revêtue.... Les deux natures ne sont pas juxtaposées, distinctes et indépendantes l'une de l'autre, mais étroitement unies dans une même individualité, une seule personne, un seul moi [2]. » Ces déclarations marquent à la fois un retour à la christologie de Chalcédoine et un mouvement très accentué vers l'explication de la kénose. Les impossibilités des deux théories contradictoires viennent se rejoindre et s'aggraver sous la plume du dogmaticien qui ne paraît pas se douter de l'incompatibilité des opinions qu'il professe alternativement ou qu'il affirme d'une seule haleine. Retenons cependant une précieuse et féconde indication qui renferme une critique très fondée à l'adresse de la doctrine de la kénose. M. Arnaud soutient que la divinité du Christ a dû persister dans son humanité [3]. Ce postulat de la conscience chrétienne se traduit chez notre auteur d'une manière singulièrement défectueuse [4], mais il est ici maintenu en principe, et il y a dans cette déclaration une vérité qu'il faut recueillir et qu'il importe de défendre contre toutes les atteintes de l'explication « kénosiste ». La foi religieuse du chrétien qui a

[1] *Manuel de dogmatique chrétienne*, p. 249. — [2] P. 246-249, *passim*. — [3] P. 247.

[4] « Un fait demeure, c'est que, tandis que Jésus est sur la terre il est pourtant au ciel. » (Jean III, 13.) p. 248.

fait l'expérience personnelle du θεὸς ἦν ἐν χριστῷ[1] ne saurait se contenter du Christ « réduit à l'état humain » dont Luther aurait dit avec non moins de raison que du Christ de la théologie réformée : « Ce Christ-là, je n'en veux pas, il ne vaut pas mieux que le premier saint venu[2] ! » Le problème théologique que la foi de l'Eglise pose à la dogmatique chrétienne consiste à trouver une formule pour exprimer la présence et l'action divine dans la personnalité humaine et l'œuvre historique du Christ[3]. Si les Pères grecs ont échoué dans leur tentative de constituer le dogme christologique, c'est parce qu'ils ont essayé de renfermer la foi chrétienne en Dieu dans des catégories empruntées à une métaphysique d'origine païenne ; mais Athanase et ses disciples ont eu le mérite de sauvegarder avec une indomptable énergie les intérêts sacrés de la piété chrétienne qui a besoin de trouver Dieu en Jésus-Christ. En éliminant de l'apparition historique du Sauveur le facteur divin réduit à un pur néant par l'incarnation du Verbe, la théorie de la kénose cesse de répondre aux imprescriptibles exigences de la foi chrétienne ; sa mutilation du Christ durant son existence terrestre équivaut à une négation de la divinité du Sauveur. Tel est bien, si je ne m'abuse, le reproche qui se dissimule sous les observations d'ailleurs un peu entortillées de M. Arnaud, et ce reproche est pleinement justifié.

J'ai parlé plus haut de l'étude de M. Recolin. C'est un adroit et brillant plaidoyer en faveur de la doctrine de la kénosis. L'auteur essaie d'abord de préciser l'état actuel de la question christologique ; dans cette revue de la théologie moderne, il examine tour à tour les solutions proposées par Gess, Dorner, Rothe et le « camp libéral, » dans lequel M. Recolin fait rentrer Ritschl et son école[4]. Des discussions christologiques qui

[1] 2 Cor. V, 19.

[2] M. Ehrhardt, *Revue de théologie et de philosophie*, 1884, p. 131.

[3] Voir comment M. Kattenbusch vient de formuler le problème, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Freiburg i. B. 1890, p. 24. Cf. p. 37, note.

[4] On pourrait chercher plus d'une querelle à M. R. à propos de ses assertions historiques et montrer que son érudition est quelquefois en défaut ; mais ses conclusions générales ne seraient pas modifiées par ces discussions et ces rectifications.

ont eu lieu pendant ces dernières années, M. Recolin dégage deux points communs qui, dit-il, demeurent acquis aux débats[1] : 1° Le Christ historique a été réellement et pleinement homme. L'ancien docétisme a été vaincu sous toutes les formes, et tout système qui tendrait à le faire revivre serait convaincu d'erreur[2]. 2° Si le Christ a été pleinement homme, il a été l'homme saint, réalisant par des moyens moraux, la foi, la prière et la lutte, l'idéal moral dans toute sa pureté et la vocation humaine dans toute sa grandeur. — Dans le cours de son étude M. Recolin n'insiste pas sur ces deux points qui, selon lui, sont élevés au-dessus de toute contestation. Ses recherches ultérieures portent sur trois questions. 1° Le Christ est-il le Fils de Dieu dans toute sa plénitude ? Devons-nous reconnaître et confesser son entière divinité ? 2° Le Fils de Dieu qui est apparu en Jésus, a-t-il réellement et personnellement préexisté avant sa vie terrestre ? 3° Dans ce cas, y a-t-il eu dépouillement de ses attributs divins, une vraie kénosis, comme l'affirment Gess et son école ? — La gradation d'après laquelle sont échelonnées ces trois questions est habile et a quelque chose de spécieux. Le champ des investigations va chaque fois se resserrant davantage. De la question plus importante et plus élevée de la divinité du Christ l'auteur descend au problème plus ardu et plus controversé de la préexistence du Verbe ; enfin il passe à l'hypothèse de la kénosis qui forme le couronnement de son édifice christologique.

C'est dans les écrits du Nouveau Testament que M. Recolin cherche les éléments essentiels de la solution de ce triple problème. Il est amené ainsi à donner, dans le second chapitre de son étude, l'esquisse d'une christologie biblique. Ici se révèle l'incontestable supériorité de l'essai de notre auteur sur les ouvrages de MM. Arnaud et Gretillat. Ceux-ci n'ont pas rompu avec la méthode *atomistique*, qui se contente d'accumuler sur chaque point un certain nombre de passages scripturaires arrachés à leur contexte pour en faire des *dicta pro-*

[1] P. 17.

[2] Nous essayerons de montrer plus bas que la doctrine de la *kénose* est loin d'avoir rompu complètement avec le docétisme.

*bantia ;* M. Recolin préconise et pratique la méthode *organique* appliquée à l'explication des Ecritures. Tout en proclamant l'unité de l'enseignement apostolique, il reconnaît la diversité des types que contient cet enseignement et le développement progressif auquel il a été soumis. En conséquence, l'auteur examine successivement les données christologiques des Evangiles synoptiques, des documents judéo-chrétiens (Apocalypse, Jacques), des épîtres pauliniennes (« auxquelles se rattachent étroitement l'épître aux Hébreux et la première épître de saint Pierre »), des écrits johanniques (Evangile et Epîtres). L'étude de ces différents types christologiques est invariablement dominée par les préoccupations de l'auteur qui, dans les documents qu'il analyse, cherche en première ligne la réponse aux trois questions formulées au début de ses recherches bibliques. Là réside, si je ne me trompe, le défaut principal de sa méthode, d'ailleurs si scrupuleuse et si sage. Il aborde les textes avec un schéma construit à l'avance, et il se demande si ces textes lui fourniront la matière propre à remplir son cadre préconçu. Ainsi, en discutant le problème de la divinité du Christ, M. Recolin admet implicitement que sa notion de la divinité est parfaitement correcte, et il ne commence point par rechercher si les documents scripturaires ne renferment pas sur ce point capital des indications bien différentes de celles que nous fournit la tradition dogmatique et que M. Recolin a maintenues sans examen préalable. « Le Christ est-il le Fils de Dieu dans toute sa plénitude ? » Question d'une importance souveraine, mais dont l'examen repose sur une perpétuelle équivoque aussi longtemps que l'on n'a pas analysé les éléments primitifs et irréductibles du problème : la divinité est-elle une entité métaphysique accessible à la spéculation rationnelle ou une réalité spirituelle percevable uniquement par la foi ? Pour n'avoir pas opté entre les deux termes de ce dilemme préliminaire, l'argumentation de M. Recolin s'agite le plus souvent dans d'insolubles malentendus, et, dans sa polémique contre l'école de Ritschl, elle reste presque toujours à côté de la question. Oui, dirons-nous avec M. Recolin, « nous devons reconnaître et confesser l'entière divinité du Christ ; » seulement

