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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 27 (1894)

Artikel: Un traité de Schleiermacher

Autor: Tissot, D.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379572

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: 27.07.2025

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

UN TRAITÉ DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT

K.-G. Bretschneider (1776-1848) dont le nom est resté dans la théologie, surtout par les faits qu'il a laborieusement rassemblés pour l'histoire de la dogmatique, publiait, en 1819 : *Aphorismen über die Union der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland.* L'auteur, un des chefs du supranaturalisme-rationnel, comme il s'était appelé, essayait de prendre pied entre le supranaturalisme et le rationalisme. Cette tendance, nous l'avons connue en nos contrées : elle a régné en maîtresse, au regard satisfait, à la Faculté de théologie de l'Académie de Genève, durant la dernière moitié du dix-huitième siècle et la première du dix-neuvième. Supranaturalisme-rationnel, c'est le cas, pourtant, d'écrire avec Voltaire : l'adjectif ennemi du substantif. K.-G. Bretschneider, dans ses *Aphorismes*, avait critiqué la prédestination selon Luther et la prédestination selon Calvin, montrant les inconséquences de l'une et les impossibilités de l'autre. Il avait fait le travail avec cette intelligence qui résout toutes les les questions, parce qu'elle ne comprend aucun problème. Schleiermacher avait souvent exposé son dogme, à cet égard. Il l'a formulé définitivement dans sa *Christliche Glaube*, en donnant sa pensée sur la *Naissance de l'Eglise* (§§ 115-121[1]). A l'ouïe de

[1] 1re édit., Berlin 1821-1822 ; 2e édit., Berlin 1830-1831.

la polémique de K.-G. Bretschneider, il sentit la nécessité de présenter la justification du dogme central de l'Eglise réformée. Il chercha donc à prouver que la prédestination respecte, mieux que ses adversaires ne le comprenaient, les deux termes engagés dans ce grave débat : la souveraine puissance de la grâce de Dieu et le jeu de la liberté de l'homme. Le supranaturalisme-rationnel ne saisissait point le véritable sens de la théorie de Calvin, en particulier, parce qu'il devenait, — c'était la loi de sa destinée, — de plus en plus rationaliste. Tel est l'objet du traité : *Ueber die Lehre von der Erwählung*. Publié, d'abord, dans la *Theologische Zeitschrift* (1er numéro 1819), il a été réimprimé dans les œuvres du Maître (Ite Abtheilung. 2ter Band, p. 393-484. Berlin 1836). — Nous essayons d'en donner l'analyse et n'avons d'autre ambition que de rendre fidèlement les idées du grand théologien.

Election.

> Denn... hat Gott nicht alles vorherversehen : so kann er nichts vorherversehen haben.
>
> SCHLEIERMACHER.

Un fait a frappé l'auteur : deux génies, sérieusement chrétiens, Augustin et Calvin, sont d'accord pour soutenir l'élection et la prédestination. Comment l'expliquer ? Les nécessités de la polémique n'y suffisent pas. Il faut reconnaître, plutôt, que nos théologiens ont trouvé que ces doctrines importent au christianisme, car elles en écartent deux hérésies : le pélagianisme et le manichéisme. Augustin et Calvin l'ont compris avec leur pénétration ordinaire. Là, en effet, est la valeur des thèses sur lesquelles Schleiermacher vient rappeler l'attention.

On l'accusera, peut-être, de se contredire. Lui, qui combat pour l'*Union*[1], pourquoi traite-t-il, précisément, un des sujets de division entre le luthéranisme et le calvinisme ? La réponse

[1] Le projet annoncé par le roi de Prusse, Frédéric-Guillaume III, dès 1817, de renfermer, dans une seule Eglise évangélique, les deux Eglises nées de la Réformation.

est facile : la différence des deux confessions est, ici, affaire d'école ou, comme l'a dit Töllner, entièrement *acroamatique*. L'intérêt du débat n'existe plus pour le peuple protestant, au sein duquel on a, trop longtemps, prolongé des luttes inutiles. D'ailleurs, l'*Union* n'a jamais soutenu que toutes les opinions *dussent* coexister dans son enceinte, mais qu'elles le *pouvaient*, quand restait une chance de conciliation. Y en a-t-il une dans le problème qui nous occupe ? Il vaut, au moins, la peine de se le demander. La publication des *Aphorismes* exige un nouvel examen de la question.

En l'entreprenant, il convient de remonter à Augustin. Sa théorie n'est pas née des simples besoins de la controverse contre Pélage, mais d'une nécessité logique : elle est comme un pont jeté entre sa doctrine du péché et sa doctrine de la grâce. L'humanité est, depuis Adam, plongée dans le mal. Impuissante pour le bien, elle ne saurait engendrer des enfants qui le cherchent. L'Esprit de Dieu peut seul sauver ceux qu'il choisit. « Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinans nos in adoptionem filiorum : non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit prædestinavitque, ut essemus. » Ce plan fixé avant la création du monde, la grâce le poursuit, prenant, à elle, les âmes, « ex originali damnatione, » non parce qu'elles croient, mais pour les amener à croire. Eveillées à la vie, elles ne périront pas : aucun de ceux qui a été prédestiné ne sera perdu. Toutefois, le sceau des élus est le « donum perseverantiae. » Quant à ceux qui restent dans le péché, ils sont condamnés, en vertu non de la volonté de Dieu, mais de la chute d'Adam. A leur égard, s'exerce simplement la prescience[1].

Sans noter les variations par lesquelles la doctrine luthérienne a passé, donnons l'expression officielle qu'elle a reçue dans la Formule de Concorde : l'humanité s'étant pervertie, Dieu a résolu de la ramener au bien par la rédemption en Jésus-Christ ; cette œuvre embrasse tout, mais elle est conçue par la prescience. « Præscientia enim dei nihil aliud est, quam

[1] Augustin parle quelquefois de prédestination encore dans ce dernier cas ; mais il donne alors, à ce mot, un sens spécial.

quod Deus omnia noverit, antequam fiant. » Pour que le salut, offert à tous, devienne un fait dans chaque individu, il faut une condition : croire à ce salut, — la réconciliation du pécheur ne s'effectuant pas au détriment de la sainteté de Dieu. Cette condition, l'homme, dans son état actuel, ne saurait la créer ; elle est l'effet de la grâce, en d'autres termes, de la prédestination. « Prædestinatio vero seu æterna dei electio tantum ad bonos et dilectos filios dei pertinet, et hæc est causa ipsorum salutis. » Où faut-il en chercher la raison ? « Hæc dei prædestinatio non in arcano dei consilio est scrutanda, sed in verbo dei, in quo revelatur, quærenda est. » Si quelques-uns demeurent sous la condamnation, ils ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes. « Quod igitur pereunt, neque deus, neque ipsius electio, sed malitia eorum in culpa est. »

Calvin revient sur le terrain d'Augustin, mais sa prédestination n'est plus un moyen de rattacher le péché à la grâce, elle est la cause qui explique ces deux phénomènes. Si elle n'est pas la source de sa dogmatique, elle en devient la doctrine centrale. Du reste, — on l'a parfois oublié, — la théorie calviniste procède des besoins religieux de la conscience[1]. Elle ne s'autorise d'arguments métaphysiques qu'autant qu'il est strictement nécessaire et beaucoup plus pour répondre aux objections qu'en suivant son instinct. Le réformateur commence, ainsi que ses prédécesseurs, par insister sur l'état de l'humanité, la « masse corrompue, » vouée à la condamnation, « ce qu'elle sent maugré qu'elle en ait. » Ce spectacle l'amène à se demander : où chercher l'espoir ? en Dieu ; où trouver le salut ? en Dieu. La délivrance ne viendra que de sa grâce. Faut-il distinguer entre ce qu'elle prévoit et ce qu'elle veut d'avance ? Il ne l'admet pas : « Pourquoy dirons-nous que Dieu le permet, sinon pour ce qu'il le veut. » On ne saurait séparer la prescience et la prédestination. Cela dit, un mot résume tout. « Nous appelons Prédestination : le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chacun homme. » « Je ne doute point doncques de... confesser... que la volonté de Dieu

[1] Il n'en est pas de même chez Zwingli, qui, en ce sujet, part de l'idée de Dieu.

est la nécessité de toutes choses, et qu'il faut nécessairement que tout ce qu'il a ordonné et voulu advienne, comme tout ce qu'il a prévu adviendra nécessairement. » Tel est le secret de la destinée des destinées. On s'arrêtera, peut-être, en présence de la chute, péché origine des péchés. Calvin ne s'arrête pas : « Dieu non seulement a prévu la cheute du premier homme,... mais... il l'a ainsi voulu. » « Ç'a esté par le vouloir de Dieu, que tous les enfans d'Adam sont cheus en ceste misère, en laquelle ils sont maintenant détenus. » Cependant, il est indispensable d'ajouter que, si nous avons été créés pour cette misère, nous avons « néantmoins prins la matière d'icelle « en notre cœur, » et non pas de Dieu. » Pourquoi ce désastre ? Nous l'ignorons. « Dieu avait jugé cela estre notre expédient. Or pourquoi il l'a jugé, nous n'en sçavons rien. » On ne va pas au delà de la volonté suprême. Dans ce courant qui porte l'humanité à sa perte, Dieu en arrête quelques-uns, les attire et les délivre. Il est évident que ce n'est point à cause de leurs mérites, mais en vertu de son initiative, absolument libre ; il est certain aussi qu'une fois saisis par cette main toute-puissante, ils n'en seront plus arrachés. « De ceux que Jésus-Christ a unis à son corps, il ne souffrira point que nul périsse.... » Une autre catégorie, *les réprouvés*, demeure dans le mal et sous la rigueur du châtiment. Dieu l'a voulu ; il les a « ordonnés à éternelle damnation. » « Cela se fait par son jugement occulte et incompréhensible, combien qu'il soit juste et équitable. » C'est la conséquence de la première partie du dogme : « Si nous ne pouvons doncques assigner autre raison pourquoy c'est que Dieu accepte ses esleus, sinon pour ce qu'il luy plaist, nous n'aurons aussi nulle raison pourquoy il rejette les autres, sinon sa volonté. » Y aurait-il lieu de se plaindre ? Considérons la perversité de notre espèce et la sainteté de Dieu : «...Si ainsi est que tous hommes, de leur condition naturelle, soyent coulpables de condamnation mortelle, de quelle iniquité, je vous prie, se plaindront ceux lesquels Dieu a prédestinez à mort ? »

Entre ces formules, Schleiermacher a choisi. La logique trace la voie : si l'homme est pécheur, il est délivré par la

grâce; s'il est délivré par la grâce, il l'est par l'initiative de Dieu; nous n'échappons pas à la prédestination. Le salut par la foi, par la foi seule, y mène irrésistiblement. Calvin l'a montré mieux que personne. Ses successeurs, en soulevant, dans la question, des questions stériles, ont obscurci le sujet, — le Synode de Dordrecht, en particulier; mais il faut lire le maître lui-même. Il a su mettre en saillie la pensée qui domine : *Si Dieu n'a pas tout prévu, il n'a rien prévu.* Voilà pourquoi sa théorie, débarrassée de certaines conséquences excessives; sa théorie, renouvelée en quelques points, paraît encore la meilleure place de ralliement à offrir au protestantisme évangélique.

Il faut l'établir contre un homme, dont on ne saurait ni méconnaître la science, ni oublier les services, K.-G. Bretschneider. Dans ses *Aphorismes*, il a, en développant ses arguments contre la prédestination, très justement discerné le centre du débat et mis en évidence la contradiction que le luthéranisme porte dans son sein.

Selon K.-G. Bretschneider, dès qu'on admet la corruption de l'homme et son incapacité pour le bien, on est mené, par le raisonnement, à la conclusion de Calvin. Le tort des luthériens est de ne l'avoir pas compris. On ne saurait mieux dire : une telle assertion fait jaillir la lumière. Mais comment K.-G. Bretschneider propose-t-il d'écarter la conséquence? En adoucissant les prémisses : admettons, par exemple, que l'homme peut, sans la grâce, sinon accomplir, au moins, vouloir le bien; sans la communion avec Christ, craindre Dieu et se conduire honnêtement. Le remède serait excellent sans doute, s'il n'était pire que le mal, car il irait à nous guérir du luthéranisme lui-même. On sait qu'il repose sur les thèses que K.-G. Bretschneider demande de modifier, thèses que le luthéranisme a toujours défendues contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme. Cette tradition s'est continuée, — il n'est point inutile de l'ajouter. Gerhard[1] n'affirme-t-il pas que la cause efficiente de la foi, c'est Dieu, « causa efficiens principalis fidei est Deus? »

[1] Gerhard, Joh. (1582-1637). Un des héros de l'orthodoxie luthérienne Ses *Loci communes theologici* ont été, longtemps, le livre d'or.

