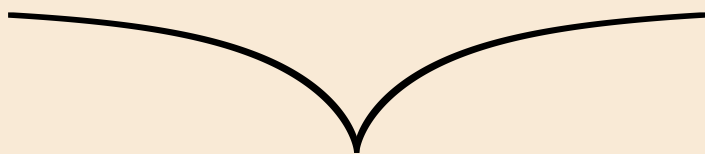


Numa Recolin

LA KÉNOSE

DE

JÉSUS-CHRIST



THÉO_TEX

LICENCE D'UTILISATION — ÉDITIONS THÉOT_EX

Ce fichier PDF, ou livre numérique, reste sous la responsabilité de ThéoT_EX.

Vous êtes autorisé :

- à utiliser le livre numérique à des fins personnelles.

Vous ne pouvez en aucun cas :

- vendre ou diffuser des copies de tout ou partie du livre numérique, exploiter tout ou partie du livre numérique dans un but commercial ;
- modifier les codes sources ou créer un produit dérivé du livre numérique.
- placer le livre numérique en téléchargement sur un serveur internet, sans en avoir premièrement obtenu l'autorisation auprès de THÉOT_EX.

Éditions THÉOT_EX

site internet : theotex.org

courriel : theotex@gmail.com

ISBN : 978-2-36260-001-2

Conseil de navigation

Si votre lecteur de fichiers PDF n'affiche pas les signets de la table des matières, ou si l'écran de votre tablette est trop petit pour cela, cliquez sur le petit losange rouge (◇) situé en haut à gauche de chaque page, pour accéder à la table des matières.

LA PERSONNE
DE
JÉSUS-CHRIST
ET LA THÉORIE DE LA KÉNOSE

ÉTUDE THÉOLOGIQUE

PAR

NUMA RECOLIN

PASTEUR DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE

1889



Soleil d'Orient

— 2011 —



Note THÉOTEX

He left His Father's throne above
So free, so infinite His grace,
Emptied Himself of all but love,
And bled for Adam's helpless race :
'Tis mercy all, immense and free,
For O my God, it found out me !

Charles Wesley (1738)

« S'étant vidé de tout, excepté l'amour... », ce beau vers d'un cantique de Charles WESLEY enrichit trois cents ans plus tard notre réflexion chrétienne d'une double pensée, que son auteur n'a probablement jamais soupçonnée.

Premièrement, il montre que la *kénose* de Jésus-Christ n'a pas attendu le 19^e siècle pour habiter la conscience de l'Eglise : la *kénose* c'est ce mot biblique, tiré de l'épître aux Philippiens, qui exprime le fait que le Fils éternel de Dieu a un jour, au cours de l'histoire du salut, quitté son état divin, pour revêtir l'état humain et venir nous sauver. Il est vrai que ce mot a été surtout employé lors de la controverse sur la pré-existence de Jésus-Christ, alors fortement contestée par la théologie libérale du 19^e ; cependant ces deux questions distinctes, celle de l'existence éternelle du Fils et celle de son dépouillement volontaire, furent à tort amalgamées.

Deuxièmement, le cantique de Wesley attire notre attention sur une vérité de première importance, à savoir que la doctrine de la *kénose* de Jésus-Christ ne tire pas sa valeur d'une quelconque spéculation intellectuelle, mais des effets spirituels et émotifs qu'elle

exerce sur l'âme du croyant. En effet, un hymne chrétien n'ambitionne aucunement la rigueur d'un théorème théologique, mais il vise à élever l'esprit des auditeurs. Or c'est précisément là la position de l'apôtre Paul lorsqu'il écrit aux Philippiens : il n'explicite pas comment le Fils de Dieu a pu se vider, se dépouiller, tout en restant Dieu, mais il le propose comme exemple d'abnégation à imiter. De quel prix serait cet exemple, si en s'incarnant le Fils ne s'était pas *réellement* dépouillé de ses attributs divins ? Il serait nul ! Il inciterait au contraire les Philippiens à se considérer supérieurs par nature, à leurs frères. Comprendons ici tout le ridicule qui voudrait faire de la *kénose* une question *intellectuelle compliquée*. L'essence de la personnalité divine ne pouvant jamais être accessible à notre intellect, elle ne peut être *comprise* ; dès lors il est inepte de la qualifier de *compliquée*. Voici par exemple ce qu'écrivait M. Gétaz, ancien protestant converti au catholicisme, et adversaire de la kénose : « *Les kénotistes attendaient beaucoup de leur doctrine ; elle leur semblait faire place aux revendications nouvelles au sujet de l'humanité du Christ en permettant de conserver sa divinité essentielle. Il n'en a rien été. Leur théorie est aujourd'hui universellement abandonnée. . .* » Ce critique croit bon d'adopter, en parlant de la kénose, le ton d'un physicien qui commenterait les mérites ou les démérites de tel modèle mathématique de l'atome. Peut-on imaginer rien de plus sottement prétentieux ? Comme si la théologie était à l'évidence une science expérimentale, susceptible de progresser selon que la réalité des faits viendrait à infirmer ou à confirmer ses théories ! Comme si la question de concilier la pleine humanité de Jésus-Christ avec sa pleine divinité avait jamais été un problème nouveau, surgi dernièrement dans l'histoire de la pensée chrétienne, et que de brillants cerveaux travailleraient à résoudre depuis ! Les vérités spirituelles révélées dans l'Écriture ne sont pas principalement de nature métaphysique (mot presque vide de sens),

mais relationnelle. En quoi la doctrine de la kénose modifie-t-elle mon rapport à Jésus-Christ ? En ceci, que le tableau du Fils se faisant pauvre pour moi, de riche qu'il était, revêtant une chair faible comme la mienne, se rendant vulnérable et mortel, au point d'être cloué sur la croix par la main de ses ennemis, ne peut manquer de bouleverser mon âme. « *J'ai fait cela pour toi ; que feras-tu pour moi ?* » semblait dire au comte de Zinzendorf une peinture du Christ mis en croix. Que puis-je faire en effet pour le Dieu Très-Haut qui habite une lumière inaccessible que nul homme ne peut voir ; je peux seulement l'adorer avec toute la crainte respectueuse que la créature doit à son Créateur. Mais si par un prodige inconcevable il s'abaisse vers moi, jusqu'à daigner devenir mon frère, alors l'occasion de l'aimer d'un amour sacrificiel m'est offerte, à mon tour je veux donner ma vie pour Lui. Et si Christ n'est plus sur terre dans la chair, son Eglise l'est encore ; je peux dire avec Paul : « j'achève de souffrir en ma chair le reste des afflictions de Christ pour son corps, qui est l'Eglise ». On le voit, la conscience de la kénose affecte profondément notre perception de la personne du Sauveur.

Il est donc légitime de demander si cette doctrine est majoritairement reçue dans le sentiment évangélique ou si elle n'est qu'une subtilité connue et discutée des seuls théologiens. En cela, le cantique de Wesley ne fait que confirmer de manière tacite, et sans prononcer le mot de *kénose*, que l'Eglise a toujours compris le dépouillement du Fils au moment de l'incarnation, comme un réel sacrifice de sa condition divine et non comme une simple occultation de ses attributs. On peut d'ailleurs relever, dans l'histoire de l'Eglise, que dès qu'une dynamique chrétienne se caractérise par le christocentrisme, la vraie humanité de Jésus est mise en lumière en même temps que sa vraie divinité. Déjà au 19^e siècle, on pouvait lire dans la revue *Le Chrétien Évangélique*, que la doctrine de la

kénose, qui venait alors d'être explicitement formulée à l'occasion du débat sur la divinité de Jésus-Christ, était acceptée par une majorité de pasteurs évangéliques. Ce débat étant aujourd'hui clos, bien moins de chrétiens évangéliques s'intéressent à la question kénotique. Néanmoins, elle suscite toujours quelques belligérants ; discuter des arguments et des objections ne peut être l'objet d'une simple note, mais il est intéressant de signaler ici leur origine et leurs motivations.

Les détracteurs de la kénose sont en général issus du milieu réformé. Elle les heurte parce qu'elle contrarie leur conception philosophique d'un Dieu immuable et impassible : si le Fils de Dieu abandonne en s'incarnant ses attributs divins, il s'opère donc un changement au sein de la Trinité ; changement qu'ils ne peuvent admettre. Cependant la vraie conception biblique de l'essence divine n'emprunte rien à la philosophie grecque ; elle se résume dans les affirmations scripturaires : *Dieu est esprit, Dieu est amour*. Dieu est donc libre de changer de *forme*, de revêtir l'état humain, si son amour l'exige.

Dans le petit monde évangélique français on rencontre également une critique plutôt singulière de la kénose, par opposition à un commentateur particulier : Frédéric GODET. Ce dernier n'a en réalité que très peu écrit sur la kénose, quelques articles dans des revues évangéliques, pour exposer les vues de son ami GESS, principal initiateur du renouveau de cette conception christologique. Godet est largement plus connu pour la qualité de ses commentaires bibliques, toujours considérés comme des références un siècle et demi plus tard. Et cependant les anti-kénotistes français n'ont dédié aucun de leurs efforts à réfuter la kénose selon Gess, mais ils parlent toujours de la kénose selon Godet. Comment expliquer cette partialité ? Sans doute le fait que Godet bouscule sans ménagement

la conception calviniste de la prédestination dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, ne lui pas été pardonné ; Godet est un penseur indépendant qui ne fait pas acception de personnes ; la liberté à l'égard des traditions irrite toujours certaines bigoteries. Il en est résulté à propos de Godet des jugements à l'emporte-pièce, répétés par parti-pris, et sans réflexion : « *Godet plus exégète que théologien. . .* » Comme si le fondement de toute vraie théologie biblique n'était pas l'exégèse ! « *Godet promouvant la négation de la divinité de Christ par sa conception de l'humanité de Jésus. . .* » Comme s'il ne se trouvait pas plus de théologiens libéraux dans le camp réformé, que dans celui du protestantisme évangélique, dont Godet est un représentant ! Il n'en fallait pas plus pour répandre des rumeurs ignorantes et injustifiées. Ainsi on peut lire dans un cours baptiste contemporain : « Le dépouillement de Christ consiste donc à renoncer volontairement et librement à ses droits et privilèges divins mais non à sa nature divine, comme le prétend F. Godet avec les partisans de la *Kénose* ». C'est là visiblement la remarque de quelqu'un qui n'a jamais lu le commentaire de Godet sur L'Évangile selon Jean, ou sa conférence sur la divinité de Jésus-Christ. La kénose défendue par Godet ne consiste pas dans le renoncement du Fils à sa *personne* divine, puisque la personnalité ne peut pas par principe se répudier, mais dans l'abandon volontaire de ses *attributs divins* : toute-présence, toute-science, toute-puissance.

Dans sa première épître à Timothée, Paul définit le grand mystère de la piété comme étant *Dieu manifesté en chair* ; voilà en effet le trait distinctif et exclusif du christianisme, par opposition à toute autre religion ou philosophie : l'union de Dieu avec l'homme, et non leur séparation. En créant l'homme à son image Dieu visait plus qu'une simple ressemblance, il avait déjà dans sa pensée l'union future, éternelle et irréversible des deux familles, humaine



et divine. Jésus-Christ, dans son incarnation, sa mort sur la croix, sa résurrection et son ascension, a réalisé ce désir divin. Le dogme des deux natures en Christ, divine et humaine, coexistantes mais séparées, semble quant à lui s'arrêter à mi-chemin, et laisser le plan inachevé. La kénose de Jésus-Christ, qui n'est pas une théorie arbitraire, mais une notion appuyée sur la révélation biblique, nous replace devant l'impénétrable et merveilleux mystère de l'amour de Dieu pour nous.



NUMA RECOLIN

1826-1892

INTRODUCTION

Messieurs,

La question que je vais essayer de traiter aujourd'hui devant vous est aussi grave que difficile : elle touche à l'un des plus grands problèmes de la théologie et aux intérêts les plus sacrés de la religion. C'est de la personne même du fondateur du Christianisme, de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, qu'il s'agit ici ; en réalité, dans cette étude théologique, nous aurons à répondre à la question que dans un jour de crise religieuse le Christ posa à ses disciples : « Qui dites-vous que je suis ? »

Aussi je dois vous avouer en commençant que, plus d'une fois dans le cours de mon travail, j'ai été arrêté par le sentiment de mon insuffisance et que j'ai eu quelque regret d'avoir accepté cette tâche que la Conférence pastorale de Paris m'avait imposée^a la première et dont j'ai dû m'acquitter au milieu des occupations de mon ministère pastoral et dans une année comme celle de l'Exposition universelle où à Paris, l'esprit était si vivement sollicité par d'autres spectacles et d'autres pensées. Toutefois je me hâte d'ajouter qu'il y a eu de sérieuses compensations aux difficultés de cette étude : j'ai trouvé un vrai réconfort moral dans cette méditation obligée des écrits du Nouveau Testament et dans cette contemplation prolongée de la personne vivante de notre bien-aimé Sauveur auquel ils rendent témoignage. Ai-je besoin d'ajouter que c'est pour moi aussi une

a. Cette étude a été présentée à l'Assemblée des *Conférences pastorales générales* de Paris le jeudi 20 juin 1889, et a elle été aussi lue le mardi 6 et le mercredi 7 mai 1890, à Montauban, à MM. les Étudiants de la Faculté de théologie. C'est sous cette dernière forme qu'elle a été insérée dans la *Revue théologique*.

grande douceur de revoir en ce moment, grâce à ce modeste travail, cette Faculté de Montauban que j'ai tant aimée, dont j'ai toujours suivi, avec le plus vif intérêt, de loin comme de près, les progrès croissants et où je retrouve à chaque pas mille souvenirs de ma jeunesse, depuis si longtemps évanouie. . .

Je diviserai mon travail en trois parties très inégales.

Dans la première, j'essaierai de préciser l'état de la question christologique au moment où nous sommes ; dans la seconde, je passerai en revue les notions que nous fournit sur ce sujet le Nouveau Testament ; la troisième enfin sera consacrée à vous donner, sous forme d'aphorismes, mes conclusions théologiques.

