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: La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne. Partie 1

Autor: Chapuis, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379506

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

LA

TRANSFORMATION DU DOGME CHRISTOLOGIQUE

AU SEIN DE LA THÉOLOGIE MODERNE [1]

PAR

PAUL CHAPUIS

Depuis le jour de sa fondation, la Société vaudoise de théologie a gardé l'excellente coutume de ne point imposer de travaux à ses membres. Elle a toujours pu se féliciter de ce principe si parfaitement libéral, puisqu'elle n'a jamais, je crois, manqué du pain qui la nourrit.

Pour la séance de ce jour (20 mai 1891) qu'a provoquée un fait spécial : l'inauguration de l'université de Lausanne, notre comité a fait une exception à la règle constamment suivie. Il s'était adressé, pour présenter un travail, à M. le professeur Dandiran, qui nous eût donné une étude vraiment académique. Je me fais l'organe de tous pour regretter et déplorer que ce maître vénéré, ce théologien de race ait décliné l'invitation. S'il m'est doux de lui éviter une fatigue au milieu de tant de labeurs, je ne puis oublier pourtant que ce savant nous eût

[1] Comme on le verra par ses premières pages, la présente étude a été lue, dans ses parties essentielles tout au moins, le 20 mai 1891, à la séance solennelle qui réunissait à Lausanne, à l'occasion des fêtes inaugurales de l'université vaudoise, les membres de la Société de théologie et ceux de la Société pastorale du canton de Vaud. On a pensé qu'il y avait quelque intérêt à conserver dans ce travail l'introduction qui se rapporte spécialement à la solennité indiquée.

procuré une fête de l'esprit, une fête du cœur, dont nous serons privés. Une fois de plus, qu'il permette ce reproche à ma respectueuse affection, le merle doit remplacer la grive. — Messieurs, je suis le merle.

Après cette confession, écoutez-en une seconde. Elle explique le choix de mon sujet et la méthode quelque peu populaire que j'ai adoptée pour sa tractation. J'avais eu d'abord l'intention, affaire d'employer de vieux papiers, de fournir quelques notes exégético-critiques sur les éléments spéculatifs de la christologie paulinienne. Mais je me suis ravisé. Ai-je eu tort ? Dois-je vous en demander pardon ? Je me suis ravisé, parce que j'ai craint d'effrayer ou d'éloigner ceux d'entre nous qui tout en respectant.... à distance, les travaux de l'érudition, les croient nécessaires.... pour les autres et préfèrent somme toute aborder les problèmes par de plus larges côtés. Je me suis souvenu d'ailleurs que nous n'étions pas, comme à l'ordinaire, en petit comité de... docteurs ; que sans compter les savants étrangers qui nous honorent aujourd'hui de leur présence, les membres de notre Société pastorale participaient aussi à notre assemblée. J'ai donc essayé de répondre à des besoins divers, à ceux des amis de la science, à ceux aussi qui inspirent plus spécialement les hommes qu'on appelle pratiques. De là le choix, de là le cadre un peu vaste de mon sujet : *La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne.*

* * *

Je dis « la transformation, » ce qui suppose que ce dogme, comme tous les dogmes, s'est modifié dans le cours des siècles. Vérité banale, pour tous ceux qui connaissent un peu l'histoire de l'Eglise, vérité, pourtant, qui a une peine infinie à conquérir l'esprit de grand nombre et dont on se refuse généralement à tirer les conséquences. Il faut rappeler toujours que le dogme n'est pas la religion, mais l'expression logique et raisonnée, à chaque moment de l'histoire, des faits primordiaux de l'évangile et des expériences chrétiennes. La religion, dont la substance est sans cesse identique à elle-même, modifie son expres-

sion ou ses formules, comme une langue vivante transforme ses mots, leur sens et leur son. Quand elle ne les modifie plus, c'est qu'elle est morte ou pétrifiée... « Sans doute, il est bon, a dit excellemment M. Sabatier[1], que le sentiment religieux arrive à se rendre compte de lui-même et s'exprime en notions réfléchies; mais ces notions ne doivent pas plus être confondues avec la religion que la pensée avec le langage. Elles peuvent varier et elles varient sans que la religion en souffre réellement dans sa force expansive. Critiquer le dogme, c'est, le plus souvent, contribuer à le développer, de même qu'émonder un arbre, c'est hâter le progrès et la force de sa végétation. Ce point une fois bien élucidé, en éclairerait, me semble-t-il, beaucoup d'autres. Peut-être rendrions-nous les dogmes plus respectables aux philosophes, si nous les leur présentions non comme des formules absolues et immuables, mais dans leur puissance évolutive, comme l'effort soutenu et progressif de la conscience religieuse se rendant raison à elle-même de son propre contenu. Peut-être aussi rassurerions-nous les croyants et enlèverions-nous pour eux plusieurs des pierres de scandale qui hérissent la route de la théologie, si nous parvenions à leur faire comprendre cette indépendance foncière de la piété et considérer comme un avantage et une sauvegarde cette évolution historique des dogmes dont le seul mot aujourd'hui les effraye. »

Veut-on de ce mouvement et de ces transformations fécondes une preuve d'ordre absolument pratique. Qu'on choisisse trois docteurs; disons Calvin, Adolphe Monod et Vinet; lisez de chacun d'eux quelques discours traitant chez les trois de sujets analogues. Essayez ensuite de dégager le système de pensée, la théologie des auteurs, et vous toucherez du doigt les modifications survenues. Vous sentirez chez tous le même amour, la même conviction débordante, mais combien différentes les formules qui ressortent de leurs affirmations !

Allons ailleurs : ouvrez le commentaire du prologue johannique dans Calvin; étudiez sur le même thème le volume de

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

M. F. Godet. Même sujet, même foi vivante ; et pourtant quelles transformations dans la manière d'entendre la pensée du Théologien. C'est la distance des siècles, dites-vous. Oui sans doute, les siècles ! chacun avec sa lumière propre, ses théories, sa conception des choses, son état mental et moral. Tout change dans leur cours, et la science de la nature, et le droit et la philosophie. Ne demandez donc pas qu'au sein de cette vie incessante l'immobilisme étouffe le dogme.

Nulle part mieux que dans la christologie, on ne peut suivre cette évolution dont nous voulons exposer les dernières étapes.

I

Le problème christologique, qui a produit dans l'Eglise ancienne de si vives agitations, s'est dans son abstration toujours posé de la façon suivante : Les premiers témoins de Jésus-Christ et avec eux les fidèles de tous les temps reçoivent du fondateur du royaume de Dieu une impression telle, qu'on le considère comme un être à la fois divin et humain. Tout l'effort de la dogmatique consiste à déterminer la nature de ces deux attributs et à en saisir l'unité organique. Telle est la question christologique.

On sait qu'à l'origine les Pères du seizième siècle se sont rattachés, sans bénéfice d'inventaire, aux conclusions dogmatiques régnantes, qui remontaient aux canons de Nicée et de Chalcédoine. En 325, en pleine querelle trinitaire, le Christ, le Fils pour parler plus exactement, est défini comme *perfectus deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, qui, licet deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est, Christus, non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum.* (Symb. Athan. Pars II, Art. 30-33.) A Chalcédoine en 451 la formule se resserre et se précise. On affirme plus nettement encore les *deux natures* dans l'*unité* de la personne : « A la suite des saints pères, dit entre autres ce canon, nous enseignons unanimement à confesser le seul et le même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, absolument parfait dans sa divinité et absolument parfait dans

son humanité, vraiment Dieu, vraiment homme. » Puis on ajoute ἐν δύο φύσεσιν (d'après le texte corrigé, au lieu de ἐκ δύο φύσεων ; latin : in duabus naturis) *en deux natures,* qui sont expliquées par une collection de déterminatifs : « inconfuses, sans transformation, indivisibles, inséparables. La différence des natures n'est à aucun degré supprimée par le fait de l'union ; les attributs de chaque nature sont au contraire conservés et réunis en une seule personne (ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) ; ce Christ n'est donc ni séparé, ni divisé en deux personnes ; mais il en constitue une seule et même, le Fils unique, Verbe divin [1]. »

On ne saurait s'étonner que les réformateurs n'aient pas, à l'origine de leur œuvre, abordé le grave problème, occupés et absorbés qu'ils étaient par les questions anthropologiques. Calvin, par exemple, tout en parlant des deux natures, unies et non point confuses, n'insiste pas. Il avoue que ce sont questions d'école et même après l'apparition de ce « monstre », de ce « brouillon » de Servet, qui lui fit adopter les formules trinitaires et christologiques, qu'en 1537 il refusait de signer, il laisse encore entendre dans son *Institution* remaniée que tout cela sont des formules compliquées. Il suffit, à ses yeux, de repousser l'hérésie de Nestorius « qui imaginait un Christ double » et la « folie enragée d'Eutyches, » lequel, en voulant montrer l'unité des personnes en Jésus-Christ, détruit ses deux natures [2].

Sans les querelles avec les Suisses au sujet de la Cène, il est infiniment probable que l'époque héroïque du seizième siècle ne nous aurait pas fourni de discussions christologiques. Nous aurions, en Allemagne, ce Luther de la première période, qui présenta essentiellement le Sauveur sous son côté moral, humain, saisissable et dont il dit : « Sauf en ce qui concerne le

[1] Voy. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* vol. II, 2e édition, p. 323. — Freiburg i. B., 1888.

[2] *Institution,* liv. II, chap. XIV, 4. Edition 1560. Comparez dans les *Œuvres de Calvin* publiées par Reuss et Cunitz, vol. III, les textes de 1541 et 1545, auxquels celui de 1560 ajoute tout un développement dirigé contre Servet.

péché, il est homme comme toi et moi; il mange, il boit, il dort, il s'éveille, il a soif, il a faim, il a transpiré et souffert comme un autre homme et cet homme est pourtant celui qui a créé et organisé l'univers! » L'ancien moine aurait sans doute conservé, lorsqu'il parle de la divinité du Rédempteur, cet accent pratique, religieux, qui est le propre du langage de la foi. Il sait et dit que l'essence véritable de la divinité réside non pas dans les rapports de catégories métaphysiques, dans la détermination du fini en regard de l'infini, dans la recherche des formules concernant la relation du créé et de l'incréé. Il la voit et la saisit, cette divinité du Fils de l'homme, dans sa victoire sur le péché qui vaut mieux que de transporter les montagnes. « Oui, écrit-il, aimer librement et fidèlement Dieu et le prochain, cela s'appelle ressusciter les morts; » et il contemple la patience, l'amour, l'obéissance, les victoires du fils de Marie, qui sont le rayonnement authentique de sa divinité[1].

