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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 34 (1901)

Heft: 1

Artikel: Une révision de la doctrine de la rédemption

Autor: Ecklin, F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379700

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: 15.07.2025

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

UNE REVISION DE LA DOCTRINE DE LA RÉDEMPTION

PAR

FRÉD. ECKLIN

pasteur.

Une étude sur la doctrine de la Rédemption faite dans l'intention d'une revision de cette doctrine, risque de prendre des proportions très considérables. C'est pourquoi nous laisserons de côté l'exposé des différentes opinions à ce sujet qui ont cours de nos jours, et de toute l'histoire de ce problème, laquelle, on le sait, est très compliquée ; nous ne mentionnerons ici que ce qui est strictement nécessaire pour une saine appréciation critique du dogme orthodoxe. Car la genèse de ce dogme montre assez quelles ont été les opinions préconçues qui lui ont valu une faveur, selon nous, imméritée. Nous nous bornerons donc au côté exégétique et, s'il nous est permis d'employer ce terme, au côté « idéologique » du sujet ; c'est-à-dire à la discussion des notions théologiques et autres, dont il faut tenir compte en traitant ce problème difficile entre tous. Par contre, nous élargirons notre étude, en ajoutant à la tractation théorique et purement scientifique de la question quelques considérations sur la valeur pratique de la revision projetée : nous entendons pratique au point de vue du ministère pastoral. Il va sans dire qu'en parlant de rédemption, nous prenons ce terme dans le sens large auquel nous a habitués un usage plusieurs fois séculaire, c'est-à-dire dans le sens selon lequel il comprend aussi,

et même surtout, le fait de notre réconciliation avec Dieu par Jésus-Christ, la question principale à résoudre étant celle-ci : Comment et dans quel sens la mort de Christ produit-elle la rémission des péchés pour plusieurs? — A cet effet nous examinerons :

1° Ce que la mort de Christ a été, selon l'Ecriture, pour sa personne morale.

2° Ce qu'elle a été pour le salut des pécheurs, selon les idées de l'antiquité chrétienne et selon celles de l'orthodoxie protestante.

3° Comment elle est « la propitiation pour les péchés du monde, » selon une conception moderne basée sur l'Ecriture.

4° Quel est l'avantage de cette conception moderne sur la traditionnelle, au point de vue des besoins d'une piété vivante et du ministère pastoral.

I

La mort de Christ, son triomphe sur la puissance du mal.

§ 1. D'après nos Evangiles, le Christ a clairement prévu qu'étant donnée l'hostilité croissante du monde contre son témoignage et contre sa personne, l'accomplissement fidèle de sa tâche prophétique devait amener en quelque sorte nécessairement sa mort sanglante. Au surplus, il savait d'emblée que c'était là sa destinée, d'après la volonté de son Père céleste. (Jean X, 17 ; Luc IX, 31.) Aussi est-ce dans ce sens qu'il comprenait les types symboliques de la Loi sur les sacrifices de propitiation, et les indications plus claires des prophètes à cet égard. (Mat. XXVI, 54.)

C'est dans cette attente aussi qu'il parlait à ses disciples du « bon berger qui doit mourir pour ses brebis » (Jean X, 12), de « donner sa vie comme rançon pour plusieurs » (Mat. XX, 18), « d'offrir sa chair comme nourriture au monde » (Jean VI, 5), du « grain de froment qui doit périr avant de fructifier » (Jean XII, 24), du signe de Jonas noyé dans la mer avant de pouvoir prophétiser (Mat. XII, 39), du « temple à détruire et à rebâtir en trois jours » (Jean II, 19),

enfin du serpent d'airain (Jean III, 14), comme emblême de sa propre mort ignominieuse.

§ 2. En disant à ses disciples, à fois réitérées, que le fils de l'homme doit être livré « entre les mains des hommes » (Mat. XVII, 22), ou bien « entre les mains des pécheurs » (Mat. XXVI, 45), il nous semble indiquer par le choix de ces deux termes juxtaposés, fils de l'homme et mains des hommes ou des pécheurs, qu'il y a une secrète relation de cause à effet entre sa réelle humanité et son assujettissement à la juridiction des hommes. En tout cas, il a reconnu en face de Pilate (Jean XIX, 11) que cet assujettissement n'est pas uniquement le rôle naturel du faible vis-à-vis du fort, mais qu'il est le fait d'une direction providentielle de son sort. Mais en même temps il fait comprendre à Pilate, que le mauvais usage que celui-ci vient de faire de son pouvoir judiciaire, en faisant fouetter un innocent, est un péché dont il est responsable à un juge supérieur, péché qui n'est surpassé en gravité que par le péché de ceux qui ont livré cet innocent au gouverneur romain. Ainsi ce n'est pas contre l'assujettissement de sa personne à la juridiction humaine que Jésus proteste ; car cet assujettissement lui paraît être une chose voulue de Dieu. La seule chose contre laquelle il proteste, c'est la sentence inique, dont il a déjà été et sera encore la victime. Si d'après Hébreux II, 17, le fils de Dieu, pendant son séjour ici-bas, devait être « semblable à nous en toute chose, sauf le péché, » il ne devait jouir dans la vie civile d'aucun privilège, d'aucune immunité. Son assujettissement à la juridiction des hommes (comp. Esaïe XLIX, 7) devait donc être envisagé par lui comme une conséquence naturelle de sa solidarité physique avec nous, de son incorporation très réelle à notre race.

§ 3. Et pourtant dans cette patiente soumission du Christ à l'injuste juridiction humaine, il y avait quelque chose de plus que la conséquence inéluctable de sa vraie humanité. Il y avait aussi de sa part le renoncement librement consenti au rôle de juge, auquel il avait, le premier, droit en sa qualité de membre de l'humanité, comme étant le seul membre

saint en face d'un monde de pécheurs. Ce droit, il savait, en parlant des douze légions d'anges que son Père céleste lui enverrait bien à sa demande (Mat. XXVI, 53), qu'il le possédait. Il pouvait l'affirmer, quoi qu'il sût en même temps qu'avant de prendre à lui cette qualité de juge, il devait préalablement subir encore dans sa mort sanglante une dernière et décisive épreuve de sainteté. Car c'était librement qu'il consentait à cette épreuve. (Jean X, 18.) « Personne, dit-il, ne m'ôte la vie; je la donne et je la reprends, tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père. » Il attestera donc devant Pilate sa dignité royale (Jean XVIII, 36), y compris son droit d'être juge au lieu d'être l'accusé; mais en même temps il lui dira : « Mon temps de régner n'est pas encore venu et je renonce à faire valoir mon droit à main armée par mes serviteurs. »

§ 4. D'après la Bible, c'est l'homme qui doit juger l'homme (Gen. IX, 6) « car Dieu a fait l'homme à son image. » Comme tout organisme bien constitué, l'humanité doit se purifier par elle-même, et elle le peut, une fois qu'elle est mise au complet par l'incarnation du fils de Dieu. C'est pourquoi le Christ a dit (Jean V, 22 et 27) : « Le Père ne juge personne, mais il a remis tout jugement au Fils... parce qu'il est le fils de l'homme. » Jésus sait donc que c'est par lui que l'humanité devra être jugée un jour, ainsi que par ses saints. (1 Cor. VI, 2.) En renonçant au rôle de juge pour le temps présent, il est l'organe de ce Dieu de miséricorde (2 Pierre III, 9), qui « ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion » (Ezéch. XVIII, 23), et qui à cause de cela « n'a pas envoyé son fils au monde pour le juger, mais pour le sauver. » (Jean III, 17.) L'intention de Dieu dans cet ajournement du jour du jugement est donc que Jésus doit d'abord, dans la mesure du possible, vaincre la puissance du mal par son saint amour, avant de briser par la force les résistances d'un monde rebelle, comme ce sera le cas à la fin du monde. (2 Thess. I, 8.) « Vaincre le mal par le bien » (Rom. XII, 21), telle est la devise de ce Dieu-Sauveur. (Tite III, 4.)

§ 5. Puisque telle est la mission du Christ, il a pu être

désigné par Jean-Baptiste, dès son entrée dans la carrière prophétique (Jean I, 29) comme « l'agneau de Dieu qui porte » (ὁ αἴρων) ou « qui ôte les péchés du monde. » Sans doute ce terme figuré veut dire avant tout, que Jésus est cet être pur et doux, qui d'après Esaïe LIII, 7, doit subir en plein, sans murmurer, les funestes conséquences de la perversité du monde. Mais cela veut aussi dire qu'il les soulève (*tollit*), c'est-à-dire les contrebalance, le mot « *fert* » en latin ayant aussi ce sens (voir l'inscription des monnaies italiennes); de même les mots : « Il a porté nos maladies » (Mat. VIII, 17) signifient qu'il les a contrebalancées, c'est-à-dire guéries, par sa santé communicative. Probablement aussi « *yisbol* » dans Esaïe LIII, 11. — « Le Serviteur [glorifié] de l'Eternel, en se faisant connaître (autrement : par sa sagesse), en justifiera plusieurs, se *chargeant* (*yisbol*) de leurs iniquités, et intercédant pour eux (v. 11), » — a le même sens, savoir celui de contrebalancer ces iniquités par sa justice communicative. Nous croyons donc que dans ce terme : « portant les péchés du monde, » est contenue l'idée non seulement qu'il les supporte sans en être écrasé moralement, mais aussi qu'il les surmonte, c'est-à-dire qu'il en sera le vainqueur.

§ 6. Or cette tâche du Christ, de vaincre le péché en agneau plutôt qu'en lion (Osée V, 14), n'a pu être résolue par lui qu'au prix du plus grand effort moral (Philip. II, 8) et cela d'autant plus que cet assujettissement de sa personne à l'inique juridiction des hommes devait fournir à Satan l'occasion d'un dernier assaut (Luc IV, 13 ; Jean XIV, 30), d'une tentation suprême au sombre désespoir. C'est ce qui eut lieu à Gethsémané et plus tard encore à Golgotha, lorsqu'il fit entendre ce cri d'angoisse : « *Eli Eli, lama sabachthani.* » On a voulu conclure de ces paroles que le Christ devait avoir ressenti alors les tourments de l'enfer. Mais puisqu'il a invoqué Dieu avec des paroles de foi empruntées au Psaume XXII, il nous paraît évident qu'il n'a pas été moralement abandonné de Dieu, tout en se sentant complètement livré à la fureur de ses ennemis. « Il a été exaucé dans cette angoisse (littéralement : « hors de l'angoisse »), comme dit

l'épître aux Hébreux (V, 7), en parlant de ces cris. Une tentation diabolique suffit donc complètement pour expliquer cet état d'âme du crucifié, d'autant plus que Jésus s'y attendait (Jean XIV, 30) ; et l'exégèse orthodoxe qui y veut voir la preuve d'une sentence divine de condamnation temporaire nous paraît être une grosse erreur.

§ 7. Mais pourquoi fallait-il, dans cette lutte suprême entre la sainteté du Christ et la méchanceté humaine, encore cette ingérence satanique? Ici nous arrivons au point le plus obscur de ce drame lugubre. Toutefois, puisque l'Ecriture attribue à cette partie de l'épreuve, subie par le Christ dans sa mort, à sa lutte avec le Diable, une importance capitale, dont l'orthodoxie ne nous paraît pas avoir tenu compte suffisamment, nous devons ici aborder ce problème difficile, pour tâcher de comprendre ce que c'est que « la rédemption » dans le sens biblique de ce mot, c'est-à-dire notre délivrance d'avec le Diable. C'est du reste un problème dont l'antique Eglise s'est beaucoup préoccupée, et à juste titre, ce nous semble. Mais nous consultons d'abord les textes bibliques. Si, d'après Hébreux IV, 15, « Jésus devait être tenté en toute chose comme nous, » il est évident que « les traits enflammés du Malin » (Eph. VI, 16, 12) ne pouvaient lui être épargnés.

Mais ce n'est pas seulement comme nous, c'est bien plus que tout autre homme que le Christ devait être exposé à un pareil assaut des puissances ténébreuses, et c'est là ce qu'il y a de plus mystérieux pour nous dans cette tentation suprême subie par lui.

§ 8. Hébreux II, 14, il nous est dit que « le fils de Dieu s'est fait participant de la chair et du sang, afin que par sa mort il anéantît Celui qui a la puissance de la mort, savoir le Diable. » La même pensée, sous une autre forme, reparaît dans Colossiens II, 15 : « Christ a dépouillé les dominations et les autorités et les a livrées publiquement en spectacle en triomphant d'elles par la croix. » (Comp. Eph. VI, 12 ; IV, 8.) Tout cela est bien mystérieux ; mais pourtant il nous paraît permis d'en conclure, que d'après l'opinion des apôtres le Diable ne pouvait être dépossédé de son pouvoir mortifère

que par un homme ayant chair et sang, qui lui résisterait victorieusement jusque dans les frayeurs de la mort, celles-ci pouvant être envisagées comme la dernière ressource du Malin, pour faire sentir aux pauvres mortels sa puissance malfaisante et pour éteindre, si possible, dans leurs âmes, toute espérance en Dieu. Après cela, rappelons-nous encore les paroles très significatives du Christ à cet égard. D'après Jean III, 8, il est venu détruire les œuvres du Diable : Il le désigne (Jean VIII, 44) comme « meurtrier et menteur dès le commencement, » comme son ennemi (Mat. XIII, 31) et celui des hommes, comme le « géant qu'un plus fort doit terrasser et lier afin de pouvoir piller sa maison » (Mat. XII, 29), comme un usurpateur « tombant du ciel à la façon d'un éclair. » (Luc X, 8). Aussi prédit-il (Jean XII, 13), que son départ de la terre et son élévation au ciel sera comme un jugement, c'est-à-dire un événement décisif dans l'histoire du monde, qu'à la suite de cette crise, « le prince de ce monde sera expulsé et que lui, le Christ, attirera tous les hommes à lui ; » que (Jean XVI, 11) l'autre agent divin, « le Saint-Esprit convaincra le monde de ce que le prince de ce monde est jugé. » Il nous semble résulter de ces paroles, que d'après le Christ sa mort est la victoire décisive sur le Diable, qu'à la suite de cette victoire les hommes qui se laisseront persuader de cette vérité par le Saint Esprit, pourront se soustraire définitivement à la domination de ce tyran.

§ 9. Tout cela est bien mystérieux pour nous. Qui pourra approfondir ces secrets de la diplomatie céleste (ce mot pris *sensu medio*), d'après laquelle, Dieu, pour détrôner cette puissance malfaisante, a pris la décision d'exposer aux angoisses les plus terribles de la mort et aux assauts du démon l'âme pure de son fils bien-aimé? Il peut nous sembler que le Tout-puissant aurait bien pu terrasser l'Adversaire sans autre forme de procès. Mais il paraît qu'il a voulu que ce fût l'homme qui vainquît le Diable, afin que la victoire fût dûment remportée, que l'humanité elle-même, par la personne de son chef (« la corne du salut » Luc I, 69), comme jadis les Israélites par David contre Goliath, s'efforçât elle-

même de se procurer cette délivrance. En tout cas, après cette défaite, ce méchant accusateur (Apoc. XII, 10) et calomniateur ne pourra plus se vanter d'avoir prouvé que l'homme ne vaut pas mieux moralement que l'animal, et qu'il est tout aussi digne de mourir que quelque bête que ce soit. S'il en est ainsi, ce n'est donc, d'après la sentence divine, que par une résistance héroïque et victorieuse que l'humanité pourra se soustraire à sa domination inique (Jacq. IV, 7; 1 Pierre V, 9) et à celle de la mort. Ces pensées peuvent paraître étranges à certains enfants de notre siècle qui envisagent la mort, peut-être même aussi le péché, plutôt comme un phénomène naturel, dans lequel le Diable n'a rien à faire. Ce n'est pas là le point de vue auquel se place l'Ecriture.

§ 10. Saint-Paul (Rom V, 19) nous fait envisager l'obéissance parfaite du Christ comme la contrepartie de la désobéissance d'Adam, par conséquent comme la victoire du second Adam après la défaite du premier. Cela pouvait facilement être pris dans le sens d'une revanche; aussi l'antique Eglise n'a-t-elle pas manqué d'opposer dans ce sens l'arbre de la croix à l'arbre du paradis, la sainte vierge à la mère Eve. Le diable est pour elle l'usurpateur à détrôner par l'homme. On pourrait supposer qu'étant primitivement tout simplement l'ange de l'animalité, ou « le Serpent », comme le nomme l'Ecriture, il aurait voulu étendre son règne aussi sur l'homme, en l'assimilant à l'animal par le péché, afin de n'avoir pas à craindre en lui un rival dangereux dans la domination sur la terre. (Luc IV, 6, 7). Il devait donc être vaincu par l'homme véritable, par l'homme spirituel, par Celui qui ne succomberait pas, même sous la pression de l'instinct le plus fort de l'animalité, sous la crainte des douleurs et des frayeurs de la mort. Il devait être vaincu par cet homme tout seul, sans intervention de la toute puissance divine, (de là ce cri : Eli Eli) afin que, comme dit Irénée, « la revanche de la chute fût parfaite » et « le rachat légitime. »

§ 11. Quoi qu'il en soit de ces hypothèses et argumentations hasardées, il n'y a certes dans cette idée d'une revanche rien qui soit indigne de Dieu. C'est lui qui donne à

l'humanité indignement subjuguée le Sauveur qui pourra terrasser l'adversaire, c'est lui aussi qui ensuite couronne le vainqueur. Il sait que le monde se juge lui-même en condamnant le Christ (Gal. VI, 14), que le péché dévoile ainsi toute sa laideur et le Christ toute sa beauté. C'est pourquoi il n'empêche pas ce duel. Ainsi le mal est d'abord vaincu moralement, avant de l'être physiquement par les flammes du jugement final. Il sait qu'il se fait, à la suite de la mort de Christ, un triage dans l'humanité entre ceux qui aiment le triomphe de la vérité et de la charité, et ceux qui s'opposent à ce triomphe par leurs injustices. Ainsi la rédemption est faite en principe dans la victoire personnelle et décisive de celui qui est l'homme central, de celui qui résume en quelque sorte toute l'humanité spirituelle dans sa personne. *Victima victor*, a dit Saint-Augustin, et c'est en s'inspirant de ce sentiment que l'antique Eglise a planté la croix sur ses tombes et sur ses temples.

II

La mort de Christ, envisagée comme « redemptio » d'avec le Diable par l'antique Eglise catholique, et comme « satisfactio vicaria » pour Dieu par la scolastique du XVe siècle et par l'orthodoxie protestante.

§ 12. C'est comme vainqueur de la puissance du mal que Christ est l'auteur de notre réconciliation avec Dieu, et c'est pour cela que sa mort est le véritable sacrifice de propitiation exigé par la justice de Dieu. C'est cette propitiation par sa mort qu'il a affirmée solennellement par l'institution de la sainte cène, sans toutefois expliquer le pourquoi et le comment de « la rémission des péchés par ce sang de la nouvelle alliance »; car ses disciples, par leur éducation israélite, étaient suffisamment habitués à cet axiome, que *la propitiation ne s'obtient qu'au prix du sacrifice de la vie la plus pure.* Aussi les apôtres dans leurs écrits ne raisonnent-ils pas sur la genèse du pardon ; ils affirment le fait de « la réconciliation » ou de « la propitiation » par le sang de Christ (Rom.

III, 25; V, 10; 1 Jean II, 2) soit tout simplement, soit par diverses locutions figurées, dont les principales sont le rachat, la guérison, l'aspersion, la purification des âmes, et l'accès libre au trône de grâce par ce sang; et Saint-Paul sait qu'il a le droit d'exiger des fidèles néophytes la foi en ce qu'il nomme « la folie de la croix, » sans « les raisonnements de la sagesse humaine. » (1 Cor. I, 17-18).

§ 13. Cependant le même apôtre admet aussi qu'il y a une « sagesse » à acquérir par « les parfaits » (1 Cor. II, 6), « sagesse qui leur vient de l'Esprit de Dieu » (v. 12); et il exhorte même les fidèles à croître dans la connaissance des choses du salut (Col. I, 9; Eph, I, 17; IV, 13, etc.). En effet, le Seigneur avait dit à ses disciples (Mat. XIII, 11). « A vous il a été donné de connaître les mystères du royaume des cieux, » qui sont cachés aux autres, et il leur avait promis cet « Esprit de vérité, qui les conduira dans toute la vérité (Jean XVI, 13). » C'est du reste un besoin de l'esprit humain, auquel Dieu veut donner satisfaction, parce que le manque de clarté dans les choses du salut engendre facilement l'erreur et même le doute. Aussi l'Eglise chrétienne, dès les premiers siècles de son existence, n'a-t-elle pas manqué de réfléchir au problème de la nécessité de la mort du Christ pour notre salut. De là différentes théories, que nous ne pouvons pas maintenant passer toutes en revue. Il nous suffira d'indiquer en gros comment de l'antique théorie de « la rédemption d'avec le diable » est sortie celle de la *satisfactio vicaria* de l'orthodoxie protestante.

§ 14. La réflexion théologique s'est d'abord emparée, peut-être à cause de Rom. III, 24 et Eph. I, 7, du terme de « rédemption », cette notion semblant mieux se prêter à une analyse rationnelle du fait à expliquer, que la notion de sacrifice ou celle de propitiation. Car avec une rédemption, il y a un prix à payer et un bénéfice à retirer, le tout d'après une nécessité juridique. Voici donc les questions qu'on s'est posées (à commencer par Irénée) : A qui la rançon a-t-elle été payée? Si c'est au diable, comme ravisseur, pourquoi n'a-t-il pas pu garder l'âme de Jésus en échange des captifs?

S'il n'a pu garder la rançon, il était donc la dupe dans ce troc. C'était bien là pour lui une punition méritée, après sa tromperie en face d'Adam. C'est donc ainsi que Dieu a pu finir par rire de son rusé adversaire (Ps. II, 4). Voilà les absurdités auxquelles on est arrivé en voulant prendre au sens littéral les termes figurés de rédemption et de rançon, qui expriment admirablement le dévouement complet du Christ pour notre libération, mais rien de plus. Winkelried n'a-t-il pas payé de son sang la victoire de Sempach? Les Rochat et les Bovet ne paient-ils pas la rançon des ivrognes par leur abstinence généreuse? Sabatier n'a-t-il pas pu dire dernièrement : « Pour le progrès humain, il faut toujours la sainte phalange de rédempteurs sociaux. » Mais de grâce, ne faisons pas de la rédemption un problème d'arithmétique! Sans doute, il n'y a pas à regretter que chez les peuples de race latine le Sauveur soit nommé de préférence le Rédempteur, car il nous a libérés de l'esclavage du péché et de la domination du diable. Mais une théorie de la rédemption, théorie scientifique et rationnelle, basée sur ce terme figuré et légèrement paradoxal, cela n'est guère possible; nous disons cela, quand même le sujet de cette étude est « une revision de la doctrine de la Rédemption. »

§ 15. Toujours est-il que la compréhension du fait de la rédemption n'y perdra rien, quand même nous lâchons ce terme comme point de départ de nos réflexions sur le mystère de la croix. Nous devons à saint Anselme de lui voir substitué celui de *satisfactio*. S'inspirant de la pensée que la rançon a dû être payée à Dieu et non au diable, il a compris que, comme sacrifice de propitiation, la mort de Christ devait avoir été une compensation d'honneur par un acte d'obéissance surérogatoire, compensation destinée à couvrir ou à contrebalancer l'offense faite à la majesté divine par le péché des hommes. C'était donc en réalité une théorie de propitiation, qui succédait ainsi à celle de la rédemption d'avec le diable. Quant au terme de « satisfactio, » introduit depuis longtemps dans le langage théologique par Tertullien, il exprimait très bien l'idée d'une réparation d'honneur, et

son application à l'œuvre rédemptrice du Christ n'était pas alors une étrange nouveauté, puisque Saint-Bernard pouvait dire : « *Satisfecit Christus pro nobis, caput pro visceribus.* » Mais ni Anselme, ni Bernard ne pensaient encore à une satisfaction de punition ou d'expiation, puisque d'après Anselme punition et satisfaction doivent s'exclure. Et pourtant ce terme de satisfaction, depuis longtemps usité, contenait déjà en germe l'idée de « faire pénitence. » Il ne faut donc pas s'étonner, que par la secrète logique cachée dans ce terme, les théologiens, d'abord quelques scolastiques du quinzième siècle, Gerson, Wessel, etc., aient été amenés peu à peu à la formation de la doctrine de la *satisfactio vicaria*, devenue plus tard celle des Réformateurs, et par eux celle de l'orthodoxie protestante.

§ 16. Nous croyons pouvoir nous dispenser ici de la tâche d'exposer dans tous ses détails cette doctrine très connue, et nous croyons mieux utiliser ces pages en les employant à la combattre, comme étant un mauvais reste de la théologie monacale du moyen-âge en plein XIXe siècle. Nous la croyons fausse, non seulement à cause de la substitution judiciaire qu'elle suppose, mais avant tout à cause de l'application, en majeure partie fautive, de la notion d'expiation à la mort de Christ. Quand il s'agit de propitiation, ce n'est pas tant une expiation qu'il faut, qu'une réparation du mal; car la seule satisfaction qu'exige la sévère justice de Dieu, c'est le rétablissement de l'obéissance, dût-il même être acheté au prix de la vie physique la plus précieuse et des renoncements les plus durs? Aussi Jésus-Christ n'a-t-il pas été pour Dieu une victime expiatoire du crime, mais un martyr de sa propre sainteté et une victime de son dévouement pour l'honneur de Dieu et le salut du monde. Ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς, c'est ainsi que le nomme l'Ecriture (Apoc. I, 5). C'est ainsi qu'il a glorifié Dieu par sa mort et qu'il a été dans cette mort pour Dieu une offrande et un sacrifice d'agréable odeur (Eph. V, 2).

§ 17. On nous objectera peut-être que c'est trop assimiler la mort de Christ à celle de tant d'autres martyrs, qui ont

aussi de cette manière « glorifié Dieu » (Jean XXI, 19) et que c'est lui ôter son cachet propre, comme mort propitiatoire. A cela nous répondons : Christ seul a été la victime pure, l'agneau sans tache (1 Pierre I, 19), ce qu'on ne peut jamais dire des autres martyrs. D'ailleurs l'Ecriture ne tient nullement à isoler la mort de Christ de tout autre sacrifice analogue de la vie humaine. Elle admet la notion de victime de second rang. Elle dit aussi des martyrs (Apoc. XII, 11) : « Ils ont vaincu le diable par le sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage et n'ont pas aimé leur vie jusqu'à [craindre] la mort. » Sans doute, l'exemple donné par l'Agneau les en a rendus capables. De même Saint-Paul dit (Col. I, 24) : « Je me réjouis maintenant dans mes souffrances pour vous, et ce qui manque aux souffrances de Christ, je l'achève en ma chair pour son corps, qui est l'Eglise. » Est-ce que Saint-Paul, en disant cela, a pu se croire une victime d'expiation ? Evidemment non. Et si Christ avait tout expié à notre place, comment quelque chose aurait-il encore pu manquer à ses souffrances ? Au surplus, le second bouc du jour des propitiations (Lév. XVI, 8) n'indique-t-il pas aussi cette idée d'un sacrifice de second rang, comme victime exilée à côté de la victime immolée ?

§ 18. On nous objectera encore que c'est amoindrir la sainte majesté de Dieu, que d'admettre que Dieu puisse pardonner le péché, sans avoir vengé ce crime de lèse-majesté par la mort du coupable ou par celle de son substitut. A ce préjugé, inventé par des moines flagellants, nous répondons que la justice rétributive, d'après laquelle Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, n'est jamais le principe suprême de son gouvernement. Car, si c'était le cas, tous les pécheurs seraient irrévocablement perdus. La justice vengeresse du crime n'est jamais autre chose pour Dieu qu'un moyen extrême à employer, quand tous les appels de la grâce sont restés infructueux. Jamais Dieu ne veut la mort du pécheur à tout prix et en toute éventualité. Si le but que Dieu se propose, savoir le rétablissement de l'obéissance, peut être atteint sans l'emploi des dernières rigueurs, il n'y a pour

Dieu aucune nécessité de sévir contre les coupables ou contre leur substitut.

§ 19. Est-ce à dire que nous nions toute nécessité d'expiation quelconque? Nullement, puisque d'abord il y a des méchants qui ne se convertissent jamais; ensuite parce qu'il y a des punitions collectives du mal, dans lesquelles les justes sont englobés avec les injustes, pour coëxpier avec ceux-ci des péchés auxquels ils n'ont pas pris part; donc par pure solidarité physique et sociale. (1 Cor. XII, 26. « Si un membre souffre, tous souffrent avec lui. ») Et certes dans ce sens, on peut bien dire que Christ a expié nos fautes. Il ne l'a fait nullement en se substituant à nous, puisque nous devons tous aussi les expier à notre tour par la mort, salaire du péché; mais sa mort devant être une douloureuse réparation de notre dégradation par une lutte suprême avec les puissances du mal, lutte qui nous est également imposée par nécessité morale, il y a eu de sa part une suprême coëxpiation par dévouement, afin de nous rendre victorieux et acceptables devant Dieu. Ainsi la victoire décisive sur le mal a été le fond, une coëxpiation suprême la forme de son œuvre de rédemption. (Gen. III, 15.)

§ 20. Aussi l'Ecriture ne dit-elle nulle part que le Christ a dû mourir « pour expier les péchés du peuple », quand même on a traduit ainsi Hébr. II, 17 ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, ce qui veut dire: faire la propitiation pour les péchés du peuple. De même 1 Jean II, 2, il fallait traduire: « la propitiation » et non « l'expiation ». L'expiation au sens juridique de ce mot, c'est-à-dire celle qui supposerait une équivalence des souffrances de Christ avec ce que les péchés de tous les hommes auraient mérité de peines, doit donc être reléguée au nombre des anciennes erreurs; et cela d'autant plus qu'il nous est absolument impossible de vérifier cette singulière équivalence par des faits. Par contre, on pourra toujours se servir de l'expression « sacrifice expiatoire du Christ » dans le sens un peu vague d'une expiation par solidarité avec nous, c'est-à-dire d'une coëxpiation volontairement subie par lui. C'est dans un sens également vague, qu'on peut aussi dire:

« Souvent les peuples expient les crimes d'ambition de leurs souverains », c'est dire, qu'ils doivent coëxpier avec ces souverains. Ou bien: souvent les enfants expient les excès anti-hygiéniques de leurs parents, c'est dire qu'ils les coëxpient. Mais ce n'est pas d'expiation par substitution qu'il s'agit dans ces cas, ni d'équivalence des peines.

§ 21. La fausseté de la notion d'une expiation judiciaire, appliquée à la mort de Christ, ressort aussi de celle d'une substitution judiciaire qu'elle suppose nécessairement. La coulpe et le mérite étant ce qu'il y a de plus personnel, ne peuvent pas être imputés à un autre par substitution; car c'est de la valeur ou non-valeur personnelles au point de vue moral qu'il s'agit avec ces termes, et la sentence d'un juge est toujours étroitement liée à la réalité des faits. Qu'on ne nous objecte pas que l'Ecriture parle constamment de la mort de Christ comme ayant eu lieu pour nous. Cela est vrai; mais le terme employé par elle presqu'exclusivement de tout autre, le terme scripturaire classique pour indiquer dans quel sens Christ est mort pour nous, c'est ὑπὲρ ἡμῶν (en faveur de nous) que nos versions traduisent par « pour nous », et il ne doit nullement être confondu avec ἀντὶ ἡμῶν, qui signifie à notre place. Dans les seuls passages, où les auteurs sacrés emploient ἀντὶ ἡμῶν, savoir Marc X, 45 λύτρον ἀντὶ πολλῶν et 1 Tim. II, 6 ἀντίλυτρον ὑπὲρ πολλῶν, le mot ἀντὶ se trouve combiné avec l'expression figurée de λύτρον, et ainsi s'explique cette anomalie. Ce terme ἀντὶ marquerait l'exclusion de l'un par l'autre, c'est-à-dire, qu'étant mort à notre place, Christ nous dispenserait de mourir ou qu'ayant obéi à notre place, nous n'aurions pas besoin d'obéir à notre tour. Ce serait là de la *substitution* dans le sens complet et véritable du mot. Or quand on affirme carrément: Christ a été puni à notre place, on sousentend réellement que nous sommes dispensés de la punition méritée par nous, par le fait qu'un autre a subi la peine, donc en vertu de la substitution de cet autre et d'après le principe judiciaire: « Ne bis in idem ». Ce serait à peu près comme quand quelque débiteur est dispensé de payer sa dette, lorsqu'un autre l'a payée à sa place.

§ 22. L'Ecriture ne veut rien de cette substitution. Elle nous condamne à mourir nous-mêmes au péché précisément parce que Christ est mort ainsi pour nous. Elle exige de nous une stricte obéissance à la loi de Dieu, précisément parce que Jésus-Christ s'est ainsi dévoué pour nous, pour nous apprendre ce que c'est que d'obéir à son devoir, et que dans sa vie et sa mort, il nous a donné un exemple à suivre. Il n'a donc pas été notre substitut, ni dans la punition endurée, ni dans sa parfaite obéissance et dans son dévouement. Mais dans sa lutte victorieuse contre les puissances du mal, il a été notre *représentant* devant Dieu et notre modèle, nous entraînant après lui à suivre ses traces et s'engageant devant Dieu à nous faire également mourir au péché. C'est ainsi qu'en lui nous passons d'avance pour être saints. Car avec la représentation, les âmes ou volontés sont comme renfermées les unes dans les autres, tandis qu'avec la substitution les corps s'excluent mutuellement dans l'espace. Or c'est la duplicité des mots latins: « pro » et « vicarius », ainsi que du mot allemand: « Stellvertretung », signifiant à la fois substitution et représentation, c'est ce double sens de ces termes qui est pour beaucoup dans la confusion des idées à cet égard.

§ 23. Après avoir éliminé ainsi les deux notions principales sur lesquelles est basée la doctrine de la « satisfactio vicaria » (qu'on devrait plutôt nommer doctrine de la satispassio vicaria), après avoir éliminé, disons-nous, les notions d'expiation judiciaire et celle de substitution, nous démontrerons encore en quoi cette théorie de la propitiation, appelée d'ordinaire et abusivement théorie de la rédemption, est attentatoire aux vérités essentielles de la religion chrétienne, en les minant.

1° Elle renverse de fond en comble la notion de la justice de Dieu, en imputant à Dieu la plus criante injustice; car il est écrit: (Prov. XVII, 15) « Celui qui absout le coupable et celui qui condamne l'innocent, sont tous deux en abomination à l'Eternel ».

2° Elle nie la grâce gratuite de Dieu, en faisant supposer

que Dieu ne peut pas pardonner sans avoir préalablement puni le crime; ce qui est de la morale monacale, mais nullement évangélique. Déjà Socin a dit avec raison: « Rien n'est pardonné, si tout doit être expié; » et il n'a jamais été réfuté à cet égard.

3° Elle supprime le fait de l'éternelle divinité du fils de Dieu, en faisant de lui un objet temporaire de la colère de Dieu, un « supplicié » et un « maudit » de Dieu, exclu temporairement de l'éternel amour.

4° Elle affaiblit le sentiment de la responsabilité personnelle du pécheur, en lui faisant croire que sa coulpe peut être transférée sur un autre. Par ce même principe substitutionniste, elle prouve qu'au fond tout le monde devrait être sauvé, puisque Christ est censé avoir expié tout pour tous. Elle prouve donc trop et par là elle ne prouve rien.

5° Elle se contredit elle-même aussi dans ce sens, que si l'obéissance de Christ remplaçait pour Dieu l'obéissance absente des pécheurs, pourquoi fallait-il encore une expiation de péchés, quand l'obéissance active du Christ suffit à tout ce que Dieu exige de nous.

Sans doute toutes ces déductions « ad absurdum » sont des aberrations auxquelles la plupart des défenseurs de la doctrine orthodoxe n'ont peut-être jamais pensé; car il y a d'honnêtes inconséquences chez tous les hommes, et même chez les théologiens. Mais toujours est-il que la logique des erreurs est aussi impitoyable en théologie qu'en arithmétique.

§ 24. Toutefois ne soyons pas injustes. S'il y a erreur, il y a aussi bien des circonstances atténuantes dans le procès que nous intentons ici à la doctrine orthodoxe. D'abord quoi de plus simple que ce raisonnement: Dieu ayant voulu cette mort du Christ, et cette mort ayant été un supplice, c'est donc Dieu qui a voulu ce supplice. Pourquoi ne l'aurait-il pas voulue comme expiation? car un supplice n'a de raison d'être que comme punition. Que Dieu ait pu vouloir ce supplice comme martyre, cela ne paraissait guère admissible; car comment un martyre pourrait-il produire la rémission

des péchés? Cela devait donc être une expiation. Cela admis, tout devenait fort simple: Christ a payé notre dette et par là même nous sommes en règle avec la loi de Dieu. C'était consolant, et en outre cette doctrine avait l'avantage d'être une arme très forte contre la propre justice; c'est ce qui a fait au seizième et au dix-septième siècle sa fortune dans le monde protestant. Quant aux catholiques, leurs mérites venaient s'ajouter à ceux de Christ, ses souffrances étant envisagées comme méritoires et expiatoires à la fois. Tout cela était donc de nature à s'imposer à merveille à la foi des simples.

Ajoutons à ces raisonnements les preuves scripturaires tirées de certaines locutions figurées et même paradoxales des saintes Ecritures, et l'on comprend comment, avec cette apparente biblicité, l'erreur a pu être si tenace dans certains milieux jusqu'à nos jours, et cela malgré les critiques qui n'ont pas manqué de se produire.

§ 25. Examinons donc ces preuves scripturaires, plus apparentes que réelles, et d'abord celles qui sont tirées de l'Ancien Testament. On nous cite à cet effet les sacrifices de propitiation, institués par la Loi mosaïque, lesquels d'après l'exégèse orthodoxe, seraient comme une illustration symbolique de l'expiation par substitution. Si cela était vrai, la victime à immoler devrait être maudite, après avoir été chargée des péchés du peuple. Or elle est sacro-sainte (Lév. VI, 17; VII, 1), au point que son sang est mis en contact avec l'arche de l'alliance (Lév. XVI, 14). La seule vérité que ces sacrifices veulent rendre visibles, c'est que la propitiation ne peut être obtenue qu'au prix du sacrifice d'une vie pure, et c'est ainsi que Jésus et ses disciples ont compris la chose. Du reste, les fidèles de l'ancienne alliance n'avaient pas encore besoin d'une théorie de propitiation; une image de la personne du propitiateur devait leur suffire. Et l'Ancien Testament reçoit des lumières du Nouveau; ce n'est pas par ces rites énigmatiques que peuvent être élucidés les faits évangéliques qui sont plus clairs.

§ 26. C'est aussi la personne du médiateur que place devant nos yeux le célèbre chapitre LIII d'Esaie, qui est envisagé

par plusieurs comme une preuve irréfutable de la théorie orthodoxe. Et pourtant il ne prouve rien en sa faveur. Qu'est-ce qui s'y trouve? Le prophète retrace dans cette page admirable le tableau du Juste parfait, lequel offre sa vie en sacrifice pour le salut du peuple de Dieu, et qui réunit dans sa personne et dans son sort les contrastes les plus étonnants de petitesse apparente et de grandeur réelle, de malheurs exorbitants et de gloire immense, de pureté absolue et d'ignominies affreuses. On le croit puni de Dieu (v. 4), mais en réalité, c'est notre iniquité à nous tous qui se reflète dans son sort injuste. Et dans les souffrances atroces qu'il subit sans murmures, c'est pourtant la volonté de Dieu à laquelle il se soumet. Car (v. 6) c'est « l'Eternel qui a fait tomber sur lui (הִפְגִּיעַ בּוֹ) le péché de nous tous. » [De Wette, Martin et Osterwald.] Comparez Actes II, 23, « livré entre les mains des iniques par le conseil déterminé de Dieu. » Et c'est ainsi que (Es. LIII, 10) « il a plu à l'Eternel de le briser par la souffrance ». Ce hiphil: « hiphgui » indique un fait compliqué à cause secondaire, savoir notre péché intervenant, ce qui ne ressort pas, quand on traduit v. 6 (avec Segond) « L'Eternel l'a frappé pour l'iniquité de nous tous ». (Comparez Zach. XIII, 7.) Remarquons bien que Es. LIII, 5 et 11 parle de guérison et de justification, que nulle part le prophète ne dit que c'est en guise d'expiation que Dieu exige de lui de supporter un pareil martyre, ni qu'il est puni à notre place (tachat), ou qu'il y a une justice vengeresse à satisfaire de cette façon, ce qui pourtant aurait été nécessaire pour faire admettre une expiation par substitution. La fin du verset 5, qui surtout a été comprise dans ce sens, dit seulement: « *De la* punition, [étant] notre salut, [fut] sur lui ». Ce sont là les termes de l'énigme, mais nullement sa solution. Il ne s'agit pas d'échange de sort entre lui et nous, mais simplement d'un effet de solidarité entre lui et nous, solidarité en mal pour lui par notre faute, en bien pour nous par sa constante douceur, et le tout d'après un profond conseil de l'Eternel. Du reste, le fait que ce juste ainsi maltraité par notre faute, finit par être élevé par Dieu à la gloire suprême (v. 10-12), devrait

démontrer aux yeux de tout lecteur non prévenu, que ce martyr de la méchanceté humaine n'a jamais pu être un objet de la colère de Dieu, vengeresse du crime des hommes.

§ 27. Quant au Nouveau Testament, on cite quelquefois Rom. III, 25: « Dieu pour montrer sa justice, a destiné le Christ à être une victime propitiatoire (προέθετο ἱλαστήριον) par la foi en son sang », on cite, disons-nous, ce verset en supposant qu'il s'agit ici de la justice vengeresse du crime. Mais il s'agit au contraire de la juste bonté de Dieu, d'après le sens que le mot « Cedakah » a constamment dans l'Ancien Testament; Dieu étant juste en limitant la participation au salut à ceux qui croient à son fils crucifié, et étant bon, en les admettant comme justes quoiqu'ils ne soient pas parfaits. Sans doute le fait que saint Paul ne nous donne ni dans ce passage, ni dans les chapitres suivants une théorie de la propitiation est pour beaucoup dans les obscurités qui plus tard se sont produites à cet égard dans les esprits. Mais nous n'avons aucun droit de le blâmer à cause de cela. On a cru sans doute que le passage Rom. VIII, 3 était une preuve en faveur du dogme orthodoxe: « Dieu a condamné le péché dans la chair, en envoyant, à cause du péché, son propre fils dans une chair semblable à celle du péché, afin que la justice de la loi fût accomplie en nous. » Mais ces paroles ne signifient pas que Dieu a puni le péché dans la personne de son fils innocent, mais tout simplement, que Dieu par la croix de son fils condamne notre péché en nous obligeant par son exemple à le condamner nous-mêmes et à mourir au péché. Car c'est du rétablissement de l'obéissance en nous qu'il est question dans tout ce contexte, et nullement d'expiation.

§ 28. On nous cite aussi 2 Cor. V, 21 : « Dieu l'a fait [être ou paraître] péché pour nous, afin que nous devinssions justice de Dieu en lui. » On veut prouver au moyen de ces paroles apostoliques la justesse du dogme substitutionniste. Mais avant tout, il faudrait prouver que saint Paul veut nous donner ici *ex abrupto* sa théorie de la rédemption ou de la propitiation. N'est-il pas bien plus vraisemblable que, par la juxtaposition des ces deux faits paradoxaux: Christ condamné,

comme s'il était un pécheur, et nous absous devant Dieu, comme si nous étions des justes parfaits, il veut simplement mettre en saillie, d'après sa méthode, d'abord « la folie de la croix » plus sage que tout ce que la sagesse humaine aurait pu imaginer, puis aussi la grandeur du dévouement du Christ, qui se fait péché pour l'amour de nous, afin que soyons justice de Dieu en lui. Mais parler d'un Christ, fait péché dans le sens objectif de ces termes, aurait été d'autant plus absurde, que dans ce même Christ fait péché nous pouvons devenir justice de Dieu. Tout ce paradoxe s'explique très simplement, dès qu'on se rend compte du fait que ποιεῖν en grec signifie aussi « faire paraître », puisqu'un ποιητής est un maître en fictions. Dieu l'a fait péché signifie donc : il l'a fait passer pour être un malfaiteur (aux yeux du monde). Comp. Esaïe LIII, 12 : « Il a été mis au nombre des malfaiteurs. » Le même paradoxe reparaît dans Gal. III, 13 : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu malédiction (κατάρα) pour nous ; » cela n'est pas plus hasardé que si nous disions : Luther nous a rachetés des anathèmes de Rome, en se faisant archihérétique pour nous. » En tout cas, le mot κατάρα ne peut pas être pris ici dans le sens objectif d'ἀνάθεμα, puisque l'apôtre l'explique par le fait de la pendaison au bois. Au point de vue du légalisme juif, sans doute, Jésus devait passer pour un maudit ; mais cela ne l'empêche pas d'être, au point de vue de Dieu, la source de toutes les bénédictions pour nous qui croyons.

§ 29. Evidemment il y a une logique des apparences, comme il a une logique des faits réels. Le soleil se lève et se couche, cela est aussi vrai en langage ordinaire, qu'il est vrai en astronomie que la terre tourne autour du soleil ; tout dépend du point de vue auquel on se place. En christologie populaire, il paraît évident qu'il y a eu comme un échange de sort entre Christ et nous : Lui, par la volonté de Dieu, a souffert, afin que nous puissions être reçus en grâce devant Dieu. Il est mort pour nous faire vivre. Il a accompli ce que nous ne pouvions faire et ce qui nous est imputé comme justice. Voilà le fait de la rédemption dans sa mystérieuse

simplicité ! Mais cette relation de cause à effet entre sa mort et notre vie n'est pourtant pas le résultat d'un échange de sorts ou même d'un échange de valeurs personnelles devant le tribunal du Très Haut, mais un effet de la solidarisation de Christ avec nous dans la lutte à soutenir contre les puissances du mal et dans la victoire à gagner pour l'obtention de la vie éternelle. Aussi l'échange de sort n'est-il pas réel : Christ n'est pas exclu de la vie éternelle ou du ciel, pour que nous puissions en jouir à sa place. Son obéissance ne s'est jamais substituée à la nôtre au point de nous dispenser de l'obligation morale. Il y a bien eu une certaine apparence d'échange de sorts et de valeurs morales : lui, passant pour malfaiteur, afin que nous puissions passer pour justes ; mais cela n'est pas le vrai sens de la sentence divine à son égard. Jamais les impénitents ne pourront réclamer leur salut en vertu d'un tel échange, en disant : « Christ a souffert à ma place, il a tout payé pour moi. »

Toutefois cette apparence d'échange de sort a une grande importance dans la vie. D'abord, elle devait peser sur l'âme du Sauveur crucifié comme mirage diabolique, c'est à dire comme apparence d'une injustice criante de Dieu à son égard ; c'est pourquoi il s'est écrié : Pourquoi m'as-tu abandonné ? Ensuite cette apparence met en saillie plus que toute autre chose, pour l'âme fidèle, toute la grandeur du dévouement du Christ et la gratuité de son salut : Christ se faisant pauvre pour nous enrichir, devenant le maudit par exellence, pour que nous héritions toutes les bénédictions, passant pour l'homme de péché, afin que nous passions pour justes devant Dieu ; et l'on pourrait ajouter : Christ quittant le ciel temporairement, pour nous y faire demeurer à perpétuité. On ne peut mieux illustrer l'immensité du dévouement de Christ et la gratuité de son salut, que par ces antithèses.

Un autre avantage de ce point de vue, c'est de simplifier énormément la théorie de la propitiation pour les simples en leur permettant de se représenter l'obtention du salut sous la figure d'un échange de valeurs, d'un rachat, d'un paiement de rançon. C'est donc une concession faite à leur degré de

capacité intellectuelle, concession très légitime, si l'on dit à ces simples : « C'est, en quelque sorte, comme s'il y avait eu un échange de sort ; cependant le mystère de notre rédemption ne s'explique pas réellement de cette manière. » Or la théologie, se plaçant au point de vue de la stricte vérité, comme les astronomes à l'égard du mouvement apparent du soleil, ne doit pas prendre cet échange pour la divine réalité de la rédemption. Elle doit reconnaître que la substitution judiciaire n'est que l'apparence extérieure des faits, tandis que le don de la vie, comme moyen de sauvetage pour nos âmes, en est la réalité, et que ce don, ce sacrifice de la vie de Christ pour nous, est bien autrement motivé que par une vengeance divine à satisfaire. La Bible prend les apparences substitutionnistes comme point de départ de son raisonnement et elle en a bien le droit ; mais les conséquences qu'elle en tire prouvent bien qu'elle suppose une autre satisfaction propitiatoire que celle qui consisterait dans un simple échange judiciaire.

§ 30. Qu'on permette donc à saint Paul, homme d'esprit, des locutions paradoxales de ce genre, sans toujours supposer qu'il veut dogmatiser. Si Jésus a tancé ses disciples pour avoir mal compris son exhortation : « Gardez-vous du levain des pharisiens » (Mat. XVI, 2), ne tancera-t-il pas aussi certains théologiens, pour avoir pris trop à la lettre certaines locutions figurées et intentionnellement paradoxales de ses prophètes et de ses apôtres, ou de lui-même ? Usons d'intelligence, mais avec cela ne soyons pas injustes. Après tout, cette théorie, que nous combattons, si fausse qu'elle soit, a eu une grande force et l'a encore par la part de vérité qu'elle renferme. Elle atteste fortement la nécessité d'une rédemption, celle du sacrifice de Christ pour notre salut, et la réalité de la propitiation par son sang. Elle affirme cela avec des preuves absolument inadmissibles pour des gens qui réfléchissent, mais elle l'atteste avec conviction ; c'est le trésor dans des vases de terre (2 Cor. IV, 7). Cela suffit dans la majorité des cas pour la foi des simples, et c'est déjà beaucoup, mais ce n'est pas assez.

III

Christ est notre propitiation, parce qu'à la suite de sa victoire sur le mal, il peut garantir à Dieu notre sanctification complète.

§ 31. Après avoir démontré, dans ce qui précède, ce qu'il y a d'erroné dans la doctrine traditionnelle de la «satisfactio vicaria» ou de la propitiation par expiation substitutionniste, il est de notre devoir de mettre à sa place une théorie vraie, qui ne prête pas le flanc à tant d'objections fondées; car en religion on ne peut abolir que ce qu'on sait bien remplacer. Mais ici se présente une grande difficulté. La Bible, tout en nous parlant de rédemption, propitiation, réconciliation avec Dieu par le sang de Christ, et en désignant le Christ comme notre médiateur, sanctificateur, avocat, intercesseur, et la foi en lui comme le principe de notre justice devant Dieu, nous met bien sur le chemin de connaître la vérité à ce sujet; mais, à proprement parler, elle ne nous donne pas une théorie de la propitiation en due forme. Elle nous fournit de précieux matériaux pour construire un système; elle contient certainement toutes les notions indispensables pour cela, mais nous laisse le soin de les coordonner et de les défendre contre l'erreur et l'incrédulité. La sagesse de Dieu l'a voulu ainsi; ce serait donc de la paresse d'esprit que de se refuser à ce travail.

§ 32. Avant tout, le fait de notre rédemption est donc un mystère, que la foi entrevoit et qu'elle accepte humblement sur l'autorité de Christ et de ses témoins, sans en bien comprendre le pourquoi et le comment. Du reste, elle en éprouve l'influence salutaire, et cela suffit à la plupart des vrais croyants. Il en a toujours été ainsi, et il est dans la nature même du problème et de sa solution, telle que nous la connaissons, qu'il en soit toujours ainsi. Cela est tellement vrai, qu'on peut même se demander si les apôtres ont jamais senti le besoin d'avoir chacun sa théorie de propitiation, ou tous ensemble la même. Pour notre part, nous pensons que non. Car pour eux, comme nous l'avons déjà dit, l'axiome qu'ils

devaient à leur éducation israélitique devait leur suffire ; nous entendons l'axiome d'après lequel la propitiation ne peut être obtenue que par le sacrifice de la vie la plus pure ; et ils savaient que Jésus-Christ est cet agneau pascal, qui devait être immolé. Cet axiome était alors admis sous la forme atroce des sacrifices humains par une partie des peuples de l'antiquité payenne, comme l'atteste entre autres Jules César (De bello gallico libr. VI, cap. XVI) en parlant ainsi des Druides : « Pro victimis homines immolant... quod pro vitâ hominis nisi vita hominis reddatur, non posse aliter Deorum immortalium numen placari arbitrantur : publiceque ejusdem generis habent instituta sacrificia. » Avec cet axiome, donné dans sa forme correcte par la Loi et les prophètes, les apôtres n'avaient pas besoin de raisonner eux-mêmes et de faire raisonner leurs néophytes sur le mystère de la rédemption. Et du reste l'ignorance des anciens Pères de l'Eglise, relative à une tradition apostolique expliquant le mystère, et les singulières élucubrations auxquelles ils sont arrivés en réfléchissant sur cette énigme, prouvent suffisamment l'absence d'une théorie de la rédemption qu'auraient proclamée clairement les apôtres.

§ 33. Et même saint Paul, le plus théologien d'entre les apôtres, ne paraît pas, à en juger d'après le contenu du chapitre IV de son épître aux Romains, avoir eu sa théorie sur la rédemption ; sans cela il l'aurait exprimée dans ce chapitre, dans lequel il parle du pardon à obtenir par la foi seule, sans y faire mention du sang de propitiation, comme il l'avait pourtant fait Rom. III, 23. En laissant ainsi dans l'ombre le côté objectif de notre réconciliation avec Dieu, le ἱλασμός, il s'est privé de l'avantage de pouvoir fonder l'obligation morale du chrétien sur la genèse même du pardon. Et en ne considérant ce pardon que comme le fruit de la grâce gratuite (chap. IV), il en vient à se demander trois fois de suite (Rom. VI, 1 ; VI, 15 et VII, 7) si cette grâce n'annule pas l'obligation morale. Logiquement, il était conduit à cette objection, une fois qu'il n'avait pas même abordé la question en quel sens et pourquoi le Christ, « par son sang, » pouvait

être le ἱλαστήριον ou moyen de propitiation pour les pécheurs. Mais après tout, cette omission n'a eu d'autre conséquence que d'obliger l'apôtre à prouver par une série de raisonnements ingénieux le caractère absolument inviolable de l'obligation morale du chrétien, précisément parce qu'il est sous la grâce, c'est-à-dire placé sous la direction de l'Esprit de sainteté qui émane de Christ.

§ 34. Cette absence d'une théorie explicite de la rédemption chez saint Paul, absence qui se montre aussi dans la tournure laconique et paradoxale des passages où il fait mention, comme en passant, de ce fait mystérieux (2 Cor. V, 21 ; Gal. III, 13 ; Eph. V, 2), ne l'a pourtant pas empêché de nous léguer certaines pensées dignes de son génie apostolique, qui sont comme des éclairs pleins de clarté au milieu de l'obscurité générale à ce sujet. Ainsi quand il dit (Rom. V, 10) : « C'est au péché que Christ est mort, » ou quand il dit (2 Cor. V, 15) : « Il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent pas pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressussité pour eux. » Et surtout Rom. V, 12-20, où il oppose à la chute d'Adam la parfaite obéissance de Christ, en attribuant à notre *solidarité* avec le premier transgresseur cet héritage de péché et de mort que nous traînons après nous, comme aussi à notre solidarité avec Christ cet héritage de justice et de vie dont la foi se glorifie. Ce n'est donc pas au point de vue d'une justice rétributive, vengeresse du crime, qu'il nous fait envisager la nécessité de la mort rédemptrice de Christ, mais au point de vue de l'histoire de la création d'une nouvelle humanité en Christ. Aussi Frédéric Godet a-t-il pu dire que la rédemption est au fond une épisode de la création continuée de l'homme, pour faire de lui un être spirituel (1 Cor. XV, 45-47). En sortant ainsi la mort de Christ du domaine de la justice criminelle de Dieu, et en la plaçant dans celui de la *réparation* de *la faute* d'Adam, ce célèbre passage nous dédommage abondamment de cette espèce de solution de continuité dans le raisonnement apostolique que nous avons cru remarquer dans la transition du IIIe au IVe chapitre et jusqu'au commencement du Ve. Mais

encore le dit passage Rom. V, 12-20, quelque lumineux qu'il soit, ne nous donne pas une théorie explicite de l'œuvre de la rédemption. Toutefois il nous met sur la voie pour la trouver, il fournit pour ainsi dire la base inébranlable de l'édifice à construire.

§ 35. Il en est de même de certains passages, remarquables par leur profondeur et leur clarté, de l'épître aux Hébreux, passages dont nous parlerons plus en détail dans la suite de cette étude. Mais là encore, il n'y a pas de théorie explicite ; car ces passages sont comme cachés dans une foule de raisonnements et d'avertissements, tirés en grande partie des formes du culte lévitique, en sorte qu'il faut bien chercher pour y trouver une solution du grand problème de la rédemption, ou plutôt de la propitiation. En tout cas, l'ancienne orthodoxie protestante n'en a pas suffisamment tenu compte dans son élaboration de la doctrine de la rédemption. Qu'est-ce que nous devons conclure de cet état des choses? N'est-ce pas ceci : que la sagesse divine n'a pas trouvé nécessaire de nous donner dans la Bible une théorie de la rédemption toute faite et facilement accessible aux lecteurs superficiels, comme elle ne nous a pas non plus donné une christologie toute faite et qu'elle nous a laissé encore bien d'autres problèmes à résoudre. Nous disons cela malgré la « perspicuitas Scripturae Sacrae » que vantaient, d'ailleurs avec raison, les pères de l'orthodoxie protestante dans leurs controverses avec Rome. Dieu n'aime pas la paresse d'esprit. Il veut que nous fassions quelques efforts sérieux pour trouver la vérité ; « les violents ravissent le royaume des cieux ; » ce sont eux aussi qui parviennent à voir la vérité dans toute sa clarté. Il est évident que nous ne parlons pas ici de violences à faire aux textes bibliques, mais de l'opposition à faire aux fausses traditions et aux préjugés des hommes (1 Cor. I, 17, 18).

§ 36. Dieu nous a promis son Esprit qui nous conduira en toute vérité. Ne désespérons donc pas de pouvoir établir, