

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 10 (1922)
Heft: 43

Artikel: Le Christ de l'histoire : et le Christ des consciences
Autor: Fornerod, Aloys
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380045>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.05.2025

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

LE CHRIST DE L'HISTOIRE ET LE CHRIST DES CONSCIENCES (1)

Un des problèmes les plus angoissants que pose la théologie moderne est bien celui des rapports du Christ historique et du Christ des consciences.

Par le Christ historique, nous entendons le Jésus des origines, tel qu'il a vécu au premier siècle, alors qu'il parcourait la Galilée, entouré de ses disciples, ou qu'il parlait dans les parvis du temple de Jérusalem, le Jésus de Nazareth tel que nous pouvons nous en faire une idée à l'aide des livres du Nouveau Testament, spécialement des Evangiles synoptiques.

Par le Christ des consciences, nous entendons les représentations que les chrétiens modernes se font de la personne de leur Sauveur. Dans un sens, les conceptions christologiques rentrent dans le champ de l'histoire, puisqu'elles sont des manifestations religieuses couchées dans des écrits, des documents. Mais nous pouvons bien parler du Christ des consciences en opposition au Christ de l'histoire, lorsque nous mettons en parallèle les représentations du Christ qui sont le fruit des spéculations modernes avec les représen-

(1) Cette étude a été présentée à la Société vaudoise de théologie, dans sa séance du lundi 30 janvier 1922.

tations du Christ qui ressortent des documents des origines chrétiennes.

Nous venons de parler d'opposition. Le mot est peut-être un peu fort, mais nous le maintenons. Le Christ des consciences ne correspond pas exactement au Christ de l'histoire. A l'heure actuelle, cette dissonance retentit douloureusement dans l'âme du théologien chrétien, alors que leur identification était autrefois admise, tacitement, qu'elle ne provoquait aucun doute. Athanase, en discutant le problème de la trinité, était pleinement convaincu que le Christ ontologique, statué par lui comme deuxième personne de la Trinité, était identique au Christ historique. Nos Réformateurs, en proclamant l'autorité de la Bible, et en résumant leurs vues christologiques dans leurs Confessions de foi, n'avaient pas la moindre idée d'un écart quelconque entre les propositions de leurs symboles et le point de vue des épîtres pauliniennes ou de nos évangiles synoptiques. L'identification entre le Christ de l'histoire et le Christ des consciences a donc fait place à la constatation de distinctions, de divergences allant jusqu'à l'opposition. Cette transformation dans la position du problème christologique, d'où provient-elle ?

Elle est le fait de l'application loyale de la méthode historique à nos documents chrétiens.

Tant qu'un système doctrinal orthodoxe exerce son hégémonie, il ne saurait être question du plus minime écart entre le Christ de l'histoire et le Christ des consciences. La vérité chrétienne ne saurait être qu'une. Elle est absolue, son caractère est l'immutabilité, elle est divine. L'erreur présente des formes diverses, il y a mille manières de s'écarter du droit chemin. La vérité est comme le roc, elle forme un bloc qui ne se laisse point effriter, qui résiste à toutes les pressions, elle demeure toujours la même.

L'orthodoxie catholique repose sur cette conception de la vérité, puisqu'elle a pris pour devise la formule de Vincent de Lerins : La foi est ce qui a été cru partout, toujours et par tous.

Dès lors, pour l'orthodoxie catholique, aucune divergence entre le Christ de l'histoire et le Christ des consciences ne saurait être tolérée, elle est une coupable hérésie.

Il en est de même pour l'orthodoxie protestante. Nos Réformateurs ont bien conçu une divergence allant jusqu'à l'opposition, entre la tradition ecclésiastique et les origines chrétiennes des premiers siècles. Cette opposition a même été leur principale arme de combat, une arme des plus puissantes, puisqu'elle a justifié leur œuvre ; elle a été le coin qui a fait sauter le bloc de l'orthodoxie catholique. Mais si cette opposition entre la tradition chrétienne primitive et la tradition chrétienne postérieure a poussé les Réformateurs à remonter jusqu'aux sources mêmes du christianisme, ce retour heureux à l'inspiration première ne les a pas amenés à prendre conscience de la divergence entre les représentations religieuses bibliques et celles du XVI^e siècle. Ils étaient persuadés, autant que les catholiques eux-mêmes, de l'identité de leur foi avec celle des premiers chrétiens. Ils ont accepté l'œuvre des grands conciles œcuméniques, ne voyant pas de différence entre le Christ d'Athanase, le Christ de Paul et le Christ des synoptiques.

L'hégémonie des orthodoxies devait succomber sous les coups de la méthode historique. L'application loyale de la critique aux documents religieux est un des fruits de la théologie moderne. Or le sens historique une fois éveillé s'est attaché aux particularités, aux nuances, aux divergences manifestées par les sources ; il s'appuie sur les faits sans se soucier de tous les préjugés dogmatiques ou philosophiques. Une fois que nous sommes mis en présence des deux versions que nous trouvons dans la Genèse sur la création du monde, provenant des sources élohistes et jahvistes, une fois que ces deux récits nous ont été rendus sensibles, nous ne pouvons plus ne pas les voir, en dépit de toutes les théories théopneustes. Ainsi la méthode historique, en faisant prévaloir les faits observés par l'examen minutieux des documents, nous transporte du terrain de la vérité

absolue de toutes les orthodoxies sur le terrain du relativisme historique. Nous ne sommes plus en face d'une vérité une, toujours la même, immuable; nous sommes en présence de documents variés, reflétant les milieux qui leur ont donné le jour, portant tous l'empreinte de l'époque qui les a vus naître, permettant de reconstituer les diverses sources qui sont à leur base. Avec le sens historique, et l'application loyale de la méthode de critique scientifique, nous ne pouvons plus envisager les livres de la Bible comme constituant un bloc, pas plus que nous ne pouvons nier que l'histoire des dogmes ne nous présente la pensée chrétienne sans cesse en mouvement. Nous nageons en plein relativisme historique.