Tel fut le Luther des jours créateurs. Dans la suite, on le sait, la nécessité de revendiquer l'ubiquité pour établir sa conception du repas sacramentaire fit sortir quelque peu le pieux réformateur de la voie royale où il venait de s'engager. Les ardeurs du combat, la passion de vaincre l'obligèrent à endosser à nouveau les lourdes armures de la métaphysique des pères grecs et de la scolastique du moyen âge, qu'il avait jusque-là, sinon rejetées, du moins laissées au repos. Dès lors, il revendiquera pour Christ, suivant la formule de Thomas d'Aquin, la *communicatio idiomatum*, ce qui veut dire, ainsi parle le réformateur, que la nature divine communique à la nature humaine de Jésus ses propriétés et inversément l'humanité pénètre la divinité. « Nous, chrétiens, nous devons attribuer également tous les idiomes des deux natures en Christ à toute la personne et dire que Christ est Dieu et homme dans la même personne. Ce que nous disons de lui comme homme cela doit être dit de lui aussi en tant qu'il est Dieu, par exemple : Christ est mort, or Christ est Dieu, donc Dieu est mort. »

[1] H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha, 1881, p. 206 et suivantes.

Zwingli de son côté, quoique dans une mesure infiniment moindre, subit les conséquences des controverses sur la Cène et fit aboutir sa christologie à l'extrême opposé. D'après lui, les deux natures, unies, comme le sont dans l'homme le corps et l'âme, c'est la comparaison employée, conservent chacune leurs attributs spécifiques. Divin, Christ a puissance sur l'univers ; humain, il est soumis à l'empereur. Divin, il remplit présentement et le ciel et la terre ; humain, il est limité à une place dans l'espace.

Malgré les variations et souvent les aggravations qu'ils ont subies dans les siècles qui suivirent, il est permis d'affirmer que les principes essentiels de cette christologie du seizième siècle et surtout sa méthode ont régné jusqu'à notre temps. Il n'entre pas dans notre dessein d'en entreprendre ici une critique fondamentale, qui d'ailleurs, pour être équitable, devrait constamment se souvenir qu'en fait nos réformateurs n'ont abordé cette étude que par accident. Mais il sera permis de dire que ces deux types christologiques, le luthérien, malgré H. Schultz, comme le réformé, sont rongés par un vice central. A la suite des Pères grecs, qui ont jeté sur l'évangile primitif le manteau de Platon et de ses successeurs, ils cherchent la solution du problème dans le domaine spéculatif. Ils se préoccupent moins de savoir ce que fut la personne de Jésus de Nazareth que d'établir et de définir les rapports du Logos incarné avec la Trinité d'un côté, et la personnalité terrestre de Jésus de l'autre. Si l'habitude de recourir aux textes scripturaires, si la piété et la chaleur de vie des pères du seizième siècle semblent parfois ressusciter les ossements desséchés, leurs conceptions christologiques demeurent pourtant des constructions dans le vide. Etant donné qu'on pose le problème christologique comme celui de la synthèse de *deux natures*, les solutions possibles sont logiquement épuisées sans qu'aucune d'elles soit satisfaisante. Maintenir l'union, comme le fait le luthéranisme classique, affirmer la pénétration réciproque des deux natures, alors qu'on conçoit celles-ci comme des entités opposées entre elles par les caractères même de leurs attributs respectifs, c'est se refuser à rendre intelligible l'humanité du

Sauveur ; distinguer résolument avec Zwingli les deux natures, c'est évidemment briser l'unité du sujet et constituer comme deux Christ parallèles qui ne sauraient se fondre en une personnalité unique et consciente. Des deux côtés, on aboutit à des impasses ; des deux côtés, le docétisme est à la porte et l'histoire nous a surabondamment montré qu'il est entré avec ses troupes dans la citadelle.

Comme le dit fort bien M. Gretillat[1], « le dogme christologique avait été livré à l'âge moderne trop discutable, trop incohérent, chargé de trop d'obstructions, de corrections et de réserves pour ne pas provoquer les efforts de la critique et les réactions de la logique révoltée. Et il était à prévoir que lorsque apparaîtraient des esprits respectueux encore des grandeurs morales, mais émancipés de l'autorité des traditions, on verrait surgir à la place de cette figure dont l'origine devait racheter l'invraisemblance un personnage moins grand, mais plus concret » ; nous dirions plutôt, cette fois sans M. Gretillat : un personnage moins fantastique, plus grand moralement parlant, plus intelligible et plus concret.

II

Il appartenait à ce siècle qui a élargi tant d'horizons et jeté tant de lumière dans le monde de transformer le problème du tout au tout. Je ne crains pas de dire que dans ses manifestations les plus récentes, il essaie d'opérer une évolution du dogme, qu'on appellerait volontiers une révolution salutaire, à la condition que, fatigué de détruire et de trier les matériaux, on veuille bien reconstruire la maison.

L'hérésie, s'il est encore permis d'employer ce mot en son sens ecclésiastique, nous a une fois de plus et sans le vouloir fait beaucoup de bien. Elle est un des facteurs de notre salut théologique. Son propre est, jusque dans ses exagérations mêmes, de mettre le doigt sur les plaies de l'Eglise. Elle ne les guérit pas ; elle les montre, les découvre largement et nous

[1] *Exposé de théologie systématique*, Tome IV, vol. II, p. 158. Neuchâtel, Attinger, 1890.

invite à remédier à nos maux. Ce service, pour la christologie, nous vient indirectement du rationaliste Paulus, dont on peut dire quelque bien après que David Strauss l'a si brillamment abîmé, de David Strauss lui-même, de tous ces hommes qui, par leurs travaux, leur critique souvent ultra-négative ont obligé la théologie à descendre des hauteurs spéculatives sur le terrain des faits et de l'histoire. Pour une bonne part, mais pour une part seulement, ces docteurs à l'instinct corrosif ont incliné la théologie vers ces méthodes qui sont sa gloire et qui sont dans l'esprit de notre siècle, vers ces méthodes où la critique, une sérieuse analyse, l'étude du document, le fait constituent la large et, je crois, solide assise de nos connaissances. Ce sont, à ce jour, non pas les définitions d'une philosophie transcendante, mais les biographies de Jésus, les histoires du siècle apostolique qui forment les indispensables prolégomènes de la christologie, même, du moins pour une part, dans les systèmes, qui, pour des motifs confessionnels ou autres, ne peuvent s'interdire de prendre leur point de départ dans le dogme trinitaire.

Aussi ne voyons-nous plus guère que deux écoles christologiques en présence, disons mieux deux méthodes. La première pourrait s'appeler *spéculativo-historique*, en ce sens que les catégories philosophiques de Hegel ou celles d'un autre constituent comme le fil directeur de la recherche ; l'autre se nommerait tout simplement méthode *historico-expérimentale*. Dans chaque groupe étudié et étiqueté avec détail, à la façon d'un catalogue raisonné, on pourra sans aucun doute noter des variétés infinies. Mais le cercle de discussion s'est suffisamment resserré, le consensus dans chaque camp sur les éléments essentiels du problème est devenu assez sérieux, pour qu'on puisse aujourd'hui, sans être incomplet, se borner à signaler deux tentatives qui résument toutes les autres. D'abord l'effort de ceux qui relient par l'hypothèse de la kénose le logos éternel au Christ Jésus. Ce sont là les représentants les plus éminents de la méthode spéculativo-historique. On sait que cette conception, dont les Thomasius, les Liebner et les Gess sont les maîtres ou les initiateurs modernes, a été et est

encore très répandue en Allemagne, quoiqu'elle paraisse à l'heure présente perdre de terrain. Dans la théologie du protestantisme français, elle semble presque avoir usurpé la place d'une doctrine nécessaire, grâce surtout à M. F. Godet, qui a mis à l'exposer, à la défendre et à la propager, toutes les ressources de son talent, toute l'ardeur de sa conviction [1]. Nous ignorons si les fidèles se rendent compte de la théorie ; mais on s'efforce de les persuader qu'elle est nécessaire à leur salut. Le point de vue opposé, représenté par ce que nous appelions la méthode historico-expérimentale, essaie de pénétrer et de comprendre la personne du Christ, en partant des éléments connus et accessibles de son être, en cherchant à délivrer la christologie de tous les éléments gréco-scolastiques dont elle est remplie, lorsqu'on la considère dans ses formules officielles.

Une rapide analyse de ces deux courants nous montrera sur le vif les caractères de la transformation actuelle du dogme christologique et nous permettra de tirer nos conclusions.

III

Et d'abord l'*hypothèse de la kénose.*

Nous choisissons pour guide celui que j'appellerai, sinon l'enfant terrible, du moins le plus vigoureux, le plus courageux logicien de la tendance : M. le professeur Gretillat, de Neuchâtel. Son récent exposé de théologie systématique [2], dont M. Lobstein a parlé ici-même en quelques articles justement remarqués [3], et duquel nous attendons avec impatience le IVme et dernier volume, peut être une œuvre « massive, » on l'a dit. Elle est aussi, elle est surtout une œuvre de mérite. On a

[1] Sans parler de M. le professeur Gretillat, dont il sera question plus loin, citons, parmi les récents défenseurs de l'hypothèse, M. Recolin : *La personne de Jésus-Christ et la théorie de la Kénosis.* Paris, Grassart, 1890. Cet opuscule forme un exposé très clair et succint de la théorie.

[2] Ouv. cité.

[3] *Revue de théologie.* livraisons de janvier et mars 1891. — Ces études ont dès lors été réunies en un opuscule : *Etudes christologiques*, le bilan de l'orthodoxie régnante. Paris, Fischbacher, 1891.

voulu, je crois, ranger l'auteur parmi les « revenants, » quoiqu'il se porte fort bien. Je ne nie point. L'édifice qu'il nous a construit avec tant de labeur sérieux est d'une très antique architecture. On se croirait parfois à Nicée, à Chalcédoine ou au pied de quelque illustre docteur du moyen âge expliquant la Somme. C'est égal ; M. Gretillat expose ses vues, développe en particulier la théorie de la kénose avec une franchise et une logique absolues. Il ne recule devant aucune conséquence ; celles-là même qui font le plus tressauter, il les donne avec je ne sais quoi de courageux, d'assuré qui force l'admiration. Je ne sais, si la kénose gagnera à cette impitoyable logique, car il est des hypothèses qui se portent mieux dans le demi-jour, mais ce que je sais, c'est que présentée sous les auspices d'un tel guide, elle ne saurait être ni travestie ni diminuée. La voici, à peu près toujours dans les termes employés par notre savant auteur.

Il s'agit de montrer qu'entre la seconde personne divine et le Christ historique, il y a identité du moi : c'est-à-dire que l'élément du moi, qui chez tout autre personnalité humaine est, selon M. Gretillat, le produit immédiat d'une création divine, est issu chez Jésus-Christ d'un état préexistant, éternel et divin ; que le personnage historique que nous appelons Jésus-Christ est quant à l'essentialité pure du moi un et identique avec le fils éternel de Dieu, la seconde personne trinitaire [1].

Mais il y a un moment où le Fils de Dieu a passé de l'existence éternelle et supratemporelle dans le mode de l'existence limitée, temporelle, humaine et terrestre. Le Fils de Dieu (Phil. II. 7) s'est ainsi entièrement dépouillé de sa forme divine pour se revêtir de la forme humaine. C'est la kénose. Ce dépouillement consiste en une renonciation de la part du Fils à ses attributs divins, renonciation qui, pour quelques docteurs, ne concerne que l'emploi de ces attributs pendant la période d'abaissement, tandis que les autres, comme MM. Gess, Godet et Gretillat, l'entendent d'un abandon complet et réel.

[1] Ouv. cité, tome IV, vol. II, p. 120.

Il nous paraît, du reste, que cette dernière opinion est la seule qui donne à la kénose son sens vrai et l'empêche de dériver du côté du docétisme. Ces attributs momentanément perdus, disons disparus, sont l'éternité et la spiritualité divine, l'identité divine, la toute-puissance, la toute-science, la toute-présence, auxquelles il convient d'ajouter les attributs dits moraux, tels que la sagesse, la sainteté, la grâce, que Jésus a dû reconquérir. Ces renoncements partiels sont absorbés par celui qui les résume et les précède tous : le renoncement à l'*état divin*, échangé dans l'incarnation contre l'état humain, saisi dans toute sa réalité : le Fils éternel du Père, enfermé dans un embryon humain, a abandonné pour un temps jusqu'à la *conscience de soi-même*.

Le problème étant posé comme il l'est, on se demande nécessairement ce que devient la Trinité pendant cette phase de l'histoire. Il semble qu'elle doive subir une modification temporaire profonde et renoncer à l'immutabilité. Des hommes tels que Beck, Schœberlein et même Thomasius ont compris cette difficulté. On répond que la procession hors de soi des essences divines n'est pas une séparation locale, que dès lors le *même moi* réside à la fois dans l'éternité et dans le temps, là infini, ici limité et dépouillé, ici conscience et volonté divines, là conscience et volonté humaines[1]. Nous accusera-t-on de nous arrêter à des « préjugés » si nous voyons surgir ici deux moi et deux moi inconciliables ? On nous rassure, en nous affirmant qu'il n'y a point de rapport temporel, mais uniquement une relation de cause à effet entre l'éternité et le temps ; celle-ci est la cause de celui-là, la force productrice du temps qui s'enfuit. Est-ce clair ? Votre esprit est-il satisfait ?

M. Gretillat, pas plus que Gess, ne se laisse bercer par ce langage, qui ne répond pas précisément au précepte de Boileau. Il demeure conséquent avec ses prémisses et il faut l'en louer : Le Verbe dépouillé n'a conservé de l'état divin que la *pure identité du moi*, et le maître de Neuchâtel de s'écrier : « La Parole éternelle *éclipsée* du sein de la Trinité ! Celui qui

[1] D'après Schœberlein, cité par Gess : *Die Lehre von der Person Christi.* Bâle, 1856, p. 389.

avait créé le monde et le gouvernait, celui que les cieux et et même les cieux des cieux ne pouvaient contenir, enfermé dans les langes d'un petit enfant! Celui qui avait dit: Que la lumière soit! devenu inconscient du monde et de lui-même! Le Maître de toutes choses devenu l'élève de Joseph et de Marie[1]! »

Dès lors le Christ de l'histoire possèderait une réelle et parfaite humanité et l'on peut se dispenser de rappeler ici les attributs de cette condition d'existence; car les kénosistes, c'est leur essentiel mérite, prennent en général l'humanité du Christ très au sérieux et savent déduire les conséquences de leur point de vue.

Néanmoins, dans ce processus qui part de l'éternité pour traverser le temps et rentrer dans l'éternel, il faut indiquer le moment où le Christ, renouant en quelque sorte les fils brisés ou perdus, reprend peu à peu conscience de ce qu'il est en soi, où Jésus de Nazareth se souvient du ciel et de son rôle trinitaire. Voici comment M. Godet résume cette phase, qui constitue comme la synthèse de l'état divin et de l'état humain et sauvegarde, on le croit du moins, l'unité et la continuité du moi ou l'identité personnelle : « Le caractère unique de sa personne devient pour lui (Jésus) un grand problème théorique et pratique. Qui suis-je et qu'ai-je à faire ici-bas ? Le baptême, la tentation, les grands actes de sa vie en un mot, sont comme les jalons de ce développement au travers duquel le Christ *se retrouve lui-même dans son essence première*, se souvient des choses célestes et a conscience d'avoir vécu *personnellement* dans le ciel[2]. »

Enfin arrive la troisième et dernière phase : celle de la glorification que M. Gretillat détermine ainsi : « En rentrant dans l'état divin, au terme de son existence terrestre, Christ ne s'est pas dépouillé de sa nature humaine, comme il s'était dépouillé de sa nature divine. » Les éléments de cette nature humaine

[1] Ouv. cité, tome IV, vol. II, p. 191.

[2] F. Godet, *Etudes bibliques*. Nouv. Test. 4e édition, p. 138. Voir aussi en divers passages le *Commentaire sur l'évangile de saint Jean* du même auteur, spécialement 2e édition, vol. II, p. 117-127.

ainsi glorifiée et qui rejoint l'état divin, sont entre autres le droit humain, la solidarité humaine, la corporalité humaine. « Ainsi Christ n'a emprunté à la nature humaine dans son existence terrestre tout ce qui était à elle, son imperfection, sa faiblesse, sa souffrance que pour partager avec elle tout ce qui était éternellement à lui, sa gloire, sa fidélité et la vie éternelle et lorsqu'il aura transporté l'homme, la dernière des créatures intelligentes, jusque dans l'intimité même du Père et du Fils, jusque dans la Trinité, il tirera sa gloire encore de celle de chacun de ses frères [1].»

Telle l'hypothèse de la kénose, pour laquelle on cherche des ancêtres. On cite Origène et Tertullien son contraste, puis Hilaire de Poitiers. Peut-être serait-il plus exact de rappeler surtout les noms de Valentin et d'Apollinaire. Il est certain qu'au sein du protestantisme classique, elle a commencé par être une hérésie, condamnée par la Formule de Concorde: « Rejicimus, dit ce document (Art. VIII), etiam damnamusque quod dictum Christi : « mihi data est omnis potestas in cœlo et terra » *horribili et blasphema interpretatione* a quibusdam depravatur in hanc sententiam, quod Christo secundam 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 interpretatione 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 verbi dei et fidei nostræ catholicæ fundamentis contradicatur [2]. »

Aujourd'hui cet anathème n'effrayera ni ne convaincra personne. Il nous paraît néanmoins digne de mention dans une étude sur la transformation du dogme. Où trouverait-on une

[1] Ouv. cité, tome IV, vol. II, p. 246.

[2] Voy. W. Grimm, *Die philippistischen Kenotiker*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*. 1885, 1er cahier.

preuve plus palpable de l'influence de l'époque, de celle des préoccupations du moment sur la manière de formuler les doctrines? Une hérésie du seizième siècle devenue à ce jour doctrine choyée, dont les représentants les plus éminents du conservatisme dogmatique, ceux qui sont considérés comme des colonnes, se font les propagateurs convaincus ! On se demande ce que diraient en présence de ce spectacle les pieux rédacteurs de la Formule de Concorde. Eux, ils condamnaient les théories qui prétendaient que le Christ humain s'était dépouillé de l'*usage* seul de ses divins attributs. De quelles excommunications ces gardiens de la saine doctrine frapperaient-ils donc nos modernes kénosistes qui, à des degrés divers, ne laissent au Verbe incarné aucune de ses qualités antérieures !

Hâtons-nous pourtant de le dire: quoi qu'il en soit du passé, l'hypothèse de la kénose, telle qu'elle est développée aujourd'hui, marque, malgré ses lacunes irrémédiables, une heureuse transformation de la christologie ecclésiastique. Elle a un mérite essentiel et que nous ne saurions tenir trop haut. Elle a pris, du moins d'intention, au sérieux, au grand sérieux, la réelle, la complète humanité du Christ, sans laquelle il ne saurait être notre Rédempteur. Avec son aide, on croit possible de concevoir le développement graduel de Jésus de Nazareth, la conscience qu'il prend de lui-même et de sa mission. Ses victoires sur le mal, comme ses luttes angoissées, ne seraient plus de simples apparences, des scénarios sans réalité morale: ce sont des victoires qui ont coûté quelque chose et sa sainteté, au lieu d'être comme un don de la nature, deviendrait une conquête spirituelle. Aussi les travaux que l'école nous a présentés sur ce côté de la question peuvent-ils compter parmi les plus beaux et les plus suggestifs de l'heure présente[1]. Nés des besoins actuels, ils les ont satisfaits en partie. C'est même cette revendication sincère, sinon conséquente, de l'humanité

[1] Voy. entre autres parmi les plus récentes publications : Grau, *Das Selbstbewusstsein Jesu*. Nördlingen, 1886. Cet auteur renonce aux extrêmes de la théorie et en revient en définitive à un Christ qui est la théophanie parfaite, sans que d'ailleurs le mode de l'abaissement soit exactement déterminé. Voy. aussi Nösgen, *Geschichte des Neuen Testamentes*, 1891.

réelle du Sauveur, qui a fait le succès de l'hypothèse : Elle répondait ainsi aux nécessités urgentes des contemporains, qui réclament un Christ en chair et en os, un Christ capable de compatir à leurs aspirations et à leurs misères et non une figure aussi inintelligible qu'elle est froide, un de ces Christ à l'auréole d'or, qui ressemble davantage au thaumaturge de l'imagination populaire qu'au prédicateur de Génézareth.