nous trouvons dans nos textes bibliques une notion différente de la divinité et nous appuyons notre affirmation religieuse sur une base tout autre que celle de la tradition scolastique. Je sais fort bien que les adeptes de la métaphysique grecque, théologiens des écoles orthodoxes ou du « camp libéral, » nous accuseront de jouer avec les mots, de créer gratuitement d'inextricables équivoques, de détourner les termes de leur acception véritable. A leur point de vue ils ont pleinement raison, parce que leur conception de la divinité est un résidu de la spéculation antique combinée avec la foi chrétienne ; mais nous qui estimons que cette conception est condamnée par l'Evangile, nous qui croyons au Père céleste révélé par Jésus-Christ et non à l'absolu rêvé par les spéculatifs, nous revendiquons le privilège de confesser à bon escient la divinité du Sauveur, sans que les protestations de droite ou de gauche puissent ébranler notre conviction ou troubler notre foi [1].

Parlerai-je longuement encore de la préexistence du Fils de Dieu [2] ? M. Recolin ne veut pas que l'on fasse de cette thèse la traduction théologique d'une affirmation religieuse, et il me fait l'honneur de combattre l'essai que j'ai publié pour démontrer le caractère relatif et secondaire de la notion de la préexistence. Malgré mon désir bien sincère de me laisser instruire et éclairer, je n'ai pas découvert, dans l'exposé exégétique de mon adversaire, un seul argument décisif contre

[1] Sur la conception *religieuse* de la divinité de Jésus-Christ, voir la lucide et chaleureuse conférence que vient de publier M. O. Dreyer : *Das Dogma von der Person Christi und seine religiöse Bedeutung* (Prot. Kirchenzeitung, 28 Januar 1891, Col. 77-86). — Cf. aussi les observations de M. Ch. Secrétan, *Revue chrétienne*, 1884, N° X, p. 617-618. — Si je ne me trompe, la page qu'on vient de lire plus haut renferme la réponse aux critiques de M. Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption*, p. 212-216. Où M. Bertrand a-t-il trouvé que Ritschl enseigne que Jésus homme est *devenu* Dieu et qu'il attribue au Christ une divinité *acquise* (p. 216-217) ? Entre le Seigneur glorifié et le Christ terrestre Ritschl n'établit nullement la solution de continuité que suppose gratuitement M. Bertrand ; loin de là, dans l'apparition historique du Sauveur et dans son œuvre humaine, le chrétien saisit les attributs essentiels de la divinité accessibles à la foi. Voy. l'exposé de M. Bertrand lui-même, p. 59 et suiv.

[2] P. 48.

la solution que j'ai essayé de soutenir. Que dis-je? Il m'a semblé parfois qu'en m'attaquant avec une franchise et une courtoisie dont je garderai le plus reconnaissant souvenir, M. Recolin m'a ménagé quelques intelligences dans la place dont il s'est constitué le défenseur. Pour saint Paul, dit-il, la thèse de la préexistence est « comme le couronnement de sa doctrine christologique[1] » : c'est aussi ce que j'avais essayé de montrer, tout en osant prétendre que l'édifice était achevé, dans ses traits essentiels, sans ce « couronnement » métaphysique. Quant au quatrième Evangile, M. Recolin pense que la notion de la préexistence du Logos est « la base[2] » de sa christologie ; mais l'exégète constate loyalement « certaines oscillations de la pensée johannique qui tiennent au point de vue métaphysique où l'auteur s'est placé dès l'abord et au but qu'il poursuit. » N'est-il pas à craindre que ces oscillations fassent crouler non pas la construction christologique de l'écrivain sacré, mais la bâtisse trop hâtive de ses interprètes ?

La troisième partie du travail de M. Recolin renferme les conclusions de son étude biblique. Elle est rédigée sous « une forme aphoristique qui coupe court aux longs développements et qui est très propre à mettre en saillie la pensée[3]. » Amis et adversaires de l'auteur ont regretté la brièveté de ces thèses finales formulées d'ailleurs avec une précision et une lucidité remarquables. Le dirai-je cependant? Cette brièveté même me semble digne de tous les éloges ; elle procède d'une réserve et d'une sagesse qui font grand honneur à l'auteur. « La notion de la kénosis, dit M. Recolin[4], nous apparaît plutôt comme une hypothèse qui peut le mieux rendre compte des textes et des faits, que comme une doctrine proprement dite essentielle à la

[1] Les objections exégétiques de M. Bertrand contre la christologie de Ritschl sont la plupart d'une incontestable justesse (*ouv. cité*, p. 194 sq.); seulement il me semble que le critique a fait trop bon marché des arguments tirés du milieu intellectuel et religieux des apôtres et de la première génération chrétienne. Est-ce aveuglement ou présomption de ma part de penser qu'il n'a nullement réfuté les observations que j'ai essayé de motiver dans la seconde de mes études sur la méthode de la dogmatique protestante, p. 51-53. (*Revue de théologie*, 1885, 595-597)?

[2] *Ibid.*, p. 48. — [3] P. 47. — [4] P. 51.

foi et à la vie religieuse. » Cette distinction à elle seule révèle chez celui qui l'a faite une des qualités les plus précieuses du théologien, je veux dire la conscience nette et saine de la ligne de démarcation qui sépare la religion de la dogmatique, et le règne de la foi du domaine de la science. Rien de plus rare que cette intelligence du rôle particulier qui revient à chacune des deux puissances. Elever une hypothèse scientifique à la hauteur d'un dogme religieux, la transformer en un élément constitutif de la révélation chrétienne, imposer cette explication de l'école à la foi de l'Eglise et la placer sous la sanction de l'autorité divine, c'est commettre un abus et une usurpation contre lesquels il faut protester au nom même de la piété des fidèles et de la simplicité de l'Evangile. C'est un des plus sérieux dangers pour la foi que cette prétention de la théologie à confondre les solutions toujours imparfaites de la science avec les oracles de la vérité éternelle, et à faire justice des scrupules d'une raison droite ou d'une conscience délicate en invoquant la sagesse de Dieu et en alléguant l'insondable profondeur de ses mystères. Ce procédé mène droit au catholicisme qui fait consister la foi en un *sacrificium intellectus* et qui érige en croyance méritoire et en œuvre pie le *credo quia absurdum.*

M. Recolin ne fait qu'effleurer les objections élevées contre l'hypothèse de la kénosis, et, à vrai dire, il n'essaye pas d'en donner une réfutation complète. Il reconnaît que « toutes les explications humaines du fait divin demeurent insuffisantes [1]. » « L'essentiel pour la vie du croyant et de l'Eglise, c'est avec la foi au Fils de Dieu, au Rédempteur, la conscience du salut qui est en lui et de la vie nouvelle qui en découle [2]. » Telle est la conclusion pratique et religieuse de l'auteur. A ses yeux, la foi chrétienne est indépendante de la solution du problème théologique, et la théorie de la kénose n'est pas pour lui le palladium de l'Eglise évangélique [3].