I.

ÉTAT DE LA QUESTION CHRISTOLOGIQUE

Il n'échappe à personne, Messieurs, que, malgré que nous en ayons, nous vivons dans une époque de révision, en fait de dogmes plus encore encore qu'en fait de Constitutions. Dans le domaine de la Christologie, cette révision est depuis longtemps à l'ordre du jour. L'union de la nature humaine et de la nature divine dans la personne de Jésus-Christ demeure le problème capital de la théologie contemporaine.

Les solutions données par les grands conciles et les grands docteurs du IV^e et du V^e siècle ne peuvent nous satisfaire : elles dépassent et quelquefois contredisent les déclarations scripturaires,

et elles ont été inspirées d'ailleurs par des spéculations philosophiques et des nécessités ecclésiastiques qui ne sont plus de notre temps. La théologie issue du mouvement réformateur du XVI^e siècle n'a pas porté d'abord une attention particulière sur le dogme de la nature du Christ ; elle s'est contentée de recueillir sur ce point spécial l'héritage du passé et de proclamer à la fois l'humanité réelle et la pleine divinité du Rédempteur. Toutefois, deux manières différentes de concevoir les rapports de ces deux éléments dans la personne du Christ sont sorties du grand courant de la Réforme : la théorie calviniste ou réformée, qui juxtapose les deux natures sans les ramener à l'unité ; la théorie luthérienne, qui cherche à les unir plus étroitement par son hypothèse de la *communicatio idiomatum*, mais qui aboutit elle-même à la scission de la personne du Seigneur en deux activités parallèles et différentes. Reste une autre solution, celle que le Rationalisme sous ses diverses formes a proposée et qui supprime l'une des deux natures, la nature divine, et voit simplement dans le Christ le serviteur de Dieu envoyé ici-bas pour notre salut, l'homme pur et normal, le type et le modèle de l'humanité. Mais cette solution peut encore moins satisfaire les besoins profonds de l'âme chrétienne qui aime à contempler en Jésus-Christ son Sauveur et son Dieu, et elle est en contradiction directe avec le témoignage apostolique tout entier.

Aussi, de toutes parts, au sein du Protestantisme, dans les pays surtout où la théologie est en honneur, se sont élevées des voix autorisées réclamant la révision du dogme christologique. La place prépondérante qu'a prise en nos jours la méthode historique dans le domaine théologique comme dans tous les autres, les nombreux et savants travaux qui ont été faits sur la vie de Jésus et sur les origines du Christianisme, ont contribué pour une large part à accélérer ce mouvement. Tandis que, dans les siècles précédents, la

métaphysique était souveraine en théologie comme en philosophie, l'histoire tient le sceptre aux jours où nous vivons ; des faits, des réalités, des expériences, sensibles ou religieuses, voilà ce qu'on réclame, voilà aussi pour bien des docteurs contemporains la seule pierre de touche de toutes les théories. Une école a surgi au-delà du Rhin qui exerce à cette heure une grande fascination sur les jeunes esprits et qui a pris ces mots pour devise ; vous avez nommé l'école de Ritschl.

La grande question de la nature de Jésus-Christ ne pouvait pas échapper à cet esprit nouveau d'investigation et de critique. Dans ces dernières années, plusieurs théologiens, qu'on ne saurait accuser de radicalisme scientifique ou de superficialité religieuse, ont nettement formulé la nécessité d'étudier à nouveau cette doctrine capitale. Parmi eux, je citerai M. le professeur Astié qui, dans un long et savant article paru dans la *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, résume et critique les diverses solutions données dans ce siècle du problème christologique, et est ainsi amené à formuler son opinion sur celle que j'ai à examiner aujourd'hui, celle de la *Kénosis*, c'est-à-dire de l'acte par lequel le Verbe éternel en s'incarnant dans la personne de Jésus-Christ s'est dépouillé de ses attributs divins, *s'est anéanti lui-même* (ἐαυτὸν ἐκένωσε), nous dit saint Paul dans la lettre aux Philippiens ([Phil.2.7](#)), pour devenir réellement et entièrement homme.

Cette théorie a été enfantée par le désir très légitime de donner satisfaction à une des exigences les plus impérieuses de la science et de la conscience chrétiennes à notre époque : le besoin de maintenir la vraie humanité de Christ tout en lui conservant sa divinité. En réalité, elle remonte à plus haut qu'on ne pense : elle se retrouve en

germe dans l'ancienne théologie luthérienne^a.

Partant de cet axiome que le verbe divin qui s'est incarné en Christ est immuable et ne peut subir aucun changement, la théologie luthérienne affirmait que l'enfant Jésus avait possédé dès sa naissance tous les attributs divins, par exemple la toute-science et la toute-présence, mais qu'il s'était abstenu de s'en servir ; de la son dépouillement, la *Kénose*. La *Kénose* serait donc postérieure à l'incarnation. On voit que nous sommes loin du courant moderne qui tend à établir que le dépouillement, l'anéantissement du Fils de Dieu a eu lieu par le fait de l'incarnation. C'est dans cet esprit nouveau qu'un théologien luthérien de notre siècle, aussi éminent par sa piété que par sa science historique et dogmatique, le professeur Thomasius, d'Erlangen, a repris cette doctrine et a enseigné que dans l'incarnation le Verbe divin s'est dépouillé de ses attributs qu'il appelle *relatifs*, la toute-présence, la toute-science, la toute-puissance, et n'a gardé que ses attributs qu'il nomme *immanents*, la liberté, la sainteté, la vérité, l'amour, la conscience de soi-même, pour suivre toutes les phases du développement humain du Christ depuis la crèche jusqu'à la croix. Mais, malgré les efforts sincères de son auteur, cette théorie ne parvient pas à surmonter le dualisme et à reconstituer l'unité de la personne de Jésus-Christ.

Le vrai père de la conception moderne de la *Kénosis* est M. Gess, qui a été pendant plusieurs années professeur à la maison des Missions de Bâle, et plus tard à l'Université de Göttingue et de Breslau. Ce théologien, qui se rattache au parti de l'Union, publia en 1850 un grand ouvrage sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ d'après le témoignage de Jésus-Christ et des Apôtres, qui a eu une seconde édition augmentée, en 3 volumes, parus de 1876 à 1887. C'est de

a. Quelques théologiens en constatent même les premières traces dans Hilaire de Poitiers.

cet ouvrage, sous sa première forme, que M. le professeur Godet, de Neuchâtel, a donné un compte rendu détaillé et très remarqué dans une série d'articles insérés dans la *Revue chrétienne* en 1857 et 1858. Ce compte rendu est d'autant plus intéressant que M. Godet, dont les travaux exégétiques sont si appréciés dans les pays de langue française, s'est constitué le champion des doctrines du livre qu'il recommande et en particulier de la doctrine de la préexistence éternelle et personnelle du Fils de Dieu et de son dépouillement par l'incarnation. Cette idée qui lui est si chère, l'éminent professeur de Neuchâtel l'a défendu et proposé avec cette chaleur d'émotion religieuse qui le distingue, dans les diverses publications sorties depuis lors de sa plume, dans son grand *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, dans son *Rapport* présenté le 2 septembre 1879 à l'une des assemblées générales de l'Alliance évangélique réunies à Bâle et dans une de ses *Conférences apologétiques* sur la divinité de Jésus-Christ, publiées en 1869. Nous ne croyons pas nous tromper en affirmant que la conception de M. Gess et de M. Godet sur la nature du Christ a trouvé une grande faveur chez un bon nombre de pasteurs et de théologiens des églises suisses et françaises. Il est inutile de faire l'analyse détaillée de ces articles, qui sont d'ailleurs eux-mêmes une analyse du livre de M. Gess ; contentons-nous de donner un rapide aperçu de la théologie de l'ancien professeur de Bâle d'après la seconde édition de son ouvrage.

M. Gess est trinitaire, mais non à la façon du symbole d'Athanasius ; il admet très nettement la subordination dans le sein même de la Trinité. Pour lui, Dieu est Dieu, sans le Fils. Le Père seul possède *l'aséité*, qu'il ne peut jamais répudier. Par contre, le Fils a reçu du Père le don d'avoir la vie en lui-même, d'être la plénitude de la vie ou l'esprit source de vie pour les créatures. Or, le Fils peut renoncer à ce qu'il a reçu. Un de pensée et d'amour avec le Père,

il consent à s'incarner pour le salut des hommes. De là la Kénosis qui a consisté dans le renoncement du Fils à toutes les énergies divines qu'il possédait dans la communion avec le Père. Ces énergies entrèrent par l'incarnation dans un état latent et inactif. Le Fils possédait jusqu'alors l'être, il entra dans le devenir ; il possédait la libre disposition de soi-même, il entra dans la vie conditionnée et limitée ; il renonça notamment à la toute-puissance, il renonça aussi à la gloire divine (Jean.17.5.) et il ne jouit que d'une gloire spirituelle résultant de sa communion avec Dieu, gloire que ses disciples contemplèrent et partagèrent en quelque mesure. Dans cette condition amoindrie, Dieu l'unit par le Saint-Esprit dans le sein de Marie à un germe organique sans aucun concours humain, de telle sorte que le Christ fut le second Adam, issu de Dieu comme le premier. La vie humaine de Jésus eut pour point de départ, comme la vie de chacun de nous, l'inconscience, et le progrès intellectuel et spirituel y fut proportionné au progrès organique. Jésus réalisa le bien non par nécessité, mais librement (*potuit peccare*), et il s'éleva ainsi à la parfaite sainteté. Cette sainteté éclate surtout dans les terribles épreuves de Gethsémané et de Golgotha, mais elle a été rendue possible par la fidélité du Christ dans les épreuves et les tentations antérieures. Ce fut donc peu à peu, par l'effet d'un développement progressif, que Jésus fut amené à se reconnaître pour le Messie, le Sauveur, le Fils de Dieu, et qu'il comprit qu'il devait accomplir toute justice et subir la mort pour le salut du monde. Toute son existence fut une vie de foi et de prière ; son développement spirituel s'accomplit sous l'action du Saint-Esprit et, sauf quelques moments exceptionnels tels que le baptême, dans le domaine de la vie intérieure. La filiation divine était elle-même pour lui un objet de foi ; lui aussi, dans un certain sens, voyait « comme dans un miroir et non face à face ». Il n'est pas à présumer qu'il ait eu un souvenir précis de sa vie antérieure : il connaissait sa préexistence comme

il connaissait sa postexistence par la connaissance qu'il avait de lui-même, de sa qualité de Fils de Dieu. Les énergies divines se réveillèrent en lui dans la mesure où il se développait intérieurement, et ce développement atteignit son terme en Golgotha. Pendant toute la durée de son ministère actif, il avait le droit de se présenter lui-même comme « le pain de vie », comme « la source de vie » parce que son père qui était en lui est la vie. Cet état d'*inanitionis* a eu pour terme la *glorification*, laquelle a eu pour point de départ la résurrection suivie de l'ascension, qui a été comme le pendant et la récompense de son anéantissement. Cette glorification ne consiste pas dans l'abandon de son humanité, mais au contraire dans la participation de la nature humaine à la gloire divine. L'auteur se plaît alors à décrire les merveilleuses perspectives qu'ouvre ce fait à notre humanité qui, en Christ glorifié, possède virtuellement toutes les gloires et toutes les capacités, de telle sorte que se réalise la parole de l'Écriture (Ephés.1.2) : « L'Église qui est son corps et la plénitude de celui qui accomplit tout en tous. »

Ajoutons que ce système théologique du professeur de Bâle n'est pas chez lui le seul fruit de la spéculation, mais qu'il plonge ses racines dans le sol des Écritures de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament. M. Gess croit à l'inspiration réelle, mais non mécanique, des écrivains sacrés. Sur chaque point à traiter, il interroge quelques passages fondamentaux de l'Écriture, en détermine exactement le sens et s'efforce d'en faire sortir la lumière. Peut-être ne tient-il pas assez de compte de la diversité des points de vue des auteurs sacrés et du développement organique de la Révélation, mais il faut le louer d'avoir donné pour bases à son système le témoignage que Jésus se rend à lui-même et le témoignage que lui ont rendu ses apôtres et ses disciples. Là est, à notre avis, le fondement de toute dogmatique chrétienne.

La théorie de M. Gess a rencontré de nombreux contradicteurs, soit dans le camp de la théologie libérale, soit dans celui de l'orthodoxie. Dans ce dernier nous devons ranger un des docteurs les plus pieux et les plus savants d'Allemagne contemporaine, M. le professeur Dorner. Ce théologien part de l'idée que Dieu et l'humanité aspirent à une union intime qui doit trouver son expression typique dans un Homme-Dieu. L'apparition de cet Homme-Dieu sur la terre était un élément essentiel de l'idée créatrice. Ce n'est pas la déchéance de l'humanité qui a provoqué la venue du Christ, elle a ajouté seulement à cette vie terrestre la tâche, les douleurs de l'œuvre rédemptrice. Tandis que la doctrine ecclésiastique professe que l'incarnation fut complète dès la naissance du Christ, Dorner admet qu'elle fut progressive et qu'elle consista dans une pénétration mutuelle des deux natures, des deux vies, la divine se communiquant à l'humaine dans la mesure où celle-ci s'ouvrit religieusement à cette action divine, et ce ne fut qu'au terme de la vie du Christ que fut pleinement accomplie cette *unio personalis*. Au début, ni le Logos, ni l'enfant Jésus n'étaient des personnalités individuelles, mais de ces natures sortit une personnalité ayant deux pôles et deux foyers qui se rapprochèrent et se confondirent en un seul. Jésus eut le privilège de posséder une réceptivité adéquate au *Logos*, c'est-à-dire *universelle* ; il fut l'homme central, non physiquement, mais moralement et religieusement, sans l'individualité limitée des autres hommes ; il possédait la capacité de développer en lui toutes les puissances et tous les talents de l'humanité.