Reinhard[1], que nous allons à Christ, sous l'action de l'Esprit, « Qui spiritus vi cœperunt in Christum credere ? » et, de notre temps, Marheinecke[2] n'écrit-il pas que le pécheur ne saurait, seul, ni désirer, ni commencer sa conversion, et que si quelqu'un l'affirme, « thut es ohne alle richtige Vorstellungen von Gott und dem Menschen ? » De Wette reconnaît, à cet égard, la supériorité du système orthodoxe. Il n'est donc pas probable que la tactique conseillée par K.-G. Bretschneider trouve beaucoup d'approbateurs.

Y en aurait-il une plus heureuse ? On a cru la découvrir en prétendant que le Saint-Esprit suscitait, en nous, les bons mouvements, mais que l'homme s'y abandonnait ou leur résistait, et que, dès lors, la liberté gardait son rôle. L'hypothèse est ancienne[3]. K.-G. Bretschneider l'a eue sous les yeux et l'a jugée insuffisante : si la cause est divine, comment les effets ne lui ressembleraient-ils pas ? L'individu accepte ou refuse ; mais il faut expliquer cette différence de conduite. Or, plus on la cherche, avec une méthode psychologique, plus on découvre des circonstances dont on ne se rend compte qu'en revenant à l'origine des origines. Si cela est, que vaut l'hypothèse ? Pourtant loin de la rejeter, on l'a même exagérée, en soutenant que notre volonté est capable d'arrêter l'action d'en haut ; mais une force finie triomphe-t-elle d'une force infinie ? La logique l'interdit. A supposer que la nature le montrât, qui aurait organisé la nature ? Ce n'est certes pas l'homme. Il faut en ce sujet, écarter, d'entrée, la conception contradictoire d'une liberté illimitée dans un être limité. Augustin et Calvin n'y ont point failli.

Laissons ces préliminaires et venons-en aux objections de K.-G. Bretschneider. Il les a formulées au point de vue pratique et au point de vue théorique.

[1] Reinhard, Fr.-V. (1753-1812). Célèbre comme moraliste et comme prédicateur, il est l'auteur des *Vorlesungen über die Dogmatik.*

[2] Marheinecke, Ph. Conr. (1780-1846), estimé surtout pour ses travaux de symbolique, a publié aussi : *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft.*

[3] Voir la *Sol. decl.* et les *Loci com. th.* de *Gerhard.*

a) *Au point de vue pratique*, reprenant de vieilles critiques, il montre un homme qui, par ses efforts, avance tellement dans la vertu, qu'il arrive à la certitude de son élection et en conçoit de l'orgueil, un autre qui remporte des victoires ou subit des défaites et se livre au découragement; un troisième qui, ne pouvant se débarrasser du péché, tombe dans le désespoir. Issues désastreuses, en effet; mais on se demande comment Calvin ne les aurait-il pas prévues? Lui qui se préoccupe, avant tout, de l'ordre moral et y ramène chaque question, l'aurait en ce cas, complètement négligé! Ce serait étrange. Aussi bien n'est-ce point le cas. Lisez le réformateur : vous saurez alors qu'il n'y a, en notre nature, que péché, non qu'il faille la dépouiller de ses dons, mais de la « vaine gloire » qu'elle en tire. Nous ne pouvons rien par notre « propre vertu : » « On en prendra soudaine occasion de nonchalance. » Calvin le craint, autant qu'il sait que, dès qu'on nous accorde quelque chose, nous nous élevons « en confiance et témérité. » Entre ces deux écueils, il veut « tenir ceste modération : c'est que l'homme estant enseigné qu'il n'y a nul bien en luy, et qu'il est environné de misère et nécessité, entende toutesfois comment il doit aspirer au bien duquel il est vuide et à la liberté dont il est privé : et soit mesmes plus vivement piqué et incité à cela faire, que si on luy faisait à croire qu'il eust la plus grande vertu du monde. » Les précautions sont prises; ne sont-elles pas déjà une réponse? Toutefois, faisons comparaître les types esquissés par K.-G. Bretschneider. — Voici le premier. Que va lui dire le réformateur? « Tu prétends être au nombre des élus, je n'en sais rien; mais je sais que tu n'as pas l'esprit des élus. En effet, tu comptes tes progrès et les attribues à ta volonté, que peut-elle? Pervertie en son principe, elle ne s'inspire que du péché. Et tu crois qu'elle t'a donné la vertu! Inconséquence qui te plonge dans une grave erreur! Cette vertu, comme tu l'appelles, ne mérite pas ce nom : qui l'a produite? Une cause corrompue; donc, elle garde le souvenir de son origine; ne te laisse pas prendre à l'apparence! Tu te décernes la victoire; alors tu ne vois décidément pas ce que tu es, ne comprends pas ce qui te manque et ne sens pas l'in-

domptable désir des enfants de Dieu : marcher en avant, toujours en avant. Lis Augustin : il te parle comme je parle moi-même. Puissions-nous te prouver que tu es dans l'illusion ! Quant à la certitude de l'élection, je l'affirme, d'après cette parole : *Celui qui croit au Fils a la vie éternelle*, c'est-à-dire que Jésus me possède — j'en ai conscience — et que mes faiblesses ne sauraient m'en faire douter, car ma foi se rajeunit sans cesse dans l'amour. » Nous ne prolongerons pas : chacun a reconnu que les adversaires ne peuvent débattre la question, leurs points de départ étant opposés. — Passons au type suivant. Calvin montrera que son représentant ne se rend pas exactement compte de ce qui se passe en lui : il sent l'impuissance de sa force, il a raison, car toute force vient de Dieu ; il se plaint de la lutte entre le bien et le mal et de ses alternatives diverses, il a tort, car la vie se révèle par la volonté, et si la sienne a pris plaisir à la sainteté, elle n'appartient plus au vice. Qu'il ne se décourage pas : en travaillant pour la vertu, il ne fait pas œuvre inutile. D'où procèdent son désir et ses efforts, « sinon de l'élection de Dieu ? » — Quant au dernier type, Calvin s'en approchera avec sympathie. C'est un être qui souffre de la plus noble souffrance. Tourmente-t-elle son cœur ? Qu'il se garde d'y voir un signe de malédiction ! Dieu le bénit plutôt, puisqu'il lui rend sa misère insupportable ; ce que la grâce a commencé, elle l'achèvera. — Ainsi, les dangers qu'on prête au calvinisme, viennent de ce qu'on le comprend mal : on raisonne contre le système avant de s'en être approprié la pensée. C'est ce qu'a fait K.-G. Bretschneider. Il argumente, par exemple, comme si la vie chrétienne était le moyen, et la félicité, le but, en sorte qu'on se débarrasserait du moyen, une fois le but atteint. Mais cette pensée n'est jamais entrée dans l'esprit de Calvin : pour lui, la vie religieuse et la félicité sont identiques, car elles consistent à connaître Dieu par l'adoration de ses œuvres et par l'obéissance à ses commandements. Cette union sauvegarde la moralité, tandis que la distinction supposée, la menace : que devient la religion au service d'une autre fin ? K.-G. Bretschneider, après avoir constaté que la doctrine de la prédestination ne se dé-

tache pas de celle du péché originel, lance, contre la première, un adversaire qui ne partage point la seconde et attend, par conséquent, le succès de ses propres mérites. L'étrange phénomène qu'il ne l'obtienne pas et ne cesse de se plaindre ! Calvin le lui avait prédit : « Il faut confesser sans difficulté que nous avons autant de faculté à entendre les mystères de Dieu, qu'il nous en donne en nous illuminant par sa grâce. Celuy qui présume d'avoir plus d'intelligence, est d'autant plus aveugle qu'il ne recognoist pas son aveuglement. » Mais on va se prévaloir de cette assertion pour montrer qu'on s'expose, en l'acceptant, à une légèreté ou à un abattement également funestes. Vous n'apercevez pas, ajouterons-nous, que la théorie luthérienne de la *gratia amissibilis* et la théorie pélagienne du salut par ses propres efforts mènent droit sur des écueils non moins redoutables ? K.-G. Bretschneider suppose qu'on cherche à entraîner le débat sur le terrain philosophique. En aucune façon, nous restons, après le réformateur, dans la vie avec le Sauveur : « Si nous sommes esleus en Christ, nous ne trouvons point la certitude de nostre élection en nous : non pas mesme en Dieu le Père, si nous l'imaginons nuement sans son Fils. Christ doncques est comme un miroir, auquel il convient contempler nostre élection, et auquel nous la contemplerons sans tromperie. » Le sujet est difficile sans doute ; la mer semble dangereuse, « si est-ce que la navigation est seure et paisible, et mesme joyeuse, sinon que quelqu'un affecte de son bon gré se mettre en danger. » Qu'on ne soit pas en souci pour les croyants, ils ont des signes qui leur servent de « tesmoignages, » d'abord, « s'ils communiquent à Christ, ils savent qu'ils sont escrits au livre de vie ; » ensuite, « leur justification est une autre marque et enseigne, jusques à ce qu'ils viennent en la gloire en laquelle gist l'accomplissement d'icelle. » Allons plus loin, « Jésus demande, pour eux, ce qu'il avait demandé pour Pierre : que leur foy ne défaille point. Dont nous concluons qu'ils sont hors de danger de cheute mortelle. » Les élus sont, dès lors, pleinement rassurés. Si Calvin dissipe leurs doutes, ce n'est nullement qu'il pense que sa doctrine puisse en engendrer, mais c'est afin d'apprendre à discerner d'où

naît, en ce sujet, la certitude. Il n'y en a qu'une d'inébranlable, celle qui découle du Saint-Esprit commençant, continuant, achevant l'œuvre dans l'âme. S'élève-t-on à cette idée, on ne songe plus à chercher les périls de la prédestination, car elle n'est que la formule de la souveraineté du Saint-Esprit, qui descend, habite et triomphe où il veut.

b) *Au point de vue théorique*, puisque K.-G. Bretschneider s'y place, relevons quelques assertions. — Notre auteur accuse la doctrine que nous défendons d'entraîner à scruter les mystères de la sagesse divine. En vérité, cela surprend, car l'école d'Augustin part de l'incapacité de l'homme et ne favorise guère les audaces de la raison, qui doit, au contraire, apprendre tout de l'Ecriture et de l'expérience chrétienne. C'est ce que Calvin demande aussi de ses disciples et l'Eglise luthérienne elle-même ne parle pas autrement. — K.-G. Bretschneider pense que la liberté est menacée par la prédestination calviniste. Qu'il suffise, pour l'heure, de remarquer que si le reproche est juste, il atteint le luthéranisme, et qu'il n'a jamais été question, chez Calvin, pas plus que chez Luther, de la liberté dans les choses civiles, mais uniquement dans les rapports avec Dieu. L'observation est capitale : elle met un vaste domaine à l'abri des objections de l'adversaire. Pour le reste, Augustin en a fait justice, il y a longtemps. Et la Bible? A-t-on oublié ses exhortations incessantes au pécheur, afin de l'amener précisément à avoir conscience de son état? Si cet état est misérable, ce sont encore ces exhortations qui préparent la nouvelle naissance, origine d'une nouvelle liberté. — Brisons là-dessus pour arriver à la critique fondamentale : la prédestination de Calvin contredit l'universalité de la rédemption, enseignée par l'Ecriture. K.-G. Bretschneider énonce, plusieurs fois, cette thèse et la défend par des arguments que nous allons essayer de réunir. Il soutient : 1° que le calvinisme admet la liberté, non chez tous, mais en quelques-uns ; 2° qu'il anéantit la promesse de Paul (Rom. V. 12-19), annonçant que si le péché d'Adam s'est étendu, avec ses conséquences, sur l'humanité, le salut par Jésus n'a pas de limites plus restreintes ; 3° qu'il jette dans l'angoisse, parce qu'il éveille un doute : Dieu