[1] P. 54. — [2] P. 51.

[3] Tel paraît être aussi le point de vue de M. Bertrand qui a trop pratiqué la théologie de Ritschl pour donner dans les aventures scolastiques et spéculatives de M. Gretillat. Son chapitre christologique est d'une sobriété significative sur le problème de la kénose. Cf. p. 194, 201-202, 216-217.

Bien moins réservée est l'attitude de M. Gretillat qui, lui, a embrassé avec ardeur et reproduit avec conviction l'explication proposée par MM. Gess et Godet. C'est chez lui qu'on saisit le mieux l'état actuel de la question dogmatique et de l'hypothèse « kénosiste » prise dans son ensemble et dans ses détails.

Pour établir sa théorie, M. G. s'attache d'abord à montrer par des témoignages scripturaires que les attributs essentiels à une personne divine, l'éternité, la toute-présence, la toute-science, la toute-puissance, n'ont pas appartenu au Fils dans son état terrestre[1] : il essaye ensuite de prouver que tous les renoncements particuliers qui apparaissent au cours de l'existence terrestre de Christ étaient renfermés dans le renoncement initial à « l'état divin tout entier échangé contre l'état humain tout entier, et où le Fils éternel du Père, enfermé dans un embryon humain, a abandonné pour un temps jusqu'à la conscience de soi-même[2]. »

Bien que M. G. trouve l'*incarnation* enseignée dans une série de passages (1 Tim. III, 16 ; Rom. VIII, 3 ; Héb. II, 14 ; Jean XVI, 28 ; 2 Cor. VIII, 9), tout le poids de sa discussion porte sur deux textes, Jean I, 14 et Philip. II, 7. Le mystère de l'incarnation a consisté, d'après Jean, dans le fait qu'une personne divine s'est séparée du mode de l'existence divine pour s'approprier le mode de l'existence humaine[3]. De la parole de l'apôtre Paul il est possible de dégager une formule encore plus précise : Le Fils de Dieu a abdiqué la forme divine qu'il possédait avant l'incarnation pour l'échanger contre la forme, l'état (σχῆμα) et la ressemblance (ὁμοίωμα) de l'humanité, *ne conservant de l'état divin en passant dans l'état humain que la pure identité du moi*[4] : ἑαυτὸν ἐκένωσε. C'est par cette interprétation du texte paulinien que M. G. s'acquitte de l'engagement pris au début de son étude sur la kénose : « Nous avons vu que cette kénose avait été entendue[5] d'une renonciation de

[1] P. 181-184. — [2] P. 184. — [3] P. 188. — [4] P. 190. C'est nous qui soulignons.

[5] Allusion à la controverse qui éclata, au commencement du XVII^e siècle, entre quelques théologiens de Giessen et de Tubingue.

la nature humaine non à la possession mais à l'usage de la nature divine. Nous avons à établir qu'il y a eu *renonciation du moi divin à la fois à l'usage et à la possession des attributs de cette nature.* »

L'auteur termine son article sur la kénose par l'examen des objections faites à cette doctrine. Ces objections ne sont pas, selon M. G., empruntées à l'exégèse biblique, elles sont tirées de prémisses philosophiques ou psychologiques que l'auteur décore du nom de préjugés. Elles peuvent être groupées sous trois chefs principaux. La première objection est alléguée au nom de l'immutabilité divine ; elle n'émeut point M. G., puisqu'il a montré précédemment en quoi l'identité divine, définie selon l'Ecriture, est compatible avec des transformations volontaires opérées dans l'essence divine [1]. La seconde objection, l'objection psychologique dérivée de l'impossibilité de concevoir la substance du moi séparée de ses attributs fondamentaux, n'embarrasse pas davantage M. G. : l'état d'âme de l'enfant, le double cas du sommeil quotidien ou de la perturbation accidentelle, ne prouvent-ils pas que la conscience du moi est loin de constituer l'essence du moi [2] ? La troisième objection, l'objection utilitaire, s'autorise du témoignage de l'expérience chrétienne et soutient que la doctrine de la kénose est indifférente à la vie religieuse : à cette raison M. G. oppose à son tour la preuve expérimentale en affirmant que la suppression de ce dogme et l'élimination de l'idée de la préexistence du Christ amèneraient un appauvrissement de la vie de l'Eglise [3].

Telle est l'argumentation par laquelle M. G. s'efforce d'étayer la théorie de la kénose. Il suffit de cette analyse sommaire pour se convaincre que l'auteur n'a apporté aucune nouvelle preuve aux essais par lesquels, dans les pays de langue

[1] P. 180. — [2] P. 194. Voy. Tome III, p. 232.

[3] P. 197. Il convient de prendre acte de la déclaration finale de M. GRETILLAT, p. 198 : « Si une atteinte portée à la doctrine de la déité essentielle de Christ peut rester inoffensive pour la piété individuelle et se rencontrer même avec une piété vivante, elle se traduira inévitablement à la longue par une déperdition de force et de vie pour l'Eglise. » Cf. M. BERTRAND, *ouv. cit.*, p. 211.

française, MM. Godet, de Pressensé, Wennagel, ont reproduit et développé la doctrine professée en Allemagne avec le plus d'éclat par Thomasius et M. Gess. Il me serait donc permis, à mon tour, de renvoyer à la critique de MM. Astié, Secrétan, Ehrhardt[1], et de constater que cette critique n'a pas été réfutée par la réponse que M. G. essaye d'y opposer. Quelques observations, cependant, ne paraîtront pas superflues.

Rendons d'abord hommage à l'intention qui a inspiré l'étrange et aventureuse explication des théologiens « kénosistes ». M. G. s'est fait l'interprète des préoccupations légitimes qui dominent tous les essais sortis de cette école. « La conscience moderne, saturée de fictions, avide de réalités concrètes, redemande par toutes les voix de l'Eglise et du siècle le Christ humain des Evangiles que l'Eglise s'est si longtemps obstinée à lui dérober, et lorsque quelque romancier frivole lui a présenté, à la place de cet être composite, fantastique, impossible, sorti des officines conciliaires, qui tout ensemble sait et ne sait pas, peut et ne peut pas, une figure imaginaire aussi, mais vivante et animée, un personnage mangeant et buvant, délibérant et agissant, capable d'opposer à de nouveaux faits de nouveaux conseils, accessible aux affections contraires de la tristesse et de la joie, la génération contemporaine s'est laissée prendre à cette image, et elle a acclamé le jeune rabbi de la Galilée..., entouré de « merles bleus » et monté sur une mule « dont l'œil noir » ombragé de longs cils avait beaucoup de douceur[2]. »

Telle est la valeur critique de la théorie de la kénosis, réaction très justifiée contre le docétisme de l'ancienne théologie.

