Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 20 (1932)
Heft: 82

Artikel: Théologie et métaphysique. Partie II, Le problème christologique
Autor: Fornerod, Alois
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380212

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: 13.07.2025

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

THÉOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

II

LE PROBLÈME CHRISTOLOGIQUE

Nous avons cherché quelle devait être, en théologie, la méthode qui doit, d'une part, tenir compte des manifestations phénoménales, des faits historiques et, d'autre part, ne point méconnaître les sources mystérieuses, d'origine métaphysique, de la religion et du christianisme en particulier. Nous avons essayé de déterminer les deux assises de la théologie, son fondement historique et son fondement métaphysique. Aujourd'hui, nous voudrions éprouver notre méthode en l'appliquant au problème christologique.

Ce problème est l'un des plus capitaux que pose la religion chrétienne. La personne de Jésus de Nazareth, ou du Christ, n'est-elle pas au centre même de notre religion? Vinet ne disait-il pas : « Le christianisme, c'est Christ »? Ce qui différencie nettement le christianisme de toutes les autres religions, c'est la personne de son fondateur. Si le Bouddha caractérise le bouddhisme, si Zarathoustra peut être envisagé comme l'inspirateur du parsisme, la personne de Jésus de Nazareth est la propriété exclusive du christianisme. Si Jésus adressait déjà à ses apôtres, lors de la scène de Césarée de Philippe, cette question : « Qui dit-on, parmi le peuple, que je suis, et vous, qui dites-vous que je suis, moi le Fils de l'homme? », cette question se pose aux croyants de toutes les générations chrétiennes. Les fidèles des communautés chrétiennes se font nécessairement une représentation du Christ, leur Sauveur. Ils ne peuvent pas se passer d'une idée du fondateur de leur religion. Le problème christologique a préoccupé la théologie chrétienne de tous les temps,

seulement il prend une acuité plus ou moins grande suivant les époques. Il s'impose de nos jours d'une manière plus incisive que jamais.

L'histoire du christianisme nous montre que l'Eglise se laisse dominer à chaque période par un problème plutôt que par un autre. Prenons le dix-neuvième siècle : nos Eglises y ont été hypnotisées par le problème ecclésiastique. Le mouvement du Réveil, en exaltant la notion de la conversion, soulignait l'opposition entre le monde et l'Evangile, entre la société des enfants de Dieu et les grandes Babylones modernes. Dès lors, qui fait partie de l'Eglise, du corps du Christ? Pour être membre d'une Eglise, quelles sont les conditions à remplir? De là les divergences entre partisans des Eglises de professants et des Eglises multitudinistes. La marche de l'Eglise chrétienne au dix-neuvième siècle peut être caractérisée par l'évolution du problème ecclésiastique.

Considérons le seizième siècle ; la période glorieuse de la Réformation a été inspirée par le principe protestant par excellence de la justification par la foi. L'idée de la grâce règne alors en souveraine. L'opposition entre la justification par la foi et la justification par les œuvres est le leit-motiv de toutes les discussions de ces temps particulièrement troublés et combatifs. L'accent ne se porte pas sur le problème christologique, parce qu'à cet égard les réformateurs ne se sont pas montrés réfractaires à la théologie traditionnelle. Ils ont admis les thèses principales des grands conciles œcuméniques.

Le problème christologique qui a passionné le quatrième siècle redevient de plus en plus l'axe de la théologie moderne ; il détermine pour une large part la position des divers courants de la pensée chrétienne dans nos milieux. Qu'on y songe en effet. Qu'est-ce qui sépare le plus le courant réactionnaire et le courant de la théologie moderne? Le professeur Lombard ne soutenait-il pas dans une des séances de la Société vaudoise de théologie la parenté entre une dogmatique protestante traditionaliste, conservatrice et la dogmatique catholique ; et n'invitait-il pas ces deux cousines germaines à faire front contre le même ennemi, la théologie dite libérale, nom qui recouvre toute théologie non orthodoxe ? Une des plus profondes divergences entre ces deux courants réside dans le fait que les dogmes fixés par les conciles œcuméniques du quatrième siècle sont le schibboleth pour les uns, tandis que les autres cherchent des formules correspondant mieux à la mentalité du vingtième siècle.

Cherchons donc à nous rendre compte de la position du problème christologique, de son point de départ.

Pour la théologie traditionnelle le point de départ du problème christologique, c'est la Trinité, avec le dogme connexe des deux natures en Christ. Pour elle, ces dogmes ne sont pas le point d'arrivée de tout un long développement théologique, avec ses phases diverses, ses alternances et ses partis, avec les assemblées dont le vote dépendait de leur composition ainsi que des pressions politiques et ecclésiastiques. Ces dogmes ne sont point pour elle le fruit de penseurs chrétiens mais humains aussi, dont le travail est toujours révisable et réformable. Non, ce sont des dogmes divins qui portent l'empreinte de l'absolu. Ils contiennent l'essence même de la révélation chrétienne. Aussi sont-ils et doivent-ils être le point de départ du problème christologique. Le symbole d'Athanase du septième siècle exprime bien l'immutabilité, la pérennité de ces dogmes, lorsqu'il fait débuter et terminer son exposition par ces déclarations : « Quiconque veut être sauvé doit avant toutes choses garder la foi catholique. S'il ne la conserve point entière et inviolée, sa perdition éternelle est certaine ». « Telle est la foi catholique : celui qui ne l'aura point crue fidèlement et fermement ne pourra être sauvé. » Les symboles des conciles œcuméniques contienent donc la vérité immuable de la révélation chrétienne dont les germes se rencontrent déjà aux origines du christianisme dans le Nouveau Testament, mais qui ne trouvent leur expression parfaite que dans ces symboles. Il faut donc partir du dogme de la Trinité et du dogme des deux natures en Christ pour entrevoir le problème christologique sous son vrai jour.

Pour les partisans de la théologie moderne, ou théologie expérimentale, du moment que les symboles sont l'aboutissement d'un travail théologique de plusieurs siècles, ils ne sauraient être un point de départ. Car ce long travail théologique, aux phases variées, ne s'explique pas uniquement par l'inspiration et la révélation chrétiennes ayant pour source la personne même du Christ. Des facteurs historiques, des contingences humaines sont intervenus dans ce long développement des premiers siècles. Harnack a soutenu avec raison que tout le travail qui a abouti aux symboles des conciles œcuméniques est le fruit à la fois de l'inspiration chrétienne et de la philosophie grecque, cette dernière ayant prêté ses cadres à la spéculation chrétienne. Cette thèse par excellence de l'histoire des dogmes de Harnack n'a pas été réfutée ; elle conserve encore toute sa valeur.

S'il en est ainsi, ne devons-nous pas remonter tout le cours des premiers siècles pour rejoindre la personnalité même du fondateur de la religion chrétienne? Notre point de départ ne saurait être la spéculation chrétienne du quatrième siècle, mais la personne historique de Jésus de Nazareth. Au lieu de partir de la divinité pour comprendre l'humanité du Christ, la meilleure méthode nous paraît consister à partir de l'humanité du Christ pour comprendre sa divinité.

Et cette méthode nous amène directement au fondement historique du christianisme, fondement dont nous ne saurions nous passer.