veut-il que les pécheurs soient reçus en grâce et leur en offre-t-il les moyens ou ne favorise-t-il qu'un petit nombre? Reprenons chacun de ces points. — 1° L'Evangile n'a pas des *moyens* pour restaurer la liberté ; il n'en a qu'un, Christ. Les uns l'acceptent et sont sauvés ; les autres le repoussent et sont perdus. Le luthéranisme l'admet comme le calvinisme; seulement, le premier estime que ceux qui sont perdus ne doivent s'en prendre qu'à leur résistance. En opposition avec les vues de Dieu? demanderons-nous. On l'avouera difficilement, car on porterait atteinte à la prévoyance suprême. Donc, Dieu a entendu que la rédemption serait ou reçue ou rejetée. Calvin ne s'arrête pas à cette conclusion : en bon logicien, il lui faut la cause, non d'une partie du phénomène, mais de toutes les parties. Où la chercher, sinon en cette même volonté, qui, ayant décidé l'élection, doit avoir décidé la réprobation? La surprise éclate, peut-être, ici. Elle se dissipe quand on s'élève assez pour saisir l'ensemble des choses. D'entrée, laissons l'hypothèse qui jette le trouble, l'hypothèse d'un décret concernant chaque individu : il n'y a qu'un décret de l'Eternel, qui renferme tout, et le développement du salut et le développement de l'humanité, de telle façon que le premier ne s'étend pas, à la même heure, partout où se réalise le second. Ce décret, ne devrait-il pas se manifester dans le champ de l'histoire ? une pensée nouvelle y gagne-t-elle, d'un coup, une nation entière? ne rencontre-t-elle pas des résistances dont elle ne triomphe que graduellement ? Le judaïsme ne se serait pas maintenu sans des zélateurs qui soutinrent, par l'énergie de leurs convictions, la vie du peuple, mais furent opposés, plus que les tièdes, à tout changement. Ils servirent ainsi soit à embarrasser le christianisme naissant, soit à le favoriser, puisque, sans eux, la religion de la loi n'aurait pu introduire la religion de la grâce. Le succès semble toujours inséparable de l'insuccès; le progrès, de l'obstacle, et les partisans du premier meurent souvent pendant la lutte. Ne pressons pas trop l'argument; mais on conviendra qu'il plaide en faveur du calvinisme, plus rationnel que le luthéranisme, qui ne craint pas de reconnaître un Dieu agissant différemment envers les bons

et envers les méchants. Paul (Rom. V, 11-21) est d'accord avec nous : l'apôtre sait que la χάρις τοῦ Θεοῦ, qu'il voit répandue sur l'humanité, ne l'est pas encore ; mais s'exprimant d'une manière *prégnante*, l'ensemble des générations est présent à son esprit et, dans cette série, la σωτηρία des uns sort du παράπτωμα des autres. 2° K.-G. Bretschneider prétend que sa théorie a, pour elle, la lettre des passages, tandis que celle de l'adversaire s'établit par voie de conséquence. Ce principe herméneutique ne convaincra que les esprits étroits; ils comprennent les mots et les raisonnements leur échappent ; mais l'intelligence sait que ce qu'elle déduit justement d'une assertion a le sens de l'assertion même. Le danger est d'interpréter un texte en vertu d'un à priori et de glisser, dans la conclusion, sa dogmatique. K.-G. Bretschneider ne l'a-t-il jamais fait? Par exemple, il cite à l'appui de sa thèse 2 Tim. II, 4. Sans doute, il y est écrit : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » ; mais c'est la fin de la pensée commencée aux versets précédents. L'auteur sollicite les prières ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων (v. 1) ; cette locution est précisée par ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων (v. 2), en sorte qu'il faut la prendre dans sa signification restreinte, non dans sa signification étendue. En tout cas, l'enseignement jeté en passant, est rattaché à une expression particularisée. De même pour le πᾶσιν ἀνθρώποις de Tite II, 11. Faut-il l'entendre rigoureusement ? Mais la χάρις τοῦ Θεοῦ n'était pas encore apparue à tous (ἐπεφάνη), puisque tous ne la connaissaient pas ; d'ailleurs, le contexte parle immédiatement de ceux dont elle a fait « l'éducation, » Παιδεύουσα ἡμᾶς (v. 12), c'est-à-dire qu'il accentue la distinction calviniste. Inutile d'en rester plus longtemps à l'exégèse : elle donnerait toujours des résultats analogues. Il existe des différences que K.-G. Bretschneider n'aperçoit pas ; en revanche, il en aperçoit qui n'existent pas. Ainsi, selon lui, le Nouveau Testament indique deux catégories, les juifs et les païens, mais n'en signale aucune entre les chrétiens. Le plan de Dieu se déroule autrement : il amène les hommes à l'Evangile, sans s'inquiéter d'où ils y viennent ; ce but atteint, le plan de Dieu se poursuit en distinguant les

appelés et les élus, sans tenir compte de l'origine. On fait une différence dans le degré d'opposition à Jésus, et l'on trouve, dans le degré le plus décidé, la raison de la réprobation. Mais il s'agit précisément de savoir d'où procède cette opposition. De la volonté de l'homme, répondra-t-on. Augustin et Calvin ne le nient point; ils ajoutent seulement : « Qui tamen hoc non fecit nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem. » K.-G. Bretschneider n'est pas plus heureux avec son interprétation du dernier passage de l'épître aux Romains, que nous avons cité. Répétant notre pensée, nous dirons : Paul affirme que le péché est venu par Adam, le salut par Christ; que le péché s'est étendu sur tous, que la grâce s'étendra sur tous; mais quand ? Il ne l'ajoute point. Il dit : « οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλευσούσι. » N'est-ce pas donner le sens du πάντας ἀνθρώπους du verset 18 ? L'Apôtre atteste donc que si l'humanité n'est pas déjà relevée par le Sauveur, comme elle est tombée par le péché, la faute n'en est point au Sauveur. Ne mêlons pas ici la prédestination. Calvin le remarque : « Car de mettre qu'en avant la prédestination occulte de Dieu, c'est hors de propos : pour ce que nous ne sommes point en question de ce qui a peu advenir ou non, mais de ce qui a esté en soy la nature de l'homme. » De même, à propos du Fils de Dieu : son œuvre est assez féconde pour suffire à l'humanité et, quand l'esprit la présente à l'un de nos semblables, s'il ne la saisit pas, n'en accusez point l'œuvre en soi. 3° On nous met en présence d'un dilemme, sans songer qu'il s'applique aussi au luthéranisme. Celui-ci n'avance pas que Dieu ait voulu sauver tous les hommes, par l'intermédiaire de Jésus. Si tel avait été le désir, l'Etre suprême était assez puissant pour le réaliser. Cependant, les théologiens de la confession dont il s'agit, — ceux, du moins, qui croient à notre incapacité et à la nécessité de la foi, — constatent que beaucoup n'acceptent pas sérieusement la Parole et que plusieurs, après avoir paru l'accepter, la rejettent. Comment l'expliquer ? Ou la volonté de Dieu n'est plus toute-puissante ou elle trouve une limite dans la liberté de la créature, deux

alternatives également étranges. On cherche à les éviter, en donnant, pour cause dernière, la décision de ceux qui refusent l'Evangile. Mais ceux qui n'en ont point entendu parler? Les symboles luthériens répondent, de même que Calvin, par la justice de Dieu : elle ne doit rien, à nous, pécheurs. Sans peser cet argument, il reste donc établi que la sagesse suprême ne fournit pas, à quelques-uns, les moyens de la connaître, c'est-à-dire qu'elle ne veut pas les leur fournir. K.-G. Bretschneider se rejette sur l'hypothèse que rien ne prouve que ceux qui n'ont jamais ouï l'Evangile, en aient besoin pour être sauvés. Ici, nous opposons le *veto* unanime de la Réformation. Elle ne se laisse pas conduire sur le terrain de la philosophie, où la question, ainsi transformée, devrait se résoudre. D'ailleurs, il ne serait pas difficile de prouver que l'issue du débat, à ce point de vue, serait analogue; mais nous soutenons une discussion théologique, et il importe de ne pas lui enlever ce caractère. Donc, revenons au fait capital, l'universalité de la rédemption, et reconnaissons que les deux confessions l'affirment, dans un sens, et la nient, dans l'autre. Elles l'affirment, attendu que, pour elles, le salut en Christ est la source intarissable qui étancherait l'humanité; elles la nient, car la foi n'est pas le partage de tous. Elles se séparent dans la manière dont elles rendent compte de ce dernier fait : le calvinisme pose que si la foi n'est pas le partage de tous, c'est que Dieu l'a voulu ; le luthéranisme, c'est que Dieu l'a prévu. Les adversaires des symboles ont-ils une solution plus favorable ? Chose surprenante, ils arrivent à des conclusions, qui, logiquement, sont peu différentes. Ils soutiennent tantôt que l'individu produit sa foi par ses propres forces, tantôt qu'il peut attirer la bienveillance suprême par d'autres moyens; dès lors, ils supposent, dans les deux cas, l'universalité d'un salut quelconque; seulement, ils ne s'accordent point sur le mode. Là, c'est l'humanité qui donne ce qu'elle ne donne pas ici, puisqu'on lui indique un autre moyen de se tirer d'affaire. En définitive, si l'on ne veut pas de différence entre l'état des individus, il faut prouver l'égalité complète de tous les membres de l'espèce.

Nous avons répondu, au point de vue pratique et au point de

vue théorique, aux objections de K.-G. Bretschneider. Laissons-le un instant, et cherchons pourquoi le luthéranisme, parti des prémisses d'Augustin, ne les a pas poursuivies et a préféré, en affaiblissant la nécessité absolue de la grâce, s'arrêter à mi-chemin.

Pourquoi ? Il a eu peur de la prédestination, expliquant les destinées, en d'autres termes, il a eu peur et de la rigueur de la pensée et de la précision de l'expression. Pour justifier l'inconséquence, il a repris la question de la volonté de Dieu et essayé de la décomposer. Les Pères et surtout les scolastiques ont été ses maîtres : eux distinguaient, dans l'Etre des êtres, une volonté *antérieure* et une *postérieure*; lui, parle d'une volonté qui a conçu le plan de sauver tous les pécheurs et d'une volonté qui l'a réalisé seulement pour quelques-uns. Le calvinisme n'accepte pas cette analyse. Il se peut que tel ou tel disciple de Calvin l'ait faite ; cela ne prouve rien, sinon qu'il n'avait pas compris le Maître. Quant à nous, la logique nous décide en faveur de la théorie réformée. Que signifient ces mots : *antérieur* et *postérieur* transportés au sein de l'absolu ? Nous nous sommes assez expliqué sur la notion de temps, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir. Il est vrai que Gerhard (t. III, p. 201) répond que la volonté *antérieure* est la miséricorde, sauvant l'humanité, et la *postérieure*, la justice condamnant les incrédules. Hélas, Dieu peut-il être divisé ? se révéler, ici, par une partie de lui-même et là, par une autre ? Passons, car de nouvelles difficultés se présentent : la volonté *antérieure* ne se réalise pas complètement, du moins, sous la forme qu'on vient de lui donner ; la *postérieure* se réalise ; donc, ne sont-elles pas d'ordre différent ? la volonté qui correspond à la miséricorde n'est-elle pas double, en tant qu'elle décide que l'espèce sera sauvée et en tant qu'elle n'en sauve qu'une partie ? et si la volonté qui correspond à la justice est celle qui sépare les élus des réprouvés, que reste-t-il pour la miséricorde ? Bref, nous arrivons à discerner, dans un même attribut de Dieu, appliqué au même objet, deux éléments agissant d'une manière différente, ce qui, avec Calvin, nous paraît un non-sens. On dira que cela se voit dans l'évolution des lois

divines. Ici encore, le réformateur a eu raison de ne pas confondre un *commandement* avec un *vouloir*, parce que les méchants, accomplissant le mal, font quelque chose qui entre dans le plan de l'Eternel et le font, néanmoins, contre son ordre, et que les bons, à leur tour, n'observent ce qui est prescrit que d'une manière relative. En vertu de cette distinction qui préserve la toute-puissance suprême, si l'on entend que Dieu *a commandé* que tous les hommes fussent sauvés, c'est-à-dire qu'ils agissent, autant qu'ils sont capables, pour être sauvés, ni Augustin, ni Calvin ne feront objection. Y aurait-il une interprétation plus heureuse des mots *antérieur* et *postérieur?* On propose encore de réserver le premier pour la volonté qui concerne l'individu, en tant que tel, et le second pour celle qui s'applique au réprouvé, en tant que tel. Le but de cette tentative est évident : on cherche à éviter de diviser les attributs de Dieu et l'on se porte sur la différence entre le général et le particulier. Réussit-on davantage? Considérez que si la volonté perd le réprouvé, elle choisit l'élu; alors, que reste-t-il pour la volonté qui s'occupe de l'homme? L'une est seule active; l'autre, inactive. En outre, les catégories de général et de particulier sont-elles applicables à l'Etre absolu? A son intelligence, d'abord? Non, car, pour nous, cette classification n'est qu'un signe d'imperfection de notre pensée. L'oublier serait se rendre coupable d'anthropomorphisme. Quant à la volonté, nous reprendrons ce raisonnement : l'homme emploie la sienne d'une manière générale et d'une manière particulière; là, il vise à la possibilité, et ici, à la réalité; or, détacher la première de la seconde, n'est-ce pas une infirmité de la créature? Le Créateur ne saurait y être soumis. Nous arrivons ainsi, par toutes les voies, à une solution qui n'est pas plus satisfaisante que les précédentes. Enfin, un dernier système a compté des partisans : la prédestination concerne les élus, et la prescience, les réprouvés. Mais n'est-ce pas admettre que l'acte de savoir d'avance est plus vaste que celui de décider d'avance, l'intelligence plus vaste que la volonté? En ce cas, l'Eternel est devenu *comme l'un de nous*. Ce n'est pas tout. Si la condamnation des méchants n'est pas due à l'initiative

