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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 26 (1893)

Artikel: Grâce et justice divines : dans l'œuvre de la rédemption

Autor: Ecklin, F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379546

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

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

GRACE ET JUSTICE DIVINES

DANS L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

PAR

F. ECKLIN

pasteur de l'Eglise allemande de Neuchâtel.

L'étude des rapports de la grâce de Dieu avec sa justice, dans l'œuvre de la rédemption, est d'une grande utilité non seulement au point de vue d'une saine intelligence des documents bibliques, mais aussi pour la vie chrétienne individuelle et pour l'exercice fructueux du ministère évangélique. Comment concilier l'amour de Dieu avec sa justice? Ce problème n'est en effet nullemeut un objet de réflexions abstraites et purement scientifiques, comme on pourrait le croire, mais doit être une des préoccupations de l'Eglise dans l'intérêt de sa propre conservation. Or c'est dans sa théorie de la rédemption que l'Eglise s'est efforcée de résoudre ce problème pour l'édification des fidèles; et si cette théorie est entachée d'erreur, cela peut exercer une influence fâcheuse sur la vie religieuse et ecclésiastique. Aussi, dans cette étude, nous efforcerons-nous de démontrer qu'effectivement, à côté de certains éléments de vérité, il y a beaucoup d'erreur dans la théorie traditionnelle de la rédemption, puis d'établir une théorie plus vraie, dont nous déduirons en finissant certaines conséquences utiles pour l'intelligence des Ecritures et pour l'enseignement populaire.

I

APOLOGIE ET CRITIQUE DU DOGME TRADITIONNEL DE LA RÉDEMPTION.

§ 1. Le pardon des péchés est un acte de la grâce deDieu, se basant sur des conditions de nature juridique.

D'après l'Ecriture la rémission des péchés est un acte de la libre grâce de Dieu (Ephés. II, 8: « C'est par grâce que vous êtes sauvés, par un don de Dieu »); il ne peut donc être question à cet égard d'un droit au pardon à faire valoir de la part du pécheur. Cela n'exclut pas que Dieu n'exige certaines conditions de nature juridique pour l'accorder ; car la grâce de Dieu n'agit jamais arbitrairement. C'est ce que l'Ecriture fait entendre en se servant d'expressions telles que celles-ci: « Etre racheté pour Dieu, » « être racheté à grand prix, » « par la rançon de l'âme » (c'est-à-dire de la vie terrestre), ou par celle « du sang de Jésus-Christ. » La même pensée est renfermée dans le passage souvent cité Héb. IX, 22: « Il n'y a pas de rémission de péchés sans effusion de sang, » enfin dans la doctrine biblique d'un « sacrifice propitiatoire » qui doit être offert à Dieu, pour qu'il puisse faire grâce aux pécheurs sans nuire à sa propre sainteté.

§ 2. L'Eglise a toujours maintenu la pensée d'une base juridique du pardon des péchés.

Aussi voyons-nous que l'Eglise, quoiqu'elle fût peu au clair sur les conditions qui rendent la grâce moralement possible, a toujours maintenu cet élément juridique dans la genèse du pardon. Déjà saint Irénée enseignait, en y insistant, que le rachat devait s'être effectué d'une manière « raisonnable (*rationabiliter*) juste et légitime [1]. » Et bien que soit lui-même, soit

[1] Par ex. Adv. haeres. lib. V, I : « *Dei Verbum non deficiens in sua justicia, juste adversus ipsam conversus est apostasiam.*» De même lib. V,2,1. *Redemit nos sanguine suo, non aliena in dolo deripiens, sed sua propria juste et benigne assumens ; quantum attinet quidem ad apostasiam, juste suo sanguine redimens nos ab ea, quantum autem ad nos, qui redempti sumus, benigne.*

les Pères qui ont vécu après lui, aient attribué au Diable le droit d'exiger la rançon en question, et que dans la suite il ait bien fallu reconnaître que l'âme de Jésus ne pouvait pas rester au pouvoir de ce ravisseur inique, qu'ainsi le tout ne paraissait être qu'un faux-semblant de rachat à l'égard du Diable, soit une tromperie divine à ses dépens, ce n'a été là en réalité, de la part des théologiens, qu'une première tentative peu réussie de s'expliquer cet élément juridique dans l'œuvre du salut, puisque cette tentative aboutissait à un déni de justice et de vérité en Dieu. — Il fallut donc s'y prendre autrement. Aussi saint Athanase enseigna « une contre-valeur (κατάλληλον) payée par Christ à la Mort; » saint Hilaire « une satisfaction donnée à l'office pénal ; » enfin saint Ambroise, que l'ancienne menace (Gen. II, 17) contre les premiers pécheurs devait s'accomplir même à l'égard de la personne de Christ. Evidemment toutes ces formes de doctrine contiennent en germe l'idée d'un arrangement quelconque avec la justice vengeresse de Dieu. Toutefois elles n'apparaissent pour le moment que comme des opinions individuelles et isolées, sans l'intention de se mettre en opposition avec le grand courant de la tradition, représenté p. e. par saint Augustin († 430), par saint Bernard († 1153)[1], l'adversaire, pour ce motif, d'Abélard, et enfin encore par Luther[2]. D'après cette tradition, le Christ, « le Rédempteur, » comme on le nommait de préférence (et non le propitiateur, *Versöhner*, comme on l'a nommé plus tard) nous a rachetés pour Dieu, au prix de son sang, en vainquant le Diable.

Saint Anselme († 1109) le premier nia que la rançon fût payée au Diable. Avec sa doctrine d'une *satisfactio vicaria* donnée à Dieu, en guise de sacrifice propitiatoire pour le péché, ou d'hommage honorifique en compensation de l'af-

[1] Saint-Bernard (cité par Baur, *Versöhnungslehre*, p. 203) écrit: *Satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis.*

[2] Luther p. e. dans son cantique : *Nun freut euch Christen insgemein* (N° 223 du nouv. livre de cantiques pour la Suisse réform. allem.) dit entre autres : V. 2 *Dem Teufel ich gefangen lag.* V. 6 *Christus kam des Satans Reich zu stürzen;* V. 7 *Er spricht zu mir: Ich will nun für dich ringen, Den Tod verschlingt das Leben mein*, etc.

front fait par le péché, il fut le premier qui, au lieu du problème de la rédemption, posa celui de la propitiation ; mais il évita encore avec soin de faire de Christ un supplicié de Dieu. Après lui, Hugues de Saint-Victor († 1140) commença de franchir cette limite, en enseignant que Dieu lui-même avait autorisé le Diable à exiger de Christ la rançon de son sang, comme une chose due. C'était donc comme si Dieu lui-même l'exigeait par l'entremise du Diable. De cette façon Hugues conciliait en quelque sorte l'idée anselmienne de la satisfaction payée à Dieu avec l'antique doctrine de la rançon payée au Diable. De là il n'y avait plus qu'un pas à faire pour arriver à la théorie émise d'abord par Gerson, le chancelier de la Sorbonne († 1429) et plus tard par Jean Wessel († 1489), d'après laquelle cette exigence d'une expiation sanglante de la coulpe humanitaire par la mort de Christ émanait directement de Dieu, sans l'intermédiaire du Diable.

C'est là l'origine de la doctrine, particulière à l'orthodoxie protestante du XVIe siècle, d'une expiation par substitution, connue sous le nom de la doctrine de la *satisfactio vicaria*. A vrai dire, cette formule, empruntée à la tradition scolastique du moyen-âge et capable d'être interprêtée de diverses manières, ne correspond pas réellement à la chose désignée par elle plus tard. Il aurait été plus juste de donner à la dite doctrine le nom de « satis*passio* vicaria, » puisque d'après elle le pardon des péchés devait être rendu possible au moyen d'une expiation suffisamment douloureuse et endurée à notre place.

§ 3. Eléments de vérité renfermés dans l'antique théorie de la rançon payée au Diable, et dans celle, plus moderne, d'une satisfaction offerte à Dieu.