[1] Voy. *Revue de Lausanne*, 1874, p. 161-245; 1883, p. 552-557; 1884, p. 127-129. — *Revue chrétienne*, 1884, N° 10, p. 620. — *Encyclopédie des sciences religieuses*, Tome III, p. 152-154. — En Allemagne, la théorie de la kénose a été vivement attaquée et soumise à une critique serrée et incisive par Baur, Rothe, Dorner, et plus récemment par Biedermann, *Christliche Dogmatik*, Zurich, 1869, § 376-377, M. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* 1876. § 579; M. H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha 1881, p. 277-299, p. 65, 541, 682.

[2] P. 167-168. Cf. M. Recolin, *étude citée*, p. 7-8. Cf. les observations de M. Weizsaecker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung*, Gotha 1864, p. XI.

Cependant là ne se bornent pas les assertions de M. Gretillat et des partisans de la doctrine de « l'anéantissement » du Logos. Ils se retranchent derrière les témoignages de l'Ecriture sainte; ils affirment que leur dogme de prédilection n'est pas une invention de la théologie moderne [1]; ils la dégagent des épîtres de saint Paul et du quatrième évangile; ils la découvrent, comme on l'a vu tout à l'heure, toute faite et clairement formulée, dans une expression de l'épître aux Philippiens et dans quelques versets de saint Jean; tous les passages du Nouveau Testament dans lesquels il est question de l'abaissement ou de l'état d'humilité du Fils de Dieu, toutes les indications qui enseignent sa préexistence sont exploitées au profit de la théorie de la kénosis et sont interprétées dans le sens de cette théorie; à l'aide de ces procédés exégétiques et dogmatiques il n'est pas étonnant qu'on arrive à ce résultat déterminé d'avance et d'autant plus décisif, c'est que la notion de la kénose est « le point culminant de cette sagesse chrétienne que Paul enseignait parmi les parfaits [2]. » (1 Cor. II, 6.)

A cette argumentation nous ferons une triple réponse.

D'abord, le caractère biblique d'une doctrine ne résulte pas de la présence d'un ou de plusieurs textes susceptibles d'interprétations fort différentes; il ne peut être établi que par l'ensemble et le consensus religieux des auteurs sacrés [3]. Or s'il est vrai que chacun des types doctrinaux du Nouveau Testament admet la préexistence du Fils de Dieu, il est non moins incontestable qu'aucun des écrivains bibliques n'a essayé de rendre compte du passage du Logos divin à l'état humain et terrestre. Ce silence caractéristique s'explique aisément dès qu'on prend la peine de se rendre compte de la valeur et de la portée de la thèse de la préexistence. Une exégèse

[1] M. Godet, *Revue chrétienne*, 1884, p. 758.

[2] M. Godet, *ibid.*, p. 759.

[3] La théologie johannique, par exemple, n'enseigne nullement l'*abaissement* et le *dépouillement* du Logos divin; l'incarnation du Verbe est tout autre chose, aux yeux du quatrième évangile, qu'une kénosis, une *inanitio*. Les observations de M. R. ne sauraient infirmer la signification de la doctrine johannique sur ce point caractéristique. (*Ouv. cité*, p. 46-47.)

saine et indépendante est forcée de convenir que la place attribuée à cette thèse par la théologie biblique ne répond nullement au rôle que lui assigne l'orthodoxie traditionnelle. Loin d'être le point de départ de la christologie scripturaire, la notion de la préexistence du Fils de Dieu est le *terminus ad quem* de la réflexion dogmatique de l'Eglise primitive. Dès lors, si la méthode pratiquée par la scolastique est contraire à la marche suivie par la foi, il n'est pas étonnant que le problème qui a sollicité la curiosité de l'école a été à peine effleuré par la pensée religieuse et théologique des auteurs sacrés. Ces considérations générales suffiraient à elles seules pour enlever à l'hétérodoxie moderne de la kénose le prestige dont elle s'entoure en se donnant comme divinement inspirée[1].

Cette prétention orgueilleuse échoue contre une seconde objection. Les adhérents de la théorie que j'essaye de combattre prennent le contre-pied de l'enseignement unanime du Nouveau Testament. Ils détournent nos regards du contenu clair et positif de la révélation de Dieu en Jésus-Christ pour les porter sur les attributs et les relations du *Deus absconditus*, sur des objets que l'Eternel n'a point *révélés* à la foi et qui se dérobent à l'expérience chrétienne[2]. Je n'insisterai pas sur le silence observé par Jésus dans le témoignage direct et habituel que nous ont conservé les synoptiques[3]. Je me borne à rappeler que les auteurs chez lesquels se rencontrent les déclarations les plus nombreuses et les plus précises touchant la préexistence du Fils de Dieu s'interdisent de sonder le mystère auquel s'élève leur méditation; l'intelligence de l'œuvre rédemptrice réalisée par le Christ est le centre de leur intérêt religieux et l'objectif de leur pensée théologique; l'auteur du quatrième Evangile lui-même, en appliquant à Jésus la notion du Logos, n'a emprunté cette idée

[1] L'usage que M. Bertrand fait à ce propos de *l'argumentum e silentio* semblera à bien des lecteurs passablement hasardé. *Ouv. cit.*, p. 202-203.

[2] J'ai essayé de préciser et de motiver ce reproche dans la seconde de mes études sur la méthode christologique. (*Revue de théologie*, 1885, voy. surtout p. 583-592.)

[3] Les observations contraires de M. Bertrand (p. 196) ne m'ont aucunement convaincu.

métaphysique à la spéculation contemporaine que pour la mettre au service de sa foi religieuse et de sa conscience chrétienne. Et la théorie qui renverse tous les termes de l'enseignement biblique, la théorie qui méconnaît le caractère dominant et l'inspiration permanente et générale de tout le Nouveau Testament, a le courage de revendiquer pour elle-même l'honneur d'être l'interprète fidèle et docile de la révélation !

Enfin les adeptes de l'idée de la kénose se séparent du point de vue biblique par une troisième inconséquence. Alors même que nos auteurs sacrés font des incursions dans le domaine de la spéculation, leur base d'opération se maintient sur le terrain éthique et religieux ; jamais ils n'opèrent avec les catégories physiques et métaphysiques de la substance, de l'essence, de l'être, avec les notions abstraites et vides de l'absolu saisi en lui-même ou du moi dépouillé de ses attributs. Nos modernes kénosistes ont une prédilection particulière pour ces termes et ces formules, je ne dis pas pour ces idées, parce que je suis incapable de découvrir les idées qui se cachent sous les mots employés par nos adversaires[1]. Il faut admettre cependant que

[1] Je me console de cette impuissance lorsque je vois l'un des philosophes les plus éminents de notre temps, un penseur auquel personne ne refusera la profondeur spéculative et la vigueur dialectique, opposer à la théorie de la kénose une fin de non-recevoir catégorique, enveloppée modestement dans un aveu qui est la meilleure des critiques : « Quant à critiquer à notre tour la doctrine du professeur Gess, nous ne le saurions, parce qu'il nous est impossible de l'entendre : une personne d'origine divine, dans un autre sens que nous (qui ne sommes pas d'origine divine suivant M. Godet, quoique de race divine, suivant nos traductions de saint Paul), une personne d'origine divine et dépouillée de la sainteté divine, un sujet dépouillé de tous les modes qui constituent son être divin, sont autant de mots dont nous ne pouvons rien tirer. Ne sachant ce qu'ils signifient, et doutant même qu'ils puissent signifier quoi que ce soit, il m'est impossible de dire s'ils sont ou non contradictoires ; mais je constate un vice profond, commun d'ailleurs à nombre de spéculations dogmatiques, dans l'opération de raisonner sur des termes qu'on avoue ne point entendre, absolument comme s'ils étaient compris. Nous avons une idée de la sainteté, nous n'avons aucune idée d'un sujet dépouillé de tous les modes qui constituent son être. Mais comme en fait l'habitude est dûment prise de tirer des conséquences de principes inintelligibles, et des conséquences de ces conséquences, nous ajouterons que toute doctrine qui