d'en haut, elle provient d'une cause assez forte pour contrebalancer cette initiative, et nous tombons dans le manichéisme. Calvin a donc eu mille fois raison d'écarter cette hypothèse. S'il fallait insister, nous remarquerions que le fait que Dieu *permet* seulement, doit s'expliquer par un autre agent. Est-il sous la dépendance de Dieu ? Nous revenons à la prédestination. N'y est-il pas ? Nous avons un facteur indépendant, et son influence est la négation de la toute-puissance ou celle de la liberté, puisqu'elle réussit à en arrêter le jeu. Abandonnons une distinction qui ne jette aucune lumière. Ne craignons pas de dire : si un homme, ayant ouï la Parole, meurt sans se convertir, ce n'est pas la simple permission de Dieu, mais c'est la prédestination de Dieu. « Aujourd'hui, si vous entendez ma voix, n'endurcissez point vos cœurs. » De même, si le mal, longtemps caché, éclate soudain, ce n'est pas la permission, mais c'est la prédestination qui le sort des ténèbres, afin qu'il soit combattu. Disons mieux : si le péché qui, depuis la chute, se prolonge avec l'humanité, apparaît, à divers degrés, dans les individus, ce n'est pas la permission, mais c'est la prédestination qui a, par tous les symptômes de la maladie, donné la connaissance de la maladie. Cette connaissance n'était-elle pas nécessaire pour la rédemption ? Et si elle était l'effet d'une permission de Dieu, la rédemption ne se ferait-elle pas, à son tour ? Où aboutirait-on ? A trouver, passez-nous l'expression, deux acteurs du drame religieux, Christ et Judas, Dieu et Satan ; à remettre la prescience à Dieu et la prédestination à Satan, à moins qu'on ne préfère renverser les rôles. Cela serait trop étrange pour ne pas arracher l'aveu d'une erreur. Qu'on ne s'y trompe point, — nous l'avons annoncé au début et nous l'apercevons clairement ici, — l'édifice d'Augustin et de Calvin repose sur deux bases : une protestation contre le pélagianisme, en vue d'établir que tout bien est, pour le chrétien, un don du Père, par l'amour de Jésus, et que s'il en attribue une partie à lui-même, il rompt sa communion avec Dieu ; une protestation contre le manichéisme, destinée à montrer que la volonté une et indivisible de l'Etre souverain gouverne l'ensemble, comme les détails, des existences, et que lui soustraire

quoi que ce soit, c'est livrer la créature à un autre pouvoir, opposé probablement au premier. Ces protestations sont les éléments du christianisme, puisqu'il nie et la suffisance de l'homme et l'insuffisance de Dieu. Il ne saurait donc être question de les diminuer. En résumé, l'Eglise luthérienne l'a entrepris avec peu de succès, ne se doutant point que si quelques-uns se perdent par leur liberté, selon son dogme, et que le désastre n'atteigne ni l'amour du Père, qui, pourtant, a organisé la liberté de telle façon qu'elle produisît ce résultat, ni la toute-puissance du Père, qui, pourtant, l'a permis, ne se doutant point, dis-je, qu'elle acceptait, en principe, le calvinisme, sauf à en repousser la formule conséquente.

(*A suivre.*)

LA FOI EN JÉSUS-CHRIST[1]

OU

Quels sont, dans la personnalité de Jésus, les caractères qui autorisent et qui expliquent la foi qu'il réclame?

PAR

PAUL CHAPUIS

Fide sola... !

Des statistiques souvent rappelées et, au dire des géographes, suffisamment exactes, établissent que la religion chrétienne occupe sur notre globe le premier rang. Le bouddhisme, contrairement aux données courantes, n'est pas en avance sur elle d'une quarantaine de millions[2]. Voilà la raison du nombre, qui pourtant n'est pas la force. Les perspectives se précisent, en effet, dès que des conclusions numériques nous passons à la portée morale ou au retentissement de chaque religion dans l'histoire de l'humanité.

Çakya-Mouni voit encore des Ariens et des Mongols entrer dans ses sanctuaires, qu'il jugeait lui-même inutiles à la contem-

[1] Cette étude a été présentée à l'Assemblée pastorale suisse réunie à Neuchâtel le 29 août 1894. Elle fait suite, sous une autre forme, aux travaux du même auteur, publiés dans cette Revue et réunis en un volume : *La transformation du dogme christologique*, Lausanne, Bridel, 1893.

[2] Je dois ces renseignements, qui corrigent l'opinion usuelle que nous avions indiquée lors de la lecture du rapport, à M. G.-Th. Reichel,

plation sereine. C'est dans toutes les races, des plus inférieures jusqu'aux plus richement dotées, que le Christ recrute à ce jour ses disciples. Malgré ses chapelles de Londres et de Paris, malgré le Dalaï-Lama, qui est son dieu devenu homme, le bouddhisme ne fait plus de conquêtes marquantes ; tout semble indiquer qu'il ne franchira guère l'Orient lointain, où, d'ailleurs, les missionnaires du Nazaréen s'efforcent, non sans quelques succès, de lui ravir ses possessions. L'Evangile, au contraire, malgré quelques apparences défavorables, n'a point perdu sa force d'expansion. Il se montre, à cet égard déjà, doué d'une vitalité infiniment plus puissante que les autres grandes religions des peuples civilisés. Ni Mahomet, ni Brahma ne sauraient lui disputer l'hégémonie du monde. Tout ce qui s'appelle progrès, culture intensive, marche ascendante de la civilisation, est, à cette heure, l'apanage essentiel des peuples christianisés. Je veux, avec les géographes, que la découpure des côtes du lac méditerranéen ait, par ses golfes et ses baies innombrables, favorisé l'essor des peuples, jusqu'à faire de ce bassin merveilleux l'instrument et le centre essentiel des évolutions les plus fécondes de la race. Mais qui pourrait sérieusement contester, parmi les adversaires ou les partisans modernes du christianisme, que le nom de Jésus de Nazareth, les principes qui l'ont inspiré, la vie qu'il a épanouie, ne constituent l'un des facteurs et même le facteur le plus fécond, comme le plus permanent, de nos dix-neuf siècles d'histoire. La rigueur logique, qui ne permet pas d'annoncer pour demain le lever du soleil, voudrait nous empêcher d'affirmer que le christianisme soit le terme suprême de l'évolution religieuse ; il n'en reste pas moins vrai que nous ne concevons pas, sous une forme plus parfaite, le rapport de la créature morale avec Celui qui résume et concentre le Bien, auquel nous nous sentons obligés. A l'examen de quelques tendances opposées, qui infectent de leur virus notre culture contemporaine, certains esprits se prennent à concevoir les

ancien missionnaire morave, qui s'occupe beaucoup de bouddhisme et s'appuie entre autre pour son dire sur les travaux du Dr Williams et celles de la *Missionszeitschrift* du Dr Warneck.

espoirs déçus de Julien l'Apostat. On répondra sans chauvinisme, ni parti pris, qu'avec la chute du christianisme, à supposer qu'elle pût continuer à vivre, privée de cette force morale, l'humanité verrait s'éteindre la plus grande et la plus pure lumière qui ait jamais brillé à son ciel.

Aussi le sujet proposé à notre étude est-il, dans sa simplicité même, le plus profond qu'il soit possible d'aborder ; il monte aux sources de la vie spirituelle. *Je crois en Jésus-Christ !* ce mot de l'antique symbole romain le résume tout entier. Il a reçu sans doute, ce mot, de la part de ceux qui confessèrent ainsi leur foi dans les sanctuaires ou sur la place publique, en face des ennemis ou dans le recueillement de la solitude, des modulations variées ; on ne saurait l'oublier même au sein de l'Eglise universelle. Le baptisé des anciens jours, les évêques et les patriarches du IVme siècle, les réformateurs, le fils du peuple et le grand seigneur, les diplomates de cour et ceux de sacristie, jusqu'aux disciples, conscients ou non, de Jean-Frédéric Ostervald ou d'Alexandre Vinet, ont évoqué par cette formule des représentations fort diverses, parfois même opposées. Mais sous ces formations et déformations, qui, poursuivies au travers des âges, constituent un des plus palpitants problèmes de l'histoire et de la psychologie, on arriverait aisément à retrouver un élément permanent et essentiel.

On nous convie aujourd'hui à l'analyse de ce fait central et primaire, à une de ces heures de recueillement intérieur, qui nous permettent de nous rendre compte de nos espérances éternelles. Il s'agit d'établir le rapport *organique* qui rattache Jésus-Christ, objet de la foi, à ce phénomène intime que nous dénommons précisément la foi chrétienne. On voudrait indiquer les éléments constitutifs de la personnalité de Jésus, qui provoquent cette vie intime, cette communion avec le Rédempteur.

La méthode la plus simple, mais aussi la plus longue, pour résoudre le problème, consisterait à établir, au moyen de la psychologie et de l'histoire, la nature de la foi, pour montrer, ensuite, comment le Rédempteur répond à cette aspiration. Pour des motifs qu'il est utile d'expliquer, nous ne suivrons

pas cette voie, qu'un premier examen indiquerait pourtant comme la plus naturelle. Elle supposerait une étude de la foi elle-même, assez longue pour absorber tout le temps qu'on veut bien nous accorder, tandis qu'on nous demande avant tout de mettre en saillie la question christologique. Cette préoccupation-là est à l'ordre du jour de la théologie protestante des dernières décades. L'Allemagne et le protestantisme français, comme l'Angleterre, lui ont consacré d'importants travaux. Partout on a le sentiment que c'est le problème central. En vertu de circonstances diverses, les discussions relatives à ce sujet ont revêtu, dans la Suisse romande, une acuité particulière. De ce sentiment, croyons-nous, est issu le choix de l'étude proposée par le Comité central de la Société pastorale suisse. Il convient de répondre à cette attente et, dès lors, d'abandonner, je dirais à quelques égards, de sacrifier la tractation systématique, que nous venons d'indiquer, aux exigences pratiques du moment présent. Nous pourrons ainsi faire rentrer dans notre cadre certains points en discussion, jugés importants par plusieurs, à tort ou à raison, et que n'appellerait point nécessairement un exposé plus théorique que celui qui va suivre.

Nous rappellerons donc, en tout premier lieu, *la position qu'a prise Jésus lui-même*, lorsqu'il se donne comme l'objet direct de la foi. Nous indiquerons, ensuite, *au travers des conceptions principales* que la notion de la foi a trouvées dans l'histoire, *les caractères de la personnalité du Christ, qui autorisent et expliquent cette foi en sa personne vivante.* Qu'on veuille le remarquer, en effet, pour éviter toute confusion et toute méprise, notre tâche, telle qu'elle est formulée, ne nous appelle pas, comme ont paru le penser quelques-uns des rapporteurs de nos sections pastorales, à discuter toutes les tentatives d'explication de la personne du Rédempteur, mais bien, mais uniquement à déterminer dans cette personnalité les éléments plus précisément propres à faire naître et à nourrir la vie croyante. Le problème, ainsi limité, est déjà certes suffisamment vaste. Nous rendrions grâce à Dieu, comme nous avons cherché sa lumière, si cette étude, ainsi définie, contribuait à éclairer en quelque mesure les discussions de la théologie con-

temporaine, qui, malgré ceux qui s'en plaignent ou les redoutent, nous semblent avoir déjà profité à l'Eglise et à l'intelligence de l'Evangile.