L'hypothèse prétend à une autre vertu encore, sinon plus précieuse, du moins plus frappante. Elle croit rendre compte de la préexistence personnelle du Sauveur ; elle croit avoir trouvé la synthèse que cherchent les siècles entre la seconde personne de la Trinité et celui qui, d'après son état civil, s'appelait Jésus de Nazareth. On raconte qu'à Chalcédoine, après les décisions arrêtées par le Concile, les évêques satisfaits poussèrent un vivat en l'honneur de l'empereur qui avait facilité l'accord et des théologiens qui avaient posé et défendu les formules adoptées. On a cru un moment que les initiateurs kénosistes allaient jouir au milieu de nous d'un triomphe analogue. Ils semblaient restaurer la théologie, délivrer le problème christologique de ses obscurités et de ses contradictions. Ils donnaient aux choses vieilles ce parfum de renouveau et de vie dont le romantisme a toujours su envelopper ses créations. Nous avons en partie partagé ces espérances[1]. — Hélas ! nous devons confesser aujourd'hui que le vin nouveau a rompu les vieilles outres. La part même de vérité que renferme cette hypothèse l'obligera, croyons-nous, à se transformer ; elle veut l'humanité sérieuse, réelle du Christ et cette humanité emporte comme une avalanche tout l'échafaudage métaphysique sur lequel on persiste à l'établir. L'hypothèse est comme le jalon d'une évolution nouvelle ; mais en elle-même elle ne peut guère résister aux objections que lui présentent la méthodologie, la philosophie, ou si l'on veut les exigences légitimes de la conscience et de l'esprit humains, l'histoire chrétienne et surtout les documents scripturaires.

C'est à ces divers titres que nous allons présenter une critique

[1] *Evangile et Liberté*, 1884 : *La divinité du Christ*, p. 25 et suiv.

de la kénose, critique que nous croyons d'autant plus exempte de préjugés que partisan jadis de la solution, nous nous sommes longtemps défendu contre les inextricables difficultés qu'elle suscite.

IV

La kénose d'abord a conservé de l'ancienne christologie un point de départ spéculatif. Elle s'établit en quelque sorte au sein de la notion trinitaire pour rendre compte de la personne vivante et concrète du Rédempteur. C'est là son ver rongeur autant que sa raison d'être. Ce défaut est surtout sensible dans les exposés de Thomasius, de Gess, de MM. Godet et Gretillat, mais se retrouve nécessairement chez tous les représentants de la tendance, parce que le problème est mal posé. On est frappé du rôle immense que jouent dans la question les catégories et les formules les plus abstraites de la scolastique. On nous parle du « moi nu », du moi indépendant de la substance ; on sait même nous décrire, ici et là, dans des vies de Jésus ou des sermons, l'attitude du Logos à l'heure de l'incarnation. Ces développements et ces discussions pouvaient peut-être convenir aux époques nourries de platonisme; elles ont leur place dans cet âge de la pensée humaine où l'on croyait atteindre la vérité par le chemin de la spéculation pure. Aujourd'hui, tout cela nous fait l'effet d'une danse des idées beaucoup moins instructive que la danse des morts du grand Holbein. On dirait les vieilles armures des preux chevaliers de jadis, suspendues dans nos muséses. C'est de superbe, d'imposante, d'héroïque apparence. Approchez-vous, cela sonne creux et ne représente aucune force offensive ou défensive, en nos jours de poudre sans fumée.

Si l'on voulait résoudre le problème christologique en partant de ces hauteurs vertigineuses et suivre la méthode déductive, il faudrait au moins nous y préparer par de solides prolégomènes. Qu'on retravaille les catégories métaphysiques, en profitant des données de la psychologie moderne, malgré tout, moins obscure que celle des anciens dogmaticiens, dont on s'obstine à reproduire les formules. Qu'on nous donne des définitions à

peu près compréhensibles et soutenables de ce qu'on appelle « divin », « humain », « personne », « âme », « moi »[1], etc. Nous ne sommes certes pas les adversaires de la métaphysique et nous pensons que l'école théologique de Ritschl a trop jeté de mépris sur l'effort spéculatif; mais nous estimons qu'à l'inverse des Pères et des Grecs, leurs maîtres, la métaphysique, comme telle, ne saurait être qu'un point d'arrivée, et non un point de départ, comme les conclusions hypothétiques tirées de la généralisation des faits connus et non point le socle qui soutient le monument. Aussi dirons-nous volontiers avec M. Lobstein, dans ses récentes et remarquables études de dogmatique protestante, que c'est une erreur de méthode grave que de fonder une des doctrines essentielles du christianisme sur l'inintelligible et l'inconnaissable. Mais assez de la méthode; passons à des objections plus fondamentales.

Au moment où l'hypothèse de la kénose commençait à se développer au sein de la théologie moderne, le professeur Dorner de Berlin, dans un article des plus distingués[2] et auquel il n'a pas été sérieusement répondu jusqu'à ce jour, lui a reproché de porter atteinte à l'immutabilité divine. Cette objection que M. Gretillat appelle un préjugé me paraît fondamentale. C'est en effet un postulat de la raison et de la foi, confirmé par mainte affirmation scripturaire, qu'il n'y a en Dieu ni variation, ni ombre de changement. Nous n'excluons point par là « les mouvements des affections et de la vie, » mais les modifications dans l'être même de Dieu, qui nous ramènent directement aux religions naturalistes ou qui, tout au moins, supposent des prémisses panthéistes. Or la théorie du dépouillement statue dans cet être même un processus positif. C'est là sans doute ce qui lui a valu, non sans raison, l'appellation de « mytholo-

[1] Cette observation, nous tenons à le dire, n'atteint qu'en partie l'œuvre dogmatique de M. Gretillat, qui très sincèrement nous donne ses prolégomènes. On peut seulement regretter qu'il s'obstine à demeurer, en métaphysique, essentiellement sur le terrain de la philosophie grecque, dont furent imprégnés les grands conciles des premiers siècles.

[2] *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1856. Voy. également du même auteur : *Christliche Glaubenslehre*, Berlin, 1880, tome II, vol. I, p. 337 et suiv.

gie » qui lui a été appliquée. Il y a un moment où la Trinité est rompue, où dans la triade réputée nécessaire et éternelle, il y a une place vide, où Dieu est autrement qu'il n'était. Ce n'est pas là seulement une « difficulté », c'est une condamnation du point de vue et jusqu'ici on n'a opposé à cette objection que deux réponses : les uns disent que, malgré l'incarnation, le Verbe divin continue à exercer ses fonctions éternelles ; les autres, comme MM. Gess et Gretillat, que la seconde hypostase s'est *éclipsée*, que son autorité a été *suspendue*. Dans le premier cas, le Logos est donc comme dédoublé et mène une double existence, l'une dans le ciel, l'autre sur la terre. Que devient alors cet abaissement, cet évidement complet dont on nous parle? La seconde supposition, disons-le franchement, tranche le nœud gordien et fait violence moins à nos facultés rationnelles qu'à notre respect du Dieu vivant, dont ces fantasmagories troublent la suprême grandeur. Et si l'on presse les termes, il faudra toujours demander aux kénosistes ce que devient le gouvernement du monde en l'absence de Celui par qui et pour qui toutes choses subsistent? Mythologie, a-t-on dit, oui, mythologie! Ces difficultés nous semblent en outre dévoiler une des erreurs fondamentales de la solution tentée, car, plus que d'autres essais analogues, la Kénose transforme le problème christologique en une question physique où l'on frise de près le matérialisme. On abandonne le terrain religieux, spécifiquement chrétien, pour aborder ce que nous appellerions l'étude de l'organisme divin et de ses modifications au travers de l'histoire humaine. Ce n'est pas, on l'avouera, la direction que nous montre l'histoire évangélique dans sa primitive simplicité.

On passerait presque volontiers sur ces obstacles, si la kénose nous fournissait réellement la synthèse des éléments divins et humains qui constituent la personnalité du Christ. Mais à la regarder de près, elle rompt gravement l'unité de la personne, la continuité du moi, et ainsi elle tend à créer comme deux moi parallèles ou plus exactement successifs, qui trop souvent se contredisent, au lieu de se fondre en une unité supérieure : d'un côté le moi divin, avec les attributs qui lui sont propres, de l'autre le moi humain avec les qualités qui lui

conviennent. Lorsque le dépouillement se produit, on ne voit guère les éléments qui relient le moi divin au moi humain qui lui succède. Il a été répondu, il est vrai, à cette difficuté en ce sens que les *états* seuls du moi sont variables, tandis que la... comment faut-il dire? la substance première demeurerait identique. Vivant dans des sphères différentes, le Verbe préexistant d'un côté, le Verbe incarné de l'autre, participent aux attributs et aux vertus de leurs milieux respectifs. On invoque à titre d'analogie le sommeil, le rêve, voire même la lycanthropie de Nébucadnetzar. Il vaut mieux glisser qu'appuyer sur ces comparaisons. Elles ne prouvent rien, puisque dans le sommeil, par exemple, ou le rêve, les attributs de veille ne sont pas absents, mais à l'état de repos. Dans la kénose au contraire, au sens de la renonciation absolue, la seule logique, la seule qui franchisse un instant les écueils du docétisme, on nous raconte précisément que le Verbe s'est réellement et absolument dépouillé. D'après la notion courante de la personnalité, il y a, semble-t-il, entre le Logos non incarné et le Logos incarné une distance, une opposition telle que la continuité de la conscience personnelle semble gravement atteinte. M. Gretillat, toujours plein de courage, s'en tire par un saut périlleux : Il distingue entre « le moi nu, absolument simple, identique à lui-même, distinct de toute qualité et de toute faculté originelle — et la nature composée de qualités et facultés multiples et diverses[1] ». « Je puis, dit ailleurs le même écrivain, me supposer revêtu de toute autre qualité que celle que je possède sans que l'identité de mon moi soit troublée[2]. » Pour le coup, ne sentez-vous pas passer sur vous un souffle de pur moyen âge? Voilà Paschase Radbert qui ressuscite avec sa substance pure et indépendante de ses attributs. Avec cette métaphysique-là, on a légitimé, textes bibliques en main, le sacrifice de la messe et la transsubstantiation. Une fois le principe admis, on peut également donner à la kénose son laissez-passer. Au siècle des Thomas d'Aquin, des Pierre Lombard, on excuse cette affirmation. Mais ne saurions-nous pas encore aujourd'hui, de science cer-

[1] Ouv. cité, tome III, vol. I, p. 511.
[2] Ouv. cité, tome IV, vol. II, p. 121.

taine, que, nous les humains, nous ne saisissons les choses que par leurs attributs, que pour nos sens et nos facultés changer la totalité des attributs, c'est changer l'être lui-même? Le moi pur, le moi indépendant de ses qualités, le pain sans son goût, sa couleur, sa densité propre, l'homme sans les qualités humaines, qu'est-ce que cela, je vous prie ; ce moi, ce fond essentiel des choses, analogue au Dieu de Philon, dépouillé de tout, même de son nom, où l'avez-vous vu, qui vous l'a enseigné? Ne serions-nous pas en présence de mots qu'on n'entend pas, de fantômes, qui, lorsqu'on essaie d'en saisir les contours, nous échappent, parce qu'ils appartiennent au néant?