Sans doute l'antique église se trompait en attribuant au Diable un droit direct sur le sang de Christ; car c'est plutôt l'humanité pécheresse qui pouvait revendiquer à l'égard de la personne humaine de Christ un droit de juridiction, reconnu par Dieu (Jean XIX, 11). Mais le Diable pouvait profiter de cette circonstance pour amener une sentence de mort contre l'innocent, et ainsi il était aussi pour quelque chose dans ce meurtre.

Et quant à la doctrine du protestantisme du XVIe siècle, affirmant une satisfaction due à Dieu et accomplie par le Christ crucifié, il faut reconnaître que, d'une manière ou d'une autre, les saintes exigences de la justice divine devaient être réalisées, pour que le pécheur pût obtenir grâce ; car le pardon ne peut en aucun cas être un acte d'une bonté purement arbitraire. L'amère nécessité des souffrances et de la mort de notre Seigneur ne trouve d'explication suffisante que dans quelque nécessité juridique absolument inexorable, nécessité relative au rétablissement de l'équilibre entre le doit et l'avoir spirituel de l'humanité. Or cette nécessité juridique se trouve indiquée plus ou moins clairement dans la doctrine biblique d'un *sacrifice propitiatoire* et dans celle de la *rançon* payée par Christ à la justice de Dieu.

§ 4. La réconciliation entre l'homme et Dieu n'est pas un acte purement subjectif, se passant dans le cœur de l'homme et seulement là.

Cette nécessité juridique de la mort de Christ en vue de notre salut ne s'expliquerait pas, si notre réconciliation avec Dieu n'était, comme plusieurs le prétendent, qu'un acte subjectif se passant dans le cœur du pécheur, sans changement objectif dans l'attitude judiciaire de Dieu à l'égard de l'humanité. C'est à tort que l'on s'efforce de prouver le caractère subjectif de cette réconciliation par des passages qui ne parlent que de notre réconciliation avec Dieu, sans mentionner celle de Dieu avec nous ; p. e. Rom. V, 10 : « Nous sommes donc réconciliés avec Dieu par la mort de son fils, » 2 Cor. V, 18-20 : « Dieu nous a réconciliés (littéralement « a réconcilié le monde ») avec lui-même, en nous suppliant : Soyez réconciliés avec Dieu. »

On ne peut pas valablement tirer de ces passages la conséquence que Dieu n'a jamais eu besoin d'être réconcilié avec nous, qu'il est l'éternel amour, lequel n'aurait jamais subi d'altération à notre égard. Si cette argumentation était vraie, l'office prophétique du Christ suffirait à notre salut, et son intercession sacerdotale deviendrait complètement superflue, partant aussi son sacrifice propitiatoire. Car Dieu serait éternellement récon-

cilié avec nous, et il ne s'agirait que de renseigner suffisamment les hommes sur cet état de choses et de nous exhorter à ne pas nous rendre indignes, par de nouvelles transgressions, de cette bonté divine inaltérable. Toute la doctrine biblique d'une propitiation (ἱλασμὸς 1 Jean II, 2) opérée par le sang de Christ deviendrait sans objet. Et même le sentiment humain d'une culpabilité encourue n'aurait qu'une signification subjective. Ce serait un état maladif de la conscience humaine, un penchant funeste à croire arbitrairement que Dieu puisse être mal disposé envers nous. Et pour nous guérir de ce mauvais préjugé il ne nous faudrait autre chose que la doctrine consolatrice d'une inaltérable bonté de Dieu à notre égard, laquelle n'aurait jamais eu besoin d'aucun sacrifice propitiatoire.

§ 5. Il s'agit de ne pas méconnaître la colère de Dieu, dont la réalité nous est solennellement attestée par la Bible.

Ceux qui nient pour Dieu la nécessité d'une réconciliation, méconnaissent la réalité solennellement attestée d'une colère de Dieu pesant sur l'humanité inconvertie et qui la menace de ruine en cas d'impénitence radicale. Comp. Rom. I, 18: « La colère de Dieu manifestée du ciel ; » II, 5: « le jour de la colère ; » II, 8 « disgrâce et colère » sur les pécheurs endurcis ; V, 9 : Etre « gardé de la colère à venir ; » IX, 22 : Etre des « vases de colère » divine. Ephes. II, 3 : « Nous étions aussi par nature enfants de colère ; » 1 Thess. I, 10: « Christ nous a rachetés de la colère à venir.» Jean III, 36 : « La colère de Dieu demeure » sur ceux qui refusent de croire au Fils. Gal. III, 10 : « Nous sommes rachetés par Christ de la malédiction de la Loi, » etc.

Il résulte de ces passages, qu'il serait facile de multiplier, que, comme la colère de Dieu, de même son amour n'est que conditionnel. Il ne devient réel qu'en face d'âmes encore capables de conversion et surtout en face d'âmes réellement converties, ce qu'atteste le passage bien connu d'Ezéch, XXXIII, 11 : « Je ne veux point la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. » Car le monde ne peut être l'objet d'un amour divin sans réserve, semblable à l'amour de Dieu pour

son fils (Jean XV, 9), que pour autant qu'il est sans péché. Mais dans son état actuel de péché le monde est, en partie du moins, aussi un objet de colère divine, parce que Dieu, à cause de son amour pour le monde, doit être indigné contre ceux qui lui gâtent le monde, contre les méchants qui l'empêchent d'accomplir à l'égard du monde tous les desseins de son amour.

§ 6. La réconciliation entre Dieu et le monde doit être envisagée comme bilatérale ; toutefois l'initiative en revient à Dieu.

Il résulte de ce qui précède que Dieu n'est ni réconcilié d'emblée et sans conditions, ni implacable dans sa colère ; mais qu'il veut bien amener une réconciliation du monde avec lui à certaines conditions. Son amour pour les pécheurs le presse de prendre l'initiative dans l'œuvre de la réconciliation, mais celle-ci ne peut devenir réelle que dans le Fils et par lui.

Nous en concluons que la réconciliation opérée par Jésus-Christ est bilatérale, savoir une réconciliation de Dieu avec le monde et du monde avec Dieu. Nier la nécessité et la possibilité d'une réconciliation objective (ou de Dieu avec le monde), ce serait amoindrir la valeur salutaire du sacrifice propitiatoire de Jésus-Christ, et priver notre réconciliation subjective avec Dieu de la base divine, sans laquelle elle ne pourrait jamais aboutir. Ainsi donc, pour bien comprendre l'œuvre propitiatoire du Rédempteur, il faut avant tout reconnaître le fait qu'il s'agit d'un procès pour crime de lèse-majesté, dont nous sommes menacés de la part de Dieu ; procès qui ne peut avoir une issue favorable pour nous qu'à la suite de la mort propitiatoire de Christ. Et certes l'ancienne orthodoxie protestante avait parfaitement raison d'envisager les choses à ce point de vue.

§ 7. La théorie de l'orthodoxie protestante du XVIe siècle sur le problème de la rédemption n'est pas la vraie[1].

Pourquoi le Christ a-t-il dû acquérir, au prix de son sang, le droit d'intercéder valablement pour nous devant Dieu? Ou

[1] Au fond c'est du problème de la *propitiation* qu'il s'agit et non de celui de la *rédemption*, mais l'usage quinze fois séculaire des races latines nous oblige à nous exprimer ainsi, au moins dans le commencement et à certaines places de cette étude.

autrement dit, comment prouver que dans ce rachat de nos âmes tout se soit passé d'une manière conforme à la justice, c'est-à-dire avec tous les égards dus à la sainteté divine? Tel est le problème à résoudre, problème d'une solution à la fois difficile et salutaire pour la théologie.

