

Grâce et justice divines : dans l'œuvre de la rédemption [suite]

Autor(en): **Ecklin, F.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **26 (1893)**

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379550>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

GRACE ET JUSTICE DIVINES

DANS L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

PAR

F. ECKLIN

pasteur de l'Eglise allemande de Neuchâtel.

II

CONSTRUCTION D'UNE THÉORIE DE LA PROPITIATION CONFORME
A L'AMOUR ET A LA JUSTICE DE DIEU,

ET

CONSÉQUENCES QUI EN DÉCOULENT POUR L'INTELLIGENCE DES
ÉCRITURES ET POUR L'INSTRUCTION DES FIDÈLES DANS LA
VÉRITÉ.

Dans ce qui précède, nous avons, tout en donnant quelques indications sur l'histoire du dogme de la rédemption, ou plutôt de la propitiation, dans les temps modernes, déjà mentionné le principe sur lequel, d'après nous, doit reposer une théorie vraie de ce problème. Evidemment cela ne suffit pas, et nos lecteurs sont en droit d'attendre qu'après avoir si vivement attaqué et en partie démolé la forme traditionnelle du dogme en question, nous établissions maintenant d'une manière solide et claire le nouvel édifice qui dorénavant, selon nous, devra abriter la foi de l'Eglise dans le divin mystère de la rédemption. Il s'agit donc, dans ce qui suit, de montrer jusqu'à quel point la théorie nouvelle que nous allons proposer est plus conforme

aux enseignements bibliques, plus appropriée aux besoins de la conscience humaine et s'adapte mieux à la raison éclairée par l'Évangile que ce n'était le cas de l'ancienne. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra reconquérir peu à peu, en partie du moins, le terrain perdu par la faute de sa devancière.

§ 21. Les véritables rapports de Dieu avec l'humanité pécheresse sont ceux d'une justice vengeresse mitigée par son amour et d'une grâce mêlée de justes sévérités ; c'est ce que la Bible nomme la juste bonté de Dieu.

Reprenons le fil de notre raisonnement du § 16. Nous y avons dit que le règne de l'amour est l'idéal, qu'il est le but suprême du gouvernement de Dieu ; qu'en vue de ce règne la justice rétributive est la barrière protectrice du bien, autant quand elle punit les méchants que lorsqu'elle récompense les bons. Sans doute, si notre monde n'était peuplé que d'anges et de démons, la seule chose possible serait l'éternelle félicité des uns et la condamnation absolue des autres : ici, une pleine manifestation de l'amour divin ; là, une sévérité inexorable, d'après le principe : *Fiat justitia et pereat mundus*. Mais puisque l'humanité se trouve être placée entre ces deux extrêmes, qu'elle n'est après tout ni entièrement bonne, ni entièrement méchante, et que par la loi « de l'évolution, » du « devenir » comme disent les Allemands, elle est sujette à de perpétuelles variations et modifications, ce monde est nécessairement de la part de Dieu l'objet d'une justice vengeresse mitigée, s'il doit être puni, et d'une grâce mêlée de quelques sévérités, même quand il s'agit de justes à récompenser. Ainsi la justice rétributive de Dieu, en face de pécheurs qui ne sont pas encore entièrement endurcis, use toujours de quelques ménagements et revient facilement à la clémence, comme le prouve abondamment l'histoire d'Israël sous l'ancienne Alliance.

Ce gouvernement paternel, tour à tour clément et sévère, selon les besoins du moment, a fait naître la notion de cette *juste bonté* de Dieu, si souvent célébrée par les prophètes et les psalmistes, qui est le moyen terme entre son amour et sa sainte colère. Pour cette perfection divine l'Ancien Testament

a un mot particulier, savoir הַקְּדָשׁ , que les Septante traduisent par $\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\nu\eta$, nos versions occidentales par *justice*. Mais le terme hébraïque signifie autre chose que cette justice rétributive qui donne exactement à chacun ce qui lui revient d'après sa valeur ou non-valeur morale. Il désigne bien plutôt cet accord parfait de Dieu avec la suprême norme morale, autant quand il punit que quand il bénit. Nous pourrions donc aussi définir cette הַקְּדָשׁ comme le juste équilibre en Dieu entre la clémence et la sévérité, ou la bienfaisante combinaison de ces deux qualités dans les actes de son gouvernement, l'union permanente de son amour avec sa sainteté, telle qu'elle convient au suprême arbitre des destinées des hommes et des anges.

Ce n'est d'ailleurs pas l'Ancien Testament seul qui emploie le terme de $\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\nu\eta$ dans ce sens (Comp. Ps. CIII, 17; LXV, 6; CXIX, 40; Esaïe XI, 4 et 5; XLI, 10; Dan. IX, 16). Le Nouveau Testament le fait également, au moins dans quelques passages. Comp. Jean XVII, 25 : Πάτερ δικαίε ; 1 Jean I, 9; 2 Pierre I, 1. Très probablement nous pouvons citer aussi à ce propos Rom. I, 17; du moins cette signification de $\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\nu\eta$ $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$ est-elle vraisemblable dans ce contexte et la pensée paraît-elle être empruntée à Ps. XL, 10 et 11. Nous en jugeons ainsi à cause du mot $\delta\omicron\rho\gamma\acute{\eta}$ $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$ qui fait pendant à $\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\nu\eta$ dans le verset suivant. Quant à Rom. III, 25 et 26, il nous semble que, là, ce terme ne peut absolument signifier autre chose que הַקְּדָשׁ quoique des exégètes modernes, d'ailleurs très distingués, l'interprètent d'après l'usage grec de ce mot, dans le sens d'une sévère justice rétributive. Il nous paraît même que saint Paul désigne ici avec un à-propos admirable l'œuvre rédemptrice comme étant la manifestation suprême de cette « juste bonté » de Dieu qui, même en menaçant le monde de condamnation à cause de ses iniquités, n'oublie jamais la suprême loi de l'amour. Et cela est très important pour l'intelligence du problème de la rédemption.

§ 22. L'accord cherché entre les exigences de l'amour et celles de la sainteté de Dieu, se trouve dans une délimitation absolument juste entre les objets de la grâce et ceux de la colère divine dans l'œuvre de la rédemption et du jugement final.

Si, d'après Rom. III, 25 et 26, l'œuvre rédemptrice du Christ est la suprême manifestation de cette juste bonté de Dieu, les conditions du salut doivent être telles que, tout en faisant grâce à certains pécheurs, Dieu ne s'expose pas à voir sa sainteté méconnue. Il prendra donc ses précautions contre toutes les conséquences mauvaises qui pourraient ressortir de sa clémence envers des transgresseurs ; car, d'après Esaïe XXVI, 10, « Si l'on fait grâce au méchant, il n'apprend pas la justice, mais il se livre au mal, même dans le pays de la droiture, n'ayant point égard à la majesté de l'Eternel. » En d'autres termes, il faut que tout, dans cette œuvre de rédemption, se passe de manière à ce qu'aucun pécheur vraiment désireux de s'amender puisse être perdu, mais aussi qu'aucun impie, soit insolent, soit hypocrite, puisse échapper à sa juste condamnation. Il faut, pour le dire simplement, qu'il y ait des garanties suffisantes contre tout abus de la grâce. Et c'est là ce qu'on peut nommer la base juridique du pardon, ou le côté juridique dans l'offre du salut, et sa juste limite.

Le droit pénal est, comme nous l'avons déjà dit, la barrière protectrice du bien. Ainsi la bonne volonté de Dieu pour le salut d'une âme cesse, à mesure que celle-ci s'obstine dans le mal, comme aussi la nécessité de punir cesse dans la mesure où la communion d'amour, basée sur l'ordre légal, peut être rétablie par des actes de clémence. Or la rédemption, pour être la manifestation suprême de cette juste bonté de Dieu, doit être organisée et mise en œuvre de telle sorte qu'elle puisse être le moyen par excellence d'opérer ce triage, cette sage délimitation entre les pécheurs repentants et convertissables d'un côté, et les pécheurs récalcitrants et absolument pervers de l'autre. C'est ainsi que Dieu sera reconnu « juste en justifiant celui qui est de la foi en Jésus » (Rom. III, 26). Cette délimitation est la seule méthode nécessaire, et la seule pos-

sible, de mettre d'accord les desseins de l'amour divin envers l'humanité avec les exigences de sa sainte justice, et il est superflu de chercher une autre manière de concilier dans leur action ces deux perfections divines. Avec cette juste délimitation, tout conflit devient impossible; car chacune d'elles a son domaine à elle. Les choses se passent *schiedlich, friedlich*, comme dit un proverbe allemand.