Et alors, nous ne devons pas nous étonner des conséquences que l'application de la méthode historique fait surgir à nos yeux, soit pour la représentation du Christ historique, soit pour l'appréciation des représentations variées du Christ des consciences.

Ainsi l'orientation de la théologie biblique est-elle transformée du tout au tout, par la suppression de l'hégémonie dogmatique, et par l'application sincère de la critique historique à nos livres bibliques. Elle était la servante de la dogmatique, elle s'est affranchie; elle est devenue une science historique pure. Par survivance d'une situation périmée, la théologie biblique, il est vrai, est encore imposée au programme de quelques professeurs de théologie systématique, alors qu'elle devrait être le cours où le professeur d'exégèse du Nouveau Testament viendrait enregistrer ses conclusions. En tout cas, l'esprit en est changé. Avec la théologie biblique, il ne s'agit plus de façonner des pierres, déjà toutes taillées, pour les faire entrer directement dans une construction dogmatique. Le gros problème de la théologie biblique, c'est la reconstruction aussi exacte que possible du milieu des premières communautés chrétiennes, afin que chaque représentation religieuse, chaque expression de nos auteurs bibliques reprenne vie dans le cadre

qui leur convient. Aussi les études du judaïsme et des religions populaires de l'Asie mineure deviennent-elles les auxiliaires nécessaires de la théologie biblique. Cette étude doit être poursuivie sans aucune préoccupation dogmatique, sans s'inquiéter de savoir si ses résultats peuvent ou non se concilier avec la mentalité des chrétiens modernes.

Avec une pareille orientation de la théologie biblique, on comprend la portée que prend le problème du Christ historique. Il ne s'agit plus de répéter la christologie d'une Eglise ou d'une époque, que l'on prend pour la christologie absolue. Quelles sont les représentations du Christ qui ressortent des textes bibliques, examinés à la loupe de la critique historique ? Et si nous nous trouvons en présence de plusieurs représentations christologiques, quels sont les rapports qui existent entre ces représentations et la personne de Jésus de Nazareth ? Le problème du Christ historique soulève des questions difficiles à trancher, mais que nous ne pouvons plus éluder, dès que nous reconnaissons le bien-fondé de l'application loyale de la méthode historique à nos documents bibliques.

Et c'est ainsi que le problème du Christ historique est intimement lié au problème des sources de nos documents bibliques. C'était le grand intérêt des études du Nouveau Testament, alors que nous étions étudiant, que de chercher à se retrouver au sein des sources de nos synoptiques. Il n'était déjà plus permis de confondre la théologie paulinienne avec celle de l'épître aux Hébreux, et les représentations religieuses de l'Apocalypse ne paraissaient pas pouvoir se concilier avec celles du quatrième évangile et des épîtres johanniques.

Mais actuellement, nous ne pouvons plus nous en tenir à la simple distinction des sources ; nous devons prendre en sérieuse considération l'évolution des idées christologiques au sein des premières communautés chrétiennes. N'étant point figées, mais pleines de vie, ces communautés ont donné naissance à des courants divers. C'est ainsi qu'au-

jourd'hui, les titres de « fils de David », de « fils de l'homme », de « Christ » paraissent avoir été les noyaux de concentrations christologiques successives, sous l'impulsion des fidèles à exalter la personne de Jésus de Nazareth, source de leurs expériences religieuses. Et le problème historique le plus ardu est de retrouver le point de départ de tout ce développement christologique des premières communautés, le Jésus tel qu'il s'est présenté lui-même à ses disciples. Or, ce travail de reconstitution du Jésus de Nazareth strictement historique, dégagé de toutes les spéculations de la primitive Eglise, n'aboutira jamais qu'à des conclusions hypothétiques, portant le cachet de la relativité de toutes les recherches historiques, lorsqu'elles s'appliquent aux problèmes toujours mystérieux des origines d'un mouvement religieux. La relativité des conclusions de l'effort tenté par la science pour retrouver le Jésus de l'histoire ressort du fait que nos documents concernant la personne de Jésus de Nazareth, nos documents les plus anciens, nos évangiles synoptiques, ne sont pas des récits strictement historiques, ils sont comme des catéchèses des communautés chrétiennes. L'esprit de la communauté a déjà mis son empreinte sur eux. Or, faire le départ de ce qui provient de la communauté, de ce qui vient du Christ lui-même, en l'absence de documents provenant directement du Christ, ce départ prêterait toujours à l'arbitraire, au subjectivisme des théologiens, qui sont obligés de recourir sans cesse à l'arsenal des hypothèses. Aussi la reconstitution du Christ strictement historique sera-t-elle toujours un idéal vers lequel la science théologique doit tendre, mais sans avoir la prétention de l'atteindre jamais.