Ici nous passons de l'apologie à la critique du dogme traditionnel. Car malheureusement nous devons dire que, selon nous, la doctrine dite orthodoxe de la *Satisfactio vicaria*, quoiqu'elle se donne pour la solution seule possible et seule biblique, doit être envisagée comme une grave erreur. Loin de concilier l'idée de la justice de Dieu avec celle de son amour (Psaume 85, 11), cette théorie, en vertu de laquelle le seul juste est censé avoir subi à la place des coupables toute la punition de leurs crimes, cet échange de sort qui passe pour procurer aux pécheurs l'absolution et même toute la justice du supplicié, fausse en réalité et la notion de la justice et celle de l'amour de Dieu. Car, pour ne parler d'abord que de la justice, elle tend à baser notre salut sur l'arbitraire divin en matière pénale.

§ 8. L'idée d'une expiation par substitution est entièrement indigne de la juridiction divine.

Toute substitution en matière pénale est contraire à la notion la plus élémentaire de la justice et, à vrai dire, un non-sens juridique. Jamais un juge raisonnable n'échangera dans sa sentence les objets de son estime et ceux de sa réprobation; car il se sent lié par la loi de la vérité, selon les termes mêmes de l'Ecriture (Prov. XVII, 15) : « Quiconque absout l'impie et condamne le juste, commet une double abomination devant l'Eternel. » Aucun juge humain n'oserait se permettre un pareil déni de justice, à moins d'être un homme pervers. C'est donc un « blasphème » que d'attribuer à Dieu une pareille manière de faire[1]. D'après J.-G. Hasenkamp, l'ami de Lavater, ce dernier mensonge du Diable, par lequel il a fait croire aux chrétiens que Dieu est capable d'une telle iniquité, surpasse

[1] Nous avons entendu ce blâme sévère, prononcé sous cette forme, de la bouche du vénérable de Pressensé, mort depuis.

en audace son premier mensonge, à la suite duquel les Juifs ont tué Jésus.

La coulpe et l'innocence sont toujours ce qu'il y a de plus personnel dans l'homme, et ne sont transmissibles à la charge ou en faveur d'autrui que par un acte d'aveuglement ou d'arbitraire. C'est contre ce rocher de simple vérité et de bon sens que vient se briser tout cet échafaudage artificiel, inventé par la scolastique de la fin du moyen-âge. D'ailleurs, le fait que Christ est mort entre deux brigands crucifiés avec lui, qu'il a par conséquent expié *avec* eux et non à leur place, semble prouver d'emblée la fausseté de la théorie substitutionniste. En outre, nous mourons tous, ce qui évidemment ne devrait pas arriver si Christ était mort à notre place. Avec des assertions aussi hasardées que l'est la théorie d'une expiation par substitution, on fournit aveuglément un prétexte spécieux à l'incrédulité. Car celle-ci tire sa meilleure force de tout ce qui ébranle (comp. Ps. 73) la foi en l'inaltérable justice de Dieu (Rom. I, 17). Si en vérité notre confiance dans la réconciliation opérée par le Christ ne se basait que sur ce déni de justice imputé à Dieu, nous devrions renoncer à la faire partager au monde.

§ 9. Cette théorie est aussi en contradiction avec la sainte dignité de Christ, fils de l'éternel amour de Dieu.

La même théorie porte aussi atteinte à la dignité de Christ, fils de l'éternel amour de Dieu. Car vouloir faire de lui, ne fût-ce que temporairement, l'objet de la justice vengeresse de Dieu, ou pour parler plus clairement, l'objet de la colère divine, c'est vouloir l'arracher du cœur de Dieu et statuer une interruption dans cette relation filiale de Christ avec Dieu, qui est l'éternelle base de notre propre adoption. Et quelle contradiction n'introduit-on pas dans la conscience que le Christ avait de lui-même, si d'une part il a dû s'envisager comme le fils bien-aimé, dans lequel le Père avait mis tout son bon plaisir, et de l'autre comme le grand pénitent, chargé de la coulpe du monde entier et condamné au supplice par son propre père ! Cet antagonisme irréductible dans la personne de Christ fait de lui un

protée insaisissable. Si l'on peut, non sans quelque raison, reprocher à la doctrine des « deux natures en Christ, » d'affirmer plutôt le mystère adorable de sa personne théanthropique que de l'expliquer, ce caractère insondable tourne à l'impossibilité morale, quand on prétend faire de lui le représentant à la fois de la coulpe humaine et de la sainteté divine. Avec un Christ à valeurs si contradictoires, nous sommes bien loin de cette simplicité apostolique qui nous parle de lui comme « nous étant rendu semblable en toute chose sauf le péché » (Hébr, II, 17; IV, 15). En face d'un être aussi étrange qui, tout en ayant conscience de sa dignité suprême devant Dieu, s'attribuerait pourtant la plus grande dépréciation possible de la part de son père céleste, on se sentira toujours oscillant entre l'adoration et le doute, tandis qu'une intelligence vraie du saint amour du fils de Dieu pour nous qui sommes pécheurs, nous enflamme et nous transforme.

§ 10. Cette doctrine d'une expiation plénière amoindrit nécessairement l'efficacité sanctifiante de « la parole de la croix. »

Toujours est-il que ces incongruités logiques, dont on ne s'aperçoit que lorsqu'on est quelque peu habitué à des raisonnements théologiques, ont moins d'importance que les difficultés inhérentes à la doctrine d'une expiation plénière accomplie par Jésus-Christ, quand il s'agit de réveiller les âmes par « la parole de la croix » et de les faire « mourir au péché. » Sans doute l'Ecriture enseigne, d'une part, que Christ « a été [par décret divin] frappé pour l'iniquité de nous tous » (Esaïe, LIII, 6 b). Or cela ne signifie pas nécessairement qu'il a seul expié à la place de nous tous, mais tout simplement qu'il a coexpié avec les pécheurs et comme eux ; car Dieu n'entend nullement nous dispenser de toute expiation personnelle, puisque nous mourons tous. D'autre part, l'Ecriture atteste très clairement que Christ est « la propitiation (ὁ ἱλασμὸς) pour nos péchés et même pour ceux du monde entier » (1 Jean II, 2), qu'il fut « un grand sacrificateur miséricordieux et fidèle pour Dieu afin de faire la propitiation des péchés du peuple. » Mais en attribuant ainsi à sa mort une valeur propitiatoire, elle n'af-

firme nullement que celle-ci a une valeur propitiatoire en vertu d'une expiation plénière accomplie par lui. C'est une pétition de principe que d'interpréter de cette façon, et c'est arbitrairement que Segond [1], dans les deux passages que nous venons de citer, a traduit ἱλασμὸς (ἱλάσκεσθαι) par expiation (expier).

Il nous semble que saint Paul nous fait du moins entrevoir la véritable cause de la valeur propitiatoire de cette mort dans les deux versets 10 et 7 de Rom. V, où il dit : « Ce en vue de quoi il est mort, c'est le péché, auquel il est mort une fois pour toutes ; » et « c'est par la mort [au péché] qu'on est justifié du péché ; » ce dernier verset faisant l'application du principe propitiatoire à nous. Ce n'est donc pas par une expiation purement et simplement, mais par une séparation d'avec le péché, séparation douloureuse sans doute et par là en quelque sorte expiatoire, qu'on parvient à obtenir d'être un objet de propitiation pour Dieu. Et saint Pierre nous fait sousentendre la même chose quand il nous dit (1 Pierre III, 18) : « Christ a souffert pour nos péchés afin de nous *amener à Dieu* ; » car il entend par là que Christ est mort autant pour nous sanctifier que pour nous procurer le pardon. « L'aspersion par le sang de Jésus-Christ, » dont il parle I, 2, signifie autant la purification que la propitiation par ce sang; ce que nous pouvons voir par I, 18 : « Vous avez été rachetés par le sang précieux de Christ de la vaine manière de vivre que vous aviez héritée de vos pères. » De même II, 14: « Christ a porté (ἀναφέρειν) lui-même nos péchés en son corps sur le bois, afin que, morts au péché, nous vivions pour la justice. » Ici le mot traduit par « porté » signifie immolé, et l'objet immolé n'est évidemment pas la coulpe, mais le mauvais penchant.