I

Jésus réclame de ses disciples, non pas simplement la foi en Dieu le Père, mais la foi en sa propre personne, qui conduit au Père. *Toi ! suis-moi !* tel est, au sens plein de cet appel, son mot d'ordre, aussi bien que la condition nécessaire pour se réclamer de son nom. Cette constatation ne saurait, je crois, faire l'objet d'aucun doute sérieux. Les témoignages de l'histoire évangélique l'établissent d'une manière suffisante et l'action du christianisme dans le monde démontre tous les jours que les croyants se placent au bénéfice de cette influence personnelle.

Ce caractère de l'Evangile est, entre tous, celui qui marque le mieux l'originalité spécifique de Jésus de Nazareth. Il confère au Maître une place tout à fait à part dans la catégorie des fondateurs ou des réformateurs de la religion, sous ses multiples aspects. Ces génies, parfois créateurs, ont, par les moyens qui leur étaient donnés, poussé leurs adhérents directement vers la Divinité ou vers le Bien, tels qu'ils les concevaient. Mahomet a magnifié Allah, grand, unique, insondable ; Confucius a proclamé le souverain bien, comme pouvait l'entendre un moraliste, épris des coutumes ancestrales; le Bouddha a mis son cœur et attiré les cœurs dans la désespérance. Tous ces initiateurs furent uniquement des prédicateurs ou des prophètes au sens précis de leur inspiration. Leur personnalité, si puissante qu'elle ait été par l'enseignement ou par la hauteur morale, s'efface devant le but poursuivi et proclamé.

On s'est mépris sur les intentions, comme sur le caractère du Christ, lorsqu'on l'a assimilé, dans un rang très supérieur, sans doute, et peut-être unique dans l'histoire, à ces géants du monde intérieur. Distinguer, comme on a parfois tenté de le faire, entre la religion enseignée et pratiquée par Jésus et celle qui le prend lui-même pour son objet, c'est faire fausse route et se fermer l'intélligence de sa personnalité. On sacrifie ainsi

un des éléments les plus essentiels du témoignage primitif, du témoignage synoptique, sans parler du quatrième évangile. Après ce dépouillement, il reste sans doute une conception morale de l'homme et de Dieu, fort délicate assurément, incomparablement profonde, mais qui n'a pas, à tout prendre, le mérite de l'originalité. Jésus fut tout autre chose qu'un moraliste pieux et c'est, en son genre, une forme de l'intellectualisme et non la meilleure, propre à nombre d'écoles ou de partis théologiques et religieux, que de séparer l'enseignement du Maître de sa vie, de faire comme deux chapitres, dont on oublie la synthèse nécessaire, de sa personne et de son œuvre. Pour être très répandue et avoir même pour elle l'autorité de Calvin et celle d'une longue et, avouons-le, très commode pratique pédagogique, cette méthode arrache le sarment du cep et fait pleurer dangereusement la sève. La prédication du Maître n'est qu'un reflet de sa personne ; elle plonge ses racines les plus profondes, moins dans le sol des traditions ou des réflexions de la sagesse judaïque que dans l'expérience et la pratique intime de son âme, qui se sentait et se disait indissolublement unie au Père. S'il a été prophète et docteur, et quel prophète ! quel docteur ! il fut avant tout acteur et témoin. Il se pose en médiateur entre l'homme et Dieu. Le christianisme donc, au sens vrai, n'est pas la doctrine de Jésus-Christ, la morale enseignée par Jésus-Christ ; le christianisme, c'est la personnalité tout entière de Jésus-Christ, qui se donne comme objet de la foi.

Je veux que, à la suite du Maître, qui ne nous a pas laissé de parchemins ; — il nous a donné mieux par son Esprit vivifiant, — les écrivains apostoliques aient chacun exposé les trésors de leur foi et de leur expérience chrétienne, suivant leurs dons et les besoins de leurs milieux respectifs. Ils nous ont ainsi fourni différents types ou manières de comprendre l'Evangile, qu'ils ont nécessairement placé, au point de vue doctrinal, dans le cadre de leurs conceptions et de leurs vues générales. Les expressions, pour ne citer qu'un seul exemple relalif à notre sujet : πίστις ἡ εἰς Χριστόν ou ἐν Χριστῷ que l'on rencontre chez Paul, les mots johanniques au fond synonymes de ceux que

nous venons de citer, ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι sont certainement originaux, propres à ces auteurs, comme des formules au moyen desquelles, avec réflexion, ils ont rendu le message évangélique. Mais qui nierait, que pour ne pas se rencontrer, sous cette forme, dans l'Evangile primitif, ces expressions ne marquent à leur manière, et de la manière la plus incisive, ce qui fait l'originalité même de la religion chrétienne. Selon son fondateur, elle n'est à proprement parler et en premier lieu, nous le rappelons encore, ni une morale, bien qu'elle renferme les principes supérieurs de la morale, ni une doctrine, bien qu'elle enfante la plus simple et la plus profonde des théologies, au sens étymologique de ce mot ; elle est avant tout une certaine manière de vivre, la manifestation d'une personne réalisant et communiquant la vie parfaite.

Nous n'insisterons pas, pour appuyer cette affirmation, sur la foi que le Maître de Nazareth exigeait des infirmes venus auprès de lui pour guérir. Cette foi, sans doute, est faite pour une part de la confiance et des espérances que, pour des motifs divers, les souffrants plaçaient en lui. Mais, dans ces occasions, comme dans quelques aphorismes sur la puissance de la foi qui transporte les montagnes, alors même qu'elle serait aussi petite que le grain de sénevé, il s'agit du recours obéissant à la miséricorde souveraine ; le Christ y apparaît davantage comme l'instrument des charités divines que comme l'objet direct et central de la foi. Qu'on se souvienne, par contre, de la place et du rôle que réclame Jésus dans le sermon sur la montagne, un des échos les plus incontestés de son ministère. Avec une singulière hardiesse, il y oppose l'autorité de sa personne et de ses convictions à celle de traditions vénérables et séculaires, à celle de la loi mosaïque elle-même. Sans s'insurger en révolté contre le code religieux de son peuple, il se place au-dessus de ce code avec son autorité propre : *Vous avez entendu qu'il a été dit aux hommes d'autrefois... mais, moi je vous dis....* Et ce « moi, » comme une voix nouvelle et inattendue, découvre jusque dans les inclinations secrètes des cœurs les sources du péché ; il pénètre l'essence de la loi morale et détermine le bien. Le Fils de l'homme prétend au pouvoir de pardonner les fautes, à la maîtrise du sabbat sacro-saint, que pourtant les vieux livres mettaient en relation avec la création.

Il présage ainsi et provoque cette révolution spirituelle, la plus colossale que note l'histoire, et qui aboutira à détacher le christianisme de l'antique tronc judaïque, non comme un simple rejeton plongeant ses racines dans le même sol, mais en quelque manière, sous la forme d'une nouvelle création, dont le Christ lui-même est l'organe.

Elles sont dans le souvenir de tous ces affirmations, où le Maître met en relief la valeur de son *moi*, comme d'un *moi* salutaire et central. Il parlera du privilège des persécutions endurées à cause de lui ; il appellera *à lui* les âmes chargées et travaillées. Il réclamera *pour lui* un amour prêt à sacrifier tous les liens, tous les bonheurs, toutes les richesses. Il veut qu'à cause *de lui* le disciple consente à perdre sa vie, qu'on le suive, *lui*, et lui seul, dans le renoncement quotidien et la soumission morale complète. C'est un dépouillement qu'il exige pour nous enrichir. Sans modifier en rien la pensée, ni rompre son exactitude, il serait aisé de remplacer dans toutes les déclarations de ce genre le pronom de la première personne par le nom même de Dieu. Le Christ, dirait ici la philosophie spéculative, s'élève ainsi à l'absolu, à l'absolu moral s'entend, au bien parfait, avec lequel il s'identifie. Nous dirons, en restant dans la sphère religieuse, que conscient de son union parfaite avec le Père, un avec lui d'une unité voulue, librement consentie et quotidiennement conquise, il dévoile le Père dans ses paroles et dans ses actes.

L'évangile de Jean, quelles que soient d'ailleurs ses origines littéraires et théologiques, ne fait au fond que prolonger et préciser cette ligne d'affirmations et de prétentions personnelles, sans y rien ajouter de véritablement essentiel. « Je suis la *lumière* ; je suis la *vie* ; personne ne vient au Père que par moi ; ayez foi en Dieu ; ayez aussi foi en moi ! » Donc à l'union avec Dieu, ce qui est la foi en Dieu, Jésus demande qu'on ajoute la foi en lui, ce qui signifie l'union avec lui. Non qu'il faille constater ici deux lignes parallèles, encore moins divergentes. Il n'y a qu'un seul chemin, celui qui par l'union avec le Fils conduit à l'union avec le Père, dont il est le révélateur ; car, au sens chrétien, Dieu ne peut être perçu, je veux dire

religieusement perçu qu'en Jésus-Christ « reflet de sa gloire, » « empreinte de son essence » selon le mot de l'écrivain alexandrin de la lettre aux Hébreux.

Cette observation a ici une réelle importance. A l'oublier, on risque d'effacer, chez Jésus, précisément ce sentiment de dépendance filiale, si remarquable et si constant. On méconnaît, pour parler avec l'école, la subordination et l'on érige le Maître en grandeur absolue. C'est dans sa relation avec le Père qu'il ne faut cesser de le considérer. Elle est partout supposée, aussi bien dans le pouvoir de pardonner les péchés, qu'il s'attribue et qu'il exerce au nom de Dieu que dans les affirmations les plus caractéristiques sur la valeur de sa personnalité. Le Nazaréen *n'est pas Dieu*, ὁ Θεός, il est Fils de Dieu. Il révèle le Père et le fait connaître, et à ce titre réclame pour lui, dans la religion, cette place unique et centrale qui l'élève au-dessus de tous les prophètes et de tous les sages du passé.

Voilà, si nous ne faisons erreur, le trait spécifique et original de la religion de Jésus-Christ. Si nos observations sont conformes aux faits constatés, le christianisme n'est point simplement une des formes historiques de la communion de l'homme avec Dieu; cette forme a ceci de particulier que la personnalité de son fondateur prend place dans l'objet même de la religion.

Cette prétention peut-elle se légitimer? Le Christ-Rédempteur possède-t-il des caractères spécifiques qui provoquent et qui expliquent cette foi en Lui? Pour résoudre ce problème, il importe tout d'abord de dégager et de mettre en lumière la notion même de la foi évangélique, car selon qu'on la détermine avec plus ou moins de rigueur, selon qu'on y mêle ou non des éléments qui lui sont étrangers, on trouvera aussi à la question posée des solutions différentes.

II

On connaît la définition catholique de la foi. Le Concile de Trente en a fixé la formule officielle, bien que, il faut s'en souvenir, les origines premières de la notion remontent infini-

ment plus haut. D'après les documents symboliques de l'Eglise romaine, la foi n'a rien d'un *putare*, d'un *existimare*, d'un *opinari*, fondé plus ou moins sur des preuves morales ou logiques, elle est un *credere vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt atque illud imprimis, a deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Jesu Christo.* A ce décret du Tridentinum, qui se ressent à quelques égards des controverses classiques du XVIe siècle, ajoutons la confirmation que lui a fourni en 1870, le concile du Vatican, lorsqu'il affirme : *Fidem quæ humanæ salutis initium est, ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua... ab eo revelata vera esse credimus propter auctoritatem ipsius Dei revelantis.*

La foi, d'après ces définitions officielles, a donc pour objet, non pas directement Jésus-Christ, mais toute la vérité religieuse, établie et admise en vertu de l'autorité de celui qui la révèle. Or comme les vérités révélées ont besoin, sinon d'être expliquées, du moins garanties à leur tour par un interprète infaillible de celui qui révèle, l'Eglise dans ses conciles et par son chef visible devient l'autorité suprême. La foi consiste donc, en dernière analyse, à accepter l'autorité de l'Eglise, à courber ses sentiments et ses expériences, aussi bien que sa raison raisonnante sous les décisions de l'Eglise. Nous ne contestons point à cette immolation son ordre de grandeur ; s'il la fallait discuter, il serait aisé de rappeler ce qu'elle a au fond d'antimoral. C'est l'âme humaine qu'on sacrifie, non à Dieu, mais aux ordres de l'Eglise. Et aux yeux d'un protestant les deux termes ne sauraient être identiques. Aussi Bellarmin dit-il fort justement que « les catholiques placent le siège de la foi dans l'intelligence. » Par l'acte de foi, ajoute-t-il, nous donnons à Dieu notre assentiment, *bien qu'*il nous propose comme objets de la foi des éléments que nous ne comprenons point. *L'auctoritas proponentis* pèse seule dans la balance. Avec une rigueur d'ailleurs nécessaire, parce que, sans elle, il se renierait lui-même, le catholicisme est resté fidèle à ce principe. Ecoutez comment le développe le Pére Didon dans des conférences prêchées en 1892 à la Madeleine de Paris sur *La foi en la divinité de Jésus-*

Christ[1] : « Lorsque, écrit-il, il s'agit de déterminer le sens vrai d'un livre, qui n'est pas un livre qui traîne dans la rue, chez le bouquiniste ou le libraire en vogue, quand il s'agit de donner un sens à un livre qui appartient à quelqu'un, qui est la propriété d'un auteur, qui est le patrimoine de l'Eglise, il faut interroger ce quelqu'un, cet auteur, cette Eglise. Dussent les protestants me trouver sévère, je maintiens que l'Evangile n'appartient qu'à l'Eglise.... Je dirai que le seul sens catholique de ces textes (relatifs à la divinité de Jésus-Christ) nous est donné par l'Eglise qui ne cesse de le proclamer à la face du monde. » — A ce point de vue, que nous ne citons qu'à cause des débris qu'on en retrouve dans certaines fractions du protestantisme, le sujet que nous étudions n'a guère d'importance. Les motifs de croire en Jésus-Christ procédent moins des caractères de Jésus-Christ qui s'imposeraient à mon être pour le dominer et le convaincre que d'une abdication en face d'une volonté extérieure. Celle-ci peut s'appuyer sur des motifs, mais ces motifs me sont indifférents ; un seul est valable, celui qui consiste à se dépouiller de ceux qu'on pourrait avoir. Je crois en Jésus-Christ, parce que c'est écrit et que l'Eglise, en m'ordonnant de croire, me garantit la vérité salutaire.