Supposons, à toute rigueur, que nos objections précédentes soient victorieusement anéanties. Nous ne demandons plus si le Verbe divin, suivant les diverses nuances de l'hypothèse, se confond avec l'âme humaine de Jésus ou s'il constitue à côté d'elle, la suivant, l'accompagnant, comme l'ombre accompagne le corps, un troisième élément de sa personnalité plus ou moins bien assimilé. Nous ne sommes plus curieux de savoir si le Logos, dans la période d'abaissement, est à la fois dans les cieux et sur la terre ou seulement ici-bas. Il reste une autre difficulté, la difficulté centrale au point de vue psychologique, devant laquelle un Thomasius[1] lui-même a reculé : c'est ce dépouillement, disons même cet anéantissement chez le Logos, de la *conscience de soi*. Le Verbe éternel, médiateur, créateur et conservateur des mondes, partie intégrante et nécessaire de la divinité se suicide, le mot serait-il trop fort? jusqu'à s'enfermer dans cet embryon d'où sortira une personnalité humaine!

Dans son ouvrage classique, Gess nous donne sur ce point capital quelques pages véritablement remarquables, que nous prisons très haut[2]. Il relève entre autres ce que sa conclusion a d'unique et d'incompréhensible. Cet aveu, nous le faisons nôtre ; il n'est pas pour nous effrayer. Car enfin il n'y a dans l'histoire qu'un seul divin Sauveur, unique médiateur entre Dieu et le pécheur. L'œuvre de la Rédemption est de la part du

[1] Voy. *Dorner*, ouv. cité, t. II, vol. I, p. 370 et suivantes.

[2] *Gess*, ouv. cité. Voir entre autres p. 309 et suivantes.

Père un acte absolument seul de son espèce, en présence duquel on ne peut rappeler que de lointaines analogies. A un fait unique doit correspondre une cause unique, qu'avec nos facultés imparfaites nous ne saisissons qu'imparfaitement et partiellement. Toutefois, si Dieu nous oblige tous les jours à constater des phénomènes ou des lois qui nous dépassent, il ne fait pas violence à notre constitution morale et intellectuelle. Nous confessons que la liberté morale, postulat nécessaire de toute morale digne de ce nom, est un mystère ; mais nul pouvoir, nulle autorité ne nous feront dire, à nous tels que nous sommes, que $2 + 2 = 5$ ou qu'une circonférence est pour la forme identique à un triangle. N'est-ce pas à de telles extrémités que nous condamne la théorie du dépouillement absolu? Dès qu'on la presse un peu, elle ne résiste pas à l'analyse et fait surgir non seulement des mystères, mais des impossibilités.

Les analogies qu'on invoque sont spécieuses, nous l'avons vu ; ce ne sont pas des analogies. La meilleure peut-être est celle qui rappelle les énergies créatrices et les obscurités de l'origine des êtres, aussi bien que la naissance de l'homme nouveau par la puissance du Sauveur vivant et agissant en nous [1]. Mais on voudra bien remarquer que dans ces cas l'être part du développement embryonnaire, de l'état inférieur, du germe primitif, pour déployer graduellement toutes ses qualités, comme le gland qui devient chêne ; le pécheur qui se convertit à Dieu est purifié et voit s'épanouir en lui les puissances sanctifiantes de l'Esprit. Tout autre est le procès du dépouillement chez le Logos divin. Ici, c'est le chêne qui retourne à l'état de gland, l'être dans la pleine possession de ses facultés qui redescend à l'état embryonnaire. On pourrait presque avec Nicodème, avec plus de raison que Nicodème, poser la question connue (Jean III, 4), d'autant plus qu'il s'agit en la cause moins d'un acte moral que d'une transformation de la substance divine, il faut bien se l'avouer. On invoque la liberté absolue, la liberté de l'amour qui s'immole. Profonde, religieuse, évangélique pensée, lorsqu'on demeure dans le

[1] *Gess*, ouv. cité, p. 313.

domaine moral, mais pensée inconcevable dans le mystère de l'acte métaphysique où on la présente. Cette descente dans une sorte de nirvana aboutit en réalité à l'anéantissement de la personnalité, dépouillée de tout ce qui la constituait. Se peut-il qu'un être, si absolument libre qu'on le fasse, transforme sa science en ignorance, sa puissance effective en faiblesse? N'est-ce pas une contradiction dans les termes mêmes, puisque, pour le savoir tout au moins, la raison ne conçoit pas que ce qui est su ne soit plus su, sauf à titre de phénomène morbide. Il est permis d'en dire autant des attributs moraux. Que peuvent signifier dans l'espèce les mots : renoncer à la sainteté, se dépouiller de ce qui fait l'essence même de la personnalité divine? Autant dire : je veux être ce que je ne suis pas, c'est-à-dire je veux ne pas être, car, encore une fois, que reste-t-il du Verbe divin après ces renonciations totales et contradictoires?

« Si d'ailleurs le Verbe a abandonné sa toute-science, il a renoncé à ce qu'il savait de Dieu et du monde et s'il ignore Dieu, il abandonne non pas, comme le pense Thomasius, un attribut relatif, mais un attribut essentiel à la personnalité divine, et l'on porte ainsi atteinte à l'idée même de Dieu. Conserve-t-il au contraire sa toute-science, le dépouillement et le but qu'elle poursuit sont sacrifiés, puisque l'acte de la kénose doit arriver à ce degré d'énergie que l'élément divin ne dépasse pas l'élément humain, mais qu'ils se couvrent exactement l'un l'autre. Car l'âme humaine ne possède point dès son origine une connaissance parfaite de Dieu. Une renonciation à la science par un acte de volonté est également inconcevable; car par le fait même que je veux oublier ce que je sais, je m'en souviens. Il est tout aussi inconcevable que l'amour actif et vivant renonce à l'amour. Du reste l'opinion qui affirme que le Logos peut se livrer au sommeil inconscient est d'une manière générale contraire à la doctrine de l'Eglise dans son ensemble qui pour Dieu pose l'ἀναλλοιώτως et l'ἀτρέπως. »

Ces dernières remarques sont de Dorner[1]; elles nous parais-

[1] Ouv. cité II, 1., p. 371.

sent indiquer, elles aussi, que le dépouillement absolu est contradictoire et inintelligible.

Descendons de ces hauteurs vertigineuses vers des objections plus tangibles. Malgré l'extrême sincérité de son effort, la kénose a un autre vice capital. Elle anéantit tout ensemble et la réelle humanité et la réelle divinité du Rédempteur.

L'humanité! En ce sens que cet être, qui reprend à une heure donnée de son histoire terrestre le souvenir de sa place dans la Trinité, ne saurait plus s'appeler au point de vue de l'épreuve morale subie et de l'œuvre salutaire accomplie un homme au sens parfait de la définition. Les luttes qu'il a traversées et dans lesquelles il m'invite à entrer avec lui, sur ses traces, muni de son secours, les souffrances qu'il a endurées, les victoires obtenues s'opèrent dans des conditions totalement différentes des miennes. La conscience de jour en jour plus nette de sa divinité, disons de sa préexistence, au sens où l'entend l'école, lui donne une force de résistance au mal, une énergie de *nature* que nous ne possédons pas. Son œuvre, j'allais dire sa sainteté, y perdent quelque chose de cette vertu morale et consolante qui dans l'ordre de la piété fait la force et la confiance des croyants. Le tableau que nous donne de Jésus l'épître aux Hébreux, par exemple, ne serait plus absolument exact; car ce n'est pas du Christ de la kénose qu'on peut dire « qu'ayant été tenté lui-même dans ce qu'il a souffert, il peut secourir ceux qui sont tentés » (Héb. II, 18) ou bien encore qu' « il a été rendu semblable en toutes choses à ses frères. » (Héb. II, 17). Il faut corriger, il faut rappeler que la similitude est lointaine, que la faiblesse (Héb. V, 3) ne fut pas son partage, puisque en face des tentations, Lui, qui se souvient de sa place dans le ciel et de sa qualité de Verbe éternel, possédait de par sa constitution même des forces, des armes qui font défaut aux mortels de par leur constitution aussi. M. Godet lui-même confirme notre point de vue et ruine le sien, lorsqu'il dit : « Le souvenir d'une vie antérieure à l'existence terrestre eût été *incompatible* avec l'état d'un véritable enfant et avec un développement réellement humain[1]. » On ne voit guère comment ce

[1] Commentaire de saint Jean, vol. II, p. 119.

souvenir serait davantage compatible avec le développement d'un homme de trente ans.

Une des conditions essentielles de l'humanité manque dès lors à ce Christ, qu'on s'efforce néanmoins et avec toute raison de présenter sous une forme réellement humaine. On sait, en effet, que si le « semblable en toutes choses à ses frères » doit être exact, il faut statuer chez le Maître la possibilité de la chute. Certes les kénosistes affirment avec énergie ce *posse peccare* qui seul rend efficace et solide l'œuvre de notre Rédemption ; mais cette affirmation ne saurait, ce me semble, logiquement s'appliquer à un Christ qui porte en lui, sous la forme que l'on sait, le germe d'abord, puis l'épanouissement de la seconde personne divine; car Dieu est naturellement, substantiellement, nécessairement bon et l'on ne saurait parler de chute possible chez le Rédempteur ainsi présenté. Supposons un seul instant la réalité de cette chute, qui s'ajoutant à la chute primitive de l'humanité constituerait une nouvelle et effroyable catastrophe. Dans la théorie de la kénose, ce serait donc la divinité elle-même dans sa manifestation comme Logos qui serait tombée. C'est Dieu qui s'abandonne et tombe dans le mal. La pensée, le cœur, la conscience, toutes les énergies qui nous restent se refusent à entendre ou même à supposer de pareilles conséquences.