Dorner combattit vivement la doctrine de la Kénose, telle que l'avait formulée Thomasius, et il n'a pas été moins hostile à la conception de Gess. Son système nous semble sujet à de graves objections, et, en un sens, il cumule les difficultés des autres systèmes qu'il a la prétention de remplacer. Pendant la vie terrestre du Christ,

le divin et l'humain, tout en étant portés l'un vers l'autre, ne sont pas indissolublement unis, et l'on se demande où réside alors le moi : Est-ce un moi humain éclairé par le Logos, ou le moi du Logos servi par une forme humaine ? Et puis, l'histoire ne donne-t-elle pas un démenti à l'hypothèse d'un Christ qui est l'homme central, l'homme universel, qui réunit en soi toutes les personnalités ; car qu'y a-t-il de plus distinct, de plus individuel que la personnalité du Christ, telle qu'elle se dégage de l'étude des Évangiles ?

Bien avant les discussions relatives à la Kénose, un des plus grands théologiens de l'Allemagne, Rothe, avait formulé une théorie contraire. Rothe a énergiquement combattu la notion ecclésiastique de la Trinité et la doctrine de la préexistence réelle et personnelle du Fils de Dieu. D'après lui, l'erreur de l'orthodoxie, c'est l'idée de deux natures en Christ. Fonder la divinité du Seigneur sur cette idée, c'est résoudre par un mode physique une question dont la solution doit être toute morale. Le Christ est pour lui seulement une créature exceptionnelle, un commencement nouveau dans l'histoire, un homme suscité par un miracle de Dieu, préservé de toute déviation morale, en communion permanente avec Dieu, en qui Dieu a réellement et pleinement habité avec ses attributs moraux, les seuls qui soient communicables à l'homme. Mais comme pour Rothe le péché réside dans la chair et qu'il est nécessaire au développement de l'humanité, on se demande comment le Christ a pu être préservé du péché.

Du côté du camp libéral, l'école de Ritschl devait aussi repousser la doctrine de la Kénosis qui, tout en prétendant tenir compte des faits, s'élève dans les régions de la Métaphysique si honnie par cette école. Nous ne sommes pas assez au courant des doctrines christologiques du maître pour tenter de les critiquer, mais nous possédons une publication française d'un de ses disciples, très

claire, très intéressante et j'ajoute très sérieuse sur le sujet qui nous occupe ; elle est due à la plume d'un jeune professeur de la Faculté de Strasbourg, M. Lobstein, et a pour titre *La notion de la préexistence du Fils de Dieu, fragment de Christologie expérimentale* (Paris, Fischbacher, 1883). L'auteur suit une méthode un peu différente de celle de Gess. Il déclare que tout en tenant compte des témoignages bibliques sur la personne de Jésus-Christ, il faut en peser la portée et en chercher la genèse. Pour cela, il est nécessaire de rompre entièrement et sans plus y revenir avec la notion de l'inspiration plénière et mécanique et avec les procédés artificiels d'une harmonistique surannée. Quand il aura bien distingué les différents types doctrinaux que renferme le Nouveau Testament, le théologien s'efforcera « de saisir entre les points de vue des auteurs sacrés un lien organique, une unité vivante, un *consensus* religieux, expression immédiate de la conscience chrétienne mise en contact avec l'œuvre ou la personne de Christ ». Il devra donc se garder de confondre ce que l'auteur appelle « un axiome religieux », fruit de cette conscience, avec « un corollaire purement théologique ». Le vrai dogmatiste aura le droit et le devoir de n'accorder une autorité normative qu'au premier et de la refuser au second.

Armé de ce principe, M. Lobstein passe en revue les notions christologiques contenues dans les écrits de la communauté judéo-chrétienne, savoir les synoptiques, la première Epître de Pierre et l'Apocalypse, puis il aborde la théologie paulinienne à laquelle il rattache l'auteur de l'Épître aux Hébreux et il termine par l'examen de la théologie johannique. Ces études bibliques sont à nos yeux bien incomplètes, mais les conclusions exégétiques en sont généralement aussi exactes que sincères. Avec une parfaite loyauté, l'écrivain reconnaît que la doctrine de la préexistence du Fils de Dieu est plusieurs fois affirmée dans les livres sacrés du Nouveau

Testament, et il va jusqu'à dire qu' « essayer de l'éliminer, ce serait porter atteinte au sens clair et formel des textes et substituer l'arbitraire dogmatique à l'interprétation historique ». Seulement, il déclare du même coup que cette notion ne fait pas partie intégrale de la foi religieuse en la divinité du Christ, que « faire du problème métaphysique de la préexistence du Fils de Dieu la clé de voûte de l'édifice christologique, c'est prendre le contrepied de tout l'enseignement du Nouveau Testament ». Ce n'est là pour lui qu'un corollaire théologique que le dogmaticien doit constater, mais qu'il lui est permis de ne pas accepter. La vraie et essentielle conception qui est à la base de ce corollaire est la conception téléologique de l'élection éternelle du Christ en vue de l'œuvre du salut. Aux yeux de M. Lobstein, celle-ci est la traduction de celle-là ; seule elle répond tout ensemble aux postulats de la foi religieuse et aux exigences de la pensée théologique ; elle est d'ailleurs seule conforme au témoignage que Jésus se rend à lui-même d'après les indications précises et authentiques des évangiles synoptiques ; elle dégage de toute formule d'emprunt le fond essentiel de la pensée apostolique ; enfin, elle rattache les conséquences tirées par la théologie chrétienne aux prémisses renfermées dans les écrits de l'Ancien Testament et en particulier dans ceux des grands prophètes d'Israël.

Une des parties les plus intéressantes de la brochure est celle où l'auteur, rompant avec les errements de l'école de Schleiermacher qui a trop méconnu la valeur de l'Ancien Testament et le lien organique qui l'unit au Nouveau, s'efforce de démontrer que c'est dans la révélation du peuple d'Israël qu'il faut chercher la solution du problème christologique. La conscience qu'a Israël de son élection divine en vue du bien de l'humanité se traduit pour lui dans la notion de la paternité de Dieu dont il est le fils privilégié. Ainsi la certitude qu'ont les écrivains du Nouveau Testament que le Fils de

Dieu a été élu de toute éternité pour le salut du monde, vient aboutir, par l'effet d'un développement logique, au corollaire théologique de la préexistence réelle et personnelle.

Après avoir ainsi écarté cette notion du rang des affirmations religieuses de la foi chrétienne, M. Lobstein élimine aussi la notion de la *préexistence idéale*, à laquelle plusieurs théologiens modernes se sont arrêtés, en particulier M. Beyschlag, et lui refuse nettement toute valeur et toute portée religieuse.

Cette remarquable étude, pénétrée d'un esprit à la fois profondément religieux et fortement scientifique^a ; se termine par une sorte de prière d'actions de grâce à la gloire du Père céleste qui nous a aimés de toute éternité et de toute éternité aussi a élu son Fils pour accomplir l'œuvre de notre salut.

Un pasteur de Strasbourg, ami et beau-frère de M. Lobstein, M. Wennagel, a répondu à ce travail par une brochure qui a pour titre : *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la Kénose* (1883). Cette réponse a été faite : d'un point de vue contraire à celui de M. Lobstein, du point de vue de la Kénose : elle renferme des arguments très judicieux et, à mon sens, souvent décisifs contre la conception de la partie adverse, mais la manière de traiter le sujet me semble à la fois trop spirituelle et trop polémique et donne à la logique un rôle trop prépondérant en telle matière. Je fais cependant une réserve pour la fin de la deuxième partie où l'auteur avec l'accent d'une piété vivante veut montrer l'influence bienfaisante que peut exercer sur notre vie religieuse la foi à la préexistence réelle et à l'abaissement du Fils de Dieu.

Autant que je puis le savoir, tel est à cette heure l'état de la

a. Ce double caractère se retrouve au plus haut degré dans une autre publication de M. Lobstein qui a paru plus récemment sous le titre : *La doctrine de la Sainte-Cène, Essai dogmatique*, Lausanne, 1889.

question christologique. Me voici donc arrivé à la première étape de mon travail. Si je ne m'abuse, deux points communs demeurent acquis pour les partisans et pour les contradicteurs de l'hypothèse que nous avons à discuter, nous n'aurons donc pas à y insister dans le cours de notre étude. Ces deux points sont les suivants :

1. Le Christ historique a été réellement et pleinement homme. L'ancien docétisme a été vaincu sous toutes les formes, et tout système qui tendrait à le faire revivre serait convaincu d'erreur.
2. Si le Christ a été pleinement homme, il a été l'homme saint, réalisant par des moyens moraux, la foi, la prière et la lutte, l'idéal moral dans toute sa pureté et la vocation humaine dans toute sa grandeur.

Les seules questions sur lesquelles doit porter la discussion sont celles-ci :

1. Le Christ est-il le Fils de Dieu dans toute sa plénitude ? Devons-nous reconnaître et confesser son entière divinité ?
2. Le Fils de Dieu qui est apparu en Jésus, a-t-il réellement et personnellement préexisté avant sa vie terrestre ?
3. Dans ce cas, y a-t-il eu dépouillement de ses attributs divins, une vraie *Kénosis*, comme l'affirment Gess et son école ?

Nous sommes ainsi conduits à notre seconde partie qui a pour titre : *Christologie du Nouveau Testament*.

II.

CHRISTOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT

C'est dans les écrits du Nouveau Testament qu'il faut chercher, à notre avis, les éléments essentiels de la solution de notre problème. Pour nous, comme d'ailleurs pour les partisans de la Kénose et pour la plupart de ses contradicteurs, l'étude de la doctrine biblique doit préparer et déterminer la formation du dogme chrétien. Ajoutons que, pour nous aussi, l'inspiration des écrivains sacrés est réelle mais non littérale et mécanique. Tout en proclamant l'unité de l'enseignement apostolique, nous reconnaissons la diversité des types qu'il contient et leur développement progressif. Dans toute étude de dogmatique biblique nous écartons également la méthode *atomistique*, qui se contente d'accumuler sur chaque point un certain nombre de passages scripturaires arrachés à leur contexte pour en faire des *dicta probantia*, et nous choisissons de préférence, autant qu'il est possible, la méthode *organique* chère aux disciples de Ritschl, sans méconnaître toutefois comme ils sont disposés à le faire, la valeur de tel ou tel texte isolé. — Nous suivrons donc la marche historique et nous examinerons successivement quelles sont les données que nous fournissent sur notre sujet, d'abord les *évangiles synoptiques* qui, quoique composés plus tard, nous transmettent l'impression première faite sur ses contemporains par la personne de Jésus ; puis, les divers écrits du Nouveau Testament de la période dite *judéo-chrétienne* ; ensuite, *les épîtres de l'apôtre Paul* ; enfin, *l'évangile et les épîtres de saint Jean* qui couronne le siècle apostolique. On le voit, le champ de notre étude s'est élargi ; ce n'est pas seulement une question particulière que nous allons traiter, c'est une sorte de *Christologie biblique* que nous avons à faire pour notre propre compte et en vue de la solution que nous cherchons. C'est que, Messieurs, dans un sujet de cette nature, il est impossible de détacher absolument un point particulier de l'ensemble. Soulevez un anneau d'une chaîne, la chaîne suivra toute entière. La question de la Kénosis ne peut être résolue que si celle de

la préexistence personnelle de Jésus-Christ l'a été affirmativement, et de la solution de ces deux questions dépend la manière dont il faut entendre la doctrine de la divinité du Christ.

1. LA CHRISTOLOGIE DES SYNOPTIQUES

Interrogeons d'abord les *synoptiques*. Je n'étonnerai personne en disant que les trois premiers évangiles réunis sous ce titre ne renferment aucune trace positive de la notion d'une préexistence personnelle du Fils de Dieu. Ni les biographes ni le héros de leur livre dans ses discours n'y font une allusion directe. Ce qui domine dans les synoptiques, ce n'est point la question de l'origine céleste ni de la nature divine du Christ, c'est celle de son œuvre. Chacun d'eux présente cette œuvre en vue du but particulier qu'il veut atteindre. *Matthieu*, qui s'adresse à des Juifs, envisage surtout en Jésus de Nazareth le Messie promis par Moïse et les prophètes, le chef du Royaume théocratique destiné à sauver Israël et avec lui tous les autres peuples qui entreront dans son royaume. *Marc* s'attache surtout à l'activité extérieure du Christ et, dans sa narration courte et rapide, il nous le montre comme le médecin des corps et des âmes, « *allant de lieu en lieu en faisant du bien à tous* ». Luc, qui a été pendant plusieurs années le compagnon de saint Paul et a subi l'influence de son universalisme chrétien, se plaît à mettre en relief certains traits, certaines paroles qui révèlent en Christ, en même temps que le Messie d'Israël, l'ami de tous les pécheurs, gentils comme juifs, le Sauveur du monde. Mais aucun des trois n'a sondé ni même abordé le mystère des origines du Rédempteur.

Toutefois, nous devons signaler quelques passages qui touchent indirectement à ce problème et desquels on a pu induire la doctrine de la divinité du Seigneur.

a) Le récit de la *conception miraculeuse* de Jésus, contenu à la fois dans Matthieu et dans Luc, a été quelquefois invoqué à l'appui de cette doctrine. Mais examiné de près ce récit lui demeure étranger ; il aurait plutôt pour but de résoudre la question de la possibilité pour l'homme Jésus de réaliser la sainteté parfaite. Par ce miracle le Sauveur a été soustrait au funeste héritage qu'en vertu de la loi de la solidarité les hommes se transmettent depuis Adam les uns aux autres sans jamais l'épuiser, le principe du péché ; il a pu devenir ainsi le second Adam, recommençant à nouveau et dans la même position que le premier la tâche dans laquelle celui-ci a failli, et réparant par son entière obéissance l'œuvre de péché et de mort que le premier homme avait accomplie.

b) Dans l'Évangile de saint Matthieu, le biographe applique à la naissance de Jésus un passage du prophète Ésaïe, sur l'interprétation duquel s'est élevée une vive controverse ([Mat.1.23](#) ; [Es.7.14](#)) : « Voici, la Vierge sera enceinte, elle mettra un fils au monde, et on lui donnera le nom d'*Emmanuel*, ce qui signifie *Dieu avec nous*. » Quelle que soit l'opinion que l'on ait sur le vrai sens du mot hébreu employé par le prophète et traduit par l'évangéliste par celui de *vierge*, ce passage ne tranche pas la question de la divinité absolue du Christ ni de sa préexistence personnelle, il exprime seulement la pensée que, pour l'évangéliste, la venue de Jésus, c'est l'habitation de Dieu au milieu des hommes.

c) Dans les synoptiques, Jésus parlant de lui-même aime à s'appeler le *Fils de l'homme*, et ce terme pris dans un sens spécial a pour but de rappeler la réalité et la perfection de son humanité ; mais, dans certains cas, un autre nom lui est donné, celui de

Fils de Dieu, et ce nom il l'accepte. Dans la bouche des Juifs, ce titre équivalait ordinairement à celui de Messie ; mais dans celle des disciples, il semble désigner quelque chose de plus. Voyez en particulier [Matthieu.16.13-17](#) : « Qui disent les hommes que je suis, moi, le Fils de l'homme ? . . . Et vous qui dites-vous que je suis ? Simon Pierre lui répondit : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! » A quoi Jésus répond par cette déclaration significative : « Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux. » Après quoi il déclare à Pierre que « sur cette pierre (celle de la confession qu'il vient de faire), il bâtira son Église ». Évidemment ce terme ainsi employé et expliqué nous montre que Jésus prend une position supérieure, une place unique au milieu des hommes et qu'il a une conviction nette de son rapport particulier avec Dieu. Ce rapport a sans doute d'abord une base éthique, il repose sur la conformité de la volonté du Fils avec le Père céleste, de sa fidélité à accomplir toute l'œuvre pour laquelle le Père l'a envoyé, mais, comme le reconnaît M. Reuss dans sa savante et consciencieuse *Histoire de la théologie apostolique*, « on est nécessairement conduit à comprendre ce rapport comme la manifestation d'un autre rapport métaphysique, bien autrement élevé encore et absolument en dehors de tout ce que notre monde à nous et son histoire peuvent produire et expliquer » (*Histoire de la théologie apostolique*, t. I, p. 239). La même impression ressort d'un passage très remarquable contenu dans le premier Évangile et qu'on croirait détaché du quatrième ([Matth.11.27](#)). « Toutes choses m'ont été données par mon Père et nul ne connaît le Fils que le Père, et nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le faire connaître. » Ici les relations morales entre le Fils et le Père touchent de bien près aux relations métaphysiques. Quoi qu'il en soit, nous trouvons dans cette déclaration importante le germe de la conception doctrinale contenue dans le quatrième Évangile.

d) Nous ne mentionnons que pour mémoire les expressions employées par Jésus quand il se présente comme celui « que le Père a envoyé », qui « est venu de la part du Père » pour chercher et sauver ce qui était perdu, car ces expressions peuvent ne renfermer que la simple idée d'une mission divine et sont d'ailleurs souvent appliquées dans les Écritures à d'autres serviteurs de Dieu, prophètes ou apôtres. Mais je dois rappeler ici cette série de passages où le Christ, dans ses rapports avec les hommes, prend vis-à-vis d'eux une position qui implique sa supériorité absolue à leur égard et son unité avec Dieu. Il déclare qu'il est leur maître, leur sauveur, leur roi et leur juge ([Matth.23.8](#); [11.28](#); [25.31-32](#)). Toute obligation morale qui, dans le monothéisme juif, s'adresse à Dieu seul, Jésus se l'applique dans les synoptiques, comme il le fait dans l'Évangile de saint Jean. Il réclame de ses disciples la foi, l'amour pour sa personne, le dévouement absolu à son service ; il veut être confessé par eux devant les hommes, aimé absolument, plus que père et mère ([Matth.10.32,37](#) ; [16.17](#)) ; il affirme que toute puissance lui est donnée dans le ciel et sur la terre, qu'il est le Seigneur de David et qu'il envoie le Saint-Esprit ([Matth.28.19](#) ; [22.42](#) ; [Luc.24.49](#)). Enfin, il ordonne à ses disciples de baptiser en son nom en même temps qu'en celui du Père et du Saint-Esprit ([Matth.28.18](#)). Si le dogmatiste n'a pas le droit de conclure de ces déclarations à la préexistence personnelle et éternelle du Christ, il a celui d'appuyer sur elles la foi en sa divinité.

Je crois devoir joindre aux synoptiques le livre des *Actes des Apôtres*, qui est dû à la plume de l'auteur du troisième Évangile et en est la continuation. Mais nous n'avons pas grand chose à glaner dans cet écrit sur la question qui nous occupe. Le but de l'écrivain nous semble clairement indiqué dans le chapitre premier. Après avoir raconté la vie du Christ sur la terre, il veut décrire l'action divine du Sauveur glorifié qui, du haut des cieux, poursuit son œuvre

par le moyen du Saint-Esprit descendu pour la première fois sur ses disciples le jour de la Pentecôte. C'est cet esprit qui fonde l'Église de Jérusalem, et de Jérusalem la répand dans le monde, d'abord juif, puis païen, par le ministère des serviteurs de Dieu, en particulier par celui de saint Pierre et de saint Paul, l'un appelé surtout à être l'apôtre des Juifs, l'autre celui des Gentils. Il est évident que, dans un tel récit, la Christologie ne peut occuper qu'une place secondaire. Les messagers de l'Évangile doivent s'attacher à mettre en lumière l'œuvre de Jésus-Christ et les conditions nécessaires pour se l'approprier. La mort et la résurrection du Sauveur sont les deux pivots autour desquels tournent leurs prédications ; la repentance et la foi sont les deux dispositions qu'ils recommandent. La personne même du Rédempteur y est présentée sous sa forme la plus élémentaire et la plus populaire, surtout quand il s'agit de parler à un auditoire juif. Le Christ est un homme issu de la race de David, accrédité par Dieu au moyen de ses miracles, mis à mort, crucifié par les mains des Juifs, mais ressuscité le troisième jour, puis exalté à la droite de Dieu d'où il envoie aux siens le Saint-Esprit, « fait ainsi Seigneur et Christ », comme le dit l'apôtre Pierre ([Actes.2.22.36](#)). On a remarqué que le nom de Fils de Dieu ne revient que trois fois dans le livre des Actes ([Actes.8.37](#); [9.20](#); [13.37](#)) et qu'il a plutôt la signification de *Messie promis*.

2. LA CHRISTOLOGIE JUDÉO-CHRÉTIENNE

D'après ce que nous venons de constater, la première génération chrétienne possédait une foi très simple, très élémentaire, qui avait un caractère essentiellement sotériologique et eschatologique. Pour

les premiers disciples de Jésus à Jérusalem et dans la Palestine, le christianisme n'était point une religion nouvelle opposée au judaïsme, c'était l'accomplissement de celui-ci. Jésus était le vrai Messie annoncé par Moïse et les prophètes, mort pour la rémission de nos péchés et ressuscité par la vertu de Dieu, puis monté au ciel d'où il va bientôt redescendre pour apparaître en gloire à ses disciples restés sur la terre et les glorifier avec lui. On sait toute la place qu'avait prise dans les croyances et les espérances des premiers chrétiens l'attente du retour prochain et glorieux de Christ, de la *parousie*. Cependant, les luttes incessantes que l'Église judéo-chrétienne eut à soutenir contre les ennemis du dehors (juifs et païens) et les hérétiques du dedans (ébionites et docètes), l'amènèrent peu à peu à préciser et enrichir sa doctrine christologique. Plus elle se pénétrait de la grandeur de l'œuvre de Christ pour le salut du monde, plus aussi elle acquérait une conscience nette de la grandeur incomparable de sa personne. Le Seigneur Jésus qui avait pleinement accompli les prophéties et devait régner sur son peuple et sur l'humanité renouvelée, n'était pas uniquement à ses yeux le messager de Jéhova, le fils de David, il lui apparaissait de plus en plus comme le Fils de Dieu, participant à sa nature et partageant ses attributs. C'est ici que vient se placer la composition du livre que l'école théologique historique considère comme le produit le plus authentique et le plus pur de cette tendance, l'*Apocalypse*.

Nous n'avons pas à aborder la question si vivement controversée de savoir si l'auteur de l'Apocalypse est bien, comme on l'a cru généralement, Jean l'apôtre ; nous n'avons pas non plus à résoudre les difficultés qu'offre l'interprétation de ce livre étrange qui a exercé la sagacité de tant de commentateurs ; il nous suffit de recueillir la notion qu'il nous donne de la personne du Christ, qui est le héros du grand drame que l'écrivain fait passer sous

nos yeux. Nous reconnaissons tout de suite que cette personne est singulièrement exaltée et glorifiée. Plusieurs des attributs conférés au Christ dans l'Apocalypse peuvent se ramener sans doute aux formules contenues déjà dans l'Ancien Testament ; ainsi les noms de « rejeton de David », de « lion de la tribu de Juda » (Apoc.5.5 ; Comp. Esaïe.11.1, et Gen.49.9) ; ainsi encore les épithètes qui lui sont données : le saint, le véridique, le fidèle (Apoc.1.5 ; 3.7,14 ; 9.11), quoique, dans le langage des prophètes, ces noms soient réservés à Jéhova (Apoc.4.8 ; 6.10). Mais toute une série de passages et l'esprit général du livre nous amènent à affirmer que le Christ est élevé au niveau même de Dieu. Il y est appelé « le premier et le dernier », « l'Alpha et l'Oméga » (Apoc.1.8,17), comme Jéhova (Esaïe.44.6), celui « qui était, qui est et qui sera, le Tout-Puissant » (Apoc. i, 8), celui « qui sonde les cœurs et les reins » et « qui rendra à chacun selon ses œuvres » (Apoc.3.23). Les anges de Dieu l'adorent (Apoc.5.13-14 ; 4.9,11) ; c'est du trône de l'agneau, qui est celui de Dieu même, que sort le fleuve d'eau vive (Apoc.22.17) ; l'esprit le prie avec l'épouse (l'Église) (Apoc.22.17). Lui seul peut nommer Dieu son Père, qui est ainsi toujours πατήρ αὐτοῦ, et jamais πατήρ ἡμῶν (1.6 ; 2.27 ; 3.5,21 ; 14.1) ; ce qui prouve à la fois la distance qui le sépare de nous et ses relations intimes avec le Père. Il porte un nom nouveau qui sera écrit aussi sur le front des fidèles, et il se trouve que ce nom est en même temps celui du Père (Apoc.2.17 ; 3.12 ; 14.1), le nom de Jéhova, si sacré et si redoutable pour les Hébreux. Enfin, le Christ est appelé la « Parole de Dieu » (Apoc.19.13) : ce qui impliquait, d'après l'Ancien Testament interprété à la lumière de la philosophie alexandrine, l'idée d'une hypostase divine qui existait avant le monde et par laquelle le monde avait été créé.

Nous pouvons donc conclure que, d'après l'Apocalypse, Jésus n'a pas seulement accompli une mission divine, mais qu'il a été être divin, directement issu de Dieu, et qui a préexisté réellement

et personnellement à son œuvre terrestre. C'est là, du reste, ce que reconnaissent les théologiens les plus indépendants de la tradition orthodoxe et, à leur tête, M. le professeur Reuss. Quant aux disciples de Ritschl, et en particulier M. Lobstein qui s'est fait l'interprète en français de sa théologie, ils arrivent à la même conclusion : « Ainsi, dit ce dernier, l'eschatologie grandiose de l'Apocalypse a déterminé un développement plus grandiose de la Christologie. Renfermée dans les catégories de la conscience judéo-chrétienne, définie par des expressions empruntées à l'Ancien Testament, elle n'en atteint pas moins une sphère supérieure à celle du messianisme prophétique, elle ne trouve que dans l'affirmation de la préexistence personnelle du Christ la formule appropriée à l'œuvre que Dieu a donné au Christ d'accomplir. » Cette déclaration est bonne à recueillir.

En suivant l'ordre des idées, je devrais étudier maintenant la notion christologique contenue dans un des écrits les plus authentiques de la tendance judéo-chrétienne, l'*Épître de saint Jacques*. Mais ici nous sommes immédiatement arrêtés par un fait reconnu de tous, c'est que cette lettre, si originale et si édifiante, qui n'est nullement une épître de paille comme l'a dit un jour Luther dans une boutade célèbre, mais qui porte au contraire le sceau d'une vraie inspiration chrétienne, se tient constamment sur le terrain pratique et ne touche ni au dogme de la rédemption ni à celui de la nature divine de Jésus-Christ. La personne du Christ n'est pas l'objet de l'enseignement de l'écrivain sacré qui ne se prononce que deux fois ([Jacq.1.1](#) ; [2.1](#)) le nom du Seigneur. On sait que sa thèse fondamentale est l'opposition entre l'amour du monde et l'amour de Dieu, entre la fausse piété, qui ne consiste qu'en paroles et en formules, et la vraie piété, qui se manifeste par la charité et les bonnes œuvres. Nous ne pouvons donc rien conclure du silence de saint Jacques

sur le sujet qui nous occupe, car il faut l'attribuer au but spécial qu'il voulait atteindre.

3. LA CHRISTOLOGIE DE SAINT PAUL

Pour bien pénétrer la doctrine christologique de l'apôtre Paul, il faudrait embrasser tout son système dogmatique et en raconter la genèse. C'est là un travail très intéressant, mais très considérable que ni le temps ni les forces dont je dispose ne me permettent d'entreprendre ; il a d'ailleurs été fait et bien fait par un écrivain qui honore la théologie de langue française, M. le professeur Sabatier. C'est à son livre si remarquable à la fois par l'étendue de la science, la clarté du style et la pénétration de la pensée religieuse, et qui a pour titre : *L'Apôtre Paul*, que je renvoie ceux de mes auditeurs qui veulent connaître un peu à fond la personnalité et la doctrine de ce grand serviteur de Dieu. Il va sans dire que je n'ai pas craint de le mettre largement à profit dans cette partie de mon travail.

Une lecture attentive des épîtres de saint Paul nous amène bientôt à constater que la partie la plus importante de son système n'est pas la christologie, mais la *sotériologie*. Ce qui passionne le cœur et ce qui domine la pensée de l'apôtre, c'est la préoccupation du salut de l'homme, de tout homme, « grec comme juif ». La question de l'œuvre du Christ l'emporte pour lui sur la question de sa nature. De là la place prépondérante qu'occupe la rédemption dans les principales épîtres de saint Paul : l'épître aux Romains, celle aux Galates et les deux aux Corinthiens. Toutefois, on aurait tort d'en conclure que la personne de Jésus-Christ n'est pas pour saint Paul le point central de la religion ; n'est-ce pas par elle que la rédemption

a été accomplie ? N'est-ce pas la révélation du Christ glorifié qui a déterminé la conversion de l'apôtre ? N'est-ce pas enfin la présence vivante du Christ dans le cœur de son disciple qui lui communique une vie nouvelle ? Christ est donc le foyer de la pensée comme du ministère de l'apôtre ; mais la doctrine de celui-ci sur le Sauveur n'en sort pas moins logiquement de sa doctrine sur le salut. La théologie moderne a constaté un développement progressif dans la christologie de saint Paul ; c'est là en particulier l'opinion très arrêtée de M. le professeur Sabatier qui distingue, sur ce point dogmatique comme sur tous les autres, trois phases dans la pensée de l'écrivain sacré ; la première correspondant à la première période de son activité missionnaire et dont les deux épîtres aux Thessaloniens sont le document ; la seconde qu'il appelle la *période des grandes luttes* avec les docteurs judaïsants et qui trouve son expression dans les quatre grandes épîtres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains ; la troisième, qui comprend les dernières années de la vie de saint Paul, dans lesquelles il a surtout à combattre les premiers symptômes de l'ascétisme gnostique et qui embrasse les épîtres dites de la captivité, Philémon, Colossiens, Éphésiens, et les épîtres pastorales, que M. Sabatier incline à ne pas considérer comme authentiques.

Nous n'avons pas assez étudié cette question particulière pour oser nous prononcer avec netteté ; il nous semble cependant que, s'il y a eu un développement réel dans la pensée de saint Paul, il ne faut pas l'exagérer. Sur le point qui nous occupe, nous constatons dans les grandes épîtres tous les germes de la doctrine christologique développé dans les épîtres de la captivité. Indiquons rapidement cette doctrine en nous arrêtant sur quelques passages importants qui touchent à notre sujet.

Pour l'apôtre, le Christ rédempteur est d'abord un homme sérieux-

sement homme, car il ne peut sauver l'humanité qu'à la condition d'entrer en elle et d'en être un membre réel et vivant : « Il n'y a qu'un seul médiateur, dit-il, entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme » (1Tim.2.5). Saint Paul attribue à Jésus tous les caractères constitutifs de la nature humaine : il est né de femme ; il est de la race d'Abraham et de David selon la chair ; il a été sous la loi, il a appris l'obéissance ; il a connu les besoins, les infirmités, les souffrances et les afflictions inhérentes à notre pauvre humanité (Gal.4.4 ; Rom.9.3-5 ; 1.3 ; Gal.3.16 ; 1Tim.2.8 ; Philipp.2.7 ; 2Cor.8.9 ; 1Cor.15.3-4 ; Coloss.1.24). Mais s'il est pleinement homme, le Christ est un homme sans péché (2Cor.5.21. Comp. Gal.2.17 ; Rom.7.3). La sainteté absolue de Jésus est un élément essentiel de la doctrine paulinienne, car si le péché l'avait atteint en quelque mesure, il aurait eu besoin lui-même d'être sauvé et il n'aurait pas pu sauver les autres. Quant à la possibilité de cette sainteté absolue, saint Paul ne nous dit rien de la conception miraculeuse de Jésus dans le sein de la vierge Marie, telle qu'elle nous est racontée dans Matthieu et Luc ; il ne combat pas plus qu'il n'affirme ces récits. Toutes ses déclarations supposent, d'ailleurs, que la sainteté du Seigneur a été obtenue et maintenue par l'usage des moyens moraux et spirituels, la foi, la lutte et la prière. L'obéissance à la volonté de Dieu qui en était l'âme a trouvé sa manifestation parfaite dans la mort de la croix (Philipp.2.8). Jésus a donc réalisé la nature humaine dans son intégrité et la vocation humaine dans tout son idéal ; il a été le second Adam, un esprit vivifiant (1Cor.15.46 ; Rom.5.12 et sq.)

Ce caractère supérieur suppose en lui un élément supérieur aussi, un élément divin. Né de la race de David selon la chair, le Christ a été « le Fils de Dieu selon l'Esprit » (Rom.1.3-4), « le propre Fils de Dieu » (Rom.1.9 ; 8.3.32), ce qui suppose un rapport unique et spécial entre Dieu et Jésus-Christ et élève celui-ci bien au-dessus

des autres créatures. Cette impression est confirmée par un autre passage emprunté à l'une des grandes épîtres, la deuxième aux Corinthiens, et dans lequel le Christ est appelé « l'image de Dieu » (2Cor.4.4).

Mais cette filialité divine entraîne-t-elle pour l'apôtre la préexistence personnelle du Christ ? Nous le croyons fermement. Nous trouvons la préexistence indirectement enseignée dans cette expression d' « image de Dieu » que nous avons relevée et qui se retrouve plus tard avec une addition dans une des épîtres de la captivité, l'épître aux Colossiens où le Seigneur est appelé « l'image de Dieu invisible, le premier né de toute la création » (Coloss.1.15) et aussi dans la formule souvent employée par l'écrivain sacré : « Dieu *a envoyé son fils* au monde. » Mais nous pouvons invoquer des textes bien plus significatifs. Tout d'abord, 2Cor.8.9 : « Vous connaissez la charité de notre Seigneur Jésus-Christ qui, étant riche, s'est fait pauvre pour vous (plus exactement *a vécu pauvre*) (ἐπτώχευσε), afin que par sa pauvreté vous fussiez rendus riches. » Quoique ce soit ici une parole d'exhortation morale, il n'en reste pas moins que l'apôtre attribue au Christ une vie antérieure, riche de gloire, à laquelle il a renoncé pour vivre pauvre sur la terre. On pourrait aussi citer 1Cor.10.4 : « Ils burent tous du rocher spirituel qui les suivait, et ce rocher était Christ », mais ce passage renferme un sens trop allégorique pour que nous y insistions. — Mais nous pouvons nous arrêter sur 1Cor.8.6 où, à propos des viandes sacrifiées aux idoles, l'écrivain déclare que « les idoles ne sont rien ; qu'il n'y a qu'un seul Dieu et Père, de qui sont toutes choses et nous pour lui et un seul Seigneur, Jésus-Christ, *par qui* sont toutes choses, et nous sommes *par lui* ». On ne peut échapper à cette conclusion que, si Dieu est pour saint Paul le principe et la source de tout ce qui est, le Christ est l'instrument par lequel Dieu a créé toutes choses. —

Ajoutons encore que Jésus-Christ est sans cesse présenté comme l'objet des prières, des hommages et des adorations des hommes. Saint Paul le prie, et le Seigneur lui répond (2Cor.12.9). Il déclare que quiconque invoquera le nom du Seigneur — qui est bien ici le Christ — sera sauvé (Rom.10.3), et il désigne les chrétiens par cette même formule : « Ceux qui invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (1Cor.1.2). Enfin, ce nom occupe une place centrale dans toutes les formules de bénédiction et de doxologie de l'apôtre (Rom.1.7; 16.24,27; 1Cor.1.3; 16.23; 2Cor.1.2; 13.13).

Ces diverses déclarations ont été empruntées aux grandes épîtres ; mais si nous passons aux épîtres postérieures, celles de la captivité, nous retrouvons les mêmes affirmations, mais bien plus développées. Nous nous contenterons de rappeler trois textes bien connus.

Le premier est tiré de l'épître aux Colossiens (Col.1.16-17) : « Car en lui ont été créées toutes les choses qui sont dans le ciel et sur la terre. . . toutes choses ont été créées par lui et pour lui ; il est avant toutes choses et toutes choses subsistent par lui. » Le sens de ce texte est parfaitement clair : en écrivant aux Colossiens, l'apôtre ne fait que développer ce qu'il avait déjà dit en quelques mots aux chrétiens de Corinthe ; il leur présente Christ à la fois comme l'instrument de l'activité créatrice de Dieu et comme le centre et le but suprême de la création, ce qui suppose bien sa préexistence personnelle.

Le second texte est emprunté à la même épître (Col.2.9) : « Car en lui toute la plénitude de la divinité habite corporellement. » Cette déclaration de l'apôtre était destinée à motiver l'avertissement qu'il avait donné au verset précédent : « Prenez garde que personne ne vous séduise, par la philosophie et par de vaines tromperies, selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde et non selon Christ. » La raison pour laquelle les Colossiens ne doivent pas se

laisser ainsi séduire, c'est qu'ils ont tout en Christ. L'expression τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος don saint Paul se sert est empruntée au langage de l'école et désigne la totalité des attributs de la divinité, et les mots κατοικεῖν ἐν αὐτῷ, indiquent bien la présence de tous ces attributs dans la personne du Christ. Cette plénitude divine « habite corporellement » en lui et non pas *a habité*, ce qui qu'il prouve qu'il s'agit ici du Christ actuel, du Christ glorifié après sa manifestation terrestre ; mais il est évident que, si la plénitude de la divinité habite maintenant en Jésus-Christ et si Jésus-Christ est ce fils de Dieu en qui, par qui et pour qui sont toutes choses, il a préexisté personnellement à son apparition terrestre.

Le troisième texte est plus décisif encore, et il est devenu classique dans notre sujet (Phil.2.5-8) : « Ayez en vous les mêmes sentiments qui furent en Jésus-Christ, lequel étant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une proie à ravir l'égalité avec Dieu, mais il s'est anéanti lui-même ayant pris la forme de serviteur, fait à la ressemblance des hommes et étant trouvé en figure comme un homme, il s'est abaissé lui-même étant devenu obéissant jusqu'à la mort, même la mort de la croix. » On sait que ce passage a été traduit autrement par nos anciennes versions : « Lequel étant en forme de Dieu n'a pas *regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu, cependant* il s'est anéanti lui-même. . . » Nous croyons que la traduction que nous avons adoptée d'après les plus récents interprètes et d'après la version d'Osterwald révisée, est la plus exacte, la plus conforme à la fois aux mots et au sens du texte. Le mot ἀρπαγμὸν signifie *butin, proie que l'on ravit*, et la conjonction ἀλλὰ indique bien le contraste entre ce que le Christ aurait pu faire et ce qu'il a fait ; elle doit donc être traduite non par *toutefois*, comme dans l'ancienne version, mais par *mais*. Le but de l'apôtre étant de donner aux Philippiens une leçon de renoncement et d'humilité, il

n'a pas cru pouvoir mieux faire que de leur proposer comme modèle Jésus-Christ lui-même. Pour cela, il les transporte en esprit dans les temps antérieurs à la manifestation terrestre du Seigneur et il leur montre leur maître comme ayant existé dans le ciel, « en forme de Dieu » (ἐν μορφῇ θεοῦ) ce qui n'implique nullement une pensée de docétisme, comme l'a prétendu Baur, mais l'idée de la *substance divine*, comme l'a très bien démontré M. Reuss et après lui M. Sabatier, de même que plus loin les mots ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος et de σχήματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος marquent non pas une apparence d'humanité, mais l'humanité réelle. Dans un état semblable, le Christ aurait pu considérer comme un butin dont il pouvait s'emparer τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, l'égalité avec Dieu ; il ne l'a pas fait, mais au contraire il s'est anéanti lui-même en prenant la forme de serviteur. Le mot ἐκένωσε peut se traduire indistinctement par : *il s'est vidé*, ou *il s'est dépouillé*, ou *il s'est anéanti*. Il y a là évidemment la révélation d'un acte suprême d'amour et de renoncement qui a déterminé le passage de l'état divin du fils de Dieu à l'état humain. En renonçant à la forme divine de son essence pour revêtir la nature humaine, le Christ s'est véritablement sacrifié : il était semblable à Dieu, il s'est fait « semblable aux hommes » et, qui plus est, il est devenu « obéissant et obéissant jusqu'à la mort de la croix ». Cet abaissement n'est donc pas seulement l'effet d'un changement métaphysique, mais aussi d'un acte moral et volontaire, qui doit servir d'exemple à ses vrais disciples. Nous n'ignorons pas que plusieurs théologiens entendent autrement ce passage biblique et appliquent l'acte du renoncement du Christ non à l'abandon de son état divin par l'incarnation, mais au sacrifice que le Christ homme a fait, durant toute sa vie terrestre, de toute gloire propre et de toute volonté propre. La lecture attentive du texte ne nous permet pas de limiter ainsi la pensée de l'apôtre et la grandeur du dépouillement qu'il attribue à son maître : il suffit, ce nous semble, pour

en être convaincu, de peser la valeur des expressions employées dans le texte : « Lequel *étant en forme de Dieu* n'a point regardé etc., mais *il s'est anéanti lui-même ayant pris la forme du serviteur*. » Après la description de ce deuxième état du Christ, l'écrivain veut montrer aux chrétiens de Philippiques quelles sont les conséquences finales de cet acte de renoncement et de charité. En vertu de cette grande loi morale, que le Seigneur a lui-même exprimée pendant les jours de sa chair par cette grande parole : « Celui qui perdra sa vie la retrouvera », l'abaissement du Christ est devenu le point de départ de son élévation. « C'est pourquoi, dit saint Paul, Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné un nom au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et au-dessous de la terre, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur, à la gloire de Dieu le Père. » Après l'état d'*inanitionis* voici l'état d'*exaltationis*. Pour s'être ainsi abaissé, le Christ a été souverainement exalté ; à la gloire qu'il avait eue auprès du Père comme fils, il ajoute une gloire nouvelle, celle de rédempteur et de roi de l'humanité, et il glorifie avec lui cette nature humaine qu'il avait revêtue dans son incarnation.