Thomasius, Gess et leurs disciples attachent à ces mots une signification qui leur est intelligible; ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que leur théorie, tout en ayant l'air de sauvegarder le développement humain et le caractère moral de Jésus, substitue à l'intérêt éthique et religieux de l'évangile l'idée de je ne sais quel processus métaphysique ou physique absolument étranger au christianisme. Ou bien le moi nu que pose la théorie de la kénose n'est qu'une abstraction vide de sens et un fantôme dépourvu de réalité[1], ou bien ce germe divin, déposé dans le sein de l'humanité, s'épanouissant graduellement dans l'homme Jésus, prenant conscience de lui-même sous une forme humaine tout en maintenant son identité divine, ce germe-là est éclos dans l'imagination de quelque gnostique, qui ne conçoit les réalités vivantes de la foi chrétienne que sous l'enveloppe des religions de la nature et sous le symbole des mythologies païennes.

Après cela je crois qu'il est inutile de passer en revue les variétés et les nuances qui distinguent les différentes modifications de la théorie de la kénose; il n'est que d'un intérêt médiocre de savoir si M. G. a reproduit fidèlement les idées de M. Godet, s'il se rapproche de Gess plus que de Thomasius, et si sa terminologie est parfaitement correcte et conséquente[2].

tend à faire imaginer quelque chose au-dessus de la sainteté renferme un danger manifeste pour la morale et, par conséquent, pour la religion.» (M. Secrétan, *Revue chrétienne*, 1884, N° 10, p. 620.) Voici la réponse de M. Godet à l'objection de M. Secrétan : « Disons... que l'être divin s'est réduit à l'état humain, en renonçant momentanément à son mode d'être divin, afin d'élever la race humaine à cet état divin qui est sa sublime destination. Si M. Secrétan ne sait ce que de telles paroles signifient et ne peut y attacher aucun sens, c'est tout simplement que la sagesse de saint Jean et de saint Paul, — ou plutôt celle de Dieu même dont voilà le plan, — surpasse celle de l'homme autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre. La comparaison est d'Esaïe LV, 8-9.» (*Revue chrétienne*, 10 décembre 1884, p. 758-759.)

[1] Lire les excellentes observations de M. Ehrhardt, *Revue de théologie et de philosophie*, 1884, p, 128-129.

[2] M. Wennagel nous donne à entendre qu'il se rencontre des expressions dissonantes chez certains auteurs plus ou moins strictement rattachés à la *véritable kénose*. Il faut croire, d'après cela, qu'il y a différentes espèces

Pour se livrer à cette délicate et minutieuse opération, il faudrait être bien sûr de comprendre ce que les auteurs ont voulu dire, et le plus souvent je serais obligé de confesser mon impuissance radicale à saisir l'intention des écrivains ou la signification de leurs formules.

Deux remarques encore, et je laisse la kénose.

Ma première observation porte sur les origines et les antécédents historiques de la fameuse théorie ; la seconde en motivera l'insuffisance religieuse et dogmatique.

Pour justifier et recommander la solution kénosiste, on a souvent répété qu'elle n'est pas une invention de la théologie moderne. Peut-être, mais à coup sûr elle n'est ni conforme à l'ensemble des données bibliques, ni en harmonie avec la tradition de l'Eglise chrétienne. Faut-il lui chercher des ancêtres[1] ? On ne les trouvera ni parmi les Pères de l'Eglise, ni parmi les Réformateurs. Les gnostiques valentiniens et quelques disciples d'Apollinaire semblent avoir enseigné quelque chose d'approchant. Au XVIe siècle, Schwenkfeld, un enfant perdu de la réforme mystique, et Menno Simons, l'un des chefs de l'anabaptisme, peuvent être considérés comme les précurseurs de Thomasius et de Gess. Plusieurs anciens théologiens réformés ont accidentellement émis des opinions voisines de celles qui ont fait fortune dans les rangs de la théologie moderne, et l'on rencontre aussi chez Zinzendorf quelques passages qui pourraient au besoin servir de *dicta probantia* à l'appui de la kénose. Voulez-vous d'autres preuves encore, des preuves

de kénose, et il n'est pas facile de trouver laquelle est la vraie. (*La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la kénose*, Strasbourg, 1883, p. 57.)— Sur les variations qu'a subies la pensée de THOMASIUS lui-même, voy. DORNER, *System der christlichen Glaubenslehre*, Berlin 1881, Bd II, 1, 369-371.

[1] Lire, sur ce point, des renseignements curieux quoique encore très incomplets chez SCHNECKENBURGER, *Zur kirchlichen Christologie*, 2 Aufl. 1861, Beilage, S. 196 sq. ; DORNER, *Die Lehre von der Person Christi*. Bd. II, S. 625 sq. ; M. H. SCHULTZ, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, 1881, pg. 279-282. Le créateur de la théorie kénotique dans sa forme moderne est LIEBNER qui l'a développée dans son ouvrage resté inachevé, *Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt*, 1849.

plus décisives de l'origine suspecte, lâchons le mot, du caractère hétérodoxe et hérétique de la kénose? Elles nous sont fournies par les réformateurs et les symboles des églises protestantes[1]. Ils ont clairement et fortement condamné l'*horribilis et blasphema interpretatio*, l'*impia doctrina*, d'après laquelle le Fils de Dieu, en s'incarnant, se serait dépouillé de ses attributs divins qu'il aurait reconquis par la résurrection et l'exaltation céleste[2]. Il faut bien qu'en présence de pareilles déclarations les adeptes de la kénose se résignent à se voir ranger parmi les fauteurs d'opinions sectaires et qu'ils renoncent à l'honneur et à la prétention de continuer la tradition réformatrice de l'Eglise protestante. Cette enquête ouverte sur l'extrait de naissance de la fameuse théorie ouvrira-t-elle les yeux à nos adversaires et les amènera-t-elle à résipiscence? Cela n'est guère probable, hélas! Peut être se prendront-ils

[1] En particulier de l'église luthérienne. De là aussi les protestations d'un grand nombre de théologiens de l'orthodoxie confessionnelle. BROEMEL, *Was lehrt Professor Thomasius von der Person Christi im Stand der Erniedrigung?* Schwerin 1857; PHILIPPI, *Kirchliche Glaubenslehre*, Bd. IV, 1, 371.