Remarquons, d'ailleurs, dans le même ordre d'idées, que l'hypothèse qui nous occupe rompt l'unité morale de la vie terrestre du Sauveur, pourtant si caractéristique d'après nos documents. On admet généralement qu'il a fallu toute la période antérieure au baptême pour que Jésus de Nazareth arrivât à la conscience pleine et entière de sa préexistence éternelle. Jusque-là il est homme, homme gardé, pénétré de l'Esprit et gagnant chaque jour le sentiment du rapport unique et spécial qui l'unit au Père. Dans ces conditions, le développement qu'il traverse est indépendant du Logos ; je veux dire que ne connaissant pas encore ses divines origines, celles-ci sont pour lui comme si elles n'existaient pas... à moins que, ce qui me paraît être un des dangers de la théorie, pour ne pas dire plus, on ne fasse de cette croissance dans la communion

avec Dieu un procès de nature qui a pour facteur, non pas les énergies de la volonté et de la conscience, mais les forces natives, qui peuvent être des privilèges, comme la richesse ou l'intelligence, mais qui n'ont en elles-mêmes aucune valeur morale [1]. Or si Christ a pu saintement traverser trente années de sa vie, sans avoir la conscience de sa nature supérieure, on se demande pourquoi sa carrière publique a besoin de ce ressouvenir d'un éternel passé, pourquoi à l'humanité réelle de la première phase succède une humanité, je ne dis pas divinisée, mais absolument changée dans ses conditions intérieures. Je ne discerne pas nettement le rôle du Logos dans la formation de sa personnalité ; ce Verbe qui ressuscite a presque l'air d'un étranger, d'un inspirateur qui ne fait pas corps avec la personne de Jésus. Il trouble bien plutôt les éléments humains, donc la valeur morale de sa personne et de son œuvre.

A ce compte, on préférerait presque l'hypothèse de ces docteurs hérétiques des premiers jours, qui envisageaient le baptême du Seigneur comme le moment où le Verbe divin s'unit à l'homme Jésus pour le quitter à l'heure du trépas. Si erronée que soit cette solution aux prémisses dualistes et qui fait du Christ le porteur d'une simple théophanie, elle a du moins ce grand avantage de supprimer les innombrables difficultés du Logos éternel devenu embryon et remontant peu à peu des origines obscures de l'être à sa pleine et primitive nature. H. Schultz [2] n'a pas trop dit lorsqu'il affirme que « le Jésus *humain* de la kénose apparaît en fait comme un être étrange, indifférent à la foi. Un Dieu personnel qui dans un corps humain commence une vie humaine est une sorte d'hybride que

[1] Qu'on veuille bien nous comprendre. Nous disons, ici comme ailleurs, que les conséquences *logiques* de la théorie de la kénose tendent à transformer le développement moral du Seigneur en un procès de nature Nous ne prétendons point que les défenseurs du point de vue aient cette intention. Ils en ont une toute contraire qui est aussi la nôtre. « Les progrès seuls décisifs de Jésus se sont accomplis dans sa conscience, » dit entre autres M. Gretillat (ouv. cité, t. IV, vol. II, p. 234) dans un chapitre fort remarquable que nous nous approprions presque en entier. (Voir p. 232 et suivantes.)

[2] Ouv. cité, p. 298.

la dogmatique chrétienne doit s'interdire. » Nous conclurons à notre tour cette partie de notre exposé, en disant qu'analysée dans ses conséquences logiques et mise en présence de la vie de Jésus, tel qu'il nous apparaît dans les documents, l'hypothèse discutée sauvegarde la préexistence, mais mine de fond en comble l'humanité du Sauveur qu'elle voulait expliquer.

Si du moins la théorie du dépouillement mettait en lumière la divinité du Rédempteur ! Mais ici encore elle nous paraît sacrifier ce second terme du problème, dans les éléments que l'école elle-même reconnaît comme essentiels à la notion. Dans son humanité, qu'est-ce que le Christ a gardé de sa divinité que l'on oppose l'une à l'autre, comme les dogmaticiens de Nicée opposent les deux natures ? Rien, nous répond-on ; dépouillement absolu, perte de la conscience de soi. Nous en tombons d'accord. La toute-présence ? Mais Jésus est lié à l'espace et au temps. La toute-science ? Mais il ignore des faits relatifs « aux menus détails de l'existence terrestre » et même des faits d'ordre supérieur. La toute-puissance ? Mais il est obligé de recourir à Dieu toujours, pour ses miracles, comme pour la force morale qui lui est nécessaire. La sainteté même, comme la bonté, au sens fort du mot, il ne la possède point par nature ; il conquiert ces richesses, il apprend l'obéissance. Toujours d'accord. Mais l'épanouissement graduel du Logos doit pourtant laisser échapper quelque divin effluve. Où est ce rayonnement divin de la personne terrestre du Maître avant sa résurrection par laquelle il a été déclaré fils de Dieu avec puissance (Rom. I, 4) ? On citera la sainteté reconquise et nous en retenons l'aveu ; mais au fond le Christ humain ne conserve de divin dans son existence ou dans une partie de cette existence terrestre que son origine, dont peu à peu il se souvient. A tout prendre, c'est ce souvenir de la préexistence qui seul résiste ou plutôt seul triomphe du dépouillement absolu. A quoi d'ailleurs emploie-t-on cette réminiscence d'une existence antérieure et intra-divine ? A donner une sorte d'autorité supérieure aux enseignements de Jésus sur des faits de l'ordre supersensible. C'est dans le souvenir de son état préexistant que le Fils de Dieu sur la terre puise la science surnaturelle qui

lui est propre [1]. Ainsi la révélation salutaire est pour une part transformée en un enseignement de vérités surhumaines, le Révélateur en un docteur céleste qui nous apprend ce qu'il a vu dans le ciel [2]. On peut donc dire que la kénose, après avoir supprimé pour un temps la divinité du Fils de l'homme, ne nous la montre pas dans son plein rayonnement en ce qui concerne le Christ historique. Selon l'expression d'un défenseur de la théorie, le Jésus terrestre possède non pas deux

[1] Gretillat, ouv. cité, t. IV, vol. II, p. 183.

[2] Ce point de vue développé par Gess et les autres initiateurs modernes de l'hypothèse est particulièrement sensible chez M. F. Godet. (*Commentaire sur l'évangile de saint Jean*). Le vénérable maître l'a résumé et si possible accentué dans ses récents articles du *Chrétien évangélique* (cahiers de mars, avril et mai 1891). La révélation divine nous y est présentée comme portant, en partie du moins, sur des faits d'ordre supersensible que les hommes n'auraient pu découvrir sans elle et que l'on ne peut admettre que sur le témoignage d'une autorité extérieure et suffisamment établie. On cite les « dogmes bibliques » de la préexistence du Christ, de la prédestination, celui de la parousie (*Chrétien évangélique*, N° de mars), puis le fait du pardon divin et de l'assurance que nous en avons (N° d'avril, p. 147). Dès le moment que l'on écrit (N° d'avril, p. 145) : « la méthode d'autorité consiste à réclamer créance pour une vérité par un motif autre que le témoignage que rendent à ce fait ou à cette vérité les sens, la raison ou le sens moral,» ce qui est au fond la définition romaine, on saisit cette manière de voir. Il serait pourtant aisé de montrer que ces dogmes bibliques ont dans leurs éléments essentiels une origine tout autre qu'une communication du ciel à la terre par Jésus ou tel autre instrument révélateur. Nous nous étonnons surtout qu'on veuille fonder l'assurance du pardon sur une base aussi fragile quand cette assurance repose, je crois, au dire d'un saint Paul et des croyants, sur le témoignage du Saint-Esprit. Nous ne saurions dans cette note entrer dans le détail du sujet, mais nous voulons faire remarquer que cette conception mécanique de la révélation de Dieu procède de l'intellectualisme et conduit à l'irréligion. On ne s'étonnera pas que la christologie kénosiste souffre gravement de cet élément si étranger, si hostile à l'Evangile primitif. Dans un nouvel article du même journal (cahier de septembre : la *Révélation*), le même auteur confirme nos appréciations précédentes. La révélation est présentée comme une communication de vérités surnaturelles et l'on essaie même d'opérer dans les écrits sacrés le triage, ligne après ligne, entre ce qui est révélé et ce qui procède d'une autre source ! !

natures à la fois, mais une seule, la « nature humaine[1]. »

Humanité gravement compromise, divinité diminuée, temporairement exclue, tel est le Christ sans unité qu'on nous présente. Ces conclusions n'indiqueraient-elles pas que la solution tentée ne rend pas compte des termes mêmes du problème, que ce problème est mal posé ?

En tout cas, ce n'est pas ainsi que l'entendent les premiers témoins et les documents primitifs. Ils ne présentent pas le Sauveur *dans sa période terrestre* comme *successivement* divin, puis humain. A leurs yeux, d'après leur témoignage, le Jésus historique, terrestre, est, à la fois et en même temps, Fils de l'homme et Fils de Dieu, non pas l'un après l'autre, mais l'un avec l'autre, les deux éléments, pour parler selon les formules en usage, étant fondus ensemble, de manière à former un organisme vivant.

Faut-il rappeler quelques textes, dont chacun se souvient ? Ils nous parlent de Dieu manifesté en chair (1 Tim. III, 16), de Dieu qui *était* en Christ (durant sa carrière terrestre (2 Cor. V, 19), de la plénitude de la divinité habitant corporellement en Lui (Col. I, 19). L'apôtre Jean (I, 14), a contemplé sur la terre la gloire du Verbe éternel ; Jésus affirme que Celui qui l'a vu a vu le Père (Jean XIV, 9) ; l'épître aux Hébreux parle du Fils, image empreinte de Dieu (Héb. I, 3). Que voulons-nous de plus catégorique ? Le témoignage apostolique voit donc la divinité du Sauveur, non pas voilée, ni dépouillée, mais pleinement et parfaitement manifestée dans la personne du Rédempteur. Cette divinité qui sans doute éclate, puissante et achevée, dans la glorification du Ressuscité, elle accompagne, elle pénètre Jésus, elle se révèle durant toute sa carrière et dans toutes ses œuvres. Nous trompons-nous ? Il nous semble que pour avoir trop exclusivement considéré le dépouillement, la théorie combattue nous donne le contrepoids exact des affirmations citées, aussi nettes que formelles. Celles-ci, du reste, ne se limitent pas aux textes rappelés et dont nous reparlerons dans un second article. Elles dominent, elles inspirent du plus au

[1] R. Wennagel, *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la kénose.* Strasbourg 1883, p. 52.

moins tous les types christologiques du Nouveau Testament, dont elles sont la substance même, selon ce mot de Jean (I, 14) qui, pareil à une cime étincelante, embrasse tout l'horizon chrétien : *La Parole a été faite chair.*

Cette citation nous conduit au dernier sujet de cette analyse critique, aux bases scripturaires sur lesquelles prétend s'appuyer la théorie ; une théorie qu'on veut lire dans le Nouveau Testament lui-même et dont on a même fait l'expression adéquate de la sagesse de Dieu.