Comme l'a remarqué M. Sabatier, nous touchons dans ce passage au point suprême où s'est arrêtée la pensée de saint Paul ; elle n'avait qu'à faire un pas de plus pour arriver à l'idée du *Λόγος* qui est à la base de la doctrine de saint Jean. Si elle ne l'a pas fait, c'est que « la christologie de saint Paul a été construite du point de vue de l'homme tandis que celle de saint Jean a été construite du point de vue de Dieu ».

Quoiqu'il en soit, il nous sera permis de conclure que notre passage affirme nettement deux choses : la préexistence personnelle du Christ et son dépouillement de la gloire divine, et probablement aussi des attributs divins, par le fait de son incarnation.

L'école de Ritschl, dans la personne de ses meilleurs représentants, constate le vrai sens de ces divers textes ; seulement elle n'en reconnaît pas la valeur doctrinale. Dans la brochure que j'ai déjà citée, M. Lobstein déclare avec une grande sincérité que l'étude des épîtres de saint Paul — des grandes études comme de celles de la captivité — « aboutissent à une double conclusion. D'un côté, elle établit que l'apôtre s'est positivement élevé à la notion d'une préexistence réelle et personnelle du fils de Dieu, mais elle démontre d'autre part que cette notion a pour lui la valeur secondaire et relative d'une explication théologique, non d'un axiome religieux » (*La notion de la préexistence*, p. 40 et 41). Et ailleurs il ajoute que dans l'esprit de Paul, « la foi religieuse en l'éternité du *plan* de la rédemption se traduit par la formule de la préexistence de *l'organe* de la rédemption ». Nous aurons à discuter plus loin la valeur de cette explication.

Nous passons sous silence le témoignage des *épîtres pastorales*, parce qu'elles sont ou directement contestées ou mises en doute par plusieurs des théologiens adversaires de la doctrine que nous étudions. Nous reconnaissons d'ailleurs qu'elles contiennent peu de passages décisifs sur notre question, les deux textes que l'on pourrait citer : [1Tim.3.16](#) : « Le mystère de piété est grand : Dieu manifesté en chair » ou « celui qui a été manifesté » ; [Tite.2.13](#) : « l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ » ou « et de notre Sauveur Jésus-Christ » pouvant être lus et entendus de deux manières différentes.

Ai-je besoin d'ajouter que, dans le système de l'apôtre, la divinité du Fils n'est pas séparée de sa subordination au Père ; voyez [Col.1.19](#) ; [Philip.2.8](#) ; [Éph.1.20](#) ; surtout [1Cor.3.23](#) : « Toutes choses sont à vous, comme

vous êtes à Christ et Christ est à Dieu », et [1Cor.11.3](#) : « Dieu est le chef de Christ. » Cette subordination n'est pas transitoire, elle est définitive et éternelle : [1Cor.15.28](#) : « Alors le Fils lui-même sera assujetti au Père, qui lui a assujetti toutes choses, et Dieu sera tout en tous. »

Comme on le voit, nous ne trouvons pas ici le système du symbole d'Athanase, ni même celui de Nicée sur la trinité. L'apôtre admet bien une certaine trinité dans ses doxologies ([2Cor.13.13](#)), où il parle de la « grâce du Seigneur Jésus-Christ, de l'amour de Dieu le Père et de la communion du Saint-Esprit », mais cette trinité ne renferme pas toutes les conclusions et spéculations qu'en ont tirées plus tard la théologie ecclésiastique : elle tend surtout à exprimer l'unité et la suite du développement de l'œuvre du salut. C'est une trinité économique plus que métaphysique.

Nous sommes donc en droit de penser que l'apôtre Paul enseigne dans ses lettres la préexistence réelle et personnelle du Christ en même temps que sa divinité. De quelques passages, notamment celui de l'épître aux Philippiens que nous avons analysé, on peut déduire la notion de l'anéantissement, de la Kénosis du Fils de Dieu dans l'incarnation.

Il nous resterait à étudier deux épîtres qui se rattachent étroitement au système de l'apôtre Paul : l'*Épître aux Hébreux* et la première *Épître de saint Pierre* ; mais le temps nous presse, bornons-nous à quelques rapides indications.

Tout le monde sait que le but principal de l'*Épître aux Hébreux* est de montrer aux chrétiens d'origine judaïque la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne. Cette supériorité porte sur deux points : la dignité relative des personnages qui représentent ces

deux dispensations et les résultats qui ressortent de l'une et de l'autre. Sur le premier point, l'écrivain est naturellement amené à exalter la personne aussi bien que l'œuvre de Jésus-Christ, qui est le médiateur, le grand prêtre de la nouvelle alliance. Dès les premières lignes de l'épître on assiste à cette glorification. Christ nous est présenté comme le Fils de Dieu par lequel il a parlé à son peuple en ces derniers temps après lui avoir autrefois parlé par ses prophètes. C'est par lui qu'il a fait le monde ; c'est lui qui est la splendeur de sa gloire et l'empreinte de sa personne, et qui soutient toutes choses par sa parole puissante. Il est infiniment supérieur aux anges car auquel des anges Dieu a-t-il jamais dit : « Tu es mon Fils je t'ai engendré aujourd'hui ? » C'est lui que les anges de Dieu adorent et duquel il est dit dans l'Écriture : « O Dieu ton trône demeure aux siècles des siècles », et auquel Dieu dit : « Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis sous tes pieds » (Hébr.1). Nous reconnaissons là les idées christologiques que nous avons constatées dans les épîtres de saint Paul, surtout dans les dernières. J'ajoute que l'écrivain proclame aussi l'humanité de Christ et met ce côté de sa nature en relation étroite avec son œuvre de rédempteur ; il aime à contempler le Sauveur comme étant devenu semblable en toutes choses à ses frères, afin qu'il fût un souverain sacrificateur, miséricordieux et fidèle pour expier les péchés du peuple ; comme ayant souffert, ayant été éprouvé pour nous en toutes choses, sans péché ; il va même jusqu'à dire, ce qui donne à la nature humaine du Seigneur toute sa tragique réalité : « qu'il a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes » (Hébr.2.17-18 ; 4.15-16 ; 7.26 ; 5.8-9). Pour revêtir ainsi notre nature, le Fils de Dieu s'est abaissé et il est descendu au-dessous des anges (Hébr.2.6-8). Mais cet abaissement a été momentanément et est devenu pour lui la condition d'une gloire nouvelle (Hébr.2.9 ; 5.9-10 ; 12.2). Telle est en peu de mots la christologie de l'épître aux Hébreux. Sans aborder les difficultés du problème

de l'incarnation, l'auteur affirme très nettement la préexistence personnelle du Fils de Dieu.

L'Épître de saint Pierre (nous ne parlons que d'une, la première qui seule est authentique) est bien moins explicite que celle aux Hébreux sur la nature de Jésus-Christ. C'est qu'elle est plus parénétiqque que dogmatique, plus riche d'expériences religieuses que de considérations doctrinales.

L'auteur y insiste sur les dispositions hostiles du monde contre l'Église et sur le devoir des chrétiens de mener une vie pure et qui glorifie le Seigneur. Le mobile, c'est d'une part la conscience des grâces et des privilèges que leur a acquis la mort de Jésus-Christ, et de l'autre la certitude de leurs espérances chrétiennes. Pierre prend pour point de départ la personne historique de Jésus en qui se sont accomplies les prophéties messianiques. Le Christ est pour lui un envoyé de Dieu, mis à part dès l'origine du monde pour accomplir l'œuvre du salut et ayant reçu pour cela la plénitude de l'Esprit. Homme comme nous, il a été revêtu d'une chair semblable à la nôtre, qui l'a rendu capable de souffrir et de mourir pour nous, mais il a été un homme sans péché, le juste, l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde (1Pi.3.18; 1.19; 2.22). Mais Pierre s'élève plus haut que la personne historique du Christ, il contemple sa gloire céleste. Il nous le présente comme assis maintenant à la droite de Dieu, ce qui signifie qu'il partage la gloire et la puissance divines (1Pi.3.22). S'il ne donne pas à Jésus comme saint Paul, le nom de Fils de Dieu, il dit que Dieu est le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ (1Pi.1.2), ce qui implique la filialité divine de Jésus dans un sens absolu. Jésus-Christ est nommé au début de l'épître, à côté de Dieu le Père et de l'Esprit saint, comme auteur de notre rédemption (1Pi.1.2). La même doxologie est rapportée tour à tour à Jésus-Christ

et à Dieu (1Pi.4.11; 5.11). Enfin, l'esprit des anciens prophètes, qui est appelé ordinairement « l'Esprit de Dieu », est appelé dans cette épître « l'Esprit de Christ » (1Pi.1.11), ce qui semblerait indiquer qu'aux yeux de l'apôtre, Christ aurait préexisté à son apparition historique et même inspiré aux prophètes le témoignage qu'ils devaient rendre de lui. Cette interprétation serait confirmée quelques versets plus bas par le verset 20, dans lequel l'écrivain, en nous parlant de l'agneau sans défaut ni tache, déclare qu'il a été désigné avant la fondation du monde et qu'il a été *manifesté* en ces derniers temps pour nous (1Pi.1.20). Il faut cependant reconnaître que, sur le point qui nous occupe, les textes de l'épître de Pierre ne sont ni nombreux ni formels.

4. LA CHRISTOLOGIE DE SAINT JEAN

C'est dans l'Évangile et les épîtres attribuées à l'apôtre Jean que la christologie apostolique atteint son plus riche développement. Nous n'avons pas à discuter ici la question d'historicité; elle est résolue pour nous dans le sens affirmatif. Tout en reconnaissant que la subjectivité de l'auteur s'accuse à chaque page de son évangile, nous croyons que l'objectivité du récit demeure et que le Christ de saint Jean est bien, comme celui des synoptiques, un Christ réel et vivant. Seulement son histoire nous est racontée par un génie religieux différent et en vue d'un but particulier. Tandis que les synoptiques se tenant sur le terrain de la réalité historique, nous mettent en présence du Messie promis, du Sauveur attendu, saint Jean, dont la pensée aime à s'élever jusqu'aux plus hautes cimes, nous transporte directement dans les profondeurs de l'éternité, en

face du Fils de Dieu, du Verbe divin, qui « était au commencement avec Dieu, qui était Dieu », et qui « s'est fait chair » pour nous donner la vie divine et éternelle. En vertu de son individualité et sous la direction du saint Esprit, l'évangéliste a donc choisi dans la vie du Sauveur et a groupé ensemble les actes et les paroles du Christ qui s'accordaient le mieux avec le point de vue où il s'est placé. De là le caractère plus intime, plus mystique des discours de Jésus contenus dans le quatrième évangile ; de là ce fait souvent remarqué qu'en nous rapportant ces discours, la pensée du disciple s'est tellement confondue avec celle du Maître qu'il est souvent difficile de marquer avec une pleine certitude le point précis où finissent les paroles de Jésus et où commencent celles de saint Jean (voyez en particulier [Jean.3.21](#)). Il y a là, évidemment un travail de triage à faire, travail quelquefois difficile et toujours délicat, mais qui ne nous paraît pas de nature à affaiblir la confiance que nous avons dans la fidélité de l'écrivain à nous transmettre ce qu'il déclare dans sa première épître « avoir vu et entendu de la Parole de vie » ([1Jean.1.1-2](#)). Ce qui confirme cette impression, c'est que, comme nous le verrons, ce même écrivain qui met en lumière la nature divine du Christ, insiste aussi avec une sorte de prédilection sur son humanité et nous donne des détails d'une rare exactitude sur tout ce qui tient à la Judée, aux localités du pays et aux coutumes des habitants. Nous reconnaissons toutefois qu'il faut nettement distinguer entre les formules théologiques employées par l'auteur et les paroles que Jésus-Christ a prononcées. Au reste, il les a distinguées lui-même dans son évangile ; c'est ainsi qu'il ne met jamais dans la bouche du Sauveur ce terme de *Logos* ou de *Verbe* qu'il lui applique dans son prologue. — Commençons par étudier la doctrine christologique contenue dans ce prologue ; puis, nous examinerons celle qui découle des actes et des paroles de Jésus rapportés par l'évangéliste.

Ce prologue est, comme on le sait, renfermé dans les dix-huit premiers versets du premier chapitre. Je me borne à formuler quelques-unes des propositions qui se dégagent de cette page célèbre et qui sont relatives à notre sujet.

a) Avant qu'il y eut rien de créé (ἐν ἀρχῇ), Dieu n'était pas solitaire ; il y avait auprès de Lui un être de même nature que Lui, vivant avec Lui et en Lui et cependant possédant une existence personnelle et destiné à exprimer la plénitude de sa pensée (Jean.1.1-2). Cet être est le Logos, la Parole.

b) C'est par cette Parole que le monde et tout ce qu'il contient a été créé, Dieu demeurant la cause première. En elle était la vie, vie physique, intellectuelle et morale, car « comme le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même » (Jean.5.26), et cette vie « était la lumière des hommes », car en recevant cette vie l'humanité avait reçu aussi la vérité qui éclaire, de telle sorte que l'homme tout entier était illuminé du Verbe divin (Jean.1.4).

c) Un moment est arrivé où les rayons de cette lumière sont tombés dans les ténèbres, car l'humanité tout entière devenue esclave du péché n'est plus que ténèbres. Toutefois, l'obscurité n'est pas absolue : la lumière du Verbe persiste à briller dans les ténèbres, quoique les ténèbres ne l'aient point reçue (Jean.1.5,9-10).

d) Pour vaincre la résistance du mal et dissiper les ténèbres, « la Parole a été faite chair » (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, Jean.1.14), c'est-à-dire s'est faite homme, est devenue un être humain complet. C'est bien là le vrai sens du mot σὰρξ. Nous savons bien que ce mot revêt dans l'Écriture des acceptions diverses, mais ici il ne peut avoir que celle que nous indiquons ; voyez tous les passages où Jésus se présente comme un homme véritable et ceux où il déclare qu' « il donnera sa chair à manger ». Ceux qui n'entendent par le mot *chair*

que le *corps humain* ou la partie sensible de l'être humain, tombent dans l'*Apollinarisme*, qui est lui-même une des formes du *docétisme* (Jean.1.14).

e) Cette Parole ainsi incarnée est devenue *Jésus-Christ*, dont l'évangéliste prononce enfin le nom au verset 17 et dont il va raconter la vie. En le contemplant, ses contemporains ont contemplé « la gloire du Fils unique qui est au sein du Père et qui est venu du Père, et ont reçu de sa plénitude grâce sur grâce » (Jean.1.14-18).

Nous n'avons pas besoin de pousser plus avant notre analyse ; ce que nous venons d'établir d'après le texte sacré suffit à démontrer que saint Jean a cru à la divinité métaphysique du Christ, à sa préexistence personnelle, à sa subordination au Père et à la réalité de son incarnation et de son abaissement.

On a beaucoup discuté sur les sources où l'évangéliste a puisé pour emploi de ce mot *Logos* et de la théorie qui s'y rattache. Il m'est absolument impossible d'entrer dans cette discussion qui exigerait un travail spécial ; Je renvoie ceux que cette question peut intéresser aux deux savantes dissertations que MM. Astié et Godet ont insérées dans leur commentaire sur saint Jean. Qu'il me suffise de rappeler qu'on a supposé deux sources : l'une sacrée, la littérature de l'Ancien Testament ; l'autre profane, la philosophie grecque et spécialement celle de Philon. Pour la première, on a invoqué une série de passages des livres canoniques où est exprimée l'idée générale d'un Médiateur entre le Dieu suprême et le monde, où il est parlé tantôt de « l'ange de l'Éternel » qui est l'Éternel lui-même, tantôt de « l'ange de l'alliance » qui entrera dans son temple, tantôt de « la Parole » qui apparaît personnifiée et revêtue des attributs divins, tantôt de « la Sagesse » qui est comme la fille aînée de Dieu et l'objet de ses délices.

On a surtout cité les apocryphes de l'Ancien Testament, *Jésus fils de Sirach*, *l'Ecclésiastique*, et particulièrement la *Sapience* où la personnification de la sagesse est plus complète encore. Mais je demeure convaincu qu'il n'y a là que des germes de la théorie de saint Jean et qu'elle n'en serait point sortie si l'évangéliste n'avait puisé dans son expérience religieuse, dans son intimité avec le Christ la conviction que c'était lui qui réalisait dans toute leur plénitude et d'une manière personnelle et vivante toutes ces notions demeurées vagues et flottantes.

Je ne dirai rien de la seconde source, la philosophie grecque, et tout particulièrement celle de Philon, n'ayant pas eu encore le loisir d'étudier de près la question. Il me semble toutefois que l'influence de Philon sur saint Jean, si elle était démontrée, n'a pu être que formelle, car il n'est rien moins que prouvé que Philon ait admis la personnalité du Logos dont il parle, sa philosophie tout entière le poussant au panthéisme. Nous pouvons donc souscrire à la conclusion de M. Astié : « Enrichi lui-même par les formules de la spéculation grecque, Philon aurait fourni à l'auteur du quatrième évangile les moules destinés à imprimer leur dernière forme à des notions que la contemplation de Jésus avait fait naître dans son esprit. »

Si du prologue nous passons au corps même de l'évangile, nous arriverons à des conclusions analogues à celles que nous avons déduites de la première page. Mais ici nous devons encore abréger, car il nous faudrait citer l'évangile tout entier. Dans ses discours, Jésus se présente comme « le pain de vie », comme « la source d'eau vive », comme ayant reçu de Dieu « le pouvoir d'avoir la vie en lui-même », comme « le chemin, la vérité et la vie ». Il s'arroge le droit de dire : « Moi et le Père sommes un » ([Jean.10.36](#)) et de répondre à l'apôtre Philippe qui, dans le dernier entretien de la chambre haute, s'est

écrié : « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit », « Il y a si longtemps que je suis avec vous et tu ne m'as pas connu ! Philippe, celui qui ma vu a vu le Père » (Jean.14.8-9). Au reste, les œuvres de Jésus rendent témoignage de sa divinité (Jean.14.11). La manière dont il parle du Saint-Esprit n'est pas moins significative. C'est le Christ glorifié qui l'envoie à ses disciples ou plutôt c'est à sa prière que le Père l'envoie (Jean.14.16). Cet Esprit est l'esprit de vérité qui leur enseignera toutes choses et leur remettra en mémoire toutes celles que le Seigneur a dites, qui prendra de ce qui est à lui et le leur donnera et qui le glorifiera (Jean ch. 14, 15, 16, passim). Enfin, le rôle que le Christ de saint Jean attribue à la foi conduit au même résultat. La foi est le lien intime et vivant qui nous unit à Jésus, de telle sorte que nous demeurons en lui et qu'il demeure en nous ; or, cette foi produit la vie, et cette vie est la vie éternelle (Jean.3.16-19 ; 5.40 ; 15.1-8).

Mais si l'auteur du quatrième évangile insiste plus que personne sur la divinité du Christ, il se plaît aussi à mettre en relief son humanité. C'est lui qui a écrit dans sa première épître, par opposition au gnosticisme naissant : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu, et tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair n'est pas de Dieu, mais est de l'Antéchrist » (1Jean.4.2-3). Et dans son évangile, nous retrouvons les traits essentiels de la nature humaine dans la personne de Jésus. Le Christ est revêtu d'un corps semblable au nôtre et sujet aux mêmes infirmités, à la faim, à la soif, à la fatigue, au sommeil, à la souffrance et à la mort (Jean.4.6,10 ; 19.28-30). Il est notre frère par les sentiments et les affections ; il s'associe à toutes les douleurs, comme à toutes les joies légitimes ; il s'assied à un banquet de noces à Cana et il pleure avec Marthe et Marie sur le tombeau de Lazare ; il prie, il lutte, il frémit, il est étreint par l'angoisse ; il se sanctifie lui-même pour ses

disciples, et ce n'est qu'au prix de terribles combats qu'il obtient la victoire et boit jusqu'au fond le calice amer que le Père lui présente à boire (Évangile de saint Jean, passim). Jésus confesse d'ailleurs son entière dépendance de Dieu et il va jusqu'à dire que « Dieu est plus grand » que lui (Jean.6.57; 5.30; 14.10; 10.28). Mais cette vie de lutttes et de souffrances est une vie sans péché : Christ a été l'homme pur, absolument saint (1Jean.9.3,5; Jean.8.46; 14.30).

Nous avons réservé pour la fin de cette étude rapide sur la Christologie johannique les trois passages bien connus dans lesquels Jésus affirme sa préexistence : Jean.8.58 : « Avant qu'Abraham fût, je suis » ; Jean.17.5 : « Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde fût », et Jean.17.24 : « Père, je désire que ceux que tu m'as donnés soient avec moi où je serai, afin qu'ils contemplent la gloire que tu m'a donnée avant la fondation du monde. » Dans la première de ces déclarations, le Seigneur s'attribue une existence personnelle antérieure à celle d'Abraham, et dans les deux dernières, il se présente comme ayant été l'objet de l'amour de Dieu avant la création du monde et comme ayant possédé une gloire antérieure à cette création. Comme l'a très bien démontré M. le professeur Wabnitz dans deux récents et intéressants articles de la *Revue théologique* (n^{os} 3 et 4, 1889), il est absolument impossible d'accepter l'interprétation que l'école de Ritschl donne de ces passages et d'admettre que le Christ a voulu parler d'une préexistence *idéale* du Messie dans la pensée de Dieu et dans le plan rédempteur. Non, il s'agit bien ici d'une existence antérieure, réelle et personnelle, aussi réelle et personnelle que celle d'Abraham dont le Seigneur rappelle le souvenir dans le premier passage.

Nous pouvons donc affirmer que, dans l'évangile comme dans le prologue, dans le témoignage qu'il se rend à lui-même comme dans

celui que lui rendent ses disciples, le Christ apparaît comme étant de même nature que Dieu, ayant vécu auprès de Dieu avant son incarnation, par laquelle il est devenu réellement homme, semblable à nous en toutes choses, mais sans péché.

L'incarnation du Verbe divin en Jésus est donc pour saint Jean le point de départ de son évangile et le fait central de l'histoire religieuse de l'humanité. Mais comment se représente-t-il cette incarnation ? Est-elle à ses yeux un véritable abaissement, un dépouillement de ses attributs divins ? Dans son *Histoire de la théologie apostolique*, M. Reuss soutient nettement le contraire. Voici ce qu'il dit : « Dans la théologie johannique l'incarnation du Verbe et tout ce qui se rattache à son passage sur la terre n'est point un abaissement. Le Verbe n'est point descendu (sauf le sens purement local de ce mot) à une existence qui l'aurait privé de sa dignité, il n'est point privé de quoi que ce soit relativement à sa divinité. En un mot, il n'est pas le moins du monde question de ce que la théologie de l'Église a appelé le *status inanitionis* du Sauveur. Son existence terrestre et corporelle n'est point opposée à son existence céleste et spirituelle, elle n'est par rapport à cette dernière que quelque chose d'accessoire. Le Christ sur cette terre est dans un rapport ininterrompu avec le ciel qui est toujours ouvert pour lui ([Jean.1.52](#)), il est en possession de la plénitude de sa gloire comme de la grâce et de la vérité ([Jean.1.14](#)) ; en un mot tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur la nature, les conditions et le but de l'incarnation exclut jusqu'à l'idée d'un état d'*inanitionis*, d'une *kénosis* » (*Histoire de la théologie apostolique*, t. II, p.365). »

Nous avons d'autant plus tenu à citer textuellement les paroles de M. Reuss qu'elles répondent à l'une des impressions premières que nous a fait éprouver la lecture attentive du quatrième évangile. Oui, nous reconnaissons que l'apôtre Jean met surtout en saillie

dans la personne de Jésus la Parole faite chair, le Fils de Dieu venu d'auprès du Père, dont les disciples ont vu la gloire et qui manifeste cette gloire par ses œuvres et par ses paroles. Mais nous ne pouvons oublier non plus que c'est ce même saint Jean qui nous fait dans sa biographie du Christ le tableau le plus vivant des souffrances et des humiliations de son héros, qui nous le montre fatigué du chemin auprès du puits de Jacob, pleurant et frémissant auprès du tombeau de Lazare, lavant les pieds des disciples, souffleté et insulté devant ses juges. Comment un tel personnage pourrait-il jouir dans ce moment de la plénitude de gloire qu'il avait auprès de son Père, comme l'affirme notre théologien ? Rappelons-nous d'ailleurs de quelle manière dans le quatrième évangile Jésus parle de sa mort imminente ; ce n'est pas avec indifférence ou avec impassibilité qu'il l'envisage, c'est avec un sentiment de trouble et d'effroi : « Maintenant, dit-il, mon âme est troublée, et que dirai-je ? Père, délivre-moi de cette heure, mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure-là » (Jean.12.27). Sans doute cette mort et pour lui un moyen de glorification, la condition même d'une gloire plus haute (Jean.12.23 ; 13.31) ; mais elle n'en demeure pas moins une grande épreuve, le dernier degré de son abaissement. Quoiqu'il en soit, rien ne peut diminuer la force probante des paroles que nous avons déjà citées et par lesquelles le Christ demande à son Père de « glorifier son Fils de la gloire qu'il possédait auprès de lui avant que le monde fût » (Jean.17.5), et de cette autre déclaration qui n'est pas moins explicite : « Vous avez entendu que je vous ai dit : je m'en vais, et je viens à vous. Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais vers le Père, parce que mon Père est plus grand que moi » (Jean.14.28). — Nous sommes donc fondés à croire que, malgré certaines oscillations de sa pensée qui tiennent au point de vue métaphysique où il s'est placé dès l'abord et au but qu'il poursuit, l'auteur du quatrième évangile voit dans l'incarnation du Logos un

abaissement, un dépouillement et dans le Christ le Fils éternel de Dieu devenu le Fils de l'homme pour notre salut.

III.

CONCLUSIONS DE NOTRE ÉTUDE

Il nous reste, Messieurs, à tirer les conclusions de notre travail en les appliquant directement à la question qui nous occupe. Pour ne pas mettre votre patience à une trop longue épreuve, j'emploierai la forme aphoristique qui coupe court aux longs développements et qui me semble d'ailleurs très propre à mettre en saillie la pensée.

1° Il y a dans la doctrine christologique des écrivains du Nouveau Testament un développement continu et progressif, qui est à la fois le fruit de la réflexion appliquée aux faits chrétiens en face des hérésies naissantes et le résultat de l'action du Saint-Esprit qui, selon la promesse du Christ, a fait grandir les disciples dans la connaissance des choses divines (*Jean.16.12-13*). C'est cette action combinée qui leur a fait contempler dans le Messie promis, dans le Fils de l'homme mort et ressuscité, le Fils de Dieu incarné pour le salut des hommes.

2° La doctrine de la divinité de Jésus-Christ est, dans ce mouvement de la pensée christologique, une des premières conclusions auxquelles elle soit parvenue. Cette doctrine est déjà en germe dans la manière dont les synoptiques nous parlent du Seigneur, dans le témoignage qu'il se rend à lui-même comme l'objet de la foi, de l'amour et du dévouement de ses disciples et dans les hommages

dont il est l'objet durant sa vie terrestre et qu'il accepte sans réserves. Elle est plus nettement affirmée encore dans l'Apocalypse où s'exprime la pensée judéo-chrétienne, dans les épîtres de saint Paul et dans celle aux Hébreux, et enfin dans l'évangile et la première épître de saint Jean.

3° Cette doctrine de la divinité du Christ ne peut pas s'appuyer uniquement, comme le prétend l'école de Ritschl, sur une base *morale*, savoir l'œuvre que le Christ a accomplie pour notre salut et la conscience qu'il a de sa filialité et de son élection divine. Pour que cette foi en la divinité du Seigneur se maintienne et soit pure de toute idolâtrie, il faut qu'elle trouve ses racines dans le domaine métaphysique que l'on ne peut pas plus exclure de la religion que de la philosophie.

4° C'est dans ce domaine que nous transportent les écrivains sacrés, particulièrement les deux représentants les plus éminents du siècle apostolique, saint Paul et saint Jean. La préexistence réelle et personnelle du Fils de Dieu est par eux nettement affirmée. Pour saint Paul, elle est comme le couronnement de sa doctrine christologique : Pour saint Jean, elle en est la base. Faire de cette doctrine une traduction théologique de l'idée de l'élection éternelle du Fils de Dieu pour le salut des hommes, c'est en dénaturer le sens, c'est porter atteinte à la réalité de l'inspiration des écrits sacrés et à l'autorité du Christ lui-même, c'est répudier sur ce point le *consensus* de l'Église apostolique dont on a proclamé la valeur normative. Ne serait-ce pas ici le cas de rappeler le mot bien connu : *Traduttore, traditore*? Transformer cette notion en simple corollaire théologique qu'il faut distinguer soigneusement de l'axiome religieux qui affirme la divinité du Christ, c'est faire tort à la logique des écrivains sacrés, c'est violer les lois de la logique elle-même, car si un corollaire se déduit logiquement d'un axiome, il a droit à être

reconnu et accepté comme l'axiome lui-même.

5° Il ne sert de rien de prétendre, comme le fait l'école de Ritschl, que cette doctrine dérive du Judaïsme palestinien ou alexandrin et d'en retrouver les germes dans certains passages de l'Ancien Testament, car il n'en demeure pas moins qu'elle a été nettement formulée par les trois grandes branches de la théologie apostolique et qu'elle exprime la pensée des chrétiens du premier siècle sur la question de la nature et de l'origine du Christ rédempteur. Si les évangiles synoptiques, comme nous l'avons constaté, ne renferment que peu de traces de cette doctrine, les déclarations qui l'établissent ou la présupposent sont si abondantes dans les autres livres du Nouveau Testament que nous sommes fondés à y reconnaître une affirmation de la conscience chrétienne apostolique, qui trouvait son point d'appui dans l'impression produite sur elle par la vie du Seigneur et dans le témoignage qu'il s'était rendu à lui-même.

6° La doctrine de la préexistence et de l'incarnation du Fils de Dieu, qui en est la conséquence, est donc pour les écrivains du Nouveau Testament et reste pour nous une doctrine capitale. Elle n'a pas seulement pour elle le *consensus* de l'Église chrétienne dans son ensemble, mais encore l'expérience de l'âme religieuse sur laquelle elle exerce une influence sanctifiante en lui faisant connaître d'une part dans toute sa profondeur la réalité tragique du péché et de l'autre dans toute leur grandeur l'amour que le Père a eu pour les pécheurs et le sacrifice que le Fils a dû faire pour les sauver. Si le Christ n'était qu'un simple homme, serait-ce le meilleur et le plus grand, s'il était même seulement l'homme pur de tout péché, prédestiné de Dieu à devenir le Sauveur et le modèle de l'humanité et qui a pleinement accompli sa tâche, nous éprouverions pour lui et pour le Père qui l'aurait suscité un amour sincère et une reconnaissance profonde, mais nous n'aurions pas le cœur saisi et ravi

par la grande, l'étonnante nouvelle d'un Dieu qui se donne dans la personne de son Fils descendu du ciel pour accomplir notre rédemption nous ne pourrions plus nous appliquer dans son profond la belle déclaration de l'apôtre : « 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. » Dès lors aussi, la piété chrétienne perdrait son inspiration la plus efficace et la sanctification chrétienne son stimulant le plus énergique. Nous n'irons pas sans doute jusqu'à dire que la négation de la préexistence personnelle du Christ détruit le christianisme, car nous ne saurions oublier que plusieurs de nos frères, docteurs ou simples fidèles, qui ne peuvent l'admettre, sont de sincères croyants et proclament avec nous le surnaturel chrétien, la gravité du péché et la plénitude du salut en Jésus-Christ^a, mais nous croyons pouvoir affirmer que cette négation amoindrit l'Évangile éternel et ôte à la doctrine de la divinité de Jésus-Christ et à celle de l'incarnation leur base fondamentale.

7^o Quand et de quelle manière s'est réalisée cette incarnation ? Le Verbe éternel s'est-il incarné tout entier en Jésus dès sa naissance, dès sa conception, comme le croit généralement l'Église ; ou bien progressivement, comme le pensent certains théologiens, de telle sorte que l'union de la nature humaine et de la nature divine n'ait été complète que sur la croix ? Cette incarnation est-elle un changement de position du Fils de Dieu qui vient habiter dans l'homme Jésus en gardant la plénitude de ses attributs ou bien est-elle un véritable dépouillement des attributs divins et de la gloire divine du Fils de Dieu, une vraie *Kénosis*, ainsi que l'affirment Gess et ses disciples ? Là est la grande difficulté qui, nous le reconnaissons sans hésiter, peut être résolue d'une manière très différente selon le point de vue où l'on se place et sans porter atteinte ni au respect

a. Parmi les théologiens qui sont dans ce cas, nous citerons l'éminent docteur Rothe et M. le professeur Beyschlag.

des Ecritures, ni aux vrais intérêts de la vie religieuse. Les écrivains sacrés nous fournissent les lignes d'une construction théologique plutôt que cette construction elle-même ; leurs affirmations sont plutôt le fruit de l'expérience religieuse sous l'action du Saint-Esprit que de la spéculation philosophique. Nous pensons seulement que la théologie contemporaine a tout à gagner en édifiant son système dogmatique, à maintenir l'unité de la personne de Jésus-Christ et la réalité de sa pleine humanité en même temps que celle de son origine céleste. Nous rappelons aussi que, sans avoir mesuré toutes les difficultés du problème, les principaux écrivains du Nouveau Testament semblent l'avoir résolue dans le sens d'un dépouillement réel du Fils de Dieu devenu le Fils de l'homme, d'une *Kénosis*.

8° Cette notion de la Kénosis nous apparaît donc plutôt comme une *hypothèse* qui peut le mieux rendre compte des textes et des faits, que comme une doctrine proprement dite, essentielle à la foi et à la vie religieuse. L'Église chrétienne du IV^e et V^e siècle a été la lumière du monde et a produit d'admirables individualités avec des conceptions bien diverses sur ce point. Depuis le XVI^e siècle, les deux grandes branches du Protestantisme, l'Église de Confession d'Augsbourg et l'Église Réformée ont porté des fruits magnifiques de foi, de charité et d'héroïsme moral sans avoir résolu le problème. C'est que l'essentiel pour la vie du croyant et de l'Église, c'est avec la foi au Fils de Dieu, au Rédempteur, la conscience du salut qui est en lui et de la vie nouvelle qui en découle. Si les besoins nouveaux de la pensée moderne exigent une notion plus juste de la nature du Christ sauveur et si la théologie évangélique contemporaine est tenue de serrer de plus près le problème christologique, nous devons nous souvenir que ce qui nous importe avant tout, c'est de glorifier le Seigneur, c'est de saisir toujours mieux, c'est de nous approprier toujours plus l'œuvre rédemptrice.

9° L'hypothèse de la *Kénosis*, telle que M. Gess et ses disciples l'ont formulée, nous paraît s'harmoniser le mieux avec certains faits évangéliques importants et bien attestés, notamment avec la naissance miraculeuse de Jésus, avec le développement progressif de sa conscience messianique, avec la réalité de sa sainteté qui nous apparaît comme un acte de liberté morale et non de nécessité métaphysique, et enfin avec la manière dont le Seigneur accomplit et recommande ses miracles. Ces miracles ne sont pas présentés par lui comme le produit de sa toute puissance, mais comme un effet de l'assistance de son Père céleste, assistance que le Fils implore ou dont il rend grâces. Voilà pourquoi il appelle ses miracles « les œuvres de son Père ». Comme le remarque M. Gess, il y a cette différence entre les miracles de Jésus et ceux des prophètes que, si les uns et les autres procèdent du secours divin, chez les prophètes, ce secours résulte d'un accord de volonté entre l'homme et Dieu, tandis que chez Jésus, il repose sur l'unité de son être avec l'Être divin : « Afin que vous croyez que le Père est en moi et que je suis en Lui » (Jean.10.38).

10° On a soulevé au sujet de la *Kénosis* bien des questions difficiles à résoudre. — Comment s'expliquer le fait extraordinaire qui en est la base, savoir que le Fils éternel de Dieu se soit réduit à l'état d'un être humain ? Cela est-il possible ? Ce changement n'est-il pas absolument contraire à l'idée que nous nous faisons de la divinité ? — Nous n'avons pas la prétention de lever toute la difficulté, mais ne pourrions-nous pas la diminuer en renonçant aux idées courantes, et qui ne sont ni bibliques ni philosophiques, sur *l'immutabilité divine*. Cette immutabilité n'est pas l'immobilité ; elle n'enchaîne pas la liberté du Dieu qui est amour et qui, dans tous ses desseins, poursuit le même but, le relèvement de ses créatures morales. Dieu s'est limité lui-même en créant l'homme qui est un

être personnel et libre. Si pour ramener l'homme à lui, il faut que Dieu dans la personne de son Fils descende, s'abaisse, s'incarne, revête notre humanité, qui oserait dire que ce changement qui est au fond un acte de fidélité à son amour, est contraire à sa nature ? N'oublions pas d'ailleurs que cette incarnation est rendue moins incompréhensible par une raison supérieure que la révélation tout entière a mise en une vive lumière, savoir que l'homme a été « fait à l'image de Dieu », que la semence du Verbe divin demeure en lui malgré la chute et que la rédemption n'est que l'achèvement de la création.

11° On s'est demandé aussi ce que devient avec cette solution le dogme trinitaire, car si le Fils en s'incarnant se dépouille de ses attributs divins, comment s'exercent les fonctions de la conservation et du gouvernement du monde que l'Écriture lui attribue ? Les partisans de la Kénosis peuvent répondre et ont répondu à cette question qu'à leur sens le dogme trinitaire, tel qu'il a été déterminé par le symbole d'Athanase et maintenu dans la théologie ecclésiastique, n'est nullement l'expression adéquate de la vérité chrétienne, qu'il dépasse ou contredit sur plusieurs points les données scripturaires les plus explicites, par exemple sur le fait de la dépendance absolue et de la subordination éternelle du Fils au Père, et que par suite il doit être révisé. Comme nous l'avons vu, M. Gess qui croit devoir le maintenir, l'a profondément modifié. Pour lui, le Père est le seul être absolu de qui tout procède, même le Fils. Dieu est Dieu sans le Fils. Pendant l'éternité du Verbe, le Père n'est pas réduit au rôle des rois fainéants, il agit toujours avec le Fils auquel il donne sans cesse le pouvoir ([Jean.5.17,19](#)). Pendant l'incarnation du Verbe, le monde ne périlite pas ; ce que le Père a fait avec le Fils, il le fait sans le Fils.

12° Mais nous nous hâtons de le reconnaître, toutes les explications humaines du fait divin demeurent insuffisantes et nous

devons nous associer à l'exclamation de l'apôtre qu'un de mes anciens et de mes plus chers professeurs de Montauban, le vénérable et pieux Jalaguier, aimait à répéter : « O profondeur de la richesse et de la sagesse et de la connaissance de Dieu ! » (Rom.11.33), et à cette autre parole que le Maître de l'apôtre et notre Maître a prononcée pour lui-même : « Nul ne connaît le Fils que le Père », (Matt.11.27). Il y a ici un mystère de la toute puissance et de la charité divines qui dépasse la raison humaine, même éclairée des lumières de la révélation. La théologie chrétienne a le droit et le devoir de s'approcher de ce mystère et d'essayer au moins d'en éclairer les bords, mais elle doit le faire dans un esprit d'humilité en même temps que d'indépendance, confessant sa faiblesse et reconnaissant ses limites, se gardant soigneusement de toute pensée d'orgueil et de toute parole d'anathème ou de dédain à l'égard des esprits sincères et religieux qui ne sont pas parvenus à toutes ses conclusions. Le dernier terme de son activité sera de rejoindre sur ces grandes questions la piété des simples et des petits et d'aboutir comme elle à un acte d'amour et d'adoration envers ce Dieu infiniment sage et infiniment miséricordieux qui nous a donné Jésus-Christ et envers Jésus-Christ lui-même « en qui sont contenus tous les trésors de la sagesse et de la science » (Coloss.2.3).

Pour moi qui, dans le cours de cette longue étude, ai eu l'inestimable privilège de vivre dans la contemplation de ce Sauveur par le moyen des Écritures, je suis heureux de confesser que j'ai puisé dans cette contemplation avec une foi plus ferme aux vérités de l'Évangile un plus grand respect pour les libertés légitimes de la conscience individuelle et la science religieuse et une mesure plus abondante de courage et d'espérance en la victoire finale du Christ rédempteur. Aussi c'est avec joie que je répète en finissant le cantique d'adoration que le voyant de l'Apocalypse met sur les

lèvres de toutes les créatures qui sont dans le ciel et sur la terre :

« A celui qui est sur le trône et à l'agneau soient la louange,
l'honneur et la gloire aux siècles des siècles ».

Table des matières

Note Théotex	1
Portrait	7
Introduction	8
I. État de la question christologique	9
II. Christologie du Nouveau Testament	22
1. La Christologie des synoptiques	23
2. La Christologie judéo-chrétienne	27
3. La Christologie de saint Paul	31
4. La Christologie de saint Jean	43
II. Conclusions de notre étude	52
Table des matières	61
4ième de couverture	61

La Kénose est un terme biblique, tiré de l'épître aux Philippiens, exprimant que le Fils de Dieu dans son incarnation s'est dépouillé de ses privilèges et attributs divins, pour se rendre semblable aux hommes et les sauver. Cette étude du pasteur réformé Numa Recolin, outre l'intérêt d'une démonstration de la divinité de Jésus-Christ sur des bases scripturaires, contient celui d'un témoignage de l'acceptation du concept de Kénose par une majorité d'évangéliques au 19^e siècle. Si la Kénose a souvent fait l'objet de débats contradictoires entre théologiens, elle reste cependant une notion biblique indéracinable de la conscience christologique de l'Église.