[2] Voyez par exemple un sermon de LUTHER pour le premier dimanche après la fête de l'Epiphanie, sur Luc II, 41-52, prononcé en 1534. (E. A². IV, 232-242.) Cf. surt. *Formula Concordiae*, Epitome Art. VIII, § 39 (Edit. HASE, pag. 612): Rejicimus etiam damnamusque, quod dictum Christi (Matth. XXVIII, 18): Mihi data est omnis potestas in coelo et in terra, horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam: quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et adscensione ad cœlos iterum restituta fuerit omnis potestas in cœlo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem, etiam secundum divinitatem, deposuisset et exuisset. Hac enim doctrina non modo verba Testamenti Christi falsa explicatione pervertuntur: verum etiam dudum damnatæ Arianæ hæresi via de novo sternitur, ut tandem æterna Christi divinitas negetur, et Christus totus, quantus quantus est, una cum salute nostra amittatur, nisi huic impiæ doctrinæ ex solidis verbis Dei et fidei nostræ catholicæ fundamentis constanter contradicatur. Cf. *Form. Concord*, Solida declaratio, Art. VIII, § 49 (Ed. HASE 773): Quantum ergo ad divinam in Christo naturam attinet, cum in ipso nulla sit (ut Jacobus I, 17 testatur) transmutatio, divinæ Christi naturæ per incarnationem nihil (quoad essentiam et proprietates ejus) vel accessit vel decessit, et per eam in se, vel per se, neque diminuta neque aucta est.

d'un plus fort amour pour la pauvre persécutée, et la commisération s'ajoutant à l'enthousiasme, ils se feront les champions trois fois plus ardents et plus fidèles de la kénose honnie et découronnée.

Cette fidélité, dirai-je, ou cette obstination n'aurait pas d'inconvénients et serait parfaitement inoffensive si l'essai de solution kénosiste était considéré par ses inventeurs et ses apôtres comme une simple hypothèse théologique, aussi discutable que les explications métaphysiques proposées dans le cours des siècles pour constituer le dogme christologique [1]. Malheureusement la théorie de la kénosis est beaucoup moins innocente qu'elle en a l'air; transformée en dogme, elle ne répond nullement au postulat religieux de la conscience chrétienne et de la piété évangélique.

Et d'abord, le docétisme dont souffre la christologie traditionnelle des anciens conciles n'est ici vaincu qu'en apparence ; l'existence du Jésus de la kénosis n'est pas moins inconcevable que celle du Christ de l'Eglise. Le moi identique du Logos éternel et du Fils de l'Homme terrestre est une abstraction impossible à penser ; veut-on essayer de le saisir, il s'évanouit et se résout en une formule vide de sens. Aussi n'est-il pas étonnant que plusieurs théologiens de l'école aient formulé le problème d'une manière différente. Ils parlent d'un germe divin qui s'est développé dans une forme d'existence humaine. Si je ne me trompe, nous voilà retombés dans l'hérésie d'Apollinaire, laquelle n'est autre chose qu'une édition légèrement modifiée de l'ancien docétisme : ce Christ qui, par delà sa conscience humaine, recèle dans les obscures profondeurs de son être un substratum divin, un moi céleste à l'état latent, une virtualité qui est la seconde personne de la Trinité, ce Christ là n'est pas véritablement et pleinement homme ; il n'a de l'humanité que la forme extérieure et l'apparence sensible ; c'est un étranger à notre race, et il n'est pas vrai qu'il a été fait semblable à nous en toutes choses, hormis le péché.

D'autre part, la doctrine de la kénose, dans ses différentes

[1] Tel est, comme on l'a vu plus haut, le point de vue de MM. Recolin et Bertrand.

modifications, ne prend pas franchement au sérieux la divinité du Christ. Je sais bien que les adhérents de la théorie kénosiste affirment qu'ils maintiennent intégralement « la déité » du Fils de Dieu : n'enseignent-ils pas sa préexistence personnelle et éternelle ? Il n'en est pas moins vrai que cette déité qui s'anéantit au point d'être une simple possibilité métaphysique, l'identité abstraite du moi céleste et du moi terrestre, la puissance qui n'est pas encore réalisée en acte, que sais-je ? quelque chose de plus insaisissable encore, cette déité-là a bien l'air d'une fiction dogmatique, à laquelle manquent la vie, le mouvement et l'être. Sans doute les formules imaginées par les dogmaticiens de ce camp sont infiniment différentes, et il serait vraisemblablement possible d'en découvrir une qui sonnerait mieux à l'oreille et peut-être au cœur ; mais cet anéantissement de la divinité dépourvue de tout contenu positif et de toute action vivante, ne répond pas à l'intérêt religieux qui doit rencontrer son expression dans le dogme christologique. Ne voyez-vous pas que votre solution supprime, de fait, l'un des termes du problème, puisque vous éliminez le divin actuel et présent, agissant et vivant dans la personnalité terrestre et historique du Sauveur ? Non, la divinité seule accessible à la foi chrétienne et à l'expérience religieuse n'est pas absente de la vie ou de la conscience du Christ que nous révèlent les Evangiles ; elle n'est pas non plus latente au fond de son âme et derrière les manifestations de son humanité ; elle inspire et elle domine la personne et l'œuvre de Celui qui a pu dire : « Celui qui m'a vu a vu le Père ! » Le Père, c'est-à-dire l'amour qui se donne, la grâce qui sauve, la miséricorde qui guérit, pardonne et relève, le Père, qui seul connaît le Fils et seul est connu de lui, le Père est toujours avec Celui qu'il a envoyé, il habite en lui, par son esprit qu'il lui a communiqué sans mesure, il veut que nous ayons communion avec lui comme il est lui-même un avec son Christ. Voilà le témoignage religieux dont notre conscience a besoin et qui rencontre un écho au plus profond de notre cœur ! Voilà l'affirmation bienheureuse de la conscience chrétienne qui a trouvé Dieu en Jésus-Christ et qui ne veut pas d'autre Dieu que celui que le

Fils lui a « montré » ! Voilà la vérité simple et sublime que l'humble fidèle, le chrétien croyant et fervent saisit et embrasse par delà les formules inintelligibles d'une spéculation surannée ou d'une métaphysique d'invention moderne ! Gardons-nous de voiler ou d'affaiblir cet Evangile qui renferme la seule chose nécessaire ! Ne le cachons pas aux yeux et à la piété de nos frères en l'enveloppant dans le linceul de nos explications obscures et de nos théories scolastiques. Toute doctrine qui ne met pas en pleine lumière les vivantes réalités de la foi, les révélations morales et religieuses qui tombent sous l'œil de la conscience, les *loci salutares* retrouvés par nos réformateurs, s'éloigne de la voie royale et droite que nous a tracée l'Evangile. Si donc nous nous élevons contre une christologie qui mêle ses hypothèses et ses abstractions aux intérêts féconds et pratiques de la religion et de la morale, c'est bien moins à cause des difficultés qu'elle soulève au nom de la raison qu'à cause du danger qu'elle fait courir à la foi et à la piété.