Jésus de Nazareth est apparu à sa génération comme une personnalité de son temps. Les foules qui le suivaient, les disciples qui l'accompagnaient, les apôtres qui partageaient son intimité n'ont jamais douté de sa véritable humanité. Lui qui parcourait les rives du lac de Génézareth, qui assistait aux réunions des synagogues, qui enseignait dans les parvis du temple, se présentait comme un rabbi, plus impressionnant, plus puissant que les autres rabbis mais toujours comme un rabbi. Les chrétiens de la première génération étaient tellement convaincus de l'humanité réelle du Christ qu'ils n'en pouvaient douter. Aussi, chose étonnante, la première hérésie combattue par la théologie johannique n'est pas la négation de la divinité, mais bien plutôt la négation de son humanité, hérésie signalée en particulier par la seconde épître de saint Jean, au verset 7 : « Car plusieurs séducteurs sont entrés dans le monde, qui ne confessent point que Jésus-Christ est venu en chair ».

Au reste, qui de nous conteste que Jésus de Nazareth n'ait pas été une personnalité historique? Il n'y a que les négateurs de l'extrême gauche, comme un David Strauss au dix-neuvième siècle et un docteur Couchoud au vingtième, pour soutenir que tout ce que nous savons du Christ n'est qu'un tissu de légendes et de mythes, et que du Christ historique nous ne savons rien, si même il y a eu un Jésus de Nazareth ! Mais si nous laissons de côté les partisans du Jésus légendaire ou mythique, tous les théologiens chrétiens sont d'accord pour affirmer l'historicité de Jésus de Nazareth. Les divergences éclatent seulement à propos des conséquences qui découlent de la parfaite humanité du Christ. La théologie traditionnelle tend à soustraire le Jésus de l'histoire aux conditions ordinaires, nous dirons normales, de l'humanité, pour l'élever au-dessus des contingences historiques. La théologie moderne, ou expérimentale, au contraire,

est prête à accepter pour le Christ de l'histoire le fait qu'il a été soumis aux lois générales qui président à la vie humaine.

Nous ne sommes point partisans du déterminisme métaphysique, du déterminisme absolu qui ne voit dans la vie physique, animale ou humaine, comme dans la vie des sociétés, qu'un pur mécanisme. Il y a dans la vie des impondérables avec lesquels nous devons compter. Même dans la vie végétale, des savants naturalistes constatent une évolution douée d'une certaine élasticité, avec un minimum et un maximum de développement. Dans la vie humaine, toute personnalité possède son mystère, son *x* qui ne peut s'expliquer ni par les lois ataviques héréditaires, ni par l'influence des milieux. Mais alors même que nous revendiquons la liberté morale et l'idyosyncrasie de toute personnalité, toujours est-il que toute personnalité humaine est intimement liée à son temps, à son époque. Si novateur, si créateur de courants nouveaux que soit un génie, il est toujours le produit des générations qui l'ont précédé, il sort des entrailles de l'histoire, il n'en est qu'un chaînon. Pour le comprendre, il faut le replacer dans son cadre, dans son milieu. Le Bouddha est un fruit du développement religieux brahmanique alors même qu'il fonde une religion nouvelle. Zarathoustra ne se comprend que dans le milieu que le Zend-Avesta nous fait connaître. Jésus de Nazareth se rattache au courant religieux des grands prophètes d'Israël. L'apôtre Paul avait conscience des liens intimes qui unissaient le Christ à son époque, lorsqu'il affirmait, dans son épître aux Galates, chapitre IV, verset 4 : « Mais lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sous la loi ». Et Jésus reconnaissait, lui le premier, l'union intime entre l'Ancienne Alliance et la Nouvelle, lorsqu'il déclarait dans Matthieu XVII, 11 : « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la Loi ou les prophètes ; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir ». La personnalité historique de Jésus-Christ doit donc être examinée et traitée comme toute personnalité historique, et replacée dans son cadre.

Au point de vue historique Jésus se présente tout d'abord à nous comme une personnalité religieuse ayant agi sur la société de son temps. Tandis que, par respect pour la personne du Christ, toute comparaison entre lui et les autres fondateurs de religion paraît indigne aux théologiens orthodoxes, pour notre part nous ne craignons pas cette comparaison. L'humanité du Christ entraîne son incarnation dans les conditions historiques de son siècle.

Ce lien intime entre la personne du Christ et le milieu religieux de son temps implique que nous devons distinguer entre l'inspiration centrale de la personne et l'œuvre du Christ, qui a une portée universelle, éternelle, et les représentations religieuses du Nouveau Testament qui, elles, sont fortement influencées par la mentalité juive du premier siècle.

Lorsque, sous l'influence des études historiques, la réalité de la vie humaine de Jésus de Nazareth fut établie et que la mode des Vies de Jésus prévalut, pour nous le faire mieux comprendre on a cherché à le situer au sein de la vie juive du premier siècle. Ce fut là l'effort en particulier d'Edmond Stapfer dans ses trois volumes sur Jésus-Christ. L'auteur distingué de la *Palestine au temps de Jésus-Christ* était bien armé pour cela. Cette tentative était des plus heureuses. Que de détails, que de faits particuliers de nos Evangiles qui ne peuvent être compris qu'avec une pleine connaissance historique du milieu palestinien ! Seulement, cette recherche de la couleur locale ne doit pas nous faire méconnaître l'inspiration centrale de la vie et de l'œuvre du Christ qui, elle, s'élève au-dessus des conditions de temps et d'espace et possède une valeur universelle et éternelle.

Le problème qui se pose est celui-ci : dans quelle mesure la personne historique de Jésus de Nazareth a-t-elle payé son tribut comme tout homme à son époque? Ainsi prenons deux exemples. Les récits de guérisons des démoniaques portent la marque de l'idée qu'on se faisait à cette époque de ces maladies étranges qui sont de tous les temps, puisque nous n'avons qu'à aller dans nos asiles d'aliénés pour être en présence des mêmes manifestations. Pour le premier siècle, ces maladies provenaient de la pénétration dans le corps des malades de véritables esprits. Nos savants modernes les expliquent par des troubles cérébraux. Il n'y a pas là une question de piété ; nous pouvons, sans être taxés d'irréligion, opter pour l'explication moderne. Or les récits des évangiles prêtent à Jésus l'explication du premier siècle. Ce n'était pas là une simple accommodation à des préjugés populaires ; Jésus a partagé cette représentation de son temps, sans que la valeur morale et religieuse de sa personnalité soit par là atteinte en quoi que ce soit. Sinon, il faudrait attribuer au Christ historique la science infuse, la toute-science qui ne convient point à une véritable humanité.

La chrétienté primitive a été unanime à attendre la parousie comme devant se produire au cours de la première génération.

L'apôtre Paul espérait, un temps, y assister et ne pas passer par la mort : « Voici, je vous dis un mystère, nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés en un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette. La trompette sonnera et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés »(1). Tout le Nouveau Testament témoigne de cette attente générale de la parousie. Dans les trois évangiles synoptiques cette croyance est mise dans la bouche même du Christ : « Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera point que tout cela n'arrive »(2). Certes Jésus de Nazareth, avec sa conscience messianique, s'est dégagé des formes du messianisme théocratique charnel de son peuple. Il a résisté aux tentations du messianisme glorieux, il a saisi que la croix, le don de sa vie était la condition même de son élévation. Par la croix à la gloire ! Il a pourtant payé son tribut à son époque en parlant de l'imminence de la parousie, alors qu'il avouait en même temps : « Pour ce qui est du jour et de l'heure, personne ne le sait, ni les anges de Dieu, ni le Fils, mais le Père seul »(3).