Et si l'application de la méthode historique aux documents bibliques fait surgir un problème singulièrement difficile, celui de la reconstitution du Jésus strictement historique qui ne saurait, étant donné l'état des sources, aboutir qu'à des conclusions empreintes du relativisme historique,

cette application nous met en face d'un Christ rayonnant au sein d'un monde de représentations religieuses qui n'est plus le nôtre.

Tous les efforts tentés pour la reconstitution du milieu des premières communautés aboutissent, en effet, à mettre en relief le cadre apocalyptique des représentations religieuses du I^{er} siècle. M. le professeur Baldensperger me disait un jour : « Les premiers chrétiens, au point de vue des formules théologiques, au point de vue des représentations religieuses, n'ont rien inventé ; ils se sont servis des moules qui leur étaient fournis par leur milieu, ils y ont seulement versé un esprit nouveau. » Cette remarque renferme une grande part de vérité. Voilà pourquoi les apocalypses sont fort prisées par les savants qui s'occupent de la reconstitution du milieu des premières communautés, non pour y découvrir des signes précurseurs de la fin du monde, comme les amants sectaires des vues eschatologiques modernes, mais pour y trouver les représentations juives du monde telles qu'elles prévalaient au I^{er} siècle. La distinction entre l'ère présente et l'ère avenir, l'attente de la parousie, le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel, étaient des représentations essentielles pour les chrétiens de Jérusalem ou d'Antioche. L'ère pneumatique et apocalyptique constituait l'atmosphère de la primitive Eglise.

Or, en faisant revivre à nos yeux ce monde de représentations apocalyptiques qui nous donne le ton, la couleur du fond du tableau chrétien du I^{er} siècle, le Christ des origines ne s'éloigne-t-il pas du Christ des consciences modernes ? Certes, nous croyons, parce que nous sommes chrétiens, au triomphe définitif, complet, du royaume de Dieu. Sans la certitude de ce triomphe, si la phase actuelle de lutte entre le péché et la sainteté, entre l'égoïsme et l'amour, entre l'esprit du monde et l'esprit chrétien devait être l'achèvement de l'évolution humaine, nous parlerions de la banqueroute des plans de Dieu. Aussi la foi en des cieux nouveaux

et une terre nouvelle où la justice habitera, la foi en la permanence de notre personnalité au-delà de la tombe tient à l'essence même de la piété chrétienne. Seulement, si la puissance dynamique de l'esprit de Dieu nous fait répéter de tout cœur la demande de l'oraison dominicale : « Que ton règne vienne », les formes de l'apocalyptique juive, qui nous parlent d'une venue miraculeuse sur la terre, d'une parousie religieuse et sociale s'accomplissant en un clin d'œil, nous sont devenues étrangères, en raison même de la différence de notre représentation moderne de l'univers infini d'avec celle de l'apocalypse, qui faisait de la terre le centre même de tout. Nous ne vivons plus comme si, d'une nuit à l'autre, les trompettes du jugement dernier allaient sonner, et le règne du millénium s'établir, alors même que nous vivons dans le sentiment de notre fragilité, sachant que du jour à la nuit nous pouvons être enlevés de la terre des vivants. Dès lors, dans la mesure où la science historique replace le Christ des origines dans le cadre des apocalypses juives, alors même que dans ces représentations du I^{er} siècle nous trouvons toujours l'esprit chrétien, un écart entre le Christ des origines et le Christ des consciences modernes est fortement marqué.

L'application de la méthode historique, en posant le problème presque insoluble du Christ strictement historique, en reconstituant le milieu des communautés chrétiennes tout pénétré des représentations religieuses de l'époque, établit nettement la distinction entre le Christ des origines et le Christ des consciences.

La conscience, elle, ne procède pas de la même façon que l'historien. Sa méthode est d'un autre ordre que la méthode du savant. L'homme scientifique n'est qu'un observateur des phénomènes religieux, des faits ; il aborde donc la religion par son côté extérieur, il examine les idées religieuses couchées dans des écrits, les rites, les coutumes, tels qu'ils sont pratiqués, les actes des fidèles tels qu'ils sont attestés par des témoins véridiques. Et de cet examen minutieux

des faits, il cherche à se rendre compte de l'état des âmes, source des phénomènes religieux. L'histoire procède par la voie analytique.

La conscience, elle, n'est pas une simple observatrice des phénomènes religieux, elle en est la créatrice ; aussi, avec elle, sommes-nous placés au centre de la vie intime des fidèles, au foyer même de la piété. C'est du for intérieur que nous devons partir pour saisir et comprendre toutes les extériorisations de la vie religieuse. Avec la conscience, nous allons du centre à la périphérie. Tandis que la science religieuse analyse, la conscience, elle, procède par synthèse.

En effet, comment un homme devient-il chrétien, un chrétien pratiquant, un fidèle ? Deux conditions sont nécessaires, une condition extérieure et une condition intérieure.