## III

Les ouvrages que nous essayons de caractériser ne nous laissent plus grand'chose à dire sur le dogme christologique. Une fois qu'à l'aide de textes bibliques et d'arguments dogmatiques ils ont établi la divinité et l'humanité de Jésus-Christ, leur christologie a accompli sa tâche ; le contenu en est épuisé ; le travail dogmatique se réduit à démontrer que le Fils de Dieu a préexisté éternellement, qu'il s'est incarné, qu'il a revêtu notre nature et qu'il est devenu véritablement homme. Tout ce qui reste, tout ce qu'il importe après cela de connaître et de croire, rentre à vrai dire dans la doctrine de l'œuvre du Sauveur. La christologie, ainsi disjointe de la sotériologie, est d'une pauvreté désespérante ; elle ne renferme que quelques renseignements plus ou moins abstraits sur les attributs du Logos divin ou la nature du Jésus terrestre. Cette incurable stérilité de l'exposition doctrinale qui s'agite dans des discussions purement formelles, n'est-elle pas une condam-

nation décisive de la méthode traditionnelle ? La personne du Christ envisagée en elle-même et isolée de son œuvre, se trouve placée en dehors et au delà de toute observation concrète, de toute connaissance expérimentale ; bien plus, affranchie de toute relation avec nous et reléguée dans la sphère inaccessible de l'être pur, elle cesse d'avoir pour notre foi un intérêt religieux et une valeur dogmatique, car elle ne nous touche véritablement que par ce qu'elle a fait pour nous.

Le *Manuel* de M. Arnaud et l'*Exposition* de M. Gretillat apportent à ces remarques la justification la plus complète et la plus péremptoire. Quelles données christologiques trouvons-nous, dans le premier ouvrage, entre le chapitre sur la Trinité et celui qui est consacré à la Rédemption ? Quelques pages sur les noms et titres de Jésus-Christ, puis sur le Fils de l'Homme et l'incarnation. Ce dernier sujet rentre encore dans la partie spéculative et métaphysique du problème ; quant à la nomenclature des différentes « appellations » qui, dans l'Ecriture sainte, sont décernées au Christ, elle n'a de valeur qu'à la condition qu'on développe et qu'on explique la signification de chacun des titres mentionnés par l'auteur. C'est bien peu assurément pour combler la lacune laissée par une méthode qui, en étudiant la personne du Sauveur, commence par faire abstraction de l'œuvre du salut !

M. Gretillat paraît avoir mieux senti le vide creusé par la théologie traditionnelle autour du Christ de la métaphysique. Ce vide, il essaye de le remplir en nous donnant un chapitre intitulé : « Des déterminations de la nature humaine de Christ dans son existence temporelle [1]. » L'auteur examine d'abord les rapports du Christ et de l'humanité ; la nature humaine du Christ est à la fois semblable à l'humanité générale par certains éléments [2], et distincte de l'humanité empirique par un carac-

[1] P. 199-258.

[2] Pt. 200-208 : Les principaux caractères communs à Christ et à l'humanité générale peuvent se résumer dans les suivants : la relativité, la perfectibilité, la corporalité, la solidarité spécifique, la passibilité, la faillibilité.

tère absolument propre à elle de normalité absolue[1]. Le premier de ces deux paragraphes n'enrichit en rien la notion d'humanité déjà établie précédemment et appliquée à la personne du Christ; le second est dépourvu de toute valeur probante, parce qu'il est impossible d'arriver à la conviction de la sainteté de Jésus sans connaître encore la portée et le caractère de son œuvre. Les pages qui suivent sont employées à décrire les degrés successifs de la nature humaine du Christ. Le dogmaticien suit le cours de la vie de Jésus, et il la prolonge par delà l'existence terrestre pour s'élever jusqu'à la résurrection, l'ascension et la parousie.

A première vue, cet aperçu de la vie historique de Jésus répond aux exigences de la dogmatique contemporaine qui, en élaborant le dogme christologique, a besoin de prendre pied sur le sol de l'histoire de peur de substituer au Christ des Evangiles un fantôme spéculatif ou mystique. Cependant la prévention favorable que l'entreprise de M. G. avait fait naître d'abord s'évanouit rapidement à la lumière d'un examen plus sérieux.

L'auteur ne borne pas son ambition à évoquer devant nous l'image simple et sublime qui a projeté son ineffaçable empreinte dans l'âme des premières générations chrétiennes. Il commence par construire un cadre très artificiel, dans lequel il enchâsse une série de faits empruntés à la tradition évangélique et choisis sous l'empire de préoccupations dogmatiques et théosophiques[2].

De même que M. G. a réussi à faire entrer dans la trame de

[1] P. 208-217: l'exemption du péché qui a pour corollaire l'exemption de l'erreur.

[2] L'auteur distingue trois degrés successifs dans le développement de la nature humaine de Christ: 1° La période de formation de la nature humaine de Christ, son état psychique, s'ouvre par la naissance, se résume dans le fait caractéristique de la circoncision, et rencontre la réalisation phénoménale de son idée (*sic*) dans le premier séjour de Jésus au temple. 2° La période de consécration de la nature humaine de Christ, ou état psychico-pneumatique, s'ouvre par le baptême d'esprit, se résume dans la tentation messianique et atteint son point culminant dans la transfiguration. 3° La période de glorification de la nature humaine de Christ ou état pneumatique, s'ouvre par la descente aux enfers, trouve

son exposition dogmatique toute l'histoire du peuple d'Israël et tous les documents de la littérature hébraïque, ainsi il fait de la vie de Jésus un chapitre du dogme christologique. Il est facile de montrer les graves inconvénients que présente une méthode qui ne sait pas faire le départ entre les problèmes de la critique historique et les vérités de la doctrine chrétienne. Ces inconvénients sont particulièrement sensibles dans la présente étude sur « les degrés successifs de la nature humaine de Christ. » A lire les développements de M. G., on pourrait croire que chacun des faits de la vie de Jésus a un intérêt religieux et, par conséquent, une importance dogmatique. La circoncision de Jésus, « son premier séjour dans le temple, » la transfiguration, sont, aux yeux de l'auteur, des éléments intégrants du dogme christologique. Ils viennent prendre leur place, dans la chaîne des traditions évangéliques, entre la naissance miraculeuse de Jésus, sa passion, sa résurrection. A ce compte, on serait tenté d'admettre qu'il y a identité foncière entre la science historique qui étudie la vie de Jésus et la théologie systématique qui traite de la personne et de l'œuvre du Christ.

Est-ce bien là le fond de la pensée de M. G. ? Sa méthode nous force à répondre affirmativement. Mais la pratique montre combien une théorie pareille est inadmissible et sur quelle pente rapide elle mènerait aux conséquences les plus absurdes. En dépit de toutes les préventions dogmatiques, personne ne soutiendra que tous les faits de l'histoire de Jésus de Nazareth ont indifféremment droit de cité dans la dogmatique

l'expression de son essence spirituelle dans l'effusion du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte, et s'élève au fait culminant de l'ascension. Notons enfin que chacune de ces trois périodes est close par un fait qui fraie en même temps les voies à la suivante : la période de formation, par le baptême d'eau ; la période de consécration, par la mort ; et la période de glorification, par la parousie. » — N'est-ce pas là un chef-d'œuvre d'ingéniosité savante ? N'appliquons pas les procédés indiscrets d'une critique difficultueuse à l'ordonnance symétrique de cette spirituelle construction. Essayons plutôt de ressentir par sympathie quelque chose du plaisir que l'auteur a dû éprouver en combinant avec cet art consommé les pièces respectives de son histoire psychico-pneumatique.

chrétienne. Comment M. G. oserait-il affirmer que la circoncision de Jésus ou « son premier séjour dans le temple » sont aussi importants que la mort du Christ sur la croix ? Il a beau faire les efforts les plus ingénieux pour canoniser, dans son ensemble et ses détails, le développement de la vie historique de Jésus ; il a beau transformer en dogmes les faits isolés et les actes particuliers de la carrière messianique du Christ. Cette tentative échoue fatalement contre un insurmontable obstacle, je veux dire la résistance de la conscience chrétienne qui fait instinctivement un triage dans la tradition évangélique. Il est une série de récits qui lui sont indifférents ; il y a, par contre, des faits qu'elle distingue, qu'elle place au-dessus des autres, auxquels elle attribue une valeur capitale et décisive.