§ 23. Pour cette délimitation, il faut à Dieu un organe personnel de sa juste bonté, et il possède cet organe dans son Fils.

Or pour que cette délimitation se fasse comme il convient, Dieu, au lieu de nous juger d'après la lettre inexorable d'une loi impersonnelle qui ne connaîtrait pas de miséricorde envers le faible, que fait-il? Il nous met en relation efficace ¹ avec une personnalité vivante, qui est à la fois l'image de sa parfaite sainteté et le reflet de sa sainte miséricorde envers les pécheurs. C'est dire qu'il nous met en relation avec Jésus-Christ, le fils de son éternel amour. C'est par lui qu'il a créé provisoirement ce monde naturel dont la terre fait partie, et l'humanité quant à ses origines naturelles. C'est par lui qu'il veut aussi accomplir sa création morale, savoir la sanctification de l'humanité naturelle. Ainsi l'œuvre de la création devra être *achevée* par le Fils, d'abord au point de vue de la vie spirituelle, pour être achevée enfin, par lui aussi, au point de vue de la vie naturelle. Et la rédemption accomplie doit être envisagée comme un épisode, l'épisode le plus important sans doute, de cette œuvre de création d'une humanité céleste.

C'est parce qu'il s'agit de la formation morale, de l'éducation d'êtres libres, qu'il faut à Dieu un médiateur, un organe personnel de sa juste bonté dans ce monde. Car un être personnel n'est pas quelque chose d'inflexible et d'aveugle comme le paragraphe d'un code de lois, qui maudirait indistinctement tous les transgresseurs (Deut. XXVII, 6; Gal. III, 10) sans égards quelconques. Un éducateur vivant peut admettre des circons-

¹ Ce mot (en allemand : *Wirksame Gemeinschaft*) est de C. J. Nitzsch le disciple de Schleiermacher.

tances atténuantes. Il a, s'il est permis de le dire, quelque chose de plus élastique et peut tenir compte de certains germes d'amélioration, de certaines conditions favorables à la réparation du mal, sans nuire pour cela à la majesté de la loi morale. Christ est ce miséricordieux « éducateur, ¹ » organe bien approprié de cette juste bonté qui est si bien à sa place en face d'un monde en formation comme l'est notre humanité ; et en vertu de cette haute position il est vraiment l'Homme-Dieu. Comme il réunit en sa personne les doubles caractères de l'amour divin et de la divine sainteté, il peut aussi cumuler les doubles fonctions d'intercesseur miséricordieux dans l'ère actuelle, et de juge suprême dans l'ère future.

Actuellement, il est le médiateur en sa double qualité de sanctificateur et de distributeur du pardon divin. Comme nous l'avons déjà vu, on ne peut pas avoir part au pardon divin si l'on ne veut pas se laisser sanctifier par le Christ, agissant en nous par le saint Esprit. En face de lui, toute âme humaine doit donc se décider définitivement pour le bien ou pour le mal. Avec lui, toute âme désireuse d'être renouvelée à l'image de Dieu, peut arriver à ce but. D'un autre côté, personne ne peut avoir part à la propitiation dont il est l'auteur et le dispensateur, s'il ne veut pas se laisser affranchir du péché par lui. De cette façon tout abus de la grâce devient impossible à la longue, et la volonté réconciliatrice de Dieu est mise d'accord d'une manière fort simple et très efficace avec les exigences de sa sainteté parfaite.

§ 24. Le Sauveur devait de toute manière se mettre en mesure de nous sanctifier, parce que sans avoir acquis cette qualité, il ne pouvait pas prétendre au droit de nous procurer par son intercession le pardon.

Si nous ne pouvons être pardonnés qu'à condition de nous laisser sanctifier par Jésus-Christ, il en résulte que, pour Christ lui-même, il ne pouvait y avoir d'autre chemin pour être notre « propitiation » que de se mettre en mesure de

¹ C'est ainsi que le désigne Clément d'Alexandrie (non avant 211) dans son écrit intitulé : *Παιδαγωγός*,

nous sanctifier entièrement. Ici nous arrivons au centre même de la question de la rédemption.

Ce qu'on a nommé l'ordre du salut, c'est-à-dire les conditions auxquelles l'homme peut participer au salut, doit nous montrer la véritable genèse de la propitiation accomplie par Jésus-Christ. Car au résultat à atteindre devait correspondre le moyen choisi de Dieu pour nous y faire parvenir. Or le moyen d'arriver à la paix de Dieu est, pour nous qui sommes pécheurs, « la mort au péché. » Le Christ devait donc, par sa vie et par sa mort, nous entraîner à mourir au péché. La connexion nécessaire et indissoluble entre le droit d'être enfant de Dieu et la sainteté, connexion qu'il sentait en son âme plus que tout autre, de même que le témoignage rendu par la Loi¹ et les prophètes, que sans purification préalable l'homme pécheur n'ose pas approcher de Dieu, tout cela devait lui indiquer la nature de la propitiation à faire, le chemin par lequel l'humanité pécheresse devait être conduite à la possession d'un pardon éternel : il fallait avant tout la sanctifier ou, à défaut du fait accompli, garantir à Dieu sa sanctification. C'est ce qu'il nous dit dans cette parole déjà mentionnée de sa prière sacerdotale : « Je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité. »

Tout ce que la sévère justice de Dieu devait exiger de lui et qu'il ne pouvait accomplir que par le sacrifice de lui-même sur la croix, se résume dans cette parole. Se mettre en rapport vivant avec les pécheurs, vivre saintement en paroles et en actions au milieu d'un monde pervers, rendre témoignage avec courage au droit que Dieu a sur le cœur humain, accomplir cette mission à tout prix, fût-ce même au prix de sa vie physique, et tout cela sans fléchir ni murmurer, mais en persévérant

¹ La loi, au sens *historique* du mot, contenait, outre l'or pur de la sainte volonté de Dieu, beaucoup d'alliage, consistant en traditions humaines sans valeur durable, dont plusieurs étaient même des concessions fâcheuses faites par le législateur à la faiblesse humaine. Christ ne pouvait s'en préserver qu'en mettant l'accent sur le contenu *idéal* de la Loi, et c'est ce qu'après lui a fait saint Paul, qui se dit « être mort à la Loi par la loi. » (Gal. II, 19).

jusqu'à la mort dans la foi et dans la charité, et ainsi « vaincre » spirituellement « le monde » (Jean XVI, 33) : telle était sa tâche messianique, celle d'un initiateur de vie nouvelle pour notre salut. Ce n'est qu'en agissant ainsi qu'il pouvait espérer de sanctifier des âmes de pécheurs ; car le saint amour ne fait de conquêtes en ce monde qu'en s'y révélant complètement. Et certes, la sainteté de Dieu avait le droit d'exiger de lui ce sacrifice de lui-même. Ce n'est qu'à ce prix qu'il pouvait espérer de nous sanctifier et devenir ainsi la propitiation pour nos péchés, c'est-à-dire une cause de pardon divin pour nous.

§ 25. Au point de vue de Dieu, la mort de Christ a été sa victoire décisive et éternellement valable sur le péché humanitaire.