Si l'humanité du Christ implique son incorporation à l'histoire juive du premier siècle, elle nous fait envisager sa vie et son œuvre comme un drame de la vie spirituelle, un drame de l'ordre moral et religieux. Toute vie humaine implique la lutte, mais les luttes pour le pain de chaque jour, les luttes économiques ou politiques ne sont rien en comparaison de la lutte pour la domination de l'âme et de son épanouissement. Aussi l'homme est-il appelé à marcher par la foi au travers des épreuves de la vie, au travers de tentations toujours renouvelées. C'est sa vie spirituelle qui fait sa grandeur et sa noblesse. Jésus de Nazareth n'a pas été soustrait à ces conditions essentielles de la vie humaine. Au contraire, les éléments de sa vie spirituelle, de sa vie morale, de sa vie religieuse ont été intensifiés, portés à leur perfection, de telle sorte que la vie humaine apparaît en la personne du Christ dans sa plénitude. Il a été l'homme vrai. Et s'il a pris le titre de Fils de l'homme en raison même de sa portée messianique, il a été véritablement le Fils de l'homme, l'homme tel qu'il doit être.

Ce qui atteste le plus à nos yeux la véritable humanité du Christ, c'est le rôle immense que jouent dans la vie de Jésus de Nazareth la prière et la tentation.

Jésus est l'homme de prière par excellence. Avec lui, nous som-

(1) I Cor. xv, 50-52. — (2) Marc xiii, 30. — (3) Mat. xxiv, 36.

mes sur les cîmes de la vie spirituelle. La prière est le véritable entretien filial de l'âme avec son Père céleste, et la soumission à la volonté du Père en est la caractéristique. La prière sublime est celle de Gethsémané : « Non pas ce que je veux, mais ce que tu veux ». La prière est le fait de la créature, elle est la marque distinctive de sa dépendance vis-à-vis de son créateur. Dieu écoute, répond aux prières des fidèles. Il ne prie pas. Si Jésus sur la terre était la seconde personne de la Trinité, l'égal du Père, on ne comprendrait pas le rôle capital de la prière dans sa vie ; les heures de retraite dans la plaine, sur la montagne, le matin, le soir, la nuit, sont de véritables ravitaillements d'une âme humaine qui avait besoin de nourriture spirituelle, de même que le corps ne peut se passer d'aliments. La vie de Jésus, dans le quatrième évangile tout aussi bien que dans les synoptiques, est dominée par le principe de la subordination à son Père céleste. Il prie son Père céleste comme une créature doit prier son créateur.

Et précisément, si Jésus de Nazareth est un homme de prière, c'est qu'il connaît les tentations ; il sait que ce n'est qu'au travers d'une lutte spirituelle, au travers d'épreuves que l'homme doit marcher par la foi. Toute la vie du Christ est enveloppée de tentations. Le récit de la tentation au désert inaugure son ministère public ; la tentation en Gethsémané termine sa carrière terrestre. Et alors, si les tentations jouent un si grand rôle dans la vie de Jésus, nous devons les prendre au sérieux. C'étaient de véritables tentations, Jésus pouvait y succomber comme il pouvait les surmonter. S'il a été victorieux, c'est qu'en lui nous pouvons contempler le triomphe de l'esprit de sainteté et nous admirons sa grandeur morale et religieuse. Si Jésus de Nazareth n'avait pas eu une nature humaine semblable à la nôtre, si son humanité n'était qu'un habillement extérieur recouvrant une substance absolument différente de la nôtre, si Jésus était d'une essence complètement opposée à une véritable humanité, alors le drame religieux et moral de la conscience du Christ perd à nos yeux toute sa valeur ; il se transforme en un mythe magique qui n'a plus de réalité. Comme l'épître aux Hébreux exprimait mieux la véritable humanité du Christ que le dogme de la Trinité, lorsqu'elle déclarait : « Car nous n'avons pas un souverain sacrificateur qui ne puisse compatir à nos faiblesses ; au contraire, il a été tenté comme nous en toutes choses, sans commettre de péché »[1].

(1) Hébr. IV, 15.

En rendant au christianisme son fondement historique, nous retrouvons un Christ qui est une personnalité humaine, qui prend rang dans l'histoire et appartient à la classe des fondateurs de religion. Son caractère spécifique ressort de sa vie spirituelle, de sa vie morale et religieuse.

Seulement, le fondement historique n'est pas tout ; nous avons vu que la religion, que la piété possède un fondement métaphysique, puisqu'elle ne peut pas se contenter du monde phénoménal, puisqu'elle renferme en elle un principe surnaturel. Voyons donc, avec les expériences chrétiennes, comment se présente à nous la personne historique du Christ.

Il est de mode, dans un certain camp théologique, d'accentuer la divergence qui existerait entre les synoptiques et la théologie paulinienne. Avec les synoptiques, nous serions sur le terrain des principes, de la proclamation du royaume de Dieu, dont Jésus de Nazareth aurait été le héraut mais sans que sa personne elle-même puisse être envisagée comme le centre du royaume. Avec la théologie paulinienne, au contraire, la personne du Christ serait devenue tellement absorbante, exercerait une telle hégémonie que le Christ ne serait plus le simple prédicateur du royaume de Dieu, mais qu'il deviendrait l'objet même de la foi. Nous n'aurions plus la foi *de* Jésus mais la foi *en* Jésus. Paul aurait été la cause de cette déviation malheureuse du christianisme à ses origines ; il serait le propagateur d'une christolâtrie.

Pour notre part nous ne sommes point convaincu de cette déviation malheureuse. Le courant christocentrique, nous le constatons déjà au sein des synoptiques eux-mêmes. Si nous comparons les textes, nous pouvons constater parfois que dans les plus anciens le nom du Christ est omis, tandis que dans les plus récents il se trouve en vedette. Prenons par exemple deux textes de Luc. Luc XVII, 33 dit : « Celui qui cherchera à sauver sa vie la perdra, et celui qui la perdra la retrouvera », tandis que dans Luc IX, 24 nous trouvons : « Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, mais celui qui la perdra *à cause de moi* la sauvera ». Lisons encore dans les synoptiques des paroles comme : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés et je vous donnerai du repos » (1). « Si quelqu'un scandalisait un de ces petits qui croient en moi... » (2) « Il leur dit : Suivez-moi et je vous

(1) Mat. XI, 28. — (2) Mat. XVIII, 6.

ferai pêcheurs d'hommes. » (1) Ces paroles montrent bien qu'aux yeux du Christ sa personne joue un rôle capital pour l'établissement du royaume de Dieu. Aussi devons-nous comprendre que le mouvement christocentrique devait s'accentuer dans la mesure où les expériences chrétiennes mettaient en vedette la personne du Christ comme le médiateur, celui par lequel les fidèles prenaient conscience des réalités spirituelles du royaume.

Autre est le point de vue de ceux qui restent étrangers à la foi chrétienne, autre le point de vue de ceux qui deviennent de véritables fidèles. Pour les premiers, Jésus ne sera jamais qu'un homme, un génie religieux un peu meilleur que les autres, mais un simple homme, le prédicateur de la bonne nouvelle du royaume de Dieu. Pour les seconds, au contraire, la personne du Christ est la source même de leur vie spirituelle. D'après le quatrième évangile Jésus disait à Thomas : « Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi » (2). Tous les chrétiens positifs trouvent en Christ la véritable communion avec leur Père céleste. Ils font une expérience divine, le Christ leur révèle Dieu, le Christ leur fait connaître Dieu. Tous les disciples du crucifié peuvent s'approprier cette déclaration de l'apôtre Paul : « Etant donc justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ, à qui nous devons d'avoir eu par la foi accès à cette grâce dans laquelle nous demeurons fermes, et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu. Bien plus, nous nous glorifions même dans les afflictions, sachant que l'affliction produit la persévérance, la persévérance la victoire dans l'épreuve, et cette victoire l'espérance. Or, l'espérance ne trompe pas, parce que l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné » (3). La personne de Jésus de Nazareth fait faire à ses disciples les expériences religieuses les plus profondes. En elle et par elle nous communions avec notre Père céleste, nous saisissons le divin.

Cherchons à caractériser cette expérience chrétienne du divin que nous faisons avec Jésus-Christ et relevons tout d'abord l'autorité divine qui se dégage pour les chrétiens de la personne de Jésus de Nazareth.

Les catholiques réclament comme la vertu chrétienne par excellence l'obéissance. La grande Eglise d'autorité qu'est l'Eglise catho-

(1) Mat. IV, 19. — (2) Jean XIV, 6. — (3) Rom. V, 1-5.

lique ne saurait supporter la contradiction. Les fidèles, les laïques n'ont qu'à s'incliner devant les représentants de cette Eglise qui incarne la Révélation. Le pape n'est-il pas le représentant du Christ sur la terre ? Aussi, croire ce que l'Eglise veut qu'on croie, faire ce que l'Eglise veut qu'on fasse est, pour le catholicisme, le principe même de l'obéissance chrétienne. Et toute contestation des individus s'insurgeant contre l'Eglise ne saurait être que le fait d'orgueilleux insensés. Aussi sommes-nous, nous autres protestants, coupables de ce péché par excellence, l'orgueil, l'orgueil spirituel, le plus déplorable de tous ! Eh bien, non, c'est à tort qu'on nous reproche ce péché d'orgueil spirituel. Nous aussi, nous prônons l'humilité, l'obéissance. L'obéissance est aussi pour nous une vertu chrétienne cardinale. Mais cette obéissance, à qui la devons-nous ? A Dieu seul, et précisément parce qu'en Christ nous saisissons le divin, l'autorité du Christ est pour nous souveraine. Remarquons en passant que nous n'identifions point le document de la révélation chrétienne qu'est le Nouveau Testament avec le Christ lui-même. C'est l'inspiration centrale de la personne du Christ se dégageant de toute son œuvre et parlant directement à nos consciences, que nous reconnaissons comme la révélation suprême. Aussi le Christ divin domine nos consciences, il constitue l'autorité morale et religieuse souveraine. C'est au Christ révélateur de notre Père céleste que nous devons obéissance. Certes, nous dépendons toujours les uns des autres, nous recevons une grande partie de nos connaissances par l'intermédiaire de notre entourage, mais nous conservons le droit d'examiner la possibilité de reviser nos jugements et de faire un départ entre ce que nous pouvons ou ne pouvons pas accepter. Par son inspiration morale et religieuse, le Christ fait autorité sur nous en ce que, vis-à-vis de lui, nous avons le sentiment d'une dépendance absolue. Il est la conscience de notre conscience. Et l'orientation de notre vie morale et religieuse émane de sa personnalité. Il faut donc qu'il y ait dans cette personnalité un caractère unique qui le distingue de toutes les autres personnalités humaines. Ce caractère unique est précisément constitué par le divin que l'expérience chrétienne nous fait trouver en la personne de Jésus-Christ.

Cette expérience chrétienne du divin que nous faisons au contact de la personne de Jésus-Christ culmine dans la sainteté que nous saisissons en lui. « Saint, saint, saint est l'Eternel des armées, toute la terre est pleine de sa gloire », disait déjà l'Ancien Testament. La

sainteté est une des manifestations de la divinité. Or précisément parce que le Christ est possédé par l'esprit de sainteté, il exerce un jugement des âmes. A son contact, les hommes pécheurs saisissent tout l'écart qui existe entre ce qu'ils devraient être et ce qu'ils sont. Les voiles tombent : « Arrière de moi, car je suis un homme pécheur ». Ce cri de Pierre est l'expression des âmes saisies par la sainteté du Christ. Et précisément parce que nous devons, en face du Christ, nous humilier, nous repentir, avouer notre profonde misère spirituelle, les chrétiens affirment comme postulat de leur foi l'anhamartasie de Jésus de Nazareth. Nous ne pouvons pas prouver historiquement que le Christ ait été sans péché, parce que les documents nous manquent ; nous n'avons que le tableau de son ministère public, alors même que rien dans nos documents ne puisse être avancé comme une défaillance, comme une faute, une chute de sa part. La conscience du Christ se présente à nous comme une conscience sans fissure ; elle est aussi pure que du cristal. Mais l'argument le plus puissant pour soutenir la sainteté absolue du Christ vient de cette expérience de sainteté que le chrétien fait au contact du Christ. Celui qui convainc de péché les consciences et qui fait surgir en elles l'aube d'une vie de pureté, de lumière, de sainteté, comment pourrait-il provoquer ces expériences s'il n'était lui-même tout pénétré de l'esprit de sainteté qui est la caractéristique même du divin ?

Cette expérience chrétienne du divin qui s'affirme par l'autorité, la sainteté, se dévoile aussi par l'amour. L'égoïsme est la caractéristique de l'homme naturel. L'homme pécheur que nous sommes est foncièrement égoïste. L'égoïsme constitue la racine même de notre être. Toutefois, même chez l'homme le plus corrompu se manifestent des traces d'altruisme qui montrent que nous sommes destinés à devenir des êtres sociables capables de dévouement, de charité. Et pourtant l'amour parfait ne vient pas d'en bas, il vient d'en haut. La vraie charité est divine, comme l'affirme avec beaucoup de force la première épître de Jean : « 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. Et cet amour consiste non point en ce que nous avons aimé Dieu, mais en ce qu'il nous a aimés et a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui. Bien-aimés, si Dieu nous a ainsi aimés, nous

devons aussi nous aimer les uns les autres » (1). Et précisément, c'est cet amour divin parfait que l'âme rencontre dans son contact avec le Christ. Voilà pourquoi nous trouvons en lui le pardon des péchés dont nos âmes ont tant besoin, l'assurance de la grâce divine qui seule peut faire naître dans nos cœurs égoïstes la flamme du véritable amour, qui s'oublie lui-même, qui se dévoue, qui se sacrifie. En Christ seul nous trouvons la miséricorde infinie de notre Dieu, de notre Père céleste.

Et si l'âme chrétienne fait en Christ l'expérience du divin, qui se manifeste par l'autorité, la sainteté et l'amour, elle fait aussi l'expérience que le divin en Christ est esprit et vie. Et c'est bien là une caractéristique spécifique de la vie chrétienne, elle élève la personne du Christ au-dessus du temps et de l'espace ; elle lui confère une valeur pour les chrétiens de tous les temps et de toutes les races.

Sur les milliards d'humains qui passent sur la planète Terre, combien peu laissent de traces après eux ! Ils sont bien vite oubliés ; ils sont comme s'ils n'avaient jamais existé. Un petit nombre seulement persistent dans la mémoire des hommes. Leur esprit se perpétue dans certains cercles au sein de leur génération. L'esprit d'un Platon, d'un Descartes, d'un Spinoza demeure chez les disciples qui lisent et s'imprègnent de leurs écrits. Mais qu'est-ce que cette perpétuité de l'esprit de certains génies dans le souvenir des hommes, en comparaison de la valeur actuelle, permanente du Christ au sein des communautés chrétiennes ? Son esprit est plus vivant que jamais ; il est la source jaillissante de la vie chrétienne. Le Christ est toujours le vrai et l'unique médiateur entre les hommes et Dieu. C'est toujours par son œuvre accomplie sur la terre au premier siècle qu'il agit. Son action actuelle procède de l'inspiration de vie qui a éclaté dans sa personne au sein du milieu juif et qui a rayonné dans les âmes de ses premiers disciples. Mais il ne s'agit pas de simples souvenirs ; son esprit est aussi vivant qu'aux premiers jours. Aussi ne peut-on le désassocier de l'esprit de Dieu le Père, ou du Saint-Esprit. Dans les épîtres du Nouveau Testament est proclamée la subordination du Fils unique, du Christ vis-à-vis du Père. Le Christ est le médiateur ; il nous conduit au Père, il nous montre le Père mais il ne se substitue jamais à lui. D'autre part, dans l'œuvre spirituelle de l'enfantement à la vie chrétienne on ne peut distinguer l'action du Père de l'action

(1) I Jean IV, 7-11.

du Christ et de l'action du Saint-Esprit : c'est le même Esprit divin. Aussi les termes d'esprit de Dieu, esprit du Christ et Saint-Esprit sont-ils pris l'un pour l'autre. Cette remarque que nous faisons à propos des épîtres du Nouveau Testament, nous la faisons également aujourd'hui à propos de l'action du Christ dans les âmes chrétiennes.