Sans un contact avec les traditions chrétiennes, il n'y a pas de naissance chrétienne. La génération spontanée n'existe pas plus sur le terrain spirituel que dans le domaine de la vie physique. Des cellules vivantes seules peuvent produire et propager la vie. Sans un lien avec le christianisme historique, par là nous entendons les manifestations de vie chrétienne, que ce soit sous la forme d'Eglises ou de groupes chrétiens en dehors de tout cadre ecclésiastique, que ce soit sous la forme de traditions écrites, la Bible ou des écrits de chrétiens, sans un lien avec le christianisme historique, il n'existe pas de naissance chrétienne. Jamais on n'a vu surgir en Asie, en Afrique, en Amérique, des chrétiens qui n'aient pas d'ancêtres. Remarquons que si un contact historique est nécessaire pour provoquer une naissance chrétienne, les traditions chrétiennes ne sont jamais pures de tout alliage. Un christianisme historique épuré par la méthode scientifique, passé au crible de la critique, n'est pas indispensable. En fait, la tradition orale joue un bien plus grand rôle que la tradition écrite dans la propagande chrétienne. Un darbyste, un salutiste, un chrétien libriste ou un chrétien national sont devenus des fidèles d'un type spécial par l'atmosphère qu'ils ont respirée dans leurs milieux différents, bien

plus que par une étude vraiment scientifique de nos livres bibliques. C'est par le canal des traditions chrétiennes les plus variées que la vie chrétienne se propage de génération en génération et d'un peuple à l'autre. L'importance de la tradition orale à côté de la tradition écrite, pour la propagation chrétienne, ressort du fait que nous n'envoyons pas seulement des Bibles aux païens, mais les missionnaires. Sans les missionnaires porteurs de la tradition orale, la Bible, tradition écrite, resterait fermée. Les chrétiens formés directement et uniquement par la Bible seront toujours des exceptions. Le contact avec un milieu chrétien constitue donc la condition extérieure pour naître à la vie chrétienne.

La connaissance de traditions chrétiennes ne suffit pas. Des libre-penseurs connaissent parfois mieux leur Bible et les traditions chrétiennes que les fidèles : ils n'en deviennent pas pour cela chrétiens. C'est qu'à la condition extérieure doit correspondre une condition intérieure, un état d'âme formé de certaines dispositions psychiques, que nous trouvons énoncées dans les béatitudes du Sermon sur la montagne. La porte d'entrée du royaume de Dieu reste toujours la même. Sans repentance, sans foi, dans le sens de confiance, l'Evangile ne saurait trouver le chemin des cœurs.

Une fois ces deux conditions, l'extérieure et l'intérieure remplies, alors la conscience, en face de la personne du Christ, saisit une révélation, une inspiration, l'esprit du Christ devient vivant pour la conscience. Les fidèles chrétiens en appellent à l'action de l'Esprit de Dieu, appelé le Saint-Esprit, pour expliquer cette action du Christ intérieur. Le Saint-Esprit rend ainsi vivante dans les âmes l'inspiration de Christ, apportée aux âmes par les traditions chrétiennes. La conscience saisit, dans l'expérience chrétienne proprement dite, une étincelle de l'esprit chrétien. La conscience procède donc par intuition, par synthèse. C'est grâce à cette méthode qu'elle n'est pas une simple spectatrice des phénomènes religieux, mais qu'elle est un foyer de vie chrétienne, la source même de toute piété.

Et cette étincelle de l'esprit chrétien, saisie par la conscience mise en présence de traditions chrétiennes, est un principe de vie spirituelle, de vie organique et non de vie inorganique. L'esprit de Christ, rendu vivant par l'action du Saint-Esprit dans une âme, ne provoque pas la reproduction passive de traditions chrétiennes fixées ; il ne revivifie pas simplement un corps de dogmes aux formules arrêtées pour toujours, il est un principe de vie organique, qui déclenche les énergies spirituelles latentes en toute âme d'homme.

Cette action vivifiante, génératrice de vie chrétienne, d'états d'âmes spécifiquement chrétiens, est reconnue par tous. Le Christ intérieur procure la paix de l'âme, le fidèle se sent pardonné, sauvé, aimé, il sait ce que signifie le mot de grâce. Une harmonie renfermant des germes de vie sainte, de joie intérieure, de contentement d'esprit, tend à s'établir dans les consciences, sous l'influence de l'esprit chrétien. Les fruits de l'Esprit sont les signes visibles de l'action de l'esprit de Christ dans les cœurs.

Mais si l'action du Christ intérieur est créatrice d'états d'âmes, elle est aussi créatrice de pensées chrétiennes, et particulièrement de représentations christologiques. Cette face de l'action du Christ intérieur est souvent méconnue. Cette méconnaissance provient surtout de deux causes.

Parce que la foi provient de ce que l'on entend, parce que les expériences chrétiennes sont provoquées par le contact de traditions chrétiennes qui, la plupart du temps, se présentent sous la forme d'un enseignement, on en a conclu que la cause des expériences chrétiennes était le dogme, le dogme précis. De là la conception adoptée par toutes les orthodoxies, que le dogme est l'élément primaire en religion, la source de la piété. L'action du Christ intérieur ne consisterait qu'à donner vie dans une âme aux dogmes, considérés comme étant la base du christianisme. Il ne s'agirait que d'une simple revivification d'un enseignement doctrinal, arrêté dans ses grandes lignes pour toujours.

Mais cette conception des choses ne correspond pas à la réalité des expériences chrétiennes. Si une tradition doctrinale est l'occasion de la transmission de la vie chrétienne d'une âme à l'autre, d'une génération à l'autre, elle n'est pas la cause profonde, la source même de la vie chrétienne. Cette cause première est l'action du Christ intérieur. Cette action, en vivifiant pour les âmes les traditions chrétiennes, provoque un essor de la pensée qui, s'appliquant aux expériences faites, cherche les postulats, les principes, les représentations religieuses. Cet essor de la pensée chrétienne laisse la personnalité des croyants, des fidèles, s'affirmer dans une libre recherche de formules qui répondent à leur mentalité. Aussi ne sommes-nous pas en présence d'une seule christologie. Pour se rendre compte de la source même de leurs expériences religieuses, de la personnalité du Christ, les fidèles n'ont pas adopté tous la même méthode, le même moule de représentations. Autre est la christologie messianique, autre la christologie ontologique des grands conciles, autre la christologie de la théologie moderne. Ce que l'histoire des dogmes nous permet de constater, c'est que les dogmes sont le fruit de la foi et non la cause de la foi. Ce qui est vrai pour la vie chrétienne envisagée dans son évolution historique est aussi vrai pour la personnalité des fidèles.

Si la conception du dogme envisagé comme la source de la vie chrétienne, a voilé longtemps l'action organique du Christ intérieur dans le monde de la pensée chrétienne, et particulièrement son rôle dans la formation des diverses conceptions christologiques, cette méconnaissance a une seconde cause, c'est que l'effort intellectuel en matière religieuse n'est pas à la portée de tous. L'imitation joue déjà un grand rôle dans la propagation de la foi pratique. Remarquez que le mouvement le plus individualiste, le mouvement du Réveil, a payé un large tribut à cette loi de l'imitation. Alors même qu'il réclamait la conversion individuelle, n'avait-il pas son schéma de la conversion ? Il fallait que

toutes les âmes sauvées passent par le même moule. Si déjà le rôle de l'imitation est grand dans le domaine de la piété pratique, il est plus grand encore dans le domaine des croyances. Il faut être une puissante individualité religieuse et intellectuelle pour créer des courants théologiques nouveaux, pour trouver des formules dogmatiques qui répondent à des mentalités nouvelles. Les Augustin, les Calvin, les Schleiermacher ne sont pas nombreux. Aussi la grande masse des fidèles suit-elle la voie du moindre effort, elle prend pour cadre de ses expériences religieuses les moules fournis par son milieu. Les premiers chrétiens ont, comme nous le disions, utilisé les croyances juives de leur temps comme vases de l'esprit nouveau. Il fallait une personnalité de la trempe de Paul pour se dégager de l'emprise du milieu et jeter les germes d'une spéculation spécifiquement chrétienne dans les vieux moules. Ne soyons pas étonnés que les représentations religieuses traditionnelles de nos divers milieux religieux soient adoptées ainsi, par la force d'imitation, par le plus grand nombre des fidèles. D'où la méconnaissance de l'action créatrice du Christ intérieur dans le monde de la pensée chrétienne, des représentations christologiques en particulier.

Sous l'impulsion de ses expériences, le penseur chrétien fait un effort spéculatif. Certes, s'il est un moderne qui se laisse séduire par les problèmes historiques, il tiendra compte des résultats de la critique historique, mais ce n'est pas un pur intérêt historique qui le domine. Il veut, avant tout, retrouver dans la personne du Christ la source de l'inspiration morale et religieuse de ses expériences chrétiennes actuelles. Or, comme cette inspiration est une orientation de la vie spirituelle qui a ses répercussions jusqu'au plus profond de l'être humain, l'idée que le fidèle se fera de la personne du Christ dépend de sa façon de concevoir le divin, de sa représentation générale de l'univers, de sa notion de la nature humaine, de sa métaphysique en un mot. Aussi le Christ des consciences n'est-il pas un Christ

purement historique, mais un Christ spéculatif, un Christ auréolé de métaphysique.

Et comme la métaphysique varie d'une époque à l'autre, d'une famille d'esprits à une autre, ne soyons point étonnés si cette exaltation, qui est une exaltation normale de la foi chrétienne, produit des Christs spéculatifs divers. Le Christ apocalyptique des premières communautés chrétiennes n'est pas le même que le Christ ontologique des grands conciles œcuméniques. La christologie luthérienne diffère de la christologie réformée, la christologie de la théologie nouvelle s'écarte singulièrement de la théologie traditionnelle. La christologie prônée par Frédéric Godet, qui eut son heure de gloire lorsque nous commençons à nous préoccuper des problèmes théologiques, la christologie de la kenose, n'est qu'une christologie transitoire entre la christologie traditionnelle et la christologie de la théologie nouvelle. Les christologies différentes reflètent les milieux divers qui leur ont donné le jour. Les spéculations théologiques sur le Christ porteront toujours l'empreinte de la personnalité de leurs auteurs, des milieux qui les ont vu naître. Les fidèles veulent retrouver dans le Christ leur idéal de vie morale et religieuse, tout enveloppé de leur métaphysique.

Nous n'avons qu'à jeter un coup d'œil dans le domaine des mouvements religieux sociaux ou éthiques, pour nous rendre compte que Jésus de Nazareth exerce une telle hégémonie sur les esprits que chaque courant cherche à l'accaparer et le transforme à son image.