Le fils de Dieu s'étant dépouillé volontairement (Philip. II, 7 et suiv.) de cette plénitude de puissance et de connaissance qu'il avait eue avant son incarnation et n'en ayant gardé que le strict nécessaire pour se légitimer comme l'Envoyé divin, ne pouvait dans sa sainte pauvreté que déplaire à la foule charnelle et, dans son zèle pour l'accomplissement de la volonté du Père, que provoquer la haine des faux zéloteurs de la loi. Ce conflit entre sa sainteté et leur état de péché devait nécessairement aboutir à son supplice, parce que, une fois incorporé dans l'humanité naturelle, il y était assujéti, par une nécessité juridique inéluctable, à la juridiction de magistrats pécheurs. C'est ce qu'il fait remarquer à ses disciples dans cette parole plusieurs fois répétée (Marc IX, 31 ; XIV, 41) : « Le Fils de l'homme doit être livré entre les mains des hommes » (ou entre les mains des pécheurs). C'était là une conséquence inévitable de son incarnation. Mais comme sa mission terrestre consistait à être ici-bas le représentant de la parfaite sainteté de Dieu, cette mort a été en réalité une victoire sur la perversité du monde, puisque ses ennemis, malgré l'ardent désir qu'ils en avaient, n'ont pas pu le faire tomber en faute, pas même en le martyrisant. Ainsi il a maintenu victorieusement sa sainte individualité de Fils de Dieu en restant, dans la plus cruelle épreuve, confiant, soumis à Dieu, en même temps que

charitable envers les hommes. « Martyr » pour la cause de Dieu, dans le sens le plus sublime de ce mot (Apoc. I. 5), il a réalisé dans sa personne ce que préfiguraient les holocaustes et autres sacrifices propitiatoires de l'Ancienne Alliance.

Cette mort a donc été une victoire au point de vue de Dieu, et on n'aurait le droit d'en faire une mort expiatoire que si Christ avait été complice, d'une manière quelconque, de l'état pervers du monde d'alors. Aussi, pour rester dans le vrai, devons-nous nous borner à lui attribuer une participation librement consentie au sort des pécheurs dans le sens d'une sainte coexpiation avec nous, et cela d'après la loi de la solidarité humaine à laquelle nous sommes tous assujettis, tant les uns que les autres. Il n'y a donc point eu à cet égard de *privilegium odiosum* à ses dépens. Cette obligation, pour le juste, de *souffrir avec les méchants* des mauvaises conséquences de leurs fautes, cette « nécessité de coexpiation » est sans doute ce qu'il y a de plus difficile à accepter dans la loi de Dieu. Mais il faut pourtant l'accepter, et Jésus-Christ ne s'est pas soustrait à cette douloureuse conséquence de la solidarité humaine, sachant bien que, en vertu de la même loi de solidarité, il parviendrait à nous sauver, car s'il a été « fait péché » en Adam, « c'est afin que nous devinssions justice en Lui. »

Outre cette cruelle épreuve d'une obéissance jusqu'à la mort sur la croix (Philip. II, 8; Hébr. V, 8), l'Écriture ne connaît pas d'autre satisfaction réclamée de Jésus-Christ par la sévère justice de Dieu. Il a été le martyr de Dieu, non sa victime. Ce n'est pas la colère de Dieu contre le péché que Christ a dû supporter dans son supplice, mais la colère du monde contre la sainteté. Et il ne l'a pas seulement endurée patiemment, mais il l'a surmontée victorieusement, c'est-à-dire sans devenir pécheur lui-même, et c'est là le fondement de notre salut.

§ 26. L'effet le plus immédiat de la mort victorieuse de Christ a été, conformément à la justice rétributive de Dieu, sa rentrée glorieuse dans le ciel.

La conséquence la plus immédiate de la victoire de Jésus-Christ sur le péché a été sa victoire sur la mort, sa résurrec-

tion et son ascension au ciel. C'était là un effet de la justice rétributive de Dieu. « Il a été obéissant jusqu'à la mort; *c'est pourquoi* Dieu l'a souverainement élevé » (Philip. II, 9). Ainsi la juridiction divine ne s'est montrée que dans ce qui a suivi pour Jésus après sa mort. Pendant ce drame sanglant, elle s'est complètement effacée pour faire place à la fausse juridiction des hommes. Il en est toujours ainsi quand il s'agit d'épreuves: Dieu cache sa face pour un moment. C'est ce que notre Seigneur a dû éprouver à son tour dans ces moments ténébreux où il s'est senti abandonné de Dieu. D'après la prophétie (Ps. XXII, 2), cela était prévu d'avance. En cela l'épreuve du Juste a été complète; car, pour parler avec Héb. II, 10, « il *convenait* que Celui par qui et pour qui sont toutes choses, voulant conduire à la gloire beaucoup de fils, élevât à la perfection par les souffrances l'auteur (ou prince) de leur salut. »

Evidemment c'est suivant « les convenances » d'une certaine justice rétributive de Dieu que les choses devaient se passer ainsi. Car, dans le royaume de Dieu, quiconque veut parvenir au faite de la gloire, doit être éprouvé auparavant dans les plus profondes tribulations. (Comp. Math. XXII, 22 l'enseignement donné à ce sujet aux fils de Zébédée.) Ainsi, d'après les règles de l'éternelle justice, notre divin chef lui-même ne pouvait pas s'emparer comme d'« une proie » (Philip. II, 6) de la place d'honneur dans l'humanité à venir, mais il devait la mériter « convenablement, » afin que toute créature dans le ciel et sur la terre le reconnût digne de prendre de la main de Dieu les rênes du gouvernement, ou « le livre » des destinées humaines, et d'être assis à sa droite. « Car, disent-ils (Apoc. V, 9), « il nous a rachetés pour Dieu par son sang. » Or une telle place n'aurait jamais convenu à un expiateur du péché, objet par substitution de la colère divine. Pareil expiateur aurait tout au plus éteint la dette à payer et se serait ensuite effacé. Mais la couronne de gloire suprême sied bien au vainqueur.

C'est donc à tort qu'on veut faire jouer à la justice rétributive de Dieu son rôle avant cette glorification du Christ dans sa

mort même, comme si Dieu avait réglé ses comptes avec l'humanité pécheresse par le drame sanglant de Golgotha. Ce sont bien plutôt les Juifs qui ont alors réglé leurs comptes, à leur façon sans doute, avec celui qui s'était permis d'être saint au milieu d'eux. Et si l'on veut attribuer dans ce drame un rôle à la justice divine, sans dépasser les bornes de la vérité, il faut dire qu'alors la sainte justice de Dieu a réclamé du futur garant de l'alliance (Héb. VII, 22) un gage de sa parfaite sainteté, ce gage étant le sacrifice de sa vie. Sans cela il n'aurait pu être reconnu pleinement capable de réparer à fond le mal qui existe dans l'humanité et n'aurait pas été apte à être notre intercesseur.

§ 27. Par son sacrifice de lui-même Christ s'est rendu accompli comme sanctificateur de l'humanité.

Si Jésus-Christ, après son martyre, a été réintégré dans la pleine possession de cette gloire céleste dont il avait joui avant son incarnation, son état actuel est cependant notablement différent de ce qu'il avait été avant son abaissement volontaire. En effet, par suite de l'impulsion morale qui a été donnée à l'humanité croyante par ses paroles et son exemple, il possède un ascendant moral sur l'humanité qu'il n'aurait jamais pu obtenir sans cela. Il en est de lui comme le dit l'épître aux Hébr. (V, 8 et 9) dans un passage qui exprime plus clairement que d'autres la connexion logique entre sa mort et son salut : « Bien qu'étant fils [de Dieu], il a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes, et ayant été rendu accompli [dans l'obéissance], il est devenu, pour tous ceux qui lui obéissent, auteur d'un salut éternel. »

Il a donc été rendu accompli dans tout ce qui constitue la sainteté humaine ici-bas et, par là-même, accompli comme notre sanctificateur, à la pleine satisfaction de la sainte justice de Dieu. Certes, nous n'oserions pas nous permettre de dire que le fils de Dieu a été en apprentissage d'obéissance ici-bas, si la Bible ne nous y autorisait pas. Cette parole, au reste, renferme quelque chose de ce que les Anciens avaient vaguement

entrevu dans leurs spéculations à la fois théogoniques et cosmogoniques, et elle caractérise au mieux le progrès dans l'œuvre de la création d'une humanité céleste, progrès réalisé par le Christ crucifié, d'abord dans sa propre personne, puis aussi dans les « nombreux enfants » de Dieu qu'il est appelé à « conduire à la gloire » en les sanctifiant (Héb. II, 10,11). Par ses saintes souffrances Jésus a pour ainsi dire fourni au saint Esprit des armes nouvelles et perfectionnées pour vaincre les résistances de notre nature charnelle et l'a mis en mesure de venir habiter d'une manière durable dans les cœurs des fidèles en vue de leur sanctification entière ; car auparavant l'accès de ces cœurs lui était encore en grande partie fermé (Jean VII, 39.)