Aussi n'est-il, on le conçoit, aucun domaine de la dogmatique que les pères du XVIe siècle aient autant renouvelé que le chapitre de la foi. A l'inverse de leurs opposants catholiques, ils mettent en saillie son caractère moral. Bellarmin lui-même constate que ses adversaires placent dans la volonté le siège de la foi[2]. Sans noter ici les différences qui caractérisent dans ce domaine, comme ailleurs, les trois types réformés, il est nécessaire de rappeler quelques échos de cette théologie nouvelle, celle du XVIe siècle, s'entend. Déjà en 1520, dans sa *Disputatio de fide infusa et acquisita*, Luther insiste sur le caractère intérieur, moral de la foi, lorsqu'il dit par exemple : *fides acquisita sine infusa nihil est ; infusa sine acquisita est omnia*; et l'on sait avec quelle énergie et quelle expérience, le

[1] In-12. Paris, librairie Plon, 1894. Page 104.

[2] Voy. Dr G.-B. Winer, *Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien*, p. 141. Leipzig, 1882.

maître de Wittemberg a relevé ce caractère de la foi en Jésus-Christ. Il faut lire à ce sujet son traité de la *Liberté chrétienne* et se rappeler cette définition qu'on trouve dans le Commentaire des Galates de 1519 : *fides in nomen domini est intelligentia legis, finis legis et prorsus omnia in omnibus.*

Zwingli, si différent, par tant de côtés de sa pensée et de son action, du réformateur allemand n'est pas moins explicite. Dans son *Exposition de la foi chrétienne*, une Institution en son genre, adressée, elle aussi, au roi François Ier, après avoir rappelé que la foi est un don de Dieu, il la définit comme « la confiance en vertu de laquelle l'homme s'appuie sur Dieu de toutes les forces de son âme, ne veut et ne fait que ce qui est agréable à Dieu. » Elle nous apparaît ici non comme un acte d'abdication intellectuelle, mais bien comme le levier qui soutient la vie chrétienne.

Il est connu, enfin, ce chapitre admirable que dans son troisième livre, l'*Institution* consacre au sujet. On reprochera peut-être à Calvin d'avoir, du moins dans les dernières éditions retravaillées par lui-même, placé l'exposé de la foi avant celui de la repentance. Ce fut là, à nos yeux du moins, une erreur, mais une erreur à la Calvin. Le mobile n'en est point une sorte de retour à la notion catholique, qui assez logiquement, à son point de vue, fait de la *fides* l'*initium vitæ christianæ*. Le théologien de la Réforme, au contraire, s'est laissé guider par la même pensée qui a érigé le dogme de la prédestination en piédestal de sa dogmatique : l'homme ne doit avoir aucune part dans l'œuvre du salut, la miséricorde de Dieu seule y est glorifiée. Combien, d'ailleurs, il marque de son cachet génial son affirmation et son analyse de la foi !

« En ayant ce nom (de foi), écrit-il par allusion aux « théologiens sorboniques », ils ne conçoivent qu'une volonté de s'accorder à l'histoire de l'évangile : mesmes quand on dispute de la foi aux écoles de théologie, en disant cruement que Dieu en est l'objet, ils esgarent çà et là les povres âmes en spéculations volages. — L'assentement que nous donnons à Dieu est au cœur plustot qu'au cerveau et d'affection plus que d'intelligence.... Ici gist le principal point de la foy que nous ne pen-

sions point les promesses de miséricorde qui nous sont offertes du Seigneur estre seulement vraies *hors de nous* et non pas en nous, mais plutôt qu'en les recevant *en nostre cœur* nous les fascions nôtres. — Si la parole de Dieu voltige seulement au cerveau, elle n'est point encore receue par foy ; mais lors sa vraye reception est, quand elle a prins racine au profond du cœur, pour estre une forteresse invincible à soutenir et repousser tous assauts des tentations[1]. »

Voilà, à proprement parler, la foi au sens évangélique et protestant. Elle nous apparaît comme une activité *sui generis*, qui prend son point de départ dans la volonté. Est-ce à dire que les réformateurs aient absolument dépouillé toutes les erreurs que la scolastique, pour ne pas remonter plus haut, avait introduites dans la notion ? Ont-ils, en particulier, pu et su tirer toutes les conséquences de leur principe pour le renouvellement de la dogmatique et spécialement de la christologie[2] ? Nous ne le pensons pas. Mais il serait injuste d'ériger cette remarque en reproche. Les hommes du seizième siècle n'échappèrent point à la loi commune qui veut que la vérité se conquière pas à pas. L'originalité la plus réelle, les convictions les plus caractéristiques tiennent toujours par un bout la chaîne des efforts antérieurs. Dans ce magistral chapitre de Calvin, rappelé tout à l'heure, il est aisé de relever des paroles, des affirmations qui, sans être en contradiction avec les principes énoncés, risquent pourtant de les affaiblir ou de les obscurcir. Ainsi le réformateur de Genève, on en dirait aisément autant de ses compagnons de lutte, appelle assez souvent la foi une *connaissance* ; il parle quelque part « de l'entendement qui saisit les promesses divines pour les faire passer par l'esprit dans le cœur ». Sa définition marque également cet élément intellectuel, en décrivant la foi comme « une ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous : la-

[1] *Inst. chrét.* Edition Baum, Reuss et Cunitz. Vol. IV, liv. III, chap. IV, *passim.*

[2] Voy. sur ce sujet la récente étude de M. Lobstein : *La christologie traditionnelle et la foi protestante.* Paris. Fischbacher, 1894. — *Revue de théologie et de philosophie,* 1894, page 101 et suiv.

quelle étant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ est révélée *à notre entendement* et scellée en notre cœur par le sainct Esprit. » Encore, pour ne pas faire tort à Calvin, faut-il se souvenir que par « cognoissance », lorsqu'il s'agit de la foi, « nous n'entendons pas, dit-il, une apprehension telle qu'ont les hommes des choses qui sont submises à leur sens; car elle surmonte tellement tout sens humain qu'il faut que l'esprit monte pardessus soy pour atteindre à icelle.... Car comme la foy ne se contente point d'une opinion douteuse et volage, aussi ne fait-elle d'une agitation obscure et perplexe: mais requiert une certitude pleine et arrêtée, telle qu'on a conscience d'avoir des choses bien approuvées et entendues[1]. »

En tous cas, les symboles de la Réforme et l'âge des épigones, par des raisons que l'histoire explique, ont remis en relief cet élément secondaire de la connaissance proprement dite, ces restes pesants de la cuirasse de Saül, rejetés en principe par le David du grand siècle. C'est ici qu'on retrouve la *notitia* et l'*assensus* logique des définitions antérieures au XVIe siècle.

Nomen fidei, dit la confession d'Augsbourg, *non significat tantum historiæ notitiam qualis est in impiis et diabolo ; sed significat fidem, quæ credit, non tantum historiam, sed etiam effectum historiæ, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum.*

La *Confession helvétique* dit à son tour : « La foi chrétienne n'est pas une opinion ou une persuasion humaine, mais c'est cette situation d'une âme qui est pleinement assurée, qui donne un assentiment constant et éclairé, enfin qui *comprend* et qui embrasse avec une entière certitude, *la vérité de Dieu qui nous est proposée dans les Saintes-Ecritures et dans le symbole des apôtres.* L'âme s'attache à Dieu lui-même, comme à son unique, éternel et souverain bien, et à Jésus-Christ, qui est le centre de toutes les promesses.

Le catéchisme de Heidelberg, mieux que la précédente définition, rend la saveur primitive de la Réforme et l'esprit, jusqu'aux termes mêmes, de Calvin. A la question : Qu'est-ce que

[1] Ouvr. cité.

la foi, il répond ainsi : « Ce n'est pas seulement une connaissance (*Erkenntniss*) en vertu de laquelle je tiens pour vrai tout ce que Dieu nous a révélé, mais aussi une confiance cordiale que produit en moi, par l'Evangile, le Saint-Esprit que Dieu me donne par pure grâce, au nom des seuls mérites de Christ, le pardon des péchés, la justification et le salut éternel, non seulement aux autres, mais aussi à moi. »

Sera-t-il permis, enfin, de citer un autre catéchisme ? Il ne prend pas rang parmi les documents symboliques officiels ; mais sa mention sera tout particulièrement à sa place dans cette ville, où Ostervald a tenu si longtemps et tient peut-être encore le sceptre de l'autorité. Il dit : « Croire en Jésus-Christ, c'est croire qu'il est le Fils du Dieu vivant, et qu'il a été envoyé de sa part au monde pour sauver les hommes ; c'est surtout être persuadés que nous *serons* sauvés par sa médiation, *si nous recevons sa doctrine*, si nous renonçons à tout péché et si nous avons à cœur d'observer les préceptes qu'il nous a donnés. »

Grâce à Dieu, nous avons quelque peu marché depuis les jours d'Ostervald. Dans nos pays romands, la chaude piété du Réveil, qui n'a pourtant pas réussi à fondre la froide théologie des temps mauvais de l'Eglise, puis, ailleurs, l'influence des Kant, des Schleiermacher et d'autres novateurs encore, ont contribué à relever les conquêtes de la Réforme, à accentuer, mieux qu'on ne le fit jamais depuis les jours de saint Paul, le côté moral de la foi. Pourtant il nous semble que notre intelligence de ce fait religieux capital est encore encombrée trop souvent d'éléments intellectualistes qui le faussent et le paralysent.

A vrai dire, ce déficit s'explique et c'est son excuse. La Réforme a mis en lumière, et en une vive lumière, cette foi en Christ, en tant qu'elle est une communion du fidèle et du Sauveur, un échange de vie, une régénération spirituelle. Mais en vertu même de sa conception de l'autorité biblique, spiritualisée et comme transfigurée par ses fils les plus grands, matérialisée par le courant général des esprits, le protestantisme s'est volontiers laissé entraîner à identifier, en tous cas à con-

fondre, cette confiance dans Christ vivant qui est la foi, avec la créance accordée à l'Ecriture sainte, qui n'est pas la foi. On a établi la foi en Jésus sur ce qu'on appelle, improprement d'ailleurs, la foi au livre sacré. Il en résulte que croire en Christ revient sans doute, et c'est le trésor éternel, à se confier en ses promesses, mais, du même coup, à admettre, comme vérités fondamentales et immuables, l'ensemble des faits scripturaires. Ce phénomène, assez visible partout, l'est essentiellement dans la Confession gallicane de 1559, devenue en 1571 celle de la Rochelle. Les objets ou articles de foi y sont théologiquement formulés avec une précision qui serait remarquable partout ailleurs.

En agissant de la sorte, en risquant trop souvent de confondre la foi et la doctrine, la rectitude de la vie chrétienne et la correction de la croyance, la Réforme et les temps qui l'ont suivie, n'ont fait du reste que demeurer dans les méthodes et les conceptions inaugurées aux IIIe et IVe siècles alors qu'on tendait à identifier la πιστις évangélique avec la γνῶσις évangélique. On devait aboutir ainsi, en toute logique, à établir la foi sur l'autorité. La révolution religieuse du XVIe siècle a déplacé cette autorité ; ses champions les plus illustres, nous venons de le voir, nous ont rendu le véritable sens de la foi, qui est « un acte de volonté, une confiance du cœur touché et éclairé par la parole de Dieu [1]. » Malgré quelques contradictions et quelques hésitations, il ne serait point difficile de montrer, textes en main, que c'est bien là la réelle conquête des Pères du protestantisme.

Ils sont, pensons-nous, dans le véritable esprit de la Réforme, ceux qui avec les Alexandre Schweizer, les Ritschl, les Lipsius et les Vinet parmi les morts, les Herrmann, les Kaftan, les Harnack, les Sabatier et les Charles Secrétan parmi les vivants, s'efforcent d'épurer cette notion et de débarrasser la foi des surcharges et des dépôts étrangers à sa nature, que lui ont apportés les siècles.

La théologie moderne est devenue, à peu d'exceptions près

[1] Lobstein, *Christologie traditionnelle et foi protestante*, p. 51.

et avec plus ou moins de conséquence suivant les écoles, *christocentrique*, pour employer l'heureuse expression proposée, si je ne fais erreur, par MM. Harnack et Kaftan. A l'heure actuelle, il s'agit donc de savoir, si la vérité chrétienne doit cesser d'être « un système abstrait, comme l'a si bien écrit M. Lobstein, pour devenir une réalité vivante, accessible à l'expérience et appelée à exercer sur la conscience une dictature spirituelle, à la fois plus intime et plus impérieuse que l'autorité de l'Eglise et de sa tradition [1]. » Il s'agit de savoir, dirons-nous encore, si la foi, qui est le seul moyen d'entrer en communion avec le Sauveur, est un phénomène de conscience *sui generis*, accessible à tout cœur altéré de justice, sans qu'elle présuppose à titre de conditions nécessaires la possession de formules fixes d'ordre intellectuel et spéculatif. On demande comment Jésus de Nazareth répond à cette foi, activité morale, puissance de la volonté, et ce que cette foi peut saisir de Jésus qui la réclame pour lui, afin de nous faire vivre en Dieu.

C'est ici que nous rencontrons d'une manière nette et précise la ligne de démarcation des écoles théologiques actuelles.

III

A ce titre, et pour choisir un seul et très frappant exemple, faut-il considérer comme un des caractères essentiels de la personnalité du Christ *saisi par la foi*, ce qu'on a appelé sa *préexistence?* L'exemple vaut tous les autres qu'on pourrait choisir, car on en pourrait choisir d'autres, pour juger de la méthode et de sa valeur. Il a même le privilège de ne pas être une hypothèse théorique, mais de répondre à de vives préoccupations, de s'appuyer sur des affirmations très positives.

Le théologien qui est la gloire de cette ville [2] et qui jouit d'une autorité que lui confèrent sa science, son caractère et ses convictions, n'a-t-il pas déclaré dans une étude déjà ancienne, mais capitale [3], que la divinité essentielle du Christ, par où il faut

[1] Ibidem.

[2] Neuchâtel, où cette étude a été présentée.

[3] F. Godet. *L'immutabilité de l'évangile apostolique :* Siebente Versammlung der Evangelischen Allianz. Basel 1879. Vol. I.

entendre, dans la langue de M. Frédéric Godet, sa préexistence et sa préexistence éternelle, donnait seule à l'évangile apostolique son fondement immuable, donc sa valeur salutaire et originale, donc sa raison d'être, donc l'un des caractères essentiels et nécessaires de la foi au Rédempteur? Un autre savant, disciple fidèle du maître de Neuchâtel, et dont, en ce jour, le souvenir monte à nos cœurs comme celui d'un adversaire qui fut un ami, M. le professeur Gretillat, a écrit que « la préexistence personnelle du Christ fait partie de la foi de l'Eglise ». Une affirmation historiquement incontestable pour un grand nombre de siècles, qui ne sont pourtant ni ceux du christianisme primitif, ni celui où nous vivons, une affirmation, en tous cas, que le dogmaticien de la Kénose entend évidemment au sens d'un élément nécessaire à la foi. Et si, sortant du cercle restreint de la théologie protestante de langue française, nous consultions l'érudite Allemagne ou les maîtres anglo-saxons, il serait aisé de retrouver des voix nombreuses en faveur de cette thèse. Le Dr Fairbairn, pour ne citer que lui, dans un livre considérable[1], dont on a trop, à nos yeux, loué l'originalité, comme s'il nous donnait une méthode et un principe de théologie constructive, tandis qu'il n'est qu'une tentative de sauvetage du dogme traditionnel, arrive par d'autres chemins aux mêmes conclusions et fait de la doctrine trinitaire, qui suppose la préexistence, la pierre d'angle de l'édifice chrétien.

Ces noms et ces thèses ont, sans aucun doute, une haute valeur; mais on voudrait voir le lien *organique* qui rattache l'une à l'autre la préexistence du Christ et la foi au Christ. Là est le nœud de la question et il importe, pour éviter des confusions souvent faites, de bien préciser le problème. Il ne s'agit point, en effet, dans notre sujet, tel qu'il est formulé, de savoir si cette affirmation de la préexistence fournit une explication satisfaisante ou non de la personnalité du Rédempteur ; il faudrait montrer bien plutôt comment s'unissent et se marient la foi et la divinité dite essentielle; comment la foi, non la formule doctrinale ; la vie croyante, non la théorie de cette vie, saisissent la préexistence et s'en nourrissent; comment cette

[1] *The place of Christ in modern Theology*. London, Hodder, 1893.

doctrine ou ce fait, si on l'érige en fait, sanctifie les fidèles; quelle substance, quels appels, quelles consolations l'Eglise et ses prédicateurs en déduisent pour le maintien et l'avancement de la vie spirituelle. Or sur ce point nous attendons encore une réponse, une lumière qui ne nous a pas été fournie. Voici pourtant ce que nous avons lu ou entendu.

On dit, entre autres, et on répète que la préexistence est un des caractères essentiels de la foi en Jésus-Christ, parce que sans elle on diminue l'amour de Dieu.

M. Godet écrit :[1] « Si Christ n'est pas personnellement Dieu, il reste vrai peut-être qu'un homme, l'homme parfait, l'homme central, comme on l'appelle, a aimé sa race jusqu'à s'immoler pour elle, dans le but de la conduire à sa suprême destination. Mais en quoi l'amour du Père est-il proprement impliqué dans le sacrifice que nous fait de sa vie l'un de nos semblables? Qu'y met Dieu *du* sien (ἐκ τοῦ ἰδίου)? Je vois bien un frère qui aime ses frères; mais je ne trouve plus dans l'Evangile le Père qui aime ses enfants. Il me paraît que l'homme brille dans cette œuvre plus que Dieu! Et Dieu, qui ne met rien du sien dans le don, en profite cependant pour réclamer tout pour lui-même! Aurait-il donc raison le serviteur de la parabole qui accuse son maître de vouloir récolter là où il n'a pas semé? Jésus, au contraire, se donne lui-même et ne demande rien que pour Dieu. A qui est le beau rôle? Où est la générosité? Un tel mode de salut me lie à la créature, si Christ n'est qu'une créature, plus qu'au Créateur. C'est l'homme qui sort triomphant du drame rédempteur. Elle n'est donc pas si mauvaise qu'on le prétend, cette nature humaine, d'où a pu sortir un si admirable fruit. Ne me parlez plus de la foi comme du lien qui unit l'homme à Dieu. C'est à l'homme que m'unit ma foi. »

Dans le même sens voici l'argumentation que nous fournit l'intéressante étude de M. le pasteur Cordey[2], de Paris, sur la *Foi en la préexistence* : « Combien l'amour paternel brille davantage, si Dieu s'appauvrit..., s'il donne quelque chose qu'il

[1] Ouvr. cité.

[2] *La foi en la préexistence de Jésus-Christ et son importance pour la piété chrétienne.* — Paris, Fischbacher, 1893.

avait déjà auparavant et pour lui-même, s'il envoie aux hommes pour les racheter, son fils existant auprès de lui « au commencement, » bien avant que le monde ait commencé, bien avant que le péché ait commencé, son fils engendré dans cet *aujourd'hui* ou dès cet aujourd'hui qui est l'éternité, son Fils en qui dès le commencement *il a mis tout son bon* plaisir ! Son Fils, c'est-à-dire bien plus qu'un ange, un prophète, un saint, bien plus que n'étaient pour les vignerons infidèles et pour le maître de la vigne les serviteurs précédemment envoyés ! Son Fils, c'est-à-dire sa révélation de lui-même à lui-même, c'est-à-dire un autre lui-même, non par élection, mais par essence. Pour moi, ajoute M. Cordey, je vois dans le don du Fils préexistant le cœur du Père céleste s'engager, que dis-je ? se sacrifier infiniment plus que s'il s'agit pour lui d'une création nouvelle, même tirée de lui. Je vois dans cette charitable miséricorde un quelque chose d'infiniment plus doux, plus personnel, plus direct, plus fort, un amour qui a non seulement la valeur de la plus sublime intention révélatrice et rédemptrice, mais l'étendue incommensurable de l'amour infini. »

Avant de peser la valeur de l'argumentation qu'on vient d'entendre, notons deux détails. Ils ont leur importance.

Le raisonnement présenté ne vaut que dans la bouche ou sous la plume des partisans de la préexistence *éternelle* ; aux autres, aux ariens modernes, qui portent à ce jour les couleurs de l'orthodoxie, qui font du Christ une créature [et il nous semble, nous ne savons si nous lui faisons tort, que M. Cordey en tient un peu, lorsqu'il nous parle du Fils existant « bien avant que le monde ait commencé, »] l'argument ne convient guère, puisque cet être créé avant le temps est une créature, un produit de l'activité divine et non Dieu lui-même dans son Fils coéternel.

Je remarquerai ensuite que toutes ces considérations relatives à l'amour divin, manifesté à son apogée par l'abaissement du préexistant éternel, ne se rencontrent pas dans les documents du siècle apostolique. Lorsque ces écrivains exaltent l'amour paternel de Dieu, ils ne ténorisent pas, à titre de preuve, les thèses de la christologie spéculative. C'est le sacri-

fice de la croix qui manifeste ce summum au delà duquel on ne conçoit rien de plus grand ni de plus fort. Paul écrit que « la preuve de son amour pour nous, Dieu l'a donnée, en ce que Christ est mort pour nous, *quand nous étions encore pécheurs.* » La preuve gît dans le contraste entre l'amour divin et la misère des pécheurs, et non, comme l'indique M. Godet dans l'étude citée, « entre le don que Dieu nous fait de lui et celui qu'un homme fait pour un autre de sa propre vie. » La miséricorde s'incline, non seulement du côté de ses sympathies naturelles, comme dans le cas rappelé par l'apôtre, d'un homme qui se sacrifie pour un homme de bien, mais elle embrasse le pécheur, celui qui n'offre pas en lui-même les attractions qui aiguillonnent le sacrifice. Du reste, M. Godet, lorsqu'il étudie le texte paulinien dans son *Commentaire des Romains* se corrige lui-même : « c'est, dit-il excellemment à propos de ces passages, quand nous étions plongés dans un tel état d'impuissance et de rébellion, que *la plus grande preuve* d'amour nous a été donnée, en ce que Christ est mort pour nous. »

Paul encore, pour revenir à lui, nous rappelle que « Dieu n'a point épargné son propre fils, *mais l'a livré à la mort pour nous tous.* » Pierre déclare que nous avons été rachetés « par un sang précieux,... le *sang de Christ*, *prédestiné* avant la création du monde. « Voici, dit le vieux saint Jean, *en quoi consiste* l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils, *comme une propitiation pour nos péchés.* » Enfin Jésus lui-même ne parle-t-il pas de perdre sa vie, de la donner en rançon et il déclare que nul amour *n'est plus grand que* l'amour de celui qui donne sa vie pour ses amis ?

Après cela, il nous paraît difficile de chercher dans la préexistence du Maître la preuve la plus sublime de la divine charité. Jésus et ses premiers témoins ne l'ont fait nulle part ; on vient de voir où ils placent le maximum possible : il n'y a pas de plus grand amour ! L'argument qu'on invoque est de date récente, en tous cas extrabiblique, ce qui ne signifie nullement qu'il soit sans valeur. Mais que vaut-il ?

Il vaut par représentation. Il a quelque chose d'émouvant

ce spectacle du Père céleste, unique et pourtant pas unique, qui s'arrache à lui-même son Isaac éternel, et il fournit toute la force des considérations rappelées. Nous ne demanderons pas s'il est apostolique ; nous demanderons plutôt si cet anthropomorphisme-là ne fait pas tort, contrairement certes aux chrétiennes intentions de ses défenseurs, à la majesté de Dieu que les cieux des cieux ne peuvent contenir et qui est esprit et vérité.

Le dirons-nous ? Non par paradoxe, mais par conviction réfléchie ? Les principes sur lesquels reposent les pensées combattues, loin de glorifier et de mettre en splendeur l'amour divin, me semblent le ternir. Dieu est amour ; il veut aimer : Jésus est le Fils de sa dilection, qu'il envoie et qu'il donne au monde pécheur pour sauver ce monde. Mais pourquoi sur le Nazaréen ce bon plaisir du Père, cet amour ineffable ? Parce que ce Nazaréen est de son « essence, » de sa famille spéciale, et que l'affection se porte en premier lieu et avec plus d'intensité sur les fils de nos entrailles ? Dans cette désignation le *propre* fils de Dieu, il faudrait donc reconnaître la voix du sang ? Vrai ! il nous semble dangereux d'aboutir à de telles conséquences ; elles rappellent davantage certaines mythologies que la grâce de Dieu qui surabonde là où le péché avait abondé. Cet amour du Père pour son unique, combien il nous paraît plus sublime quand on contemple l'union morale qui unit le Fils de l'homme à Dieu ! Au nom de cette obéissance, Dieu fait descendre sur lui le témoignage de son amour et le proclame son Fils avec puissance, en vertu de l'esprit de sainteté, par la résurrection d'entre les morts. Oui Jésus a aimé sa race jusqu'à se laisser immoler pour elle, dans le but de la conduire à sa suprême destination. Sa race qui est, si l'on en croit saint Paul, la race de Dieu et que Dieu reçoit en grâce, comme l'enfant prodigue, mais repentant, et pour laquelle lui, le Père qui est dans les cieux, prépare et donne son propre fils, sa sainte image, montrant en lui son amour incommensurable. — C'est l'homme qui sort triomphant du drame rédempteur, dit-on. — Oui c'est l'homme, mais par la *grâce* de Dieu, auquel seul appartient la gloire et qui est l'amour et qui par Jésus et

avant Jésus ne récolte pas où il n'a pas semé, mais a partout le droit sacré de tout réclamer pour lui.

D'ailleurs le raisonnement combattu, qui place la grandeur de Jésus, avec lequel nous sommes appelés à nous identifier, dans une *essence autre que la nôtre*, fût-il intelligible, on ne voit pas encore le lien qui unit la préexistence à la foi. Celle-ci, quelque définition que l'on en donne, sauf la catholique, saisit son objet d'une façon *immédiate* et le moyen, je vous prie, de saisir cette divinité essentielle au sens de nos adversaires, autrement que comme un corollaire spéculatif, sans directe influence sur la vie croyante ? L'histoire de la foi vécue confirme notre dire ; la préexistence n'y entre point de prime abord comme un de ses éléments nécessaires.

On sait assez, en effet, que l'Evangile primitif n'en parle pas, que pour l'y introduire, il faut raisonner par supposition ; or l'Evangile primitif et populaire, celui dont les synoptiques nous ont conservé l'écho, a fait des croyants. Considérez la foi de la Cananéenne et celle du centenier de Capernaüm, la prière confiante du brigand, l'appel du geôlier, la conversion même d'un Saul de Tarse, et pesez la part qu'a eue la doctrine de la préexistence dans la conquête de ces âmes à Jésus-Christ. On ne conçoit pas la place qu'elle aurait pu occuper. Elle est certainement absente chez tous, donc absente de leur foi. Si l'apôtre des Gentils a parlé postérieurement de ce sujet, serait-ce être téméraire que de nier le rôle de cette idée à l'heure capitale de sa vie, alors qu'il plut à Dieu de révéler son fils en lui ? On dira peut-être qu'elle était incomplète, cette foi, que pourtant, dans deux des occasions citées, Jésus a proclamée *grande;* que « la valeur absolue du salut chrétien n'a pleinement éclaté aux yeux du monde qu'au moment où Christ lui a été présenté, dit M. Frédéric Godet, comme la « Parole faite chair. » Ce moment, ajouterons-nous, ne date pas de l'apparition tardive du prologue johannique ; il a commencé à l'heure même où la contemplation de la personnalité du Christ a pu laisser dans une âme d'homme, apôtre ou péager, l'impression des miséricordes et de la vie divines, réalisées dans le prophète de Nazareth. Ce qui a pu et dû être incomplet, ce qui l'est encore et le

sera tant que nous ne verrons que δι' ἐσόπτρου, c'est l'intelligence de la foi, disons mieux, son explication, son analyse ; mais avec ou sans préexistence, le phénomène reste, comme il reste que ceux qui ne sont pas initiés aux mystères de la formule H^2O demeurent quand même susceptibles de se désaltérer à l'onde pure qu'elle représente. Contentons-nous, en matière religieuse, du grain de sénevé qui transporte les montagnes. Si ce levier, à ce degré minime de force, possède, au dire du fils de Marie, cette puissance, il ne doit rien lui manquer d'essentiel de ce qui fait le levier, fussions-nous dans l'ignorance la plus complète des lois de la mécanique. D'où nous tirerons cette première conclusion : quelle que soit l'opinion que l'on ait au sujet de la préexistence du Christ, qu'elle soit l'expression d'une divinité essentielle au sens d'Athanase ou de la moderne hérésie de la Kénose, qu'elle soit, comme nous en sommes pour notre part tous les jours plus convaincu, le moule spéculatif d'un grand fait divin, tel que le concevait le génie de l'époque, à Jérusalem ou à Alexandrie, elle ne fait point partie de ces données capitales que nous cherchons et qui constituent les caractères essentiels de Jésus-Christ en tant qu'il est l'objet de la foi qui porte son nom.

Ce sentiment, nous croyons en discerner les traces chez quelques-uns de nos adversaires eux-mêmes. M. Cordey n'a-t-il pas écrit que « si la préexistence intéresse au plus haut degré la foi, la piété, elle ne peut être pourtant pour nous directement un objet d'expérience. » On se demande ce que peut bien être une foi en un objet, en un fait, qui n'est ni ne peut être objet d'expérience. N'est-ce pas la marque distinctive de la πίστις au sens évangélique que d'établir un contact, donc un mouvement, un sentiment, une expérience, qui relient celui qui croit et celui en qui l'on croit, ou, selon M. Cordey, l'objet en qui l'on croit, si tant est qu'on puisse croire, religieusement parlant, en un fait ou en une idée. Hors de là, nous avons la *fides acquisita, informata,* le *Maulglaube* dont parle Luther en son réaliste langage, tout au plus une conjecture morale, une déduction spéculative, tirée de prémisses religieuses. Et si la préexistence est cela, si pareille à quelque grande hypothèse scienti-

fique, elle est la supposition invérifiée et invérifiable jusqu'à ce jour, qui explique le mieux les faits observés, mettons-la tout au moins à sa place, non pas dans les caractères essentiels du Rédempteur, mais dans les essais d'explication qu'a suscités sa gigantesque personnalité.

M. le professeur Henri Bois[1], de Montauban, dissout davantage encore le fait qu'il est censé défendre. D'après lui, Jésus n'aurait conservé sur la terre *aucun* souvenir de son état antérieur. Si néanmoins il en a parfois parlé, c'est parce qu'il a eu sur ce point des révélations de son Père qui lui a affirmé ce mystère. Laissons de côté deux problèmes que suscite cette explication. Que le Maitre, qui fut à toutes les heures de sa vie la révélation incessante de Dieu, l'inspiré continuel, le Fils de l'homme qui sur la terre vit au ciel, ait eu des révélations spéciales, est un allégué pour le moins douteux ; que cette révélation ait consisté en instructions de ce genre est plus douteux encore. Mais, dans ces conditions, sans aucun souvenir personnel, à titre de communication toute extérieure, sans point d'attache avec la conscience, quelle pouvait bien être la valeur religieuse de cette révélation spéciale ? On ne voit pas en quoi elle intéresse la communion du Christ avec son Père, puisque une communion quelconque suppose de toute nécessité une assimilation personnelle et morale des faits dévoilés ; on ne voit pas surtout comment la préexistence pourrait devenir de la sorte un des caractères essentiels qui motivent la foi au Sauveur.

Nous croyons pourtant saisir le raisonnement de M. Bois. Il affirme, en effet, que « faire appel *au mystère*, là où il y a contradiction de la pensée, violation des lois de la pensée, est une position injustifiée, mais admettre ce qui dépasse ma raison, ce que ma raison ne peut expliquer, ne peut comprendre, c'est la foi ! » La foi ? mais quelle foi ? La foi chrétienne ? A ce titre tous les hommes qui ont quelque peu réfléchi sur les problèmes universels seraient des croyants. De quelque côté que nous dirigions nos regards, nous ne voyons que des lignes inachevées.

[1] *Revue de théologie et des questions religieuses.* Montauban, 1894.

Toute notre science, jusqu'à celle des nombres et des lignes, commence par des postulats, qui à les bien prendre sont au fond des actes de foi. Mais gardons-nous de confondre cette foi-là, d'ordre général, philosophique, si l'on veut, avec la foi évangélique. Celle-ci n'est pas constituée par l'affirmation de quelques vérités supérieures au pouvoir de nos facultés rationnelles, mais par une communion de vie avec le Rédempteur.

On a remarqué, il est vrai, toujours sous l'empire de la même confusion que, dans l'organisme des choses crues, dans le domaine chrétien lui-même, il est plus d'un principe, qui, comme la préexistence du Christ, ne saurait être objet d'expérience et l'on citera les espérances relatives à la vie future et d'autres analogues. L'objection est spécieuse, mais, croyons-nous, erronée. Si la foi évangélique s'attache directement à une personne et se présente sous la forme d'une communion, d'un échange de vie entre Christ et le croyant, l'affirmation de la création, celle de l'immortalité, conditionnelle ou non, ne sauraient en constituer les objets directs ; ces énoncés constituent bien plutôt, selon la nature des faits, des présuppositions ou des conséquences de cette foi. On dirait, au point de vue strictement scientifique, que ce sont là des hypothèses d'ordre moral, qui, non vérifiées par les sens, expriment le mieux nos besoins spirituels ou répondent le moins imparfaitement à nos tentatives d'explication de l'ordre universel. Dans ce sens général, l'épître aux Hébreux définit fort bien la foi et en marque la portée morale, lorsqu'elle l'appelle « la ferme conviction des choses qu'on *espère* et l'absolue certitude des faits *qu'on ne voit pas.* » Appliquée à la préexistence, cette définition pose une question, il s'agirait de savoir si, tant au point de vue général qu'au sens spécifiquement évangélique, la foi réclame impérieusement cette conclusion, si l'abandon de cette conception spéculative atteint sa constitution fondamentale. On ne voit pas que la constitution morale du Maître exige cette affirmation, d'autant plus que fonder sur elle la sainteté de Jésus aboutirait à faire de cette conquête morale une nécessité ou une faveur de nature. On arriverait ainsi à nier la nature morale de la sainteté. De l'aveu même de nos

adversaires, cette préexistence est intangible à l'expérience. Dès lors elle prendra de toute nécessité place en dehors du domaine de la foi proprement dite.

Nous ne voyons qu'un seul moyen de fournir à cette notion spéculative une place dans les caractères essentiels de la personnalité du Christ qui autorisent et expliquent la foi qu'il réclame. Ce moyen, le plus employé à ce jour, se résume dans le syllogisme suivant : Jésus-Christ, ce que nous ne contestons pas en fait, a enseigné ou du moins affirmé sa préexistence, rarement peut-être, mais en paroles caractéristiques, marquées au coin de son originalité. Cette préexistence, nous ne la comprenons pas; elle demeure pour nous mystérieuse; elle déborde nos cadres et nos moyens d'information, mais nous l'acceptons comme article de foi, non pas en vertu de Nicée ou de Chalcédoine, mais parce que Jésus l'a affirmée et que nous, ses disciples, nous nous courbons sous son autorité absolue. En agissant de la sorte nous ne pensons point faire acte de soumission aveugle, mais acte de foi ou de fidèle obéissance. Acte de foi ! Ne serait-ce pas plutôt auto-da-fé qu'il faudrait dire? Examinons.

(*A suivre.*)