Lisez l'ouvrage de Léon Denis : « Christianisme et spiritisme. Preuves expérimentales de la Survivance, relations avec les esprits des morts, la doctrine secrète, la nouvelle révélation ». Pour un sectateur, pour un apôtre du spiritisme comme Léon Denis, Jésus-Christ n'aurait été qu'un spirite, qu'un médium de premier ordre. « L'existence du Christ, écrit notre auteur, n'a été qu'une communion constante avec le monde invisible. Le fils de Marie était doué de facultés qui lui permettaient de s'entretenir avec les

Esprits. Parfois ceux-ci se rendaient visibles à ses côtés. Ses disciples, effrayés, le virent converser un jour sur le Thabor avec Moïse et Elie. Jésus avait choisi ses disciples non parmi les hommes instruits, mais parmi les sensitifs et les voyants doués de facultés médianimiques. Dans les moments difficiles, lorsqu'une question l'embarrasse, comme dans le cas de la femme adultère, il évoque les âmes supérieures et son doigt trace sur le sable la réponse à faire, comme le médium de nos jours, mû par une force étrangère, trace des caractères sur l'ardoise. »

Et si le courant spirite pose son empreinte sur Jésus-Christ, en voulant l'accaparer à son profit, le mouvement si puissant à l'heure actuelle du scientisme fait de même. Pour l'Eglise scientiste, les miracles de Jésus constituent l'élément essentiel de son œuvre. Ils prouvent que l'esprit de Christ s'était dégagé de toutes les contingences humaines, s'était affranchi de l'espace et du temps, avait reconnu le néant de la matière. Jésus-Christ n'est-il pas, pour les scientifiques, un scientifique inconscient ! La Bible et le livre de Mrs Eddy sont mis sur le même plan, alors même que Mrs Eddy est supérieure à Jésus-Christ, puisqu'elle était une scientiste consciente qui se rendait compte de toute la portée de la soi-disante science chrétienne. Les scientifiques mettent, eux aussi, en adaptant le Christ à leur doctrine, leur propre empreinte sur la personne de Jésus.

Allez dans les milieux sociaux, où ce que nous appelons la vie intérieure, la vie religieuse proprement dite, est passée sous silence, et où les questions économiques priment tout, le christianisme se transforme en une parousie sociale, la foi n'étant plus que l'attente de la révolution qui doit bouleverser le régime odieux du capitalisme, pour instaurer le régime du communisme ; le Christ, le charpentier de Nazareth, n'est-il pas envisagé comme un socialiste, incarnant en sa personne les revendications de la justice, qui doivent amener une société économique meilleure ?

Si au sein des mouvements religieux, sociaux, éthiques,

en dehors des Eglises chrétiennes, nous constatons le fait que le Christ est toujours envisagé sous l'angle, sous la pression des idées centrales favorites de ces mouvements, dans le domaine des Eglises, nous constatons le même fait sous une forme moins aigüe ; les représentations de la personne de Christ portent toutes l'estampille des courants chrétiens que nous rencontrons parmi les fidèles de nos Eglises. Nous sommes en présence non pas d'un Christ des consciences, mais de plusieurs Christs des consciences.

Alors si, d'une part, la recherche scientifique du Christ historique pose des problèmes si délicats que nous n'arriverons jamais qu'à des conclusions portant l'empreinte du relativisme historique, si, d'autre part, le Christ des consciences crée des représentations christologiques portant toutes l'empreinte métaphysique de leurs auteurs, alors le christianisme ne se dissout-il pas dans le subjectivisme ? Ne serait-il qu'un amalgame de conceptions et de représentations religieuses des plus variées allant jusqu'aux oppositions les plus flagrantes ?

Le christianisme serait bien compromis, en effet, si l'uniformité des représentations religieuses lui était nécessaire, si le dogme constituait vraiment l'essence même de l'Evangile, comme le soutiennent tous les systèmes d'orthodoxie, toutes les dogmatiques d'autorité.

Seulement l'unité du christianisme, nous ne devons pas la chercher sur le terrain intellectualiste, mais sur le terrain de la piété, de la vie spirituelle, comme le soutiennent les théologies expérimentales ou théologies de conscience. L'esprit de Christ, source de toutes les expériences, donne l'unité à toutes les manifestations chrétiennes, aux représentations religieuses, aux idées, aux dogmes comme aux actes cultuels, aux institutions ecclésiastiques ou philanthropiques, aux mobiles des conduites, en un mot à tous les phénomènes qui portent l'empreinte chrétienne, à quelque titre que ce soit. Toutes ces manifestations sont chré-

tiennes dans la mesure où l'esprit de Christ les pénètre, alors même que d'autres éléments, d'autres inspirations viennent s'amalgamer à elles. Par le fait que les incarnations chrétiennes sont des incarnations humaines, elles participent à la relativité des choses humaines, alors même que l'esprit de Christ reste toujours pur.

Ce n'est donc pas en vain que les fidèles chrétiens de toutes les époques et de tous les temps invoquent le nom de Jésus-Christ, se rattachent au fondateur de leur religion. La personne de Jésus-Christ constitue bien le centre de la religion chrétienne. Comme le disait Alexandre Vinet : « Le christianisme, c'est Christ ».

La réalité des espèces se manifeste au travers de la grande variété des individus qui composent ces espèces, et se laisse caractériser par des traits communs. Prenez comme exemple, en zoologie, les oiseaux ou les mammifères. Il en est de la vie spirituelle comme de la vie physique. L'esprit de Christ constitue l'unité de la famille chrétienne et se laisse caractériser par des traits spécifiques. Suite de l'habitude de vivre ensemble, suite de frottements, les membres d'une famille humaine en viennent à ne plus voir les traits de l'atavisme, de l'hérédité qui les unissent entre eux ; mais les étrangers ne s'y trompent pas, les traits spécifiques des familles leur sautent aux yeux. De même, les nombreuses sectes protestantes peuvent s'isoler et s'anathématiser, les étrangers retrouvent l'estampille protestante qui font d'elles des sœurs, des sœurs ennemies il est vrai. Nous distinguons nettement les manifestations de l'esprit brahmanique, de l'esprit bouddhique, de l'esprit parsiste, des manifestations de l'esprit chrétien. L'esprit de Christ constitue donc bien l'unité véritable du christianisme, que nous retrouvons, à des degrés divers, au sein de la grande variété des doctrines, des cultes, des arguments ecclésiastiques, des attitudes morales de la grande famille chrétienne.