La croix de Christ est le moyen le plus énergique que Dieu pût employer pour mettre en évidence le degré qu'atteint l'inimitié contre lui dans des êtres charnels, pour nous montrer jusqu'où doit aller notre abnégation de nous-mêmes à son service et tout le bien qui résulte d'une obéissance sans réserve. Et quand même nous ne sommes pas tous appelés à mourir sur une croix, nous sommes pourtant tenus à « mourir au péché, » si nous voulons avoir part à la gloire promise aux vainqueurs. Et puisque l'amour de Dieu se manifeste à nous dans toute sa grandeur et sa pureté par ce sacrifice de son fils (Rom. V, 8), cela doit changer les dispositions naturelles de notre cœur égoïste, le dégager des fascinations trompeuses du monde et nous faire aimer de tout notre cœur celui qui nous a tant aimés le premier.

§ 28. Pouvant nous sanctifier, Christ peut aussi intercéder valablement pour nous devant Dieu et nous réconcilier entièrement avec lui.

Dès qu'il y a moyen pour nous d'être véritablement sanctifiés, il est possible aussi que nous soyons entièrement réconciliés avec Dieu. Car la paix avec Dieu est intimement liée à notre victoire sur le mal. Rien de plus simple que cet axiome, prêché par la Loi et les prophètes, et pleinement réalisé en Christ crucifié et ressuscité. Christ s'étant rendu accompli pour nous

sanctifier peut dès lors aussi intercéder valablement pour nous. Car toute prière d'intercession devient efficace dans la mesure où celui qui intercède a le pouvoir de remédier au mal commis par son protégé. (Luc XIII, 8 : parabole du figuier stérile.)

Ce n'est donc pas la sainteté déjà réalisée dans les fidèles qui sera la cause de leur adoption auprès de Dieu et du pardon de leurs péchés, mais la possibilité acquise par Christ de les sanctifier entièrement et la garantie offerte par lui quant à leur sainteté future. Ainsi cette garantie de réparation offerte à Dieu par Christ est la base juridique de la propitiation, la véritable cause du pardon par son sang. La réconciliation devient de plus en plus complète entre Dieu et les hommes à mesure que la confiance mutuelle renaît.¹ Christ s'offre à Dieu pour garantir le rétablissement de son image en nous, et en même temps il s'offre à nous pour nous garantir le pardon de Dieu et la vie éternelle. C'est ainsi qu'il est en réalité « le garant » de la Nouvelle Alliance (Hebr. VII, 22). A cause de lui Dieu peut de nouveau avoir confiance dans l'humanité pour autant qu'elle obéit à son fils ; et à cause de lui nous pouvons de nouveau

¹ Cette pensée ressort plus ou moins clairement de Rom. V, 9 et 10 que nous pouvons paraphraser ainsi : « Si Dieu a pu nous aimer au point de livrer pour notre justification son propre fils à la mort lorsque nous étions encore des pécheurs, à plus forte raison nous sauvera-t-il de la colère à venir, maintenant que nous ne vivons plus dans le péché. Et s'il nous a procuré par la mort de son fils les moyens d'une réconciliation lorsque nous étions encore ses ennemis, à plus forte raison nous procurera-t-il la vie éternelle par la vie de son fils, maintenant que nous l'aimons à notre tour. » Si cette paraphrase est juste, la justification est un premier rapprochement de Dieu et du pécheur, et la vie éternelle est la réconciliation définitive. La mort de Christ a amené la possibilité d'une conversion, et la vie de Christ (par le saint Esprit Rom, V, 5) en produit la réalité par le saint Esprit. Si déjà la possibilité d'une future sainteté a pu produire cette paix provisoire, à plus forte raison la réalité croissante doit-elle amener une paix de plus en plus définitive. Par sa mort Christ a, pour commencer, brisé le règne exclusif du péché ; par sa vie il amène le règne exclusif du bien ; c'est pourquoi il nous sauvera par sa vie « à plus forte raison. » Mais la raison du salut, que ce soit la moins forte ou la plus forte, est au fond toujours la même. Ce n'est pas l'expiation, c'est la réparation, d'abord possible, ensuite réelle. du mal.

avoir confiance en l'amour paternel de Dieu, parce que le péché doit nécessairement disparaître en nous, si nous demeurons unis à Christ dans la vie et dans la mort. Que faut-il de plus ? La paix est rétablie et nous sommes sauvés, entièrement garantis contre la colère à venir, et nous pouvons nous glorifier d'être les enfants de Dieu en toute éternité par Jésus Christ.

§ 29. Cette théorie de la propitiation stimule la vie spirituelle sans favoriser l'orgueil spirituel ou l'illusion du mérite des œuvres.

Avec cette théorie tout notre salut est basé sur la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ (Act. XV, 11), car nous n'avons d'autre chance d'être justifiés et sanctifiés qu' « en lui. » L'union mystique de l'âme fidèle avec le Christ la rend participante de sa paix avec Dieu, de sa victoire sur le péché et la mort, de sa gloire dans le monde à venir. Il y a solidarité complète entre lui et nous, si nous nous donnons à lui, comme lui il s'est donné à nous. Sa sainte valeur personnelle compense notre non-valeur naturelle. Ainsi, avec cette théorie de la propitiation, nous nous trouvons en pleine harmonie de sentiment avec les apôtres, pour qui « être en Christ » (Philip. III, 9), « demeurer en lui » (1 Jean II, 28), « être une même plante (en allemand: *ein Lebensganzen*) avec lui » (Rom. VI, 2, Jean XV, 2 suiv.), « devenir justice de Dieu en lui » (2 Cor. V, 21), équivalait à la possession du salut. La justice du seul « Juste » porte nos péchés (Esaïe LIII, 11), c'est-à-dire, elle les compense, les couvre, les surmonte¹.

Et puisque ce n'est pas notre sainteté actuelle toujours imparfaite, mais notre sainteté future, garantie par Christ, qui seule, par anticipation, peut être un motif pour Dieu de nous admettre d'ores et déjà comme ses enfants, enfants en formation sans doute, cette conception du rapport entre la justification et la sanctification est éminemment propre à stimuler notre zèle pour le bien, sans pourtant nous ramener sous la loi et

¹ Comme dit Luther dans le cantique que nous avons déjà cité : (Christ dit au fidèle) « Den Tod verschlingt das Leben mein, *Mein Unschuld trägt die Sünde dein* : So wirst du selig werden. »

dans les égarements du mérite des œuvres. Evidemment ce n'est pas la *justitia Christi nobis infusa* du dogme catholique qui, comme telle, sert de base à notre adoption auprès de Dieu; c'est la *justitia Christi nobis infundenda* pour le moins autant que la *justitia Christi jam infusa*. Toutefois, cela ne peut que « raffermir notre vocation » ou notre état de grâce (2 Pierre I, 10) si dès maintenant la *justitia Christi* nous est déjà *infusa* d'une manière sensible, en d'autres termes, si la victoire sur le péché est déjà bien avancée en nous et que Christ soit déjà en quelque mesure « formé en nous » (Gal. IV, 19). Car sans la sanctification personne ne verra le Seigneur (Heb. XII, 14), et saint Paul, qui « réduit son corps en servitude de peur, en quelque sorte, qu'après avoir prêché aux autres, il ne soit lui-même réprouvé » (1 Cor. I, 27), recommande aux fidèles (Philip. II, 12) de travailler à leur propre salut avec crainte et tremblement, sachant que « Dieu opère en nous et la volonté et l'exécution selon son bon plaisir. »

§ 30. Cette théorie, enfin, est la vraie manière d'interpréter la vieille formule d'une propitiation par « *satisfactio vicaria*. »

Au fond, ce que nous proposons comme pouvant remplacer fructueusement le dogme traditionnel de la propitiation n'est autre chose qu'une interprétation plus vraie de la vieille formule de saint Bernard : *Satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis*. Celle-ci exprime en style lapidaire ce que vaut pour notre salut la solidarité entre le chef et les membres du corps mystique de l'Eglise. Sans doute le mot *satisfecit* ne se trouve pas dans la Bible, mais il correspond jusqu'à un certain point au terme biblique (Héb. V, 9): « Il s'est rendu *accompli* ; » car être accompli est aussi un *satis* de sainteté. La différence entre « *faire assez* » et « *être assez saint* » pour contenter Dieu marque la différence de la conception légale et de la conception évangélique de la perfection morale, et au point de vue de l'épître aux Hébreux, le *satisfacere*, sous forme de *satis pati*, n'a été que le moyen d'atteindre cette perfection personnelle qu'il fallait à Jésus pour être notre médiateur. Mais cette réserve

faite, nous pouvons bien accepter le terme *satisfecit pro nobis*.

Toutefois une réserve analogue s'impose à nous dans l'interprétation du mot *pro* dans la formule de saint Bernard, ou de *vicaria* dans *satisfactio vicaria*. Car ces deux mots latins sont à double entente, pouvant être compris soit dans le sens d'une substitution, soit dans celui d'une représentation. Quand il y a une représentation, le remplaçant *renferme* virtuellement le remplacé, ne formant intellectuellement qu'un seul tout avec lui. Evidemment c'est ainsi que l'entend saint Bernard, puisqu'il parle de la tête représentant intellectuellement et moralement le corps. Dans ce cas les deux congénères, malgré leur dualité apparente, passent pour être une unité complexe. Et cela suppose une certaine homogénéité ; car on ne peut raisonnablement en représenter d'autres qu'en ce qu'ils ont de commun avec celui qui doit agir en leur nom. Un aveugle ne pourrait pas représenter des clairvoyants quant à la vue. Celui qui en remplace un autre dans une fonction publique doit toujours être jusqu'à un certain point son *alter ego* dans les qualités dont il s'agit ; autrement, il compromettrait son commettant. C'est donc la solidarité qui est la base indispensable de toute représentation vraie.

Il en est autrement de la substitution. Avec elle, les deux qui font échange *s'excluent mutuellement* dans ce qu'ils font. Si je paie à la place d'un pauvre, ce pauvre est dispensé de payer, et je le remplace, précisément parce qu'il n'a rien, tandis que moi j'ai de quoi payer. C'est donc la dualité des conditions et l'échange des sorts respectifs qui est le caractère propre de toute substitution. Les corps s'excluent mutuellement dans l'espace ; c'est pourquoi tout remplacement corporel devient une substitution, au moins pour l'apparence physique. Mais les volontés peuvent être renfermées les unes dans les autres, par exemple, celle du maître dans celle du serviteur. Dans ce cas le serviteur agit au nom de son maître et comme son représentant. Le père représente ses enfants en bas âge. Il ne se substitue pas à eux en signant un engagement pour eux, par exemple un contrat d'apprentissage, parce qu'il y a consentement et solidarité des intérêts. C'est une représentation des

membres par le chef de la famille, quand même dans l'acte matériel de signer un acte, sa main effectivement se substitue à la leur. Mais les enfants, dans ce cas, ne sont pas dispensés ou exclus de l'obligation renfermée dans le contrat ; ils y sont au contraire renfermés par la volonté du père.

En appliquant ce qui vient d'être dit aux rapports de Christ avec nous, pour savoir si dans l'œuvre de la rédemption il a agi comme notre représentant ou comme notre substitut, nous n'avons qu'à nous demander si ce qu'il a fait ou souffert pour nous nous dispense d'expier nos transgressions, de souffrir et de mourir, nous dispense d'obéir à Dieu et de nous consacrer à son service. S'il y a dispense, il y a eu substitution ; si non, il y a eu représentation. D'après le dogme orthodoxe, il y a eu substitution parce que Christ a expié, a obéi à notre place, étant donné que nous sommes trop mauvais pour le faire. D'après notre point de vue, Christ, dans sa lutte contre le péché et dans sa mort victorieuse, nous représente et nous remplace provisoirement à cause de notre faiblesse (Rom. V, 6), en attendant que par sa grâce nous devenions assez forts pour lutter et vaincre à notre tour. Il a donc satisfait à Dieu pour nous, contenté Dieu pour nous en attendant que nous puissions le contenter un jour nous-mêmes et que, parvenus à sa stature parfaite (Eph. IV, 13), nous puissions glorifier Dieu conjointement avec lui, qui est le premier né de l'humanité céleste (Rom. VIII, 29). Avec la représentation, Christ, en se frayant par sa mort l'accès de la gloire céleste en vue de nous y entraîner comme un Winkelried spirituel, nous renferme virtuellement dans sa victoire. Avec la substitution, il s'isolerait d'avec nous, voulant tout faire à lui seul, à l'exclusion de ceux qu'il remplace, car il nous dispenserait d'expier, et même d'obéir. C'est pourquoi nous répudions avec force cette interprétation substitutionniste de l'adage : *Satisfecit Christus pro nobis*. Le Nouveau Testament ne connaît pas ce Christ se substituant à nous dans l'œuvre du salut, quand il nous dit : Christ a souffert pour nous, le juste pour les injustes, il s'est sanctifié lui-même pour nous, il est mort pour nous, etc. Dans toutes ces locutions il emploie le mot ὑπέρ (en faveur de), tandis

qu'il faudrait *ἀντι* (à la place de) pour désigner la substitution, et les deux seules fois (Marc X, 45 et 1 Tim. II, 6) où nous trouvons *ἀντι*, le choix de cette préposition est motivé par l'emploi du terme figuré de « rançon » et par l'apparence physique de la manière dont il a « donné son corps pour nous.¹ »

Nous avons déjà expliqué comment sa solidarité physique avec notre race lui a valu cette mort; mais c'est notre solidarité morale avec lui qui nous vaut la vie éternelle. La victoire du chef garantit à Dieu celle des membres de son corps spirituel. Christ ne pouvait jamais être notre *représentant* devant Dieu quant à notre culpabilité, étant innocent lui-même; il ne peut l'être que quant à ce qui reste encore de l'image de Dieu dans nos âmes et de parenté spirituelle avec lui, le Fils (Math. XII, 48-49). Cette secrète parenté, qui devient apparente par la foi, nous rend justifiables devant Dieu malgré notre état de faiblesse actuel. Cette interprétation du terme *Christus pro nobis* n'implique donc aucun échange arbitraire de valeurs personnelles, mais elle suppose simplement une compensation justement motivée de notre moins-valeur personnelle par la plus-valeur du fils de Dieu. Réjouissons-nous de tout notre cœur de ce que, par sa victoire sur le péché, le crédit moral de l'humanité, qui était tombé si bas avant lui, est remonté avec lui à une hauteur plus normale, au moins en ce qui concerne les vrais fidèles; en sorte que la grâce peut maintenant abonder là où le péché avait abondé, et que Dieu peut nous être propice sans la moindre atteinte portée aux droits de sa sainteté.

¹ D'après le contexte il n'est question dans ces deux passages que de la grandeur du dévouement de Christ pour nous, et nullement d'une théorie de la propitiation. Ils signifient donc que, quant à ce dévouement, c'est à peu près comme si Jésus-Christ avait échangé sa vie contre la nôtre, son sort contre le nôtre. Mais comme en réalité cet échange n'a jamais eu lieu d'une manière complète, Christ n'étant jamais devenu anathème à notre place (car comme tel il n'aurait pas pu ressusciter), les termes *λύτρον ἀντι πολλῶν* et *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* doivent être pris au figuré et au rabais, ce qui ne diminue en rien leur justesse approximative et l'à-propos de leur emploi dans ce contexte.

* * *

§ 31. Raisons qui nous obligent à ajouter à l'exposé de cette théorie quelques considérations relatives à l'intelligence des Ecritures et à l'instruction des fidèles sur ce sujet.

Arrivés au terme de notre étude sur la grâce et la justice de Dieu dans l'œuvre de la rédemption ou sur « la base juridique du pardon des péchés, » nous ne nous flattons pas d'avoir pu par nos raisons, quelque irréfutables qu'elles puissent paraître en détail, convertir promptement à notre manière de voir tant de chrétiens sérieux qui lisent leur Bible sans parti pris (il le leur semble du moins) et qui désirent y trouver des indications claires et fortes sur la manière dont Jésus-Christ nous a acquis le salut au prix de son sang. Ceux-là nous diront : Cette nouvelle théorie de la rédemption est la quintessence de certains raisonnements judicieux et de certains passages bibliques habilement combinés, plutôt que le résultat de témoignages clairs et positifs de la parole de Dieu ; car à part Héb. V, 8 et 9 et peut-être Jean XVII, 19, il n'y a pas de textes indiquant d'une manière plus ou moins distincte et indubitable les bases de la propitiation dans le sens de cette théorie. Et quand même nous l'adopterions pour notre propre compte, nous serions bien embarrassés de l'exposer à des âmes simples ; car elle nous paraît bien plus compliquée que celle à laquelle nous sommes habitués dès notre enfance.

Ces objections, nous l'avouons, ont bien une certaine importance pratique, comme symptômes de la faiblesse humaine dans la recherche de la vérité et de la grande force de certaines habitudes de pensée ; c'est pourquoi il ne serait ni juste ni charitable de n'en tenir aucun compte. Mais elles n'ont aucune valeur réelle en face de la vérité elle-même. Dans une question de ce genre il ne s'agit aucunement de ce qui est commode à croire ou à enseigner, mais de ce qui est vrai ou non. Aussi, afin d'encourager nos lecteurs à faire un certain effort de pensée dans l'appropriation de la vérité au sujet du grand mystère de la propitiation, et d'expliquer la nécessité de cet effort, nous

croyons bien faire en ajoutant à notre étude précédente quelques considérations sur certaines conséquences qui résultent de notre manière de voir pour l'intelligence des Ecritures et pour l'instruction des fidèles dans la vérité. Ces considérations feront le sujet des paragraphes suivants.

§ 32. En consultant l'Ecriture au sujet du problème de la rédemption, il faut tenir compte du caractère progressif de la révélation.

Avant tout, nous devons nous expliquer sur la forme, en partie énigmatique et paradoxale, sous laquelle le problème de la rédemption se présente à nous dans la plupart des passages bibliques. Car c'est bien à ce clair-obscur des Ecritures que sont dus, en grande partie du moins, les tâtonnements de l'Eglise dans la recherche de la vérité à ce sujet, et la grande ténacité de l'erreur traditionnelle. Vouloir affirmer d'avance, conformément au décret de l'ancienne orthodoxie sur la *perspicuitas Scripturæ sacræ*¹, que tout doit être parfaitement facile et limpide dans ce que la Bible nous dit sur ce mystère de la foi, ce serait nier le caractère progressif de la révélation, et exiger des apôtres qu'ils devaient avoir trouvé d'emblée la solution scientifique de tous les problèmes qui pouvaient surgir à propos de leur prédication de l'Evangile dans sa simplicité populaire. Cela contredirait tellement à tous les faits exégétiques et à la marche qu'a suivie jusqu'à nos jours l'évolution de la pensée chrétienne, que nous ne nous arrêterons pas à réfuter longuement ce préjugé d'ailleurs très compréhensible.

Nous croyons plutôt qu'il a plu à la sagesse de Dieu de déposer dans l'Ecriture certains germes de vérité, destinés à fournir dans la suite les éléments d'une connaissance plus approfondie (Ephés. I, 17 ; IV, 13), mais non de donner à l'Eglise des solutions scientifiques toutes faites sur les grands problèmes dont il s'agit, ni de lui épargner ainsi tout effort de réflexion propre. Tel est le cas des problèmes de la trinité, des deux natures en Christ, de la prédestination, de la justification

¹ Certes, elle a été assez grande, cette *perspicuitas Scr. s.*, et elle l'est encore, pour la réfutation des erreurs de Rome.

par la foi, de la nature de la sainte Cène, de l'eschatologie soit individuelle, soit collective, etc. Nous savons que l'Eglise de l'âge apostolique a dû traverser une crise prolongée et souvent dangereuse au sujet de la question éminemment pratique des conditions d'admission des païens nouvellement convertis dans l'Eglise; et ce n'est qu'à la longue que la vérité s'est fait jour à ce sujet, non sans de pénibles tâtonnements. Comment, en face de ce fait, oserait-on affirmer que la question d'une théorie vraie de la propitiation, qui encore au moyen âge passait, parmi les théologiens les plus célèbres d'alors, pour une question ouverte à toutes les opinions, ait fait exception à cet égard? Ce n'est donc pas agir arbitrairement, c'est au contraire agir avec toute la circonspection conforme à la nature de ce problème, si, dans l'examen des témoignages bibliques à ce sujet, nous tenons largement compte des différents degrés de lumière par lesquels l'Esprit saint a fait passer les fidèles de l'Ancienne Alliance, et plus tard ceux de la Nouvelle, avant de faire arriver l'Eglise à la pleine connaissance de tous les éléments de ce problème aussi compliqué qu'important.

§ 33 Abandonnant peu à peu l'idée d'une satisfaction extérieure à donner à Dieu, les auteurs sacrés passent finalement à la notion d'une compensation du déficit moral de l'humanité par des valeurs toutes personnelles.

En embrassant du regard la totalité des témoignages bibliques relatifs à la propitiation, nous remarquons d'emblée qu'à côté de la doctrine d'une compensation de notre dette morale par la plus-valeur toute personnelle de l'Homme-Dieu qui s'est donné lui-même pour être notre rédempteur, il y a aussi dans l'Ecriture la prescription légale d'une propitiation par le sacrifice d'une victime animale. Ce sont là les deux points extrêmes de l'évolution de la pensée scripturaire à l'égard de ce sujet. Partant de l'idée encore obscure d'une satisfaction tout extérieure à offrir à Dieu sur son autel, elle arrive finalement à la conception hautement spirituelle de la personne d'un médiateur qui s'est rendu accompli devant Dieu par le sacrifice de sa propre vie.

Le type le plus caractérisé d'une propitiation à la façon de l'Ancienne Alliance se trouve dans le rituel du grand jour des propitiations. D'après ce rituel, le sang d'une victime pure devait être répandu en partie, et par aspersion, sur le couvercle de l'arche de l'alliance. Il passait pour être sacro-saint et avait par conséquent le privilège d'être mis en contact immédiat avec le trône de Dieu dont ce couvercle était le symbole, et que le souverain sacrificateur osait à peine approcher, combien moins toucher. Ensuite, l'autre partie de ce même sang était répandue par aspersion sur le peuple, comme « sang de l'alliance » avec Dieu. L'interprétation chrétienne de ce rite nous paraît devoir être celle-ci : Ce sang symbolisait¹ l'âme du Christ crucifié, laquelle se trouve être mise en rapport direct avec Dieu et simultanément avec l'Eglise fidèle, et forme ainsi le trait d'union entre les deux. Ce sang n'avait pas une signification expiatoire ; car il ne représentait pas une vie maudite et exécrationnelle, mais au contraire une vie des plus saintes et des plus agréables à Dieu, prête à être glorifiée par lui. C'était en effet un sacrifice de consécration entière, semblable aux holocaustes, et non un anathème.

Instruits par les paroles de Jésus-Christ et par les lumières du saint Esprit, les apôtres reconnurent dans la personne de leur divin Maître cette victime pure et sans tache, cet agneau de Dieu qui porte et qui surmonte « le péché du monde. » Dès lors la pensée apostolique se dégage successivement (ce qu'on peut observer surtout dans l'épître aux Hébreux) de tous les liens et les voiles du mosaïsme et finit par placer devant nos yeux ce rédempteur qui, par son obéissance jusqu'à la mort, « s'est rendu accompli » devant Dieu pour être « l'éternel médiateur entre lui et les hommes, » et qui, par le sacrifice absolument saint et unique de son propre corps, est devenu « le garant d'une alliance éternelle. »

Il y a certainement quelque chose de divinément bien conçu et d'admirablement réussi dans cette évolution par laquelle l'Esprit de révélation dégage peu à peu de ces anciens rites plus ou moins entachés d'anthropomorphismes (Gen. VIII,

¹ Comme le sang d'Abel symbolisait son âme. Gen. IV, 10.