Dans les épîtres de saint Paul les passages abondent pour attester tantôt la propitiation, tantôt la sanctification par la

[1] Nous parlerons plus tard de sa traduction de *khattath* par « sacrifice d'expiation » (seulement Rom. III, 25 il dit: victime propitiatoire). Le mot expiation (*Abbüssung*) ne se trouve pas dans la Bible de Luther, et avec raison, quoique la notion d'une expiation soit très biblique et s'y trouve exprimée par exemple par les mots : « porter la peine de son péché » (par exemple Lév. XXIV, 15).

mort de Christ. Comparez d'une part, Eph. I, 7 : « En lui nous avons la rédemption par son sang, savoir la rémission des péchés. » Col. II, 14 : « Il a effacé l'acte dont les ordonnances nous condamnaient et qui subsistait contre nous et il l'a détruit en le clouant sur la croix. » Rom. V, 10 : « Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son fils. » Et d'autre part : II Cor. V, 15 : « Il est mort pour tous afin que ceux qui vivent, ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. » Gal. I, 4 : « Christ s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher du présent siècle mauvais, selon la volonté de notre Dieu et Père. » Tit. II, 14 : « Il s'est donné lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité et de se faire un peuple qui lui appartienne, purifié par lui et zélé pour les bonnes œuvres. » Enfin, ce double but de la mort de Christ nous est attesté encore par les propres paroles du divin Maître ; d'abord la propitiation dans Matth. 26, 28 : « Mon sang répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés ; » puis la sanctification dans Jean XVII, 19 : « Je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité. » Comp. aussi Hébr. IX, 14, etc.

Tous ces passages, et bien d'autres qui nous enseignent que Christ est mort non seulement pour nous procurer le pardon, mais aussi pour nous purifier du péché, pour nous arracher aux vanités et aux perversités du monde, pour nous sanctifier, perdent une bonne partie de leur raison d'être et de leur efficacité, dès qu'on assigne à la mort de Christ un but essentiellement différent, celui d'expier les péchés. Car l'expiation ne vise qu'à une propitiation accessible sans sanctification, puisque celle-ci paraît superflue dès que tout est d'avance expié. C'est donc affaiblir « la parole de la croix » par une doctrine de sagesse purement humaine, que de mettre en avant, comme étant le grand but du sacrifice de Golgotha, cette expiation par substitution.

§ 11. D'après l'Ecriture la propitiation, pour être valable, doit avoir pour effet la sanctification.

Non seulement Christ est mort autant pour nous purifier que pour nous procurer le pardon, mais l'Ecriture renforce encore cette vérité en nous enseignant (Hébr. XII, 14) que « sans la sanctification personne ne verra le Seigneur. » C'est dire que, sans elle, on ne peut être sauvé, que l'on ne peut pas être mis au bénéfice de la propitiation opérée par le Christ, si l'on ne veut pas prendre part à la sanctification qui émane de lui. D'après saint Jean (et c'est même une des pensées les plus dominantes de sa première épître), personne ne doit se vanter d'être en communion de vie avec Jésus-Christ, qui ne marche pas sur ses traces. (1 Jean I, 6; II, 1, 3, 6; III, 5-7) « Quiconque pèche, ne l'a pas vu et ne l'a pas connu. » « Petits enfants, que personne ne vous séduise. Celui qui pratique la justice est juste, comme lui-même est juste. » Ce dernier passage semble même aller directement à l'adresse de ceux qui abusent de la doctrine de saint Paul sur la justification par la foi, pour vivre dans le péché. En général, c'est une des particularités des épîtres dites catholiques, d'insister beaucoup sur le devoir des chrétiens de vivre saintement et de les engager à fuir les mauvais exemples des méchants (comp. les exhortations de saint Jaques et saint Jude). L'Apocalypse, qui dit entre autres que Christ « vomira de sa bouche les tièdes » (III, 16), tient le même langage. Et quant aux épîtres de Paul, elles offrent également une foule de passages, suivant lesquels on ne peut pas avoir part au salut, si l'on ne veut pas se laisser sanctifier par Christ ou par le Saint-Esprit. Comp. 1 Thes. IV, 1 et suiv. ; 2 Thes. III, 6 ; Gal. V, 19-21 ; 1 Cor. V, 11 ; VI, 9 ; 2 Cor. VI, 1, Rom. VI, 12 ; VIII, 13; Ephés. V, 5 ; Philip. III, 18; Col. III, 5-7 ; 1 Tim. VI, 10, 11, etc.

Tout cela est parfaitement conforme à l'enseignement du divin Maître, si l'on compare à ce sujet les exhortations et les sévères menaces de la fin du sermon sur la montagne (Matth. VII, 13-27), l'exhortation finale adressée par Jésus-Christ à ses disciples (Jean XV, 1-10), de demeurer dans son amour

en gardant ses commandements; en outre la parabole de l'habit de noces (Matth. XXII, 11) et celle des dix vierges (Matth. XXV, 1 et ss.) et bien d'autres paroles encore. Tout cela prouve que le salut d'une âme n'est réel que dans la mesure où elle est entrée résolument dans le chemin de la sanctification.

§ 12. La théorie traditionnelle n'a pas tenu compte de la profonde liaison qu'il y a entre la propitiation et la sanctification des fidèles.

Malheureusement l'ancienne orthodoxie protestante, en formulant sa théorie de la rédemption comme l'on sait, paraît avoir complétement négligé cette connexion nécessaire entre la propitiation opérée par le Christ et la sanctification des âmes à sauver par le Saint-Esprit. Car d'après elle, il n'y a pas de lien logique entre la justification et la sanctification, et il ne peut y en avoir. L'orthodoxie a toujours nié qu'il y ait entre ces deux faits d'autre rapport de causalité que celui, tout psychologique, de la reconnaissance du fidèle pour le pardon gratuit, reconnaissance qui doit se montrer dans des fruits de sanctification. Elle a nié que la sanctification, soit actuelle, soit future, du fidèle puisse être un motif pour la justice divine d'être clémente envers le pécheur; car, selon elle, cette manière de voir serait un retour vers la doctrine du salut par les œuvres, retour qu'il faut éviter à tout prix. D'après son système substitutionniste, tant la rémission des péchés que l'imputation de la justice de Christ en faveur du croyant, est tout simplement le résultat d'un échange de valeurs personnelles, Christ ayant pris sur lui, en mourant, tous nos péchés, afin de nous donner tous ses mérites.

Rien ne rend la possibilité de la rémission des péchés plus évidente à des intelligences superficielles qne ce genre de raisonnnement. Mais, en admettant la justesse d'un pareil échange, on ne pourra jamais s'expliquer pourquoi l'Ecriture sainte attache un tel prix à la sanctification personnelle du croyant, au point que l'on peut perdre son âme en négligeant de la faire sanctifier. Car d'après la logique de la théorie substitutionniste il semblerait que plus on a soi-même de

péchés à sa charge, plus la substitution de la justice de Christ a de raison d'être, et cela suivant l'adage d'avance condamné par l'apôtre (Rom, VI, 1) : « Demeurons dans le péché pour que la grâce abonde.»

En affirmant ces choses nous n'allons pourtant pas jusqu'à dire que cette mauvaise conséquence ait toujours été tirée des prémisses substitutionnistes de la théorie en question, ou qu'elle doive en être tirée nécessairement. Nous croyons au contraire qu'on s'est généralement efforcé, dans la prédication et dans la cure d'âmes, de l'éviter et de la cacher le mieux possible, en affirmant avec vigueur la nécessité de la conversion. Mais déjà le fait qu'une pareille conclusion peut être logiquement déduite de la dite théorie, doit nous la faire paraître sous un jour bien défavorable. Nous croyons donc pouvoir résumer notre pensée en ces termes, qu'en attribuant à la mort de Christ une valeur plutôt expiatoire que réparatrice du mal, et en niant toute connexion organique (autre que psychologique) entre nofre sanctification et notre justification, non seulement on se prive d'emblée de la possibilité de résoudre scientifiquement le problème de notre propitiation par le sang de Christ, mais encore (ce qui est bien pis) on ouvre, — et ceci est la faute de l'élément substitutionniste qui se mêle à l'idée d'expiation, — une porte plus ou moins large à l'antinomisme de l'homme charnel. C'est ce qu'il s'agira de démontrer en détail.

§ 13. Dans des natures disposées au relâchement, cette doctrine substitutionniste affaiblit le sentiment de la responsabilité personnelle.

L'époque du règne exclusif de ce qu'on a nommé « l'orthodoxie morte, » surtout la fin de cette époque, est signalée par un certain relâchement moral, et cela se comprend aisément. Quand on enseigne au peuple la doctrine d'une expiation plénière par substitution, on lui voile la sainte justice de Dieu. Quand on suggère aux âmes l'idée que la *dépréciation* qu'elles se sont attirée par leurs transgressions (autrement dit : leur *coulpe*) est transmissible, comme le serait une dette d'argent qui peut être payée par un garant quelconque, on affaiblit,

chez ceux qui déjà sans cela sont disposés à un certain relâchement moral, le sentiment de leur responsabilité personsonnelle. Cette théorie n'apaise pas seulement les consciences, elle les endort, en favorisant la tiédeur et la paresse natives du cœur humain. Chez plusieurs la crainte d'aggraver par de nouvelles transgressions leur condamnation est amoindrie, et le zèle pour les bonnes œuvres est paralysé par cet enseignement. Si l'on fait croire aux simples qu'au pis aller l'obéissance de Christ tient lieu de toute obéissance personnelle, ils trouvent cela très commode et se croient dispensés par ce fait de tout effort de sanctification et de dévouement personnel pour la gloire de Dieu. Il n'y a pas besoin pour cela d'aller jusqu'à prêcher du haut de la chaire que « les bonnes œuvres sont nuisibles au salut ; » la logique inhérente à cette doctrine substitutionniste produit d'elle-même ce résultat, chez ceux du moins qui n'étudient pas eux-mêmes les saintes Ecritures et qui ne sont que trop disposés à ne pas écouter la voix de leur conscience.

Une telle manière de mettre l'homme pécheur d'accord avec la sévère justice de Dieu est en contradiction choquante avec les avertissements sérieux et les menaces de la Parole divine. Certainement la prédication prononcée par saint Pierre, le jour de la Pentecôte, n'aurait pas pu « toucher vivement » (Act. II, 37) le cœur des trois mille, s'il leur avait dit : « Hommes frères, ne vous mettez pas en peine d'avoir tué le Messie, car il a d'avance expié par substitution tous vos péchés passés, présents et futurs. » Et la menace de Jésus-Christ marchant à la mort (Luc XXIII, 31) : « Si l'on fait ces choses au bois vert, qu'arrivera-t-il au bois sec ? » paraît fort déplacée dans la bouche d'un expiateur qui s'apprête à effacer par sa mort les crimes du monde entier. Pourquoi encore menacer, quand ce sang, versé alors, ne doit avoir, dit-on, que ce seul effet, de rendre Dieu absolument indulgent envers tous sans distinction aucune ? De cette façon la parole de la croix n'a plus la force d'ébranler les consciences. Si la mort du Rédempteur n'a été, comme on dit, qu'une grande expiation, pour tous et pour tout, il n'y a plus de place pour aucune action judiciaire contre les pécheurs.

Le fait que les apôtres, outre le motif d'une sainte reconnaissance envers le Sauveur, font valoir également dans leurs épîtres le motif de la crainte de Dieu, juge suprême, pour engager les fidèles à vivre saintement (p. e. 2 Cor. V, 11 ; VII, 1) doit être pour tout lecteur un peu attentif une raison de plus de se méfier de cette expiation qu'on dit être plénière. Et si saint Pierre (1 Pierre I, 17-20) fait valoir la grandeur du prix de notre affranchissement moral comme un motif de crainte envers Dieu, on peut en conclure que le sang de l'Agneau rend doublement condamnables ceux qu'il ne réussit pas à convertir. Cette pensée d'une secrète menace contenue dans le sacrifice de Golgotha se trouve aussi dans plusieurs passages de l'épître aux Hébreux (VI, 4 et suiv., X, 26). Mais elle est complètement étouffée dans les consolations sommaires de la théorie traditionnelle sur la genèse du pardon. Ce n'est donc pas trop dire si nous affirmons que cette doctrine substitutionniste n'est pas à la hauteur du sérieux moral de l'Evangile, qu'elle est en secrète connivence, qu'on se l'avoue ou non, avec l'antinomisme de l'homme charnel. Car, certes, ce n'est jamais impunément que la théologie se permet de fausser la notion de la sainte justice de Dieu.

§ 14. D'après cette théorie il n'y a plus de place, à côté d'une inexorable justice vengeresse de Dieu, pour un franc pardon émanant de l'amour divin.

De même que la notion de la justice divine, celle de l'amour divin a été faussée par cette théorie. Car on peut se demander s'il est encore permis de parler d'une grâce divine en présence de cette justice inexorable, qui exige une satisfaction pénale équivalente au crime. Au fond, rien n'est pardonné là où tout doit être expié. Il n'y a donc, dans ce système, plus de place pour un franc pardon, puisque, d'une manière ou d'une autre, la punition doit avoir son cours. D'après lui, il faut qu'il y ait une vengeance de la loi, si ce n'est contre les coupables en personne, du moins contre tel innocent qui s'offre librement à être l'expiateur de la coulpe. Le tout culmine donc dans cette assertion : que la justice vengeresse de Dieu est inexorable en

exigeant, comme qu'il en aille, une victime expiatoire et que, sans cela, elle ne pourra jamais se déclarer satisfaite.

Cette erreur fondamentale a eu pour conséquence fatale de discréditer le Dieu de l'Evangile, de lui « faire un mauvais renom dans la chrétienté, » comme s'exprime J.-G. Hasenkamp. Il ne faut dès lors pas s'étonner qu'on ne l'ait pas fort aimé, ce dieu incapable de pardonner sans expiation préalable, et que bien des cœurs lui aient préféré le dieu du déisme qui apparaît, à l'horizon intellectuel du XVIIIe siècle, semblable à la lune, après que le vrai soleil se fût caché par la faute des théologiens orthodoxes. C'est une fausse notion du rapport entre la justice vengeresse et l'amour en Dieu qui a produit cette éclipse partielle.

Pour nous rendre compte de l'erreur commise, cherchons à établir de quelle manière l'action de la justice et celle de la grâce se complètent dans le gouvernement de Dieu. Il ne doit point y avoir une délimitation arbitraire entre les exigences de l'amour divin et celles de sa juste sévérité ; car rien n'est arbitraire en Dieu. Nous devons donc supposer quelque règle fixe, d'après laquelle Dieu peut quelquefois accorder son pardon au lieu de sévir contre les coupables, tout en refusant son pardon dans d'autres cas. Certainement l'Ecriture sainte et l'expérience chrétienne nous feront trouver cette juste délimitation entre les deux manières d'agir. Ce sera le sujet des paragraphes suivants.

§ 15. La justice rétributive doit être envisagée comme la barrière protectrice du règne de l'amour.

Incontestablement l'amour est la loi suprême dans le règne de Dieu, parce que grâce à lui seul il y a possibilité, pour une multitude de personnalités libres, de vivre ensemble d'une manière heureuse et fructueuse. L'amour est donc le correctif indispensable à la division de la vie en une multitude infinie d'individualités diverses. En vertu de la loi de l'amour, l'individu doit se donner pour le bien de ses semblables pris individuellement et pour le bien de la société dans son ensemble. Mais pour qu'il puisse en être ainsi, chaque individu doit être à l'abri des empiètements d'autres individus, ou même de ceux

de la société dans son ensemble. Il faut pouvoir exister comme individu, avant de pouvoir aimer. Il faut soi-même posséder quelque chose, avant qu'on puisse faire part de ses biens à autrui. C'est une nécessité qui s'impose naturellement. Une garantie de l'existence individuelle est donc indispensable, et cette garantie, c'est l'ordre établi par le *droit*. Cet ordre est la forme élémentaire de la communauté des individus, de la société en tant que communauté morale. Et parce que l'existence de cet ordre correspond à une nécessité naturelle, il doit être maintenu le cas échéant par la force, au moyen d'une contrainte matérielle. L'amour, par contre, est tout ce qu'il y a de plus volontaire, de plus libre au monde; il est la manifestation la plus pure de la personnalité libre. Il est le but à réaliser; à côté de lui, le droit n'est que le moyen, la garantie de son libre épanouissement, ou la barrière protectrice du règne de l'amour. Refuse-t-on l'amour, il s'en suit un arrêt dans le mouvement vital entre individus ou sociétés, peut-être une paix armée. Viole-t-on le droit, la guerre menace d'éclater, ou éclate effectivement.