Si l'esprit de Christ constitue bien l'unité du christianisme, si cet esprit de Christ possède ses caractères spécifi-

ques, nous pouvons donc chercher à saisir intellectuellement, dans la mesure du possible, l'inspiration chrétienne, pour découvrir l'essence du christianisme.

Or il est de toute évidence que l'inspiration chrétienne appartient à l'ordre spirituel, elle est religieuse avant tout et par dessus tout, alors même que ses conséquences sociales sont infinies. Elle donne une orientation à la vie des âmes, qui a ses répercussions dans tous les domaines de l'existence humaine. L'esprit de Christ, c'est l'esprit divin lui-même, sous sa forme parfaite, c'est l'esprit de l'amour saint, qui crée au sein de notre monde de péché, de souffrance et de mort, les relations filiales des hommes avec Dieu et les relations fraternelles des hommes entre eux. L'esprit de Christ est la source à jamais jaillissante du culte en esprit et en vérité, qui fait trouver aux hommes pécheurs en Dieu leur Père. Avec l'apôtre Paul, nous nous écrierons :

« Ainsi donc, frères, nous ne sommes point redevables à la chair pour vivre selon la chair. Si vous vivez selon la chair, vous mourrez ; mais si, par l'Esprit, vous faites mourir les actions du corps, vous vivrez, car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Et vous n'avez point reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un esprit d'adoption, par lequel nous crions : Abba, Père. L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et co-héritiers de Christ, si toutefois nous souffrons avec lui afin d'être glorifiés avec lui. » (Rom. VIII, 12-17.)

Et, avec la première épître de Jean, nous dirons encore :

« Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour est de Dieu et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. L'amour de Dieu a été manifesté envers nous en ce que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui. »

La personne de Jésus-Christ, source de toutes les expériences chrétiennes, est l'incarnation même de l'esprit divin de sainteté et d'amour. Il est à la fois le Fils de l'homme, terme pris dans son acception moderne et non originelle

messianique, l'homme vrai et le Fils de Dieu, puisqu'il a possédé la plénitude de l'esprit divin. L'esprit de Christ est l'inspiration de la piété parfaite qui doit faire de l'humanité une famille spirituelle, où tous adoreront leur Père Céleste et tous s'aimeront en Jésus-Christ.

Si l'esprit de Christ doit être saisi sur le terrain de la vie, de la vie religieuse et morale, alors nous comprendrons qu'une institution ecclésiastique, sociale, morale, qui, elle, est toujours le fruit d'agents multiples et variés, ou le concours de facteurs d'ordre divers, ne sera chrétienne que dans la mesure où elle est pénétrée réellement de l'esprit religieux et moral du Christ. De même, nous comprendrons que le monde des représentations religieuses, que les christologies diverses, les tentatives intellectuelles de saisir la personne, la source de l'inspiration religieuse et morale parfaite, sont, elles aussi, des produits d'éléments divers, de facteurs intellectuels qui ne proviennent pas directement de l'inspiration chrétienne. Elles ne sont vraies que dans la mesure où elles font ressortir cette inspiration, en répondant aux exigences de la mentalité des fidèles de leur temps.

L'unité de l'inspiration chrétienne demeure, alors même qu'elle s'incarne et s'incarnera toujours dans des œuvres humaines qui reflètent le milieu historique formé d'éléments et d'inspirations différents.

Si l'inspiration chrétienne, si l'esprit de Jésus-Christ demeure le même au cours de toute l'évolution chrétienne, alors même qu'il s'incarne dans des organismes variés et des personnalités de familles diverses, ce qui constitue à nos yeux l'essence de l'inspiration chrétienne doit se trouver dans les souvenirs de la personne du Jésus historique, aussi bien que dans une dogmatique, une organisation ecclésiastique moderne. La même inspiration au sein de formes différentes est le lien qui rattache les expériences chrétiennes différentes d'une question à l'autre. Sans ce lien, nous n'aurions pas le droit à continuer à porter le nom de chrétiens.

Dans l'histoire des religions, on peut constater qu'un

mouvement religieux peut dévier de ses origines au point que les représentants de l'évolution postérieure n'ont plus rien de commun avec le fondateur de ce mouvement. Les Taoistes chinois sont un exemple typique. La piété taoïste enveloppée de pratiques magiques, de sortilèges, pleine de légendes et de miracles grossiers, est aux antipodes de l'inspiration de Lao-Tseu, attestée par l'ouvrage *Tao Te King*. On peut porter le nom du fondateur d'un mouvement religieux, et ne plus rien avoir de commun avec lui.

Pour avoir le droit de porter légitimement le nom de chrétiens, de disciples de Jésus-Christ, il importe donc que nous puissions établir que ce que nous estimons être l'essence de l'inspiration chrétienne se trouve dans le Jésus historique comme dans le Christ des premières communautés chrétiennes. Les essais de christologie des premières communautés portent l'empreinte de la mentalité du I^{er} siècle, qui nous est devenue étrangère. Admettons même la conclusion du professeur Baldensperger : « Les premiers chrétiens ont simplement utilisé les formules des représentations religieuses du monde apocalyptique », toujours est-il que le Christ a infusé dans l'âme de ses adeptes un esprit nouveau, et que ses disciples ont versé dans les vases religieux utilisés de leur temps un esprit nouveau. Or, cet esprit nouveau qu'est-il, sinon l'inspiration de l'amour divin, dont la notion du royaume de Dieu, qui exerce son hégémonie sur nos synoptiques, est tout imprégnée. L'inspiration religieuse et morale qui constitue l'inspiration chrétienne des consciences d'aujourd'hui se retrouve au sein des manifestations de la primitive Eglise.

Dans la reconstitution de la recherche des premières communautés chrétiennes, précisément parce que les historiens s'attachent aux formes, aux apparences phénoménales, les nuances, les divergences, sont accentuées, et l'opposition de la mentalité du premier siècle avec celle des théologiens modernes apparaît alors à son état aigü. Seulement, ne perdons jamais de vue que, pour l'inspiration des âmes, l'esprit importe plus que la forme. Aussi, au travers même des

formes eschatologiques, apocalyptiques du I^{er} siècle, nous découvrons que l'esprit nouveau dont parle M. Baldenperger est le même que celui que nous envisageons comme source de la piété chrétienne moderne. Prenons un seul exemple : L'inspiration morale et religieuse de l'oraison dominicale n'est-elle pas la même, alors même que plusieurs de ses demandes peuvent être interprétées dans le cadre d'un christianisme eschatologique ou dans le cadre d'un christianisme dynamique ? « Que ton règne vienne » ; « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » ; « Délivre-nous du mal ». Ces trois demandes peuvent faire supposer que le royaume de Dieu messianique existe déjà au ciel, comme la Jérusalem céleste, avant de descendre sur la terre et qu'il va se manifester contre le royaume de Satan, lors de la parousie. Mais elles peuvent être interprétées avec le spiritualisme du christianisme dynamique moderne, sans que l'inspiration centrale de sainteté et d'amour du Dieu de l'Evangile soit compromise.

L'esprit de Christ, source des expériences chrétiennes de tous les âges, se retrouve aux débuts de l'évolution chrétienne, comme aux phases modernes de cette évolution et précisément c'est une condition même du développement du christianisme, que le Christ des consciences soit mis sans cesse en rapport avec le Christ de l'histoire, alors même que ce Christ de l'histoire demeure un problème difficile à résoudre. Le christianisme, précisément parce que nous avons à faire à un organisme vivant, cherche sans cesse à s'adapter aux nouvelles conditions de la vie, aux mentalités nouvelles qui se forment, aux problèmes nouveaux qui se posent. Le monde moderne n'est pas le monde du premier siècle. Comme chrétiens, nous sommes appelés à accomplir des tâches dont les premiers chrétiens n'ont jamais eu la moindre idée, à nous poser des questions qui n'ont pas effleuré la pensée de nos auteurs bibliques. Or, cette adaptation, principe nécessaire de la vie, présente un danger, celui de nous adapter tant et si bien au monde moderne que nous allions jusqu'à identifier le produit de spéculations

modernes avec l'inspiration même du christianisme. Le retour à la source première, aux origines du christianisme, qui a été un mouvement des plus heureux de la Réforme du XVI^e siècle, ce retour s'impose toujours pour éprouver notre christianisme. Seulement les Réformateurs n'allaient pas assez loin ; ils se sont contentés d'envisager les premiers siècles comme la tradition pure, alors qu'en remontant jusqu'au Christ de l'histoire, source de l'inspiration chrétienne, il faut encore apprendre à distinguer entre cette inspiration elle-même et les formes juives qu'elle a primitivement revêtues. L'étude du christianisme des origines nous affranchira de bien des préjugés métaphysiques et philosophiques, qui enveloppent nos spéculations christologiques modernes, et que les fidèles identifient souvent avec l'inspiration chrétienne elle-même. Nous sommes bien obligés de reprendre contact avec la terre et les conditions d'une vie humaine, et de ne pas nous laisser envelopper par les nuées d'une métaphysique ontologique divine, lorsque nous plaçons le Jésus de Nazareth dans son vrai cadre historique.

Et si la recherche du Christ de l'histoire nous met en garde contre les spéculations de notre esprit métaphysique, cette recherche, unie à nos expériences chrétiennes actuelles nous permet de nous rendre de mieux en mieux compte de l'inspiration chrétienne elle-même, qui est avant tout une inspiration de vie spirituelle, religieuse et morale, ce qui est la forme la plus haute de la vie humaine. Dans cette inspiration, le Christ de l'histoire et le Christ des consciences se rencontrent ; le Christ de l'histoire est bien le créateur du Christ des consciences, alors même que leurs cadres sont et ne sauraient être que dissemblables, comme les diverses époques de la vie humaine ou les diverses personnalités le seront toujours. L'esprit du Christ suscitera toujours de nouvelles incarnations chrétiennes, dans le domaine de la pensée comme dans le domaine de l'action. Le christianisme, organisme de vie, possède non une unité de formes, mais une unité d'inspiration.

A. FORNEROD.