24) une idée aussi profonde et aussi lumineuse que celle du sacrifice propitiatoire de Golgotha. Là il ne s'agit plus d'une satisfaction purement extérieure offerte à Dieu (une *Sachliche Leistung*, comme on dirait en allemand), mais d'un perfectionnement suprême de la personnalité humaine dans celui qui était le plus capable de ce perfectionnement spirituel. Et ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que les germes de cette évolution spiritualiste se trouvent déjà tous dans l'Ancien Testament. D'abord dans Esaïe LIII, 11. (Le serviteur juste de Jéhovah qui, en suite du sacrifice de sa propre vie, en justifie plusieurs); puis dans Jér. XXXIII, 16 (Jéhovah, notre justice); enfin dans ce psaume XL, 7 (cité Hébr. X, 5) où il est dit: « Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, mais tu m'as formé un corps, pour faire, ô Dieu, ta volonté » Nous pouvons encore mentionner à cet égard Jér. XXXI, 31 à 34 (cité Hébr. VIII, 8 et X, 16), passage dans lequel la rémission des péchés est mise en si étroite connexion avec le renouvellement des cœurs, et qui contient ainsi en germe l'idée vraie concernant la genèse du pardon.

§ 34. La plupart des passages du Nouveau Testament relatifs à la rédemption se bornent à désigner Jésus-Christ comme la véritable victime propitiatoire, sans aucune explication du mystère.

Malgré les lumières plus grandes accordées, au sujet de la rédemption, aux apôtres comparativement à d'autres fidèles, ils n'ont pas éprouvé le besoin de s'élever, chaque fois qu'ils en parlaient, à la hauteur d'une conception parfaitement lucide et spiritualiste du mystère en question. Dans la plupart des passages où ils abordent ce sujet, ils se bornent à appliquer à la personne de Jésus-Christ crucifié le langage figuré du rituel mosaïque des sacrifices de propitiation, sans y ajouter la moindre explication. Tel est le cas, lorsqu'ils le désignent comme « l'agneau pur et sans tache, » « l'agneau pascal immolé pour nous, » « l'agneau de Dieu qui porte (ou qui ôte) le péché du monde, » ou quand ils parlent du « sang de la nouvelle alliance, » de « l'aspersion avec ce sang, » de « la purification par ce sang, » « du rachat par ce sang, » « l'entrée du Christ dans le sanctuaire céleste à l'aide de ce sang, etc. » Toutes ces

expressions, auxquelles nous pourrions ajouter celles où il est question de « boire ce sang, » de « laver ses vêtements dans ce sang, » « d'être justifiés par ce sang (Rom. V, 9) » de « vaincre par ce sang, » n'établissent qu'une chose : c'est que la rédemption symbolisée par les rites propitiatoires du mosaïsme s'est réalisée complètement dans le sacrifice de la croix.

Avec cela, ces passages ne s'occupent nullement de la question de savoir jusqu'à quel point les antiques conceptions touchant les sacrifices propitiatoires trouvent, sans modification aucune, leur application dans le fait nouveau du sacrifice de Golgotha, ou s'il y a quelque chose à y modifier ou à en retrancher, selon l'adage : *Omne simile claudicat*. N'est-il pas surprenant que, dans la fixation des limites entre la conception mosaïque et la conception évangélique du sacrifice propitiatoire, il y ait une certaine oscillation même dans cette épître aux Hébreux, d'ailleurs si remarquable par la richesse et la profondeur de ses enseignements ? Car à côté des passages qui nous parlent d'un Christ « rendu accompli par ses souffrances » (V, 9) et pouvant dès lors « pour toujours intercéder valablement en faveur des pécheurs » (VII, 25), il y en a d'autres, d'après lesquels son sang, à la façon d'une satisfaction quantitative, n'a de valeur propitiatoire que pour un nombre limité de péchés, savoir pour ceux qui ont été commis sous l'Ancienne Alliance (IX, 15 et 26), ou d'après lesquels (p. e. IX, 22) par une forte accommodation au langage juif, ce sang semble produire la rémission des péchés, à peu près de la même manière que sous l'Ancienne Alliance le sang des victimes animales était censé produire une certaine purification lévitique.

§ 35. La théorie orthodoxe de la rédemption n'a pas suffisamment évité l'écueil d'une adaptation trop servile à la forme symbolique et paradoxale de la propitiation dans le mosaïsme.

Les symboles et paradoxes des rites propitiatoires du mosaïsme sont quant à leurs détails d'une interprétation difficile et incertaine. Il n'est donc guère possible d'en faire le fondement même d'une théorie de la propitiation. Ces victimes de propi-

tiation étaient-elles, d'après le législateur, censées être des « victimes expiatoires¹ ? » Il est permis d'en douter, puisqu'elles étaient sacro-saintes (Lév. VI, 10) et non anathèmes. En tout cas, cet écueil d'une adaptation trop servile aux symboles du mosaïsme et d'une interprétation hasardée de ces rites n'a pas été suffisamment reconnu par l'ancienne orthodoxie protestante (et par un certain piétisme), et n'a pas été évité avec tout le soin désirable. C'est là ce qui a favorisé le grave malentendu d'une propitiation par expiation, et voici comment :

C'est le propre de toute piété légale, d'envisager les rapports de l'homme avec Dieu comme une chose à régler par des ordonnances extérieures. Il en résulte que même l'anéantissement de la culpabilité lui paraît pouvoir être le résultat de satisfactions honorifiques extérieures offertes à Dieu. C'était donc aussi un axiome de la piété monacale du moyen âge, (exemple : saint Anselme) qu'on pouvait avoir avec Dieu un compte de doit et avoir dans le sens de pénitences et de satisfactions correspondant à telle ou telle mesure de culpabilité. A la grandeur de la culpabilité correspondait un *quantum* de peines encourues ou de pénitences volontairement subies. Quelque chose de ce point de vue soit judaïque, soit monacal, a été demeuré survécu dans la doctrine orthodoxe de « l'équivalence. » A l'en croire, la peine endurée par le Christ crucifié devait correspondre exactement au quantum de la culpabilité de tous les péchés passés, présents et futurs de notre race.² D'après cette théorie chaque nouveau péché d'un fidèle aurait dû au fond avoir pour conséquence une aggravation des souffrances expiatoires du Christ.

C'est là une manière tellement impossible de se représenter l'expiation par substitution, que de nos jours on ne trouvera probablement plus un seul dogmaticien de renom qui veuille

¹ Segond traduit ainsi p. e. Lév. VI, 10 (Luther : Lév. VI, 17) le mot *Khattâth*.

² Après d'autres, A. Hoeck de Hambourg (1544) soutint que, étant descendu aux enfers, Christ avait enduré à notre place toutes les tortures des damnés ; d'autres, après lui, prétendirent que c'est sur la croix qu'il les avait toutes endurées.

encore maintenir cette doctrine. Toutefois l'idée d'une expiation réglée à ce point de vue quantitatif doit avoir, dans le temps, contribué à la formation de la doctrine catholique d'une extinction continue des péchés des fidèles par le sacrifice non sanglant de la messe. L'erreur subsiste donc toujours encore dans la chrétienté. Il est d'autant plus nécessaire qu'avec le progrès des lumières dans l'Eglise protestante, celle-ci se défasse enfin des derniers restes de cette idée extérieurement quantitative quant à l'extinction de la culpabilité, restes qui se trouvent à la base de toute doctrine d'une expiation par substitution. Et cela est d'autant plus légitime, qu'on ne pourra jamais prouver d'une manière indubitable, quoi qu'en disent des exégètes juifs ou chrétiens, que l'expiation par substitution fût en réalité la pensée fondamentale du rituel de propitiation du mosaïsme. Car il faudrait pour cela pouvoir fondre en une seule la notion de la sainte victime de propitiation et celle de l'anathème, maudit devant l'Eternel ; ce que la lettre et l'esprit de l'Ancien Testament interdisent également.

§ 36. Il y a cependant un légitime usage de toutes ces expressions symboliques et paradoxales de l'Ancien et du Nouveau Testament relatives au mystère de la propitiation.

Quoique l'application, tantôt simplement servile tantôt décidément erronée, des termes rituels du mosaïsme au fait de la propitiation par Jésus-Christ ait occasionné beaucoup d'obscurités et même d'erreurs dans ce domaine de la pensée chrétienne, ce n'est pas à dire qu'on ne puisse faire un usage raisonnable des passages bibliques qui, sous une forme énigmatique ou même paradoxale, attestent le plus grand paradoxe de l'histoire, notre salut par la mort du seul Juste. Le grand nombre et la grande variété de ces expressions dans le Nouveau Testament correspond évidemment à la sagesse infiniment variée de Dieu et à la multiplicité des besoins humains, quant à l'intelligence fructueuse de ce mystère.

Sans doute aux esprits plus développés il faut l'aliment fort qui convient à l'état plus avancé de leur intelligence ; quant

aux faibles et aux petits, il faut les nourrir de lait. Or l'immense majorité des chrétiens ne sent guère le besoin de se former des idées parfaitement claires sur le mystère de la rédemption. C'est peut-être un effet de leur éducation religieuse, défectueuse à cet égard, et de l'absence complète de moyens de se procurer quelque clarté à ce sujet. Ils sont donc résignés à rester dans le demi-jour. Il leur suffit pleinement qu'on leur rende témoignage avec chaleur et conviction de l'immense charité de Dieu qui, pour l'amour de nous, n'a point épargné son propre Fils, mais l'a livré à la mort. Il leur suffit qu'on leur parle du dévouement infini de Jésus-Christ qui s'est donné pour nous tous en rançon, qui a pris sur lui le fardeau de nos péchés pour nous en délivrer ; qu'on les adjure de renoncer au péché pour l'amour de lui, afin de devenir semblables à ce divin modèle. Il importe de leur faire bien comprendre que, sans sa mort propitiatoire, nous devrions tous mourir éternellement dans nos péchés et que, pour cette raison, nous lui devons une éternelle reconnaissance en mourant nous-mêmes au péché. Or tout cela peut se dire sans qu'on ait soi-même dans son esprit une théorie bien claire de la rédemption. Et au fond, la plupart des passages du Nouveau Testament où il est question de la rédemption par le sang de Christ et de notre devoir de reconnaissance envers le Sauveur de nos âmes, ne contiennent guère autre chose que cela ; car dans ces passages les auteurs sacrés n'ont aucune intention de nous renseigner sur le pragmatisme divin dans l'œuvre de la rédemption. Mais malgré cette absence d'explications théologiques, ces passages, avec leur grande variété de locutions figurées et paradoxales sur l'effet salutaire de la mort du Christ, sont pour la plupart des âmes chrétiennes une source abondante d'édification et de rajeunissement de leur vie spirituelle ; comme aussi la sainte Cène l'est pour un grand nombre. Même l'essai manqué d'une explication du mystère qu'a tenté la théologie orthodoxe avec sa théorie erronée, n'exerce, nous avons tout lieu de le supposer, d'autre influence sur bon nombre de fidèles que de leur démontrer *ad oculos* l'absolue incompréhensibilité de ce divin mystère ; car, à vrai dire, cette théorie rend encore plus obscure

la chose qu'elle prétend expliquer. Ainsi ces âmes acceptent avec une profonde humilité et une foi quasi aveugle ce qu'il y a d'absolument mystérieux pour elles dans ce drame divin. Cette attitude résignée correspond d'ailleurs parfaitement à leur intelligence généralement peu développée des choses religieuses ; elle est, jusqu'à un certain point, digne d'être respectée, puisqu'elle est un des premiers échelons de la connaissance qui mène au salut, et conforme à l'ancien adage : *Credo, ut intelligam*.

§ 37. Danger qui résulte d'une fausse théorie de la rédemption pour les fidèles à besoins intellectuels plus développés.

Toutefois, il faut le reconnaître, le manque d'une théorie vraie sur la rédemption peut être accompagné d'un grand danger pour certains fidèles. Quand il s'opère, chez des chrétiens élevés dans la foi au dogme traditionnel, un réveil intellectuel (et ce réveil est pour ainsi dire inévitable à un certain âge, du moins chez certaines individualités), ils commencent par s'achopper aux incongruités, disons plutôt, aux impossibilités morales de la théorie qu'on leur a inculquée dans leur enfance, et cela peut les conduire au doute en général. Qui en est responsable ? En première ligne ceux qui, par leur manière inintelligente d'interpréter les Ecritures et par leur enseignement peu scrupuleux à l'égard de la sainte justice de Dieu, ont blessé le sens moral de leurs auditeurs. C'est un tort qu'on fait à des âmes avides de connaître Dieu et son Christ selon la vérité, que de leur imposer l'obligation de croire que l'Evangile s'identifie en quelque sorte avec cette fausse théorie de la propitiation, théorie qui, depuis les temps où elle a été prêchée du haut des chaires chrétiennes, a soulevé tant de contradictions émanant de bouches savantes et de cœurs qui, pour être simples, n'étaient pas moins droits. Ce tort devient d'autant plus grand qu'on insiste davantage sur la nécessité de cette croyance pour obtenir le salut. Qui sait si, parmi les milliers et milliers de chrétiens qui de nos jours se tiennent systématiquement éloignés de la Table sainte, il n'y en a pas beaucoup qui s'en sont sentis

repoussés par des assertions aussi téméraires ? Qui pourra jamais calculer combien d'âmes disposées au doute ont été plongées dans un doute encore plus ténébreux par le mal qu'on leur a fait dans leur jeunesse et dont elles ressentent encore davantage tout le tort une fois qu'elles sont parvenues à l'âge mûr ? Que personne n'ait le triste courage d'assumer sur lui de semblables responsabilités !

§ 38. La nécessité de donner sur ce sujet plus de lumières à l'ensemble des fidèles s'impose donc à tous ceux qui connaissent la vérité.

Les membres de l'Eglise qui connaissent la vérité sur ce point, et surtout les pasteurs, après s'être suffisamment instruits eux-mêmes, devraient pouvoir montrer à ces esprits en proie au doute le pont sûr qui peut les faire passer, par-dessus l'abîme ténébreux, aux clartés sereines de la connaissance de la vérité. Plusieurs béniraient la main qui les conduirait ainsi des obscurités à la lumière. Sans doute des passages tels que 1 Jean I, 7 : « Le sang de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, nous purifie de tout péché, » ou Ephés. I, 7 : « En lui nous avons la rédemption par son sang, savoir la rémission des péchés, » sont, pour ces esprits sceptiques et d'ordinaire superficiels, comme des pierres d'achoppement, parce qu'ils ne voient là que des assertions paradoxales concernant un objet matériel et mort selon eux. Qu'on ouvre donc leur intelligence en leur montrant que ce « sang de Jésus-Christ » ne signifie pas une chose morte, mais tout ce qu'il y a de plus personnel et de plus vivant, savoir l'âme de ce Sauveur qui s'est donné lui-même pour nous, afin de nous arracher à la mort ; qu'il s'agit du symbole du plus grand et du plus pur amour divin dont l'homme puisse faire l'expérience dans le temps et dans l'éternité.

Certainement, plus d'un y réfléchira à deux fois avant de persister à contredire. Car précisément cette expression, en quelque sorte mystique, de « sang de Christ, » qui désigne en style lapidaire tant de choses et des choses si profondes, est une de celles qui se prêtent le mieux à faire passer des auditeurs attentifs d'une idée obscure et superficielle du mystère de la

propitiation à une conception lumineuse et efficace de la chose. Et en face de semblables paradoxes de la Bible, on expérimente toujours de nouveau la vérité de cette parole que le Seigneur adressait un jour à ses disciples (Math. XIII, 11) : « il vous a été donné, à vous, de connaître les mystères du royaume des cieux » et à d'autres « cela n'a pas été donné. »