La dogmatique chrétienne ne procède pas autrement. Il suit de là que la tâche du dogmaticien ne saurait consister à enregistrer complètement et scrupuleusement les histoires rapportées par nos évangiles. Ce qui importe à la dogmatique, ce n'est pas la constatation matérielle et extérieure des faits, c'est leur signification religieuse et morale. Il ne suffit pas de les considérer en eux-mêmes et d'établir leur réalité documentaire, il faut les envisager relativement à nous et déterminer leur efficacité pratique.

Est-ce sa notion de l'inspiration absolue du Nouveau Testament qui a empêché M. G. d'aborder le problème, dont nous venons d'indiquer les termes ? Cela ne me paraît pas douteux. Un coup d'œil sur les débats de la théologie actuelle aurait pu l'avertir cependant de la gravité de cette question et de la nécessité d'y répondre. Il ne s'agit pas ici d'une théorie plus ou moins abstraite, d'une discussion purement académique, ou d'une hypothèse éclose dans le cerveau de quelque théologien isolé. Non, le développement extraordinaire des études historiques, l'importance qu'ont prise les recherches sur la vie de Jésus, la multiplicité des problèmes que soulèvent la critique des documents et la critique des faits, la science elle-même met le dogmaticien en demeure de se prononcer. N'y a-t-il aucun lien de solidarité entre les travaux historiques concernant la vie de Jésus et l'intérêt religieux qui s'attache à

la personne et à l'œuvre du Christ? Si la solidarité existe, est-il possible de maintenir les intérêts de la foi en face des exigences de la science? Si la solidarité n'existe pas, est-il possible de tracer une ligne de démarcation entre le domaine qui relève de la science et la sphère où règne la foi? C'est là assurément un problème dont l'actualité pratique s'impose à quiconque n'entend pas sacrifier la vérité historique et tient avec non moins d'énergie à sauvegarder la vérité religieuse [1].

Ainsi formulée, la question s'élargit aussitôt et finit par se résoudre en un problème général qui touche aux principes les plus essentiels et les plus élevés de la théologie chrétienne. Quelle est la signification ou la valeur de l'élément historique dans la religion chrétienne? Quel est, en particulier, le rôle de la personnalité historique de Jésus, je ne dis pas dans le développement du christianisme, mais dans le sanctuaire de la vie chrétienne? Y a-t-il lieu de distinguer entre le principe spirituel de la religion du Christ et l'apparition concrète de la personne de Jésus? Toutes ces questions agitent aujourd'hui la christologie dogmatique, et il n'est pas permis de les ignorer. On peut hésiter entre les solutions proposées, on peut se mettre à chercher une solution nouvelle, mais il faut marquer la position qu'on a choisie: refuser de prendre un parti au milieu de ces débats, c'est se condamner à « courir à l'aventure et à frapper dans le vide. » (1 Cor. IX, 26.)

Si M. G. n'avait pas une prédilection exclusive pour la tractation scolastique et abstraite des sujets dogmatiques, s'il dédaignait moins la méthode historique, s'il voulait s'inspirer davantage de l'étude du passé, il trouverait sans doute dans les écrits de nos réformateurs les éléments précieux, sinon complets, d'une réponse à la question soulevée ici. Cette réponse nous est fournie par la notion protestante de la foi, à la fois connexe et distincte de la croyance historique. *Non satis est credere, quod Christus natus, passus, resuscitatus sit, nisi addimus et hunc articulum, qui est causa finalis historiæ: Re-*

[1] Cf. M. H. Schultz, *Der christliche Glaube an Jesus und die geschichtliche Frage des Lebens Jesu* (Wissenschaftliche Vorträge über Religionsfragen) Francfurt a. M., 1878.

*missionem peccatorum. Ad hunc articulum referri cætera oportet*[1]. Si je ne me trompe, ces sages et fortes paroles renferment la clef de toutes les difficultés. Elles condamnent à la fois les spéculatifs qui font évanouir en idées abstraites les réalités positives de la révélation chrétienne, et les prétendus orthodoxes[2], qui identifient la *fides historica* et la *fides salvifica*; elles indiquent aussi le critérium qui sert à faire le départ entre les faits contingents de l'histoire évangélique et les facteurs constitutifs de la doctrine chrétienne. *Ad hunc articulum referri cætera oportet :* telle est la mesure qu'il convient d'appliquer à la tradition historique de la vie de Jésus pour en tirer les éléments qui ont une valeur permanente pour la foi chrétienne. Qu'on pousse les recherches dans cette direction, qu'on tire résolument les conséquences du principe énoncé par Mélanchton, et l'on ne risquera pas de s'égarer dans le dédale des récits contenus dans nos évangiles. Que si, au contraire, l'on abandonne la voie tracée par les initiateurs de notre théologie protestante, si l'on oublie que l'intérêt religieux et moral doit être l'objectif constant et l'âme inspiratrice de la christologie, la dogmatique ne réussira point à constituer un dogme fécond et viable. La christologie sera perpétuellement menacée d'un double danger : tantôt elle se perdra dans les subtilités purement formelles d'une métaphysique stérile et

[1] MELANCHTON, *Apolog. Confess. augustanæ.* Art. II (de justificatione) § 51. Cf. *Conf. august.* Art. XX, § 23. Admonentur etiam homines, quod hic nomen fidei non significat tantum historiæ notitiam, qualis est in impiis et diabolo, sed significat fidem, quæ credit non tantum historiam sed etiam *effectum historiae*, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum. Ibid. § 26. *Apolog.* II, 48; III, 216. — C'est de ce point de vue que M. LIPSIUS a esquissé sa magistrale étude *sur la signification de l'élément historique dans la religion chrétienne* (Protest. Kirchen-Zeitung, 1881, Num. 43 et 44.). Cf. aussi M. HERRMANN, *Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen?* Halle, 1884. Voy. enfin l'opuscule de M. HASE (le fils de l'historien), *Die Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion*, 1874.

[2] Si l'orthodoxie dépend de l'accord des doctrines avec les idées maîtresses de la Réforme, il est bien évident que la notion courante de la foi ne mérite en aucune façon l'épithète d'orthodoxe.

surannée, tantôt elle se réduira à un agrégat de notices historiques dépourvues de toute valeur religieuse et de toute autorité dogmatique. Le plus souvent elle donnera à la fois dans les deux errements : pour ranimer les abstractions de sa spéculation transcendante, elle empruntera à l'histoire évangélique quelques traits et quelques couleurs, mais elle ne réussira pas à faire monter une sève régénérante et rénovatrice dans un corps dont la vie s'est retirée. « Les dogmes ressemblent alors à ces vieilles armures de nos musées qui, dressées contre la muraille, dessinent encore la forme d'un guerrier d'autrefois. Heurtez-les ; elles sont vides et sonnent creux[1]. »

[1] M. Sabatier, *De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution*, Paris 1889, p. 10.