Trois textes, Jean 1, 14 ; Phil. II, 6 et suivants et 2 Cor. VIII, 9, voilà les classiques appuis de l'hypothèse ; et comme l'interprétation du dernier dépend de celle qu'on donne au passage des Philippiens, les arguments scripturaires se réduisent à deux. Je ne nie point que, la kénose une fois admise comme fil conducteur, il ne soit possible d'en envelopper un assez grand nombre d'affirmations bibliques, comme le montrent les belles études exégétiques de MM. Gess et Fréd. Godet[1]. Mais les deux textes cités deviennent la clef de voûte de l'édifice, qui tombe ou subsiste avec eux.

On nous permettra de remarquer que si la théorie a une telle importance pour la foi, il est étrange que les documents primitifs s'en occupent si peu et à titre presque accessoire. La parole de Jean n'est que le motto de son prologue, les affirmations de Paul ne sont dans leur intention primitive qu'un argument parénétique, sans portée doctrinale proprement dite. Mais, quoi qu'il en soit, sans entrer dans le détail exégétique, que disent, que valent les deux textes cités ?

Nous serons très bref sur Jean I, 14 : *la Parole a été faite chair.* C'est une affirmation d'ordre absolument général. Elle constate la révélation, la manifestation du Verbe divin au sein de l'humanité dans la personne historique de Jésus de Nazareth ; elle indique une pénétration parfaite de la chair, toujours en la personne du Rédempteur, par la Parole. Je veux bien que l'aoriste ἐγένετο fasse allusion à un fait historique donné et

[1] Voy. l'ouvrage précédemment cité, de Gess, et particulièrement le volume *Christi Zeugniss von seiner Person und seinem Werk.* Bâle, 1870. — Voy. aussi Godet, *Commentaire de saint Jean.*

précis[1]. Faut-il y voir seulement l'entrée dans la vie humaine du Verbe divin, par l'acte spécial qu'on appelle l'incarnation? Faut-il étendre la notion et l'entendre de tous les abaissements, de tous les renoncements auxquels a été soumise la Parole devenue chair ou, si l'on veut, de tous ses actes révélateurs, donc de toute la manifestation historique du Christ? Ce second sens, à cette place, dans une préface qui doit être comme la clef ou le sommaire de tout le livre, serait peut-être plausible. Mais il n'importe. Quelque interprétation qu'on adopte, une chose est certaine, c'est que l'apôtre ne dit ici, pas plus qu'ailleurs, un seul mot sur le *mode* de cette incarnation. Εγένετο, le verbe le plus général que connaissent les langues humaines ! Mais il permet toutes les suppositions, celle de Luther, celle du type réformé, la kénose et tout ce que vous voudrez. Le fait de *devenir*, plus exactement d'après l'affirmation johannique, le fait de l'entrée du Logos dans le domaine de la vie humaine, disons même l'incarnation par l'abaissement, voilà tout ce qu'on est en droit de sortir du texte, pris en soi. Il ne saurait donc devenir l'appui solide, encore moins la démonstration scripturaire de l'hypothèse.

Sera-t-on plus heureux avec Philip. II, 6-11 ? Il le semble presque. Ce passage fameux qui a donné son nom à la théorie est aussi sa forteresse au point de vue biblique. Le voici dans la traduction exacte, autant qu'élégante, que nous en donne M. Ed. Stapfer[2]: *Ayez les sentiments qui animaient Jésus-Christ : il était dans la même condition que Dieu et il n'a pas considéré cette égalité avec Dieu comme un butin à garder pour lui*[3], *mais il s'est dépouillé lui-même, il a pris la condition de l'esclave ; il est devenu semblable aux hommes, il s'est montré*

[1] Meyer, *Exeget. Handbuch. Evang. Johannis*, 6me édit., revue par B. Weiss, p. 75.

[2] *Le Nouveau Testament*. Paris, Fischbacher, 1889.

[3] Cette traduction d'ἁρπαγμός me semble assez exacte. Elle est confirmée par un remarquable article de Wetzel (*Studien und Kritiken*, 1887, p. 535 et suivantes) qui paraphrase ainsi le passage : « Il n'a pas considéré son égalité avec Dieu comme une incitation et un moyen de prendre à soi violemment » les puissances que lui fournissait sa position. Les arguments philologiques de Wetzel sont solidement établis.

homme dans toute son apparition ; il s'est humilié lui-même ; il s'est soumis jusqu'à mourir, mourir même sur une croix. Aussi Dieu l'a-t-il élevé bien haut....

Cette page difficile [1] et discutée peut s'entendre de deux manières. Les uns l'appliquent uniquement au Christ historique et à sa glorification ; les autres y voient toutes les évolutions supposées de son être, qui, après la préexistence (v. 6), traverse la phase terrestre (v. 7 et 8), pour aboutir à l'élévation suprême (v. 9-11).

Cette dernière opinion est incontestablement, à ce jour, celle des commentateurs les plus autorisés de toutes les écoles. Laissant de côté les interprétations détaillées il suffit, à notre propos de répondre à la question suivante : En quoi, selon l'écrivain apostolique, consiste ce dépouillement du Christ ?

Le kénosisme voit ici une indication précise, presque technique, de l'incarnation et de son mode. Il trouve dans le texte tout ce procès substantiel que nous avons décrit et qui va jusqu'à statuer, au moment nécessaire, l'inconscience du Logos. On presse le verbe ἐκένωσε, il s'est dépouillé ! il s'est évidé ! On quintessencie le pronom ἑαυτὸν. Celui-ci doit désigner la « pure identité du moi », cette « substance identique à travers toutes les variations et persistante dans toutes les réductions d'état, n'atteignant pas l'essence même de l'être [2]. » A ne consulter que les analogies du langage biblique, on fait de ce pronom un trop grand philosophe. Partout ailleurs, je crois, il désigne la personne, l'être entier, avec ses attributs, avec sa μορφή, sans distinctions subtiles entre les accidents et la substance. Cette formule-là est rigoureusement étrangère aux idées juives et du christianisme primitif; elle est fille du moyen âge ; gardons-nous de l'imposer à saint Paul. Quand il est dit du Seigneur,

[1] Nous renvoyons ici, sans parler des commentaires, aux études que Grimm, Holsten, Holtzmann, Hilgenfeld ont faites de ce passage (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie ; Jahrbücher für protestantische Theologie*), mais particulièrement aux opuscules de *P. Schmidt*, Neutest. Hyperkritik, Berlin, 1880, et de Weiffenbach : *Zur Auslegung der Stelle Philipper II, 5-11*, Leipzig, 1884.

[2] Gretillat, *Ouv. cité*, tome IV, vol. II, p. 190. »

Jean XI, 33, qu'il se troubla, le ἑαυτὸν signifie sans doute qu'il fut ému jusqu'aux racines de son être, mais de son être entier, corps et âme, et non pas dans la substance du moi pur. Quand autre part (1 Jean III, 3) l'écrivain affirme que le chrétien se purifie lui-même, faut-il voir dans l'ἑαυτὸν la pure identité du moi? Quand Jésus exige du disciple qu'il renonce à soi-même, serait-ce au moi sans ses attributs? (Voy. aussi Jean XVII, 19). Tout au plus peut-on remarquer que dans notre texte ce pronom réfléchi, mis à la première place, marque, comme le verbe actif dont il dépend, un abaissement inspiré non par la nécessité, mais par l'amour.

On en dira autant d'ἐκένωσε. Ce mot trouve son analogue dans l'ἐταπείνωσεν du v. 8, dans l'ἐπτώχευσεν de 2 Cor. VIII, 9 et même, quoique avec une application un peu différente, dans l'ἀπαρνεῖσθαι de Mat. XVI, 24. Sous des images semblables, nous avons partout l'idée du renoncement, du sacrifice, — du sacrifice que fait un être riche, splendidement doté, qui se dépouille de ses droits, de ses forces, bonnes ou mauvaises, pour vivre d'une vie inférieure, en apparence, à celle que supposent ses dons.

L'apôtre nous indique clairement le contenu de ce dépouillement pour Jésus-Christ : Le Sauveur du monde a pris, dit-il, la *condition de l'esclave*. C'est ce qu'a affirmé le Fils de l'Homme lui-même, alors qu'il disait être venu non pour être servi mais pour servir, alors qu'il faisait de l'humilité le signe de la vraie grandeur. L'obéissance qui est la renonciation à la volonté propre, qui prend pour devise : non pas moi mais toi, fut le trait caractéristique de sa vie et de son œuvre, tandis qu'abstraitement parlant, sa « forme de Dieu, » sa dignité, son rang, ses vertus semblaient l'appeler à un autre rôle. Tel est le premier trait du dépouillement. Voici le second, deux fois indiqué : Jésus-Christ « est devenu semblable aux hommes, il s'est montré homme dans toute son apparition. » Il y a donc entre lui et les hommes une parfaite analogie. Il a partagé leurs joies, surtout leurs espérances et leurs douleurs ; physiquement et moralement, il s'est soumis aux lois qui conditionnent notre nature. Pareil au roi qui délaisse son palais pour habiter

les cabanes, il a quitté sa forme de Dieu et les splendeurs de puissance et de félicité qu'elle suppose, pour vivre et agir au sein des humains déshérités et comme un déshérité. Enfin son renoncement poussé aux limites suprêmes a consenti à ce sacrifice au delà duquel il n'y en a point : la mort et la mort du malfaiteur. Avant Paul, Jésus lui-même a donné la définition de la kénose, du dépouillement, non de celui qu'imagine une théologie subtile, mais de celui qui est l'essence de l'amour : celui qui voudra gagner sa vie la perdra, celui qui la perdra la sauvera. Cette parole est la clef véritable de Philip. II, 6-11, où Paul ne dit pas un mot, pas un seul, de cette évolutiou d'un Logos qui perd la conscience de soi pour émerger plus tard de son néant momentané. A prendre les faits dans la simplicité de leur contexte, ces versets parlent non d'un procès métaphysique, mais de ce grand procès moral qui s'appelle le renoncement, alors qu'*au lieu de songer à son propre intérêt* on songe *à celui des autres* (Philip. II, 4). Ainsi l'exemple cité par saint Paul conserve, pour le simple lecteur, toute sa valeur et tout son à-propos, j'allais dire toute son efficacité.