Et c'est précisément parce que le chrétien fait en Christ une expérience du divin que nous pouvons parler à propos de Jésus d'une communion spirituelle avec Dieu par le Christ. Un profond mysticisme se dégage des épîtres pauliniennes. Le parallèle qu'il établit d'une part entre la mort du Christ et la mort de l'homme charnel et d'autre part entre la résurrection du Christ et la naissance à la vie spirituelle, à la vie du πνεῦμα, est des plus significatifs. Aussi nous parle-t-il de la vie chrétienne comme d'une vie cachée. Car, dit-il, « vous êtes morts et votre vie est cachée avec Christ en Dieu. Quand Christ votre vie paraîtra, alors vous paraîtrez aussi avec lui dans la gloire »[1]. Cette communion spirituelle intime est la source même de la vie chrétienne selon Paul ; de là ces affirmations caractéristiques : « Je puis tout par celui qui me fortifie »[2] et : « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi »[3]. Ce mysticisme de l'apôtre Paul est une des caractéristiques de la foi chrétienne de tous les temps, du christianisme moderne comme du christianisme des origines.

Le chrétien fait donc au contact de la personne du Christ l'expérience du divin. Aussi dans l'inspiration de la vie et de l'œuvre de Jésus de Nazareth trouve-t-il non seulement l'orientation vraie de son existence mais la révélation suprême du plan de Dieu à l'égard de notre humanité pécheresse. La personne du Christ, alors même que comme personnalité humaine du premier siècle elle est insérée dans le cadre de la vie juive, a une valeur qui plane au-dessus du temps et de l'espace : elle est le miroir des pensées éternelles de notre Père céleste. De là, dans la théologie paulinienne et dans la théologie johannique, l'union intime établie entre l'œuvre de la rédemption et l'œuvre de la création. L'œuvre de la rédemption ne fait que mettre au jour la fin dernière de l'œuvre de la création. De là le rôle de la préexistence du Christ chez Paul, de là le rôle de la Parole faite chair du quatrième évangile. Cette union est une intuition chrétienne des plus profondes. Dans l'œuvre du Christ, la conscience chrétienne ne

(1) Col. III, 3-4. — (2) Phil. IV, 13. — (3) Gal. II, 20.

se contentera jamais de voir l'œuvre d'un Juif, les pensées, si belles soient-elles, d'un simple philosophe ; elle se trouve en présence d'une œuvre divine donnant le vrai sens de la vie, la fin sublime vers laquelle évolue l'humanité transformée par l'inspiration chrétienne, fin qui met précisément en saillie les pensées dernières du Créateur. Aussi la révélation divine en la personnalité du Christ a une portée non seulement individuelle, mais universelle. Elle est bien le miroir où viennent se réfléchir les pensées éternelles de Dieu. Cette union, dans la personnalité du Christ, de l'œuvre rédemptrice et de l'œuvre créatrice peut être exprimée de diverses manières. La christologie paulinienne n'est pas identique à la christologie johannique. Nous pouvons mettre les conceptions théologiques du premier en rapport avec la spéculation réaliste émanative de l'époque, pour laquelle ce qui a le plus de valeur est nécessairement plus ancien ; mais nous ne devons pas méconnaître le bien-fondé de cette tendance théologique qui met en relief la valeur éternelle, la valeur cosmique du divin que nous trouvons en Christ.

Du point de vue historique, nous nous trouvons en présence d'un Jésus-Christ personnalité soumise aux conditions de la vie humaine. Du point de vue mystique ou spéculatif, les expériences chrétiennes nous font trouver le divin dans la personne du Christ divin qui se manifeste par l'esprit d'autorité, l'esprit de sainteté, l'esprit d'amour, l'esprit de vie éternelle qui fait du Christ la révélation suprême de Dieu au sein de l'humanité. Le Christ est l'homme divin, véritablement homme, véritablement Dieu. Aussi le Nouveau Testament nous donne-t-il bien la caractéristique vraie de la personnalité de Jésus de Nazareth, lorsqu'elle l'appelle à la fois le Fils de l'homme et le Fils unique de Dieu.

Nous pourrions nous en tenir là. Pourquoi aller plus loin ? Affirmer la pénétration, la fusion de l'humain et du divin dans la personne du Christ, cela ne suffit-il pas ? Ne devons-nous pas accepter le mystère tel quel ? Pouvons-nous vraiment tout expliquer, pouvons-nous tout ramener à des propositions rationnelles ne faisant aucune entorse aux lois de la logique pure ? Ne sommes-nous pas souvent en présence de mystères qui nous dépassent, la vie n'est-elle pas un mystère ? La vie physique est une réalité. Se laisse-t-elle enfermer dans des formules ayant une valeur absolue ? Tous les savants cherchent à la définir, mais dans leurs énoncés ils se laissent influencer par leur spécialité. Un physicien, un chimiste, un biologiste, un

zoologiste auront toujours la tendance à donner à la définition de la vie physique l'empreinte de leurs recherches particulières. La vie physique restera un mystère planant sur toutes les définitions données. Si la vie physique est déjà un mystère, à plus forte raison la vie humaine. On ne peut l'expliquer uniquement par les tendances héréditaires, par l'atavisme ainsi que par le milieu, comme si les personnalités humaines n'étaient que des amalgames accidentels d'instincts et d'influences extérieures ; comme s'il y avait une chimie humaine analogue à la chimie organique ou inorganique ! Et alors, si la vie physique et la vie humaine sont déjà des mystères, comment l'union de l'humain et du divin ne serait-elle pas un mystère d'un ordre supérieur, résistant à toutes les explications ? Le mot d'ordre de Charles Secrétan n'est-il pas ici de saison ? Il cherchait des explications à tout ce qui était passible d'une explication. Mais il arrive des moments où les explications ne suffisent plus, parce qu'on est en présence de problèmes qui nous dépassent. Alors, disait-il, prosternons-nous et adorons. En face de notre Père céleste révélé par le divin que nous saisissons en Christ, nous sommes prêts, nous aussi, à nous prosterner et à adorer.

Et pourtant l'homme est un penseur impénitent ; il cherche malgré tout des explications. Aussi les théologiens, en présence de l'humain et du divin qui constituent la caractéristique de la personne du Christ s'efforcent-ils de trouver une solution rationnelle, c'est-à-dire une solution que leur raison puisse accepter. Aujourd'hui nous sommes en présence, sur ce point, de deux courants théologiques. Le mystère de l'incarnation du divin dans la personne humaine de Jésus de Nazareth est pour le premier un mystère de l'ordre ontologique, pour le second de l'ordre moral et religieux.

La solution conservatrice, traditionnelle, orthodoxe, aussi bien dans le catholicisme que dans le protestantisme, d'accord avec les données des conciles de Nicée et Chalcédoine, s'inspire de l'explication ontologique. Pourquoi ne pouvons-nous pas l'accepter tout simplement, pourquoi notre conscience se cabre-t-elle en face de dogmes comme ceux de la Trinité ou des deux natures ? Nous allons en exposer les raisons principales.