§ 16. La protection du droit par la punition des injustes doit être envisagée uniquement comme un moyen, propre à assurer l'existence du règne de l'amour, et non comme une nécessité absolue.

Appliquons ces principes aux rapports entre Dieu et l'humanité. L'idéal, dans ces rapports, doit être un amour mutuel basé sur l'observation de ce qui est juste et équitable. Dieu est saint, c'est là son individualité à lui propre. Il faut donc que dans ses rapports avec l'humanité cette individualité divine soit sauvegardée à tout prix. Il faut que sa souveraine majesté et l'ordre moral établi par lui restent absolument inviolables; car cet ordre, c'est le bien moral. A cette sainteté correspond sa justice rétributive. Celle-ci consiste en ce que Dieu traite finalement chacun selon ce qu'il vaut en vue de la gloire de Dieu et du maintien de l'ordre moral, soit en bien soit en mal. Quiconque travaille pour la gloire de Dieu, a sa part assurée dans les bienfaits de son règne; et quiconque prouve par sa conduite qu'il est un adversaire de Dieu, ou ce qui revient au

même, un adversaire de l'ordre établi par lui, perd son droit à l'existence.

Cette justice rétributive (en grec δικαιοκρισία Rom. II, 5) a donc deux faces. Elle récompense les bons et elle punit les méchants. Son symbole est la balance, ou bien l'eau dont la surface se nivelle d'elle-même[1]. Elle nivelle, c'est-à-dire qu'elle met d'accord le sort de chacun avec sa valeur personnelle. Dieu *doit* punir les méchants, et même, au pis aller, les exterminer, parce que sans cela ils engloutiraient le bien et les bons dans ce monde. Le maintien du droit par la contrainte, en face des empiètements des injustes, est absolument nécessaire, comme barrière protectrice de la communauté d'amour de personnes libres. De même la récompense donnée dans certaines circonstances aux bons est un moyen, à employer avec d'autres, pour le maintien de cette communauté, mais n'est pourtant pas d'une nécessité absolue et ne forme point le fond même des dispensations de l'amour divin. Car ce n'est pas pour nous récompenser de nos bonnes œuvres que Dieu nous donne la vie éternelle. C'est « par grâce que nous sommes sauvés, » et tout esprit mercenaire nous est interdit. Jamais l'action de la justice rétributive de Dieu, à elle seule, n'est le principal mobile, moins encore le but suprême de son gouvernement. Cela gênerait trop sa souveraine liberté (Rom. IX, 15-16), si en toute chose il devait se diriger d'après ce qu'ont mérité les hommes, ou ce qu'ils ont démérité. C'est pourquoi nous avons le droit de dire qu'il n'y a pas une nécessité absolue pour Dieu de venger d'une manière ou d'une autre toute offense faite à sa divine majesté. Il s'ensuit que c'était selon nous une grave faute de l'ancienne orthodoxie d'avoir affirmé, avec bonne intention sans doute, que sans punition préalable du mal il ne peut y avoir de rémission des péchés.

[1] De là *aequus* dérivé d'*aqua*, comme *rach* en allemand est un dérivé de *ach* (eau) et de la syllabe *er* qui signifie sur. De *rach* vient *rœchen*, *rechen*, *rechnen*, *recht*, *gerecht*, *gericht* etc.

§ 17. L'exégèse traditionnelle n'a pas suffisamment tenu compte de ce qu'il y a d'intentionnellement paradoxal et de figuré dans certains passages relatifs à la rédemption.

Après s'être rendu compte de ce qu'il y a de profondément erronné et même de contraire à l'esprit sanctifiant de l'Evangile dans la théorie traditionnelle de la rédemption, on doit se demander comment il a pu se faire que tant d'hommes pieux et intelligents se soient à ce point mépris sur la véritable nature de l'œuvre rédemptrice. Certainement cela ne serait pas arrivé, si, au lieu de s'appuyer trop exclusivement sur quelques passages isolés, d'une tournure décidément paradoxale, on avait davantage consulté l'ensemble des témoignages bibliques sur ce sujet. L'erreur commise par l'éxégèse orthodoxe a donc été de prendre trop à la lettre des passages énigmatiques par leur brièveté et par leur caractère figuré ou intentionnellement paradoxal, tels que 2 Cor. V, 21; Gal. III, 13, et surtout Esaïe LIII, ce dernier chapitre étant comme la souche féconde d'une foule de témoignages bibliques au style lapidaire et paradoxal concernant le mystère de la rédemption. Cette erreur est tout à fait semblable à celle des théologiens qui ont cru pouvoir prouver par certains versets de Rom. IX ou XI le dogme de la double prédestination, et de ceux qui, en s'appuyant sur 2 Tim. III, 16, ont cru devoir soutenir celui de l'inspiration plénière et de l'infaillibilité absolue des Ecritures.

En examinant de près les passages énigmatiques sus-mentionnés, on aurait dû et pu remarquer qu'ils n'ont nullement l'intention d'expliquer clairement la connexité qu'il y a entre la mort de Christ et notre salut, mais simplement de l'affirmer carrément, même paradoxalement, sans commentaire. C'est ce qui ressort du contexte de 2 Cor. V, 21 et de Gal. III, 13. Et quant à Esaïe LIII, c'est l'énigme posée aux Juifs, mais non résolue par le prophète, les faits évangéliques devant se charger de donner plus tard la clef du mystère. Avec intention Dieu voile quelquefois sa pensée aux intelligents, tout en la révélant ensuite aux simples (Matth. XIII, 13). Le prophète devait donc faire ressortir d'une manière frappante tout ce

qu'il y a d'incompréhensible pour des cœurs charnels dans une telle rédemption. Car la sagesse divine qui se sert d'un fait aussi paradoxal pour nous sauver, paraît d'autant plus merveilleuse que le moyen choisi a contre lui toute l'apparence de l'absurdité. Et l'apôtre, de son côté, sait parfaitement que le dévouement du Christ, qui s'abaisse jusqu'à s'assimiler au sort du plus vil pécheur, est d'autant plus propre à exciter notre adoration et notre reconnaissance suprême, qu'il paraît entièrement inexplicable au point de vue d'un vulgaire pragmatisme de justice rétributive. Il parle donc à dessein en termes paradoxaux du plus grand paradoxe de l'histoire ; car le fait de la rédemption est d'autant plus divin qu'il paraît plus paradoxal, et doit paraître d'autant plus paradoxal qu'il est plus divin.

Une fois qu'on a compris cela, on renonce à la tentative de prouver par ces passages que la justice de Dieu s'est donné satisfaction à elle-même, en imposant à un Christ innocent la punition méritée par nous, les coupables [1], et que Dieu l'a « fait » être « péché pour nous », et non seulement « paraître » tel aux yeux du monde. Car de pareilles interprétations sont aussi peu justifiables que si l'on voulait prouver par 1 Cor. I, 15 la réalité d'une « folie » ou d'une « faiblesse » en Dieu, et celle d'un Christ « anathème [2] » par Gal. III, 13. Un peu de bon sens, un peu de sobriété en pareil cas ne sied pas mal à l'interprête de la Bible, et serait conforme à l'exhortation de l'apôtre (Col. III, 16): « Que la parole de Christ habite parmi vous abondamment *en toute sagesse.* » Il ne dit pas : avec le moins de bon sens possible ; car de tout temps Christ et ses apôtres ont sévèrement blâmé l'inintelligence des fidèles (Marc VIII, 17 ; 1 Cor. XIV, 20 ; Ephés. V, 17). La vérité ne se trouve pas toujours à la surface des textes bibliques, mais souvent elle est au fond.

[1] Du reste Esaïe (LIII, 5) ne dit pas, comme le veulent nos traductions : « *Le* châtiment qui nous procure la paix, est tombé sur lui, » ce qui impliquerait l'idée d'une expiation proportionnée au mal commis ; mais littéralement: « *du* châtiment [pour] notre paix [est] sur lui, » ce qui permet une interprétation non entachée de l'idée d'une équivalence entre notre coulpe et sa peine.

[2] « Malédiction » au sens objectif ; saint Paul dit *κατάρα* et non *ἀνάθεμα*.

Tout en décrivant l'apparence des faits tels qu'ils se présentent aux regards des hommes charnels, le prophète et après lui l'apôtre ne manquent pourtant pas de nous dévoiler aussi en partie le pragmatisme réel des choses tel qu'il apparaît aux yeux de Dieu. — Ainsi Esaïe nous laisse entrevoir la cause « de notre guérison par les blessures » de « l'homme de douleurs », dans le v. 11 de son célèbre chapitre LIII (nous traduisons en paraphrasant) : « Par la connaissance dont il est l'objet, lui, mon serviteur, en sa qualité de juste, rendra justes un grand nombre, car il se charge [de les corriger] de leurs péchés. » Ici le mot *yisbol* (il porte, se charge) ne peut pas signifier il expie ou coexpie, parce que ce terme s'applique au juste élevé dans la gloire. Il s'agit donc d'une action réparatrice quant à nos péchés, comme dans Matth. VIII, 17 ce terme est employé en parlant d'une action réparatrice quant à nos maladies. Porter, dans ce sens, est donc synonyme de compenser, contrebalancer [1]. — De même saint Paul dans le passage sus-mentionné, 2 Cor. V, 21, laisse entrevoir le côté rationnel de son assertion paradoxale dans la proposition subordonnée : « afin que nous devinssions justice *en Lui*, » laquelle indique clairement notre solidarité avec Christ comme étant le vrai motif de notre justification, et non la substitution de Christ à nous.

§ 18. Certains passages du Nouveau Testament prouvent indirectement que Christ et les apôtres ignoraient absolument la théorie substitutionniste, comme aussi l'Eglise des premiers siècles n'en savait rien.

Non seulement les rares passages du Nouveau Testament qu'à cause de leur tournure paradoxale on croit pouvoir citer à l'appui de la théorie traditionnelle, n'ont pas cette portée dogmatique qu'on se plaît à leur attribuer, mais d'autres prouvent assez clairement, quoiqu'indirectement, que cette doctrine était absolument inconnue au Christ et à ses apôtres. D'où viendrait sans cela que dans la prière, dite sacerdotale, (Jean XVII) on ne trouve pas la moindre trace des dispositions qui auraient dû animer le grand pénitent humanitaire, si Jésus s'était senti tel? Pourquoi nous y fait-il entendre les accents d'un saint

[1] Comparez le mot latin « fert » des monnaies italiennes en argent.

triomphe sur le monde et d'un tendre amour pour les siens, mais nulle part ceux de la tristesse d'un repentir par substitution, ou du moins d'un repentir par solidarité avec la race pécheresse (comp. Dan. IX, 4 et suiv.)? Pourquoi dit-il (v. 19): « Je me sanctifie moi-même *pour* eux (ὑπὲρ, non ἀντὶ) afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité? » Pourquoi ne dit-il pas: « afin qu'ils puissent paraître irréprochables devant Dieu, sans être sanctifiés personnellement? » Pourquoi ordonne-t-il après sa résurrection aux apôtres (Luc XXIV, 47) « de prêcher en son nom la conversion et la rémission des péchés, » et non la rémission des péchés avant tout et sans autre condition, comme conséquence de l'expiation accomplie par lui? — Pourquoi saint Pierre, dans son discours du jour de la Pentecôte, comme aussi dans les discours suivants (Act. III, 13; X, 42; XIII, 38), place-t-il ses auditeurs directement en face de Jésus-Christ glorifié, pouvant pardonner valablement à tout pécheur qui se repent? Non seulement l'idée d'expiation est absente de son argumentation, mais la seule manière dont, selon cet apôtre, la justice de Dieu s'est glorifiée dans ce qui s'est passé à l'égard de Jésus, c'est son élévation dans la gloire du ciel après la cruelle injustice commise sur lui par les mains des hommes.

Ainsi Jésus est le supplicié des hommes et nullement celui de Dieu; ce n'est que 1500 ans plus tard que la chrétienté est parvenue à se faire à cette idée saugrenue d'un « Christ maudit de Dieu. » D'après saint Pierre, Jésus a été « livré entre les mains des iniques par le conseil déterminé de Dieu » (Act. II, 23). Sans doute Dieu le leur a livré, mais il leur a aussi laissé toute la responsabilité de leur crime. Aussi l'Eglise des premiers siècles ignorait-elle absolument cette doctrine d'une expiation par substitution [1]. Cela nous paraît être une preuve très forte contre la justesse de l'exégèse orthodoxe quant aux passages cités à l'appui de la dite théorie. Car rien n'est plus simple en apparence que cette solution spécieuse du problème en question. Si l'antique Eglise l'avait seulement soupçonnée, elle

[1] La preuve en a été fournie par Bähr dans son intéressant livre intitulé: *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten*. Sulzbach, 1832.

n'aurait pas attribué au Diable la rançon payée par Christ. Toute autre théorie de la rédemption lui aurait paru superflue. Cet « argumentum ex silentio » a bien sa valeur.

§ 19. Protestations significatives qui se sont fait entendre dans le cours des quatre derniers siècles contre cette théorie substitutionniste.

C'est au fond la Réformation qui a valu à cette opinion, à peu près purement académique, de quelques docteurs de la fin du moyen-âge cette vogue immense et cette grande influence sur la vie religieuse, dont elle a joui pendant plusieurs siècles et jouit encore dans une notable partie de la chrétienté ; comme aussi c'est à l'orthodoxie protestante du XVIe siècle qu'elle doit ce développement extrême, dans le sens d'une substitution de plus en plus complète, qui a dû la rendre suspecte à bien des esprits clairvoyants et préjudiciable à la vie de la sanctification.

Quant aux *catholiques*, tout en attribuant au Christ crucifié une certaine expiation par substitution, ils n'admettaient pourtant pas que son œuvre pût ou dût exclure toute expiation personnelle ou tout mérite personnel des fidèles. Aussi Bellarmin, le célèbre controversiste († 1621), combattait-il l'idée d'une imputation de l'obéissance active de Christ en faveur des croyants, comme cause de leur justification, et nommait-il la doctrine d'après laquelle Christ était censé avoir subi à notre place la « mort éternelle, » une « hérésie nouvelle et inouïe, » bien qu'elle ne fût pas absolument inouïe, même avant la Réformation.

Quant aux *protestants*, cet élément substitutionniste leur semblait être précisément le côté le plus fructueux de l'œuvre propitiatoire ; car grâce à lui tout mérite propre était exclu, et la justification par la foi seule jouissait d'un fondement en apparence inébranlable. Que pouvait-on opposer de plus fort à toute propre justice, que la doctrine d'un Christ ayant tout accompli à notre place ? Seulement, de cette manière on ouvrait, sans s'en apercevoir d'abord, une porte plus ou moins large à l'antinomisme de l'homme charnel et on privait la parole de la croix d'une bonne partie de sa puissance de sanctification.

C'est pourquoi, malgré les reproches fondés qu'on peut faire aux *Sociniens* au sujet de leur christologie insuffisante, de leur exégèse plus ou moins arbitraire et de leur tendance pélagienne, on doit leur rendre cette justice, qu'ils ont soutenu un élément de vérité dans leur critique acerbe du dogme orthodoxe de la satisfactio vicaria. Ce n'est pas pour rien que les deux frères Socini étaient issus d'une famille de juristes et originaires de Sienne, la Sorbonne des juristes d'alors. Mais ils n'ont pas su remplacer ce qu'ils combattaient avec tant d'acharnement par une doctrine plus conforme à l'Ecriture et mieux adaptée aux besoins des âmes ; aussi leur opposition est-elle demeurée en somme stérile, sauf à reparaître plus tard sous une autre forme dans le rationalisme allemand du XVIIIe siècle.

Toutefois les deux Socins ne furent pas, parmi les hommes marquants de la Réformation, les seuls à protester contre cette fâcheuse déviation de la pensée chrétienne. N'est-il pas curieux que parmi les amis et collaborateurs de Luther il y en eut au moins un qui ait senti ce que cette justification par substitution avait d'erroné et de dangereux même. Ce fut André Osiander († 1548), qui tenta un effort dans le sens d'une intelligence plus profonde et plus vraie des Ecritures sur ce point, sans toutefois y réussir. Sa tentative de modifier la doctrine soi-disant orthodoxe de la justification par la foi, en la motivant autrement que par la théorie substitutionniste, ne pouvait guère aboutir alors. D'abord elle semblait n'être pas assez différente du dogme catholique de la justification, puis elle avait encore quelque chose de passablement vague. Car Osiander, tout en insistant avec force sur la nécessité d'une justice plus réelle que ne l'est une justice purement imputée, oscillait trop entre l'idée d'une justification motivée par le principe de la solidarité des fidèles avec le Christ (c'est l'idée biblique de la chose) et celle d'une justification motivée par la sainteté déjà réalisée dans les fidèles (c'était l'idée d'Abélard et celle du dogme catholique de la *justitia Christi nobis infusa*). Mais il était certainement dans le vrai en enseignant que la mort propitiatoire de Christ devait avoir une valeur réparatrice du mal

autant qu'expiatoire de la coulpe, c'est-à-dire qu'elle devait contribuer surtout, et plus que toute autre chose, au rétablissement de l'image de Dieu en nous. Selon lui, Christ ne peut être notre justice que par sa nature divine; c'est ce dont on a fait un grand crime (!) à ce théologien.

Ce besoin d'une justice plus réelle travaillait aussi et surtout *les piétistes* du XVIIe et XVIIIe siècle. Mais c'était chez eux un défaut de clairvoyance, que, tout en remarquant ce qui manquait à l'orthodoxie en fait de zèle pour la sanctification, ils n'aient pas compris ou pas voulu comprendre que la fausse théorie traditionnelle de la rédemption était pour beaucoup dans cet engourdissement spirituel. Ils auraient dû faire tarir les sources de ce mal en exigeant impérieusement une revision de ce dogme sur la base de la solidarité de Christ avec les fidèles, et s'y appliquer eux-mêmes avec courage. Mais les plus marquants d'entre eux n'avaient pas, paraît-il, assez d'indépendance théologique, ni assez d'intérêt scientifique pour s'attaquer au dogme. Ce péché d'omission ne pouvait qu'affaiblir leur action bienfaisante sur la vie religieuse et ecclésiastique de leur temps, et nous en subissons encore les conséquences fâcheuses de nos jours. Bientôt après, le *rationalisme*, adversaire plus énergique de l'orthodoxie que le piétisme, se chargea de la revision du dogme; mais il la fit d'abord dans un esprit pélagien, plus tard il en vint même à volatiliser le fait de la propitiation dans « le grand tout » du panthéisme philosophique.

§ 20. Mouvement revisionniste actuel, quant à la théorie de la rédemption, et résultats acquis jusqu'à présent.

Pour n'avoir pas à revenir sur l'historique du dogme en question, nous mentionnerons ici quelques faits relatifs à la reconstruction moderne d'une théorie de la rédemption, quoique cela rentre plus ou moins dans le cadre de la seconde partie de cette étude.

La recherche de la vérité en cette matière semble avoir été une des préoccupations de la théologie allemande au commencement de ce siècle. L'essentiel, pour commencer, était de découvrir le principe moral d'après lequel Dieu

peut pardonner à ceux qui croient en Jésus-Christ, sans nuire au droit de sa sainteté. Ce principe a été trouvé, croyons-nous, par *Schleiermacher*, après avoir été entrevu auparavant par d'autres, par exemple par Limborch. Mais c'est le mérite de Schleiermacher d'en avoir fait la base de sa théorie de la justification. Après lui, *R. Rothe* l'a appliqué à la propitiation. D'après ce dernier, c'est la sainteté parfaite réalisée en Jésus-Christ s'immolant pour nous, qui sert à garantir à Dieu la sanctification future de ses fidèles, et c'est ainsi que Dieu peut leur pardonner sans nuire aux droits de sa sainteté. Nous ne pouvons entrer ici dans tous les détails exégétiques, historiques et philosophiques qui, d'après ces deux penseurs, servent à l'appui de cette manière de voir. Nous rappellerons seulement qu'ils ont passé l'un et l'autre par le piétisme avant d'arriver chacun à la philosophie religieuse qui lui est propre. Et sans l'éducation pieuse que Schleiermacher avait reçue dans son enfance chez les frères Moraves, il ne serait probablement pas arrivé à comprendre que Christ est notre justice en vertu de l'union vivante de nos âmes avec lui par la foi, et que c'est grâce à notre solidarité avec lui que la foi nous garantit la possibilité d'être sanctifiés comme lui est saint.

Du reste, déjà avant ces deux théologiens célèbres, beaucoup d'hommes distingués par leur piété et leur érudition chrétienne ou leurs talents, avaient fait leur possible pour faire sortir les chrétiens de ce fâcheux dilemme : ou de se soumettre aveuglément à l'enseignement orthodoxe quant à la rédemption, ou de ne plus croire du tout à un rédempteur. Nous n'en citerons que les piétistes *Hasenkamp* et *Lavater*, les Kantiens *Tieftrunk* et *Süskind*, les biblicistes *Menken* et *Stier*.

D'autres, savoir *Bähr*, *Baur* et en dernier lieu *Ritschl*, ont fait des recherches historiques dans ce même but. Et s'ils n'ont pas trouvé dans l'histoire des dogmes de la rédemption et de la justification seulement de l'or et des perles, mais aussi beaucoup de bois et de chaume, ils ont du moins mis au jour bien des faits intéressants pour tous ceux qui s'occupent de la revision de ces dogmes. Nous n'en citerons ici que deux : premièrement, les Pères des trois premiers siècles voyaient dans le Christ

crucifié et glorifié non pas l'expiateur de la coulpe humanitaire, mais le grand vainqueur du péché, de la mort et du démon[1], et sa croix était pour l'Eglise primitive le symbole d'une sainte victoire. Deuxièmement, pour l'Eglise des quinze premiers siècles, le Christ crucifié passait pour être la victime des machinations du Diable, et non pour le supplicié de Dieu ; et ce n'est qu'exceptionnellement que perce la pensée que sa mort a été l'exécution d'une sentence pénale de Dien (saint Anselme, comme nous l'avons déjà dit, s'est bien gardé de cette opinion, hérétique à son époque.) Il résulte de là que la théorie orthodoxe de la rédemption a été au XVe et XVIe siècle une innovation contraire à l'idée que s'en faisait la chrétienté des siècles antérieurs, et que toute théorie de la rédemption qui fait de Christ le supplicié du monde et non de Dieu, est un retour vers le sentiment moral et la tradition non altérée des quinze premiers siècles de l'Eglise chrétienne.

[1] Comp. p. e. Irénée *Adv. haer.* III, 18, 6 : « *δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρὸς.* » Nous retrouvons la même pensée souvent exprimée dans les écrits de saint Augustin ; c'est lui aussi qui est l'auteur du jeu de mots : *Victima victor* qu'il applique à Jésus-Christ.