Il sort de là, si notre interprétation est juste et quelle que soit la représentation qu'on se fasse de cette « forme de Dieu », à laquelle le Christ historique a renoncé, que l'ἐκένωσεν de Philip. II, 7 ou l'ἐπτώχευσεν de 2 Cor. VIII, 9 ne sauraient s'entendre de l'incarnation. Tout au moins, si elle s'y trouve comprise, c'est à l'arrière-plan, à titre de présupposition lointaine et non exprimée directement. C'est à la vie entière du Christ historique qu'il faut appliquer ce verbe trop fameux ; c'est ce sacrifice, cette kénose de tous les instants, le renoncement d'hier qui s'ajoute au renoncement d'aujourd'hui, pour aboutir à sa consommation finale dans l'obéissance de la croix. Ces textes sont donc un tableau résumé et saisissant, une caractéristique aussi juste que profonde de la carrière du Rédempteur, présenté aux fidèles à titre de parfait exemple.

On a vu, je l'espère, d'après notre exposé, combien sont caducs et sujets à caution les appuis que l'hypothèse de la kénose croit trouver dans les textes canoniques. Nous croyons qu'il est peu de doctrines parmi celles qu'on a essayées d'étayer sur

nos documents sacrés, qui soient aussi extra-bibliques que celle que nous discutons.

Notre démonstration serait plus complète encore si Philip. II, 6-11 se rapportait dans son entier au Christ historique. Les interprètes qui soutiennent ce point de vue ne sont pas sans quelques bons arguments. La « forme de Dieu », si elle n'est pas, comme le pensent quelques-uns, une allusion à la scène de la transfiguration [1], indiquerait les vertus morales du Seigneur, ses parfaites victoires, qui appellent, semble-t-il, l'absence de souffrance, la béatitude divine. Mais au lieu de tirer à soi ces trésors, comme le guerrier victorieux qui traîne son butin, Jésus a choisi la voie du libre sacrifice, renonçant à son avantage propre pour songer à celui des autres (Philip. II, 4). Au reste, quelle que puisse être la valeur de cette explication, qui établit entre les expressions « forme de Dieu » et « forme de serviteur » une parfaite corrélation, en excluant toute idée de procés métaphysique, en limitant strictement l'exemple donné à la sphère morale, nous n'en profitons pas ici. Nous confessons que la question est douteuse, que l'expression μορφὴ θεοῦ, unique, il est vrai, en son genre, peut fort bien, d'après les données fondamentales de la christologie paulinienne, s'entendre de la préexistence [2].

Mais, qu'on préfère ce sens-ci ou ce sens-là, il reste qu'aux yeux d'une exégèse fidèle, les spéculations du kénosisme ne trouvent point de place dans le texte lui-même. On n'y rencontre, dirons-nous avec un savant dont l'impartialité fut la vertu cardinale, M. Reuss, « rien sur le problème métaphysique de l'union des deux natures, rien sur la question de la consubstantialité, rien sur celle de savoir si le Fils de Dieu en devenant homme a simplement caché ses attributs divins ou s'il y a momentanément renoncé [3]. »

[1] On s'appuie sur une analogie entièrement formelle. Philip. II, 6 parle d'une μορφὴ θεοῦ ; on lit dans Marc IX, 2 à propos de la transfiguration : μετεμορφώθη.

[2] On verra dans la seconde partie de cette étude comment il faut, à nos yeux, envisager les affirmations concernant la préexistence personnelle du Christ, que l'on rencontre dans divers écrits du Nouveau Testament.

[3] *La Bible*. Les épîtres pauliniennes, II, p. 291.

Toutefois, à ceux-là même qui se rallieraient à nos conclusions, il restera peut-être un dernier scrupule. Sans doute, diront-ils, l'écrivain apostolique nous présente l'exemple du Christ dans l'esprit de sacrifice manifesté par toute sa carrière, mais si ce Christ a passé de l'état divin à l'état humain, comme le fait entendre toute la christologie paulinienne, il faut nécessairement admettre que l'incarnation est elle aussi exprimée ou supposée dans l'ἐκένωσεν de Philip. II, 6. — Supposée, peut-être; exprimée, non. D'ailleurs, cet ἐκένωσεν pour être plus précis que l'ἐγένετο de saint Jean ne dit rien pourtant sur le *mode* exact, sur la manière d'entendre cette incarnation. Je ne connais même dans le Nouveau Testament aucun texte qui se préoccupe de cette question[1]. Les écrivains sacrés posent le fait, parlent en diverses formes de l'abaissement, aucun d'eux ne détermine le *comment* de cette évolution[2].

Si l'on voulait tenter une solution du problème au point de vue du christianisme primitif, en essayant de découvrir comment ses premiers essais spéculatifs conçoivent ce passage de l'état divin à l'état humain, ce n'est pas à tel ou tel texte qu'il faudrait s'adresser. Les textes sont muets sur cette question et je doute pour ma part que l'état actuel de nos connaissances historiques nous permette sur ce point des conclusions précises[3].

[1] On pourrait faire une exception en faveur de l'évangile de la naissance dans Matthieu et Luc. Mais nous verrons dans la seconde partie de cette étude que la donnée fondamentale de ces récits, loin de supposer la préexistence, raison d'être du kénosisme, semble totalement l'ignorer.

[2] M. le pasteur Recolin (ouv. cité, p. 51), tout en affirmant que les écrivains du Nouveau Testament semblent avoir résolu le problème dans le sens d'une *kénosis,* dit très judicieusement qu'ils n'ont *pas mesuré toutes les difficultés du problème.* « Les écrivains sacrés, écrit-il encore, nous fournissent les lignes d'une construction théologique plutôt que cette construction elle-même; leurs affirmations sont plutôt le fruit de l'expérience religieuse sous l'action du Saint-Esprit que de la spéculation philosophique. »

[3] Voy. *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* von Dr Ad. Harnack. Fribourg en Brisgau, 1888, seconde édition, t. I. — M. le prof. Astié vient de donner dans la présente *Revue* une série de remarquables articles consacrés aux trois volumes de cet ouvrage, le plus capital qu'ait fourni ces dernières années la science allemande.

En tout cas, c'est aux données psychologiques de l'époque qu'il faudra recourir. La croyance de quelques écoles à la préexistence des âmes, les affirmations en cette matière de la Sagesse de Salomon, celles de l'essénisme fourniraient peut-être quelques analogies lointaines. Une étude serrée de la doctrine du Logos depuis ses premières manifestations, entre autres dans quelques pages des Proverbes, dans l'Apocalypse d'Hénoch et le quatrième Esdras jusqu'à Philon donnera également quelques indices. On y verrait que ces auteurs, aussi bien que Jean et Paul, manquent d'une notion précise de ce que nous appelons la personnalité ; que chez eux tous la personnification du Verbe, si réelle soit-elle, est pourtant assez indéterminée pour ne pas poser directement le problème du mode de son incarnation. On y verrait en tout cas que l'hypothèse d'un Logos perdant la conscience de soi est totalement contraire à leur notion de Dieu. D'après leur théologie plus mystique et plus spiritualiste, moins gnostique que celle des Père grecs dont relève le kénosisme, les apparitions de Jéhovah, l'habitation de Dieu dans le monde ou dans l'homme ne compromettent en rien ce que j'appellerais l'intégrité de la divinité. On y verrait surtout que la notion trinitaire, prémisse de l'hypothèse kénosiste, est radicalement étrangère aux premiers siècles, que dès lors leur conception de l'incarnation, s'ils en ont une, ne saurait être celle du dépouillement absolu [1].

Ainsi l'exégèse comme l'histoire, la philosophie comme les postulats moraux de l'œuvre de la Rédemption protestent contre la théorie discutée.

Si l'on nous disait que nous ne sommes point capables d'entendre une si haute pensée, nous y consentirions volontiers, et nous nous réfugierions sous l'autorité d'un homme que citait récemment M. Lobstein [2] et dont l'opinion en de si hautes matières peut avoir quelque valeur. « Quant à critiquer, disait naguère

[1] Voy. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* Zweiter Theil, zweite Auflage, Leipzig, 1886, p. 445, 481, 758, 880. Voy. aussi : Jean Réville, *La doctrine du Logos.* Paris, Fischbacher, 1881, spécialement p. 98-112.

[2] *Ouv. cité*, p. 34, note.

Ch. Secrétan[1], 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.... 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 tend à faire imaginer quelque chose au-dessus de la sainteté renferme un danger manifeste pour la morale et par conséquent pour la religion. »

A ces mots M. Godet[2] répond : « 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. » — Oui, sans doute, la comparaison est d'Esaïe, qui ne l'applique ni à la kénose, ni aux spéculations transcendantales, mais à l'amour insondable du Dieu « qui ne se lasse pas de pardonner. » (Esaïe LV, 7.)

Il me semble que c'est un peu différent et que nous n'avons pas le droit de détourner cette parole ou telle autre pour en faire le point d'appui ou l'excuse de nos faibles hypothèses. La kénose, comme qu'on la juge, est, aussi bien que toute autre

[1] *Revue chrétienne*, 1884, p. 620.

[2] *Revue chrétienne*, 1884, p. 758 et 759.

théorie christologique, un essai d'explication purement humain. Ne l'identifions pas avec la pensée de Dieu ; c'est usurper un pavillon qui ne lui appartient pas.

Pourtant, nous conserverons de cette hypothèse, à nos yeux condamnée de toute part, un élément précieux : c'est la direction de son effort, son intention. Elle voulait établir l'humanité réelle du divin Rédempteur, nécessaire à l'intelligence de sa personne et de son œuvre. Si elle a failli à la tâche proposée, parce que ses bases psychologiques et historiques étaient manifestement insuffisantes, elle nous a du moins rendu l'immense service de démontrer l'impuissance radicale des anciennes formules. En essayant de les sauver, elle les a trahies, et elle constitue dans l'évolution du dogme christologique comme un pont qui doit nous conduire à une solution du problème, plus respectueuse des données de nos documents primitifs et des exigences de la conscience chrétienne.

Cette solution, qui nous permettra, après tant de pages consacrées au déblaiement des vieux matériaux, de reconstruire, fera l'objet de la seconde et prochaine partie de notre étude. Nous y verrons une dernière évolution du dogme, qui replace la question christologique sur le terrain historique et religieux, qu'elle n'aurait jamais dû abandonner.