Lorsque nous comparons aux évangiles canoniques les symboles de Nicée et de Chalcédoine, nous avons la sensation la plus vive que l'orientation du christianisme n'en est plus la même. Dans le Nouveau Testament c'est l'atmosphère morale et religieuse qui nous

saisit, enveloppant tout. Les conditions d'entrée dans le royaume de Dieu sont toutes d'ordre spirituel. Quoi de plus sublime et de plus profond que les Béatitudes, qui ouvrent le Sermon sur la montagne, ce pacte du royaume de Dieu ? « Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux. Heureux les affligés car ils seront consolés. Heureux les débonnaires car ils hériteront la terre. Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice car ils seront rassasiés. Heureux les miséricordieux car ils obtiendront miséricorde. Heureux ceux qui ont le cœur pur car ils verront Dieu. Heureux ceux qui procurent la paix car ils seront appelés fils de Dieu. Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice car le royaume des cieux est à eux. »[1] Ce sont des conditions purement religieuses et morales qui sont réclamées par le Christ à ses disciples. La repentance et la foi, dans le sens de confiance, sont les portes mêmes du royaume de Dieu. Cette caractéristique du ministère de Jésus de Nazareth dans l'évangile de Marc nous donne la note du spiritualisme chrétien. « Après que Jean eut été livré, Jésus alla dans la Galilée, prêchant l'Evangile de Dieu. Il disait : Le temps est accompli et le royaume de Dieu est proche. Repentez-vous, et croyez à la bonne nouvelle. »[2] Jamais Jésus n'a imposé à ceux qui venaient à lui des conditions dogmatiques et philosophiques.

Avec les symboles de l'Eglise qui inspirent la foi orthodoxe nous sommes plongés en pleines discussions théologiques et philosophiques sur la substance, l'οὐσία. Relisons le symbole de Nicée, composé en 325 : « Nous croyons en un seul Dieu, Père, tout-puissant, créateur de toutes choses, visibles et invisibles. Et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, le Fils de Dieu, engendré unique du Père, c'est-à-dire de l'essence du Père ; Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu : engendré et non pas fait ; consubstantiel au Père ; par lequel toutes choses ont été faites au ciel et sur la terre. Lequel pour nous autres hommes et pour notre salut est descendu et s'est incarné et fait homme ; a souffert et est ressuscité au troisième jour et est monté aux cieux et viendra juger les vivants et les morts. [Nous croyons aussi] au Saint-Esprit. Tous ceux qui disent qu'il y a un temps où il n'était pas et qu'avant d'avoir été engendré il n'était pas et qu'il a été tiré du néant ou qu'il est d'une autre hypostase ou substance, ou que le Fils de Dieu est créé variable ou sujet au

(1) Mat. v, 1-10. — (2) Marc 1, 14-15.

changement, l'Eglise catholique les anathématise ». Voyons encore la définition du dogme de la Trinité dans le symbole d'Athanase : « Quiconque veut être sauvé doit avant toutes choses garder la foi catholique. S'il ne la conserve point entière et inviolée, sa perdition est certaine. Or la foi catholique consiste en ceci : que nous révérions un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité, sans confondre les personnes, et sans séparer la substance : car autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit, mais la divinité du Père et du Fils et du Saint-Esprit est une seule divinité, même gloire, même majesté coéternelle. Tel qu'est le Père, tel est le Fils, tel aussi est le Saint-Esprit. Le Père est incréé, le Fils est incréé. Le Père est immense, le Fils est immense, le Saint-Esprit est immense. Le Père est éternel, le Fils est éternel, le Saint-Esprit est éternel ; néanmoins il n'y a pas trois Eternels mais un seul Eternel ; comme il n'y a pas trois Incréés ni trois Immenses, mais un seul Incréé et un seul Immense. Pareillement, le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puissant, le Saint-Esprit est tout-puissant et néanmoins il n'y a pas trois Tout-Puissants mais un seul Tout-Puissant. Ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu et néanmoins il n'y a pas trois Dieux mais un seul Dieu. Aussi le Père est Seigneur, le Fils est Seigneur, le Saint-Esprit est Seigneur, et néanmoins il n'y a pas trois Seigneurs mais un seul Seigneur. De même que nous sommes obligés par la vérité chrétienne de confesser que chaque personne en particulier est Dieu et Seigneur, ainsi la religion catholique nous défend de dire qu'il y a trois Dieux ou Seigneurs. Le Père n'a été fait ni engendré par personne ; le Fils par le Père seul, et non pas fait, non pas créé mais engendré. Le Saint-Esprit n'a point été fait, ni créé, ni engendré. Le Saint-Esprit n'a point été fait ni créé ni engendré par le Père et le Fils mais il en procède. Donc le Père est unique il n'y a point trois Pères ; le Fils est unique, il n'y a point trois Fils, le Saint-Esprit est unique, il n'y a point trois Saint-Esprits. Et dans cette Trinité nul n'est antérieur ni postérieur ; nul plus grand ou plus petit, mais toutes les trois personnes sont coéternelles et parfaitement égales entre elles ; qu'ainsi en toutes choses comme il a été dit ci-dessus, l'unité soit révérée dans la Trinité et la Trinité dans l'unité. Donc quiconque veut être sauvé qu'il pense ainsi touchant la Trinité ».

Nous faire envisager cette philosophie théologique sur la substance, sur l'οὐσία divine, comme étant l'essence du christianisme, de telle

sorte que celui qui n'accepte pas et ne répète pas ces formules est anathématisé, ne peut être sauvé, n'est-ce pas vraiment changer l'axe du christianisme, tel que nous le révèlent les livres du Nouveau Testament ? L'Evangile, qui est la source de la vie morale et religieuse du christianisme, s'est mué en philosophie religieuse. Cette transformation nous paraît des plus regrettables, alors même que nous reconnaissons légitime de construire une philosophie chrétienne.

Rien n'est plus intéressant, au reste, au point de vue historique, que d'étudier les diverses phases de l'évolution théologique qui a abouti aux formules orthodoxes. Certes il y a dans le Nouveau Testament des éléments que les partisans de la théologie traditionnelle peuvent invoquer comme étant les racines des dogmes consacrés. Seulement, vouloir assimiler les dogmes de la Trinité et des deux natures avec la théologie paulinienne et johannique, c'est méconnaître étrangement l'empreinte spécifique de ces deux théologies bibliques. Chez elles le principe du subordinatianisme est encore souverain, tandis que l'essence même des dogmes des grands conciles ce sont les spéculations sur la notion de substance. Cette notion de substance a été fournie aux théologiens chrétiens du troisième siècle et des suivants par la philosophie grecque ; elle est la catégorie par excellence de l'esprit grec. Or ces préoccupations-là nous sont devenues tout à fait étrangères.

Certes, l'inspiration et la révélation sont des éléments essentiels de la religion. Dans le christianisme, l'inspiration et la révélation sont parfaites. En Jésus-Christ, les voiles tombent, Dieu se fait connaître. Et cette lumière ne vient pas d'en bas, elle n'est pas le fruit de la mentalité humaine, elle vient d'en haut, elle est divine. Seulement, qu'est-ce que Dieu nous dévoile en Jésus-Christ ? Ce que Dieu est en soi, dans son essence intime, dans sa substance, ou bien ce que Dieu est pour nous et ce que Dieu attend de nous ? Là est la question suprême. Même dans le christianisme l'être divin, l'être en soi reste mystérieux. Dieu dépassera toujours l'intelligence humaine. Comment le fini, le relatif, la créature pourraient-ils posséder la formule de l'Etre absolu, infini ? L'essence divine restera toujours mystérieuse pour l'esprit humain. Nous avons bien de la peine à formuler les éléments d'une psychologie humaine, et nous voudrions posséder la psychologie de Dieu et connaître les arcanes d'une morphologie divine ! La conscience chrétienne est éclairée, illuminée par la révélation de Dieu en Christ, parce qu'en Christ, et en Christ seul, nous

savons de certitude absolue ce que Dieu est pour nous et ce qu'il attend de nous. Dieu est pour le chrétien le Dieu esprit, le Dieu saint, le Dieu juste, le Dieu amour, notre Père céleste. Et, avec la première épître de Jean, « nous avons vu et nous attestons que le Père a envoyé le Fils comme Sauveur du monde. Celui qui confessera que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru. Dieu est amour ; et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui »[1].

La révélation de Dieu en Christ est d'ordre moral et religieux, elle porte avant tout sur les relations qui doivent exister entre l'homme et Dieu ; elle nous donne la raison même de l'existence humaine et de l'univers en nous dévoilant les fins dernières que le Dieu amour poursuit au travers de toute son œuvre rédemptrice. Aussi le christianisme nous donne-t-il la vérité salutaire, celle que nous appelons tout court « la vérité ». Cette vérité salutaire nous suffit. Quant aux spéculations sur l'οὐσία divine, elles nous paraissent de pures spéculations verbales. Certes, nous comprenons la portée des débats des grands conciles lorsque nous les plaçons dans leur cadre historique ; mais la mentalité grecque nous est devenue étrangère, aussi éprouvons-nous la nécessité de nous placer sur une autre plateforme philosophique pour saisir l'union intime du divin et de l'humain dans la personne du Christ.

Les spéculations sur l'οὐσία divine reposent en définitive sur l'antithèse de l'humain et du divin. Déjà dans le gnosticisme, qui comme le soutient Harnack avec raison est l'hellénisation à l'état aigu du christianisme, nous trouvons cette antithèse. Le problème sotériologique, envisagé sous l'angle cosmique, est résolu par une série d'éons qui doivent nous faire passer insensiblement de l'absolu au relatif, de l'esprit à la matière, de l'infini au fini. Les éons, ces intermédiaires entre Dieu et le monde, sont laissés de côté par la spéculation théologique orthodoxe ; mais elle est toujours dominée par cette opposition de l'absolu, de l'infini, de l'esprit et du relatif, du fini, de la matière, qui aboutit en christologie à l'opposition entre une nature divine et une nature humaine, opposition qui nous conduit dans une impasse. Malgré toutes les subtilités déployées pour combiner les rapports de l'humain et du divin en Christ, l'humanité

(1) Jean IV, 14.

finit par n'être qu'une apparence, un vêtement dont un être ontologiquement différent de l'homme se revêt accidentellement. La théologie chrétienne orthodoxe est et restera toujours du pur docétisme.

Alors, si la plateforme de la théologie orthodoxe ne nous paraît pas heureuse, quelle autre pourrait mieux nous satisfaire ? La théologie de la conscience, qui fait de l'union du divin et de l'humain un mystère de l'ordre moral et religieux bien plus qu'un mystère de l'ordre ontologique, nous paraît plus fidèle à l'inspiration évangélique.

Ce n'est plus une philosophie dont la notion de l'être en soi est l'axe, mais une philosophie spiritualiste dont la notion de l'esprit est l'âme.

Une philosophie imprégnée de christianisme doit accorder la réalité la plus haute et la plus profonde à l'ordre moral et religieux. La Bible met précisément en un relief puissant les attributs moraux de la divinité ; nous ne rencontrons point en elle de spéculations sur l'οὐσία, sur l'être en soi. Dieu y est tout d'abord le Dieu saint, le Dieu juste, le Dieu fidèle, le Dieu amour. Et tous ces attributs découlent de la conception du Dieu vivant qui est le Dieu esprit, selon la magnifique définition du Christ lui-même, lorsqu'il disait à la Samaritaine : « Femme, crois-moi, l'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne, ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. Vous adorez ce que vous ne connaissez pas; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs. Mais l'heure vient, elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car ce sont là les adorateurs que le Père demande ». « Dieu est esprit et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité. »[1] Ce Dieu esprit, ce Dieu saint, juste, amour, est la réalité dernière. Il est la source même de toute vie, de la vie physique comme de la vie religieuse et morale. Mais alors même qu'en soi il reste toujours l'Etre infini, l'Etre absolu, l'Etre mystérieux qui dépasse tout ce que nous pouvons concevoir et devant lequel nous n'avons qu'à nous prosterner et à adorer, le Dieu du christianisme, le Dieu amour, notre Père céleste n'est pas un être qui soit antithétique à l'homme, sa créature, puisqu'il l'a créé à son image et à sa ressemblance et qu'il nous appelle à devenir ses enfants. Parvenir à la stature du Christ, n'est-ce

(1) Jean IV, 21-23.

pas la fin dernière de l'homme régénéré ? Il y a donc en l'homme un sanctuaire où Dieu et l'homme se rencontrent, où la fusion de l'humain et du divin peut s'accomplir ; c'est le for de la conscience morale et religieuse ; c'est ce qui constitue la personnalité chez l'homme. La personnalité est la notion essentielle pour saisir l'incarnation de l'esprit de Dieu dans l'humanité.

Laissons-nous instruire par l'histoire des religions. En dehors du christianisme, les progrès que nous constatons au sein des religions proviennent d'une augmentation de la spiritualité. Les personnalités qui sont l'âme des courants religieux ont des dispositions morales et religieuses toujours plus accentuées. Tiele relève avec beaucoup de force cet élément de la personnalité comme un des ressorts les plus puissants de l'évolution religieuse. Ainsi dans les religions animistes et polythéistes l'élément personnel, sans être totalement absent, est réduit à son minimum ; ces religions se composent avant tout de coutumes, de traditions collectives, de rites magiques. Dans les religions morales, les personnalités sont déjà plus marquantes. Les religions des livres sacrés, des Védas, du Zend-Avesta, du Coran par exemple, sont le fruit soit de groupes de personnalités religieuses, soit d'un génie religieux. Et la spiritualité s'accentue dans la mesure où l'inspiration, s'incarnant dans une institution ou un enseignement, touche de plus près la personnalité religieuse. Les fortes personnalités des prophètes qui constituent la révélation même d'Israël sont caractéristiques à cet égard. Ils distinguent entre la parole de Dieu dont ils se font l'écho et leur propre personnalité. Mais ce message, distinct de la personne, a traversé la personnalité du prophète. C'est au fond de la conscience du prophète que l'Eternel s'est fait entendre. Et alors, si nous saisissons que la personnalité humaine est, dans son for intérieur, le sanctuaire où Dieu se révèle, où Dieu se fait entendre, il doit en être à plus forte raison de même pour Jésus de Nazareth. Sa personnalité elle-même est l'incarnation de l'esprit de Dieu. Il y a identification entre la révélation parfaite et sa personnalité. Sa personnalité est la Révélation même.

Le Nouveau Testament nous parle du Christ comme étant le Fils unique de Dieu. Le caractère unique de la personne du Christ, nous le maintenons. Au sein de notre monde de souffrances et de péché, au sein d'une humanité troublée par un désordre moral universel, l'apparition dans une personnalité humaine de la sainteté, de l'amour parfait, de la vie divine, de la vie éternelle est inouïe. Elle

est un pur mystère, que nous ne songeons point à démontrer au moyen de preuves logiquement irréfutables. Nous ne sommes pas rationalistes. Nous admettons, au nom même de nos expériences religieuses et morales, ce mystère. Soutenir qu'en une conscience humaine le divin a habité au point de faire de Jésus de Nazareth une exception au sein d'une humanité pécheresse, c'est irrationnel, nous le reconnaissons. Nous ne croyons pas qu'un homme sans péché puisse se rencontrer, à part Jésus-Christ, à la surface de la terre. On nous dirait qu'il en existe un au sein des populations de l'Inde, de l'Afrique ou de l'Europe, que nous ne l'admettrions pas. Admettre cette exception pour Jésus, c'est un mystère d'ordre moral et religieux avant tout.

Nous ne pouvons pas accepter le mystère d'ordre ontologique du dogme de la Trinité parce qu'il détruit la véritable humanité du Christ et fait de toute l'œuvre de la rédemption une œuvre magique. Affirmer la réalisation de la sainteté, des perfections morales et religieuses, de l'incarnation de l'esprit divin dans une personnalité humaine n'est point une thèse antihumaine. Cette exception du Christ se justifie en principe. Oui, nous sommes pécheurs, nous appartenons tous à une humanité où règne le désordre moral. Mais, si pécheurs que nous soyons, nous sommes appelés à la sainteté, à la justice, à l'amour, à la vie divine ; nous devons devenir des saints, des enfants de Dieu, des Fils de Dieu. Le fait que notre conscience nous impose l'idéal chrétien prouve qu'il n'y a pas une opposition d'essence entre Dieu et nous. L'apparition du Fils unique de Dieu en la personne de Jésus de Nazareth atteste l'œuvre de rédemption poursuivie par notre Père céleste ; elle est pour les croyants un fait mystérieux qui impliquerait un commencement nouveau au sein de l'humanité.

Dans les protévangiles de Matthieu et de Luc, la solution de ce mystère est cherchée dans la naissance surnaturelle. Remarquons que la naissance surnaturelle ne joue aucun rôle ailleurs dans tous les écrits du Nouveau Testament, il n'en est pas question dans le corps des synoptiques. Elle est absente de la théologie paulinienne ; elle ne fait pas même partie intégrante de la théologie johannique. « Les Juifs », lisons-nous dans le quatrième évangile, « murmuraient à son sujet parce qu'il avait dit : Je suis le pain qui est descendu du ciel. Et ils disaient : N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, celui dont nous connaissons le père et la mère ? » La naissance surnatu-

relle pourrait expliquer la création nouvelle qu'est la personne de Jésus de Nazareth. Seulement, au point de vue dogmatique la descendance par la mère seule ne saurait expliquer pourquoi Jésus aurait été exempt de la tache du péché originel, la mère aussi bien que le père transmettant l'héritage ancestral. D'autre part les documents des protévangiles soulèvent de grosses questions exégétiques. Pour nous, nous acceptons simplement ce mystère d'ordre moral et religieux, sans vouloir l'expliquer.

Et nous ne dirons pas que l'activité morale du Christ soit la cause de sa filialité divine, de ses dispositions religieuses, comme si nous subordonnions la vie divine du Christ à sa vie morale ; parce que nous sommes en face de l'antinomie qui se trouve à la base même de toute vie religieuse, de toute vie chrétienne. Le chrétien religieusement reçoit tout de Dieu, il est l'œuvre de la grâce divine. Sa conversion, sa régénération proviennent de Dieu même. C'est notre Père céleste qui en prend l'initiative. Il y a une grâce prévenante. Tout est l'œuvre de Dieu, comme le dit saint Paul, « car c'est Dieu qui produit en vous la volonté et le faire selon son bon plaisir »[1].

Mais si tout est œuvre de la grâce, au point de vue religieux, au point de vue moral tout est œuvre de l'homme. Sans la volonté du fidèle, Dieu ne peut pas besogner dans son cœur. Le fidèle est ouvrier avec Dieu, comme l'affirme également l'apôtre Paul. « Car nous sommes ouvriers avec Dieu, vous êtes le champ de Dieu, l'édifice de Dieu. »[2] Si nous admettons les deux termes de cette antinomie qui se trouve à la base de la vie chrétienne, sans vouloir atténuer l'un ou l'autre de ces deux termes, nous devons le faire également pour la personnalité du Christ. La perfection morale et la perfection religieuses sont connexes, elles s'appellent l'une l'autre. Aussi la personnalité du Christ, toute pénétrée de Dieu, est-elle l'incarnation de Dieu même. L'apôtre Paul avait raison, lorsqu'il affirmait dans l'épître des Colossiens : « Car en lui [en Christ] habite corporellement toute la plénitude de la divinité »[3].

La personnalité du Christ, toute pleine de Dieu, peut être dès lors l'organe de l'œuvre de la rédemption divine. La conscience du Christ est le miroir qui réfléchit les pensées éternelles de Dieu à l'égard de notre humanité. Le quatrième évangile affirme avec beaucoup de force et avec raison cette identité de pensées, de sentiments, de

(1) Phil. II, 13. — (2) I Cor. III, 9. — (3) Col. II, 9.

volonté entre le Christ et son Père céleste. « Philippe lui dit : Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit. Jésus lui dit : Il y a si longtemps que je suis avec vous et tu ne m'as pas connu, Philippe ! Celui qui m'a vu a vu le Père, comment dis-tu : Montre-nous le Père ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même ; et le Père qui demeure en moi, c'est lui qui fait les œuvres. Croyez-moi, je suis dans le Père et le Père est en moi ; croyez du moins à cause de ces œuvres. »[1]

Et si la personnalité du Christ est au centre de l'œuvre de la rédemption, parce qu'elle est l'organe même de la rédemption, cette personnalité, par l'esprit divin qui l'enveloppe, est toute pénétrée de vie éternelle, elle est élevée au-dessus du temps et de l'espace. Le Christ rédempteur continue à être le médiateur de l'Alliance de la grâce. L'apôtre Paul a exalté avec raison ce rôle permanent au sein de l'économie actuelle de la personnalité du Christ, lorsqu'il disait dans l'épître aux Philippiens : « C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné le nom au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père »[2].

Sur le terrain de la vie religieuse et morale, la personne du Christ se présente donc comme vraiment humaine et vraiment divine à la fois, et elle reste subordonnée à Dieu puisque cette personne du Christ poursuit sa mission de médiateur qui ne cessera qu'à la fin des temps, lors de la réalisation parfaite du royaume de Dieu, selon la belle vision que l'apôtre Paul nous fait entrevoir dans la première épître aux Corinthiens : « Mais maintenant, Christ est ressuscité des morts. Il est les prémices de ceux qui sont morts. Car puisque la mort est venue par un homme c'est aussi par un homme qu'est venue la résurrection des morts. Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ, mais chacun en son rang, Christ comme prémices, puis ceux qui appartiennent à Christ, lors de son avènement. Ensuite viendra la fin, quand il remettra le royaume à celui qui est Dieu et Père, après avoir détruit toute domination, toute autorité et toute puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi qui

(1) Jean XIV, 8. — (2) Phil. II, 9-11.

sera détruit c'est la mort. Dieu en effet a tout mis sous ses pieds. Mais lorsqu'il dit que tout lui a été soumis, il est évident que celui qui lui a soumis toutes choses est excepté. Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous »[1].

La personne du Christ, vraiment humaine, vraiment divine, subordonnée à Dieu comme le vrai médiateur qui conduit au Père, qui est le chemin, la vérité, la vie, est le don de Dieu. Elle résume bien notre point de vue, la parole du quatrième évangile qui forme le centre de plus d'une de nos confessions de foi modernes : « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point mais qu'il ait la vie éternelle ».[2]

A. FORNEROD.

(1) I Cor. xv, 20-28. — (2) Jean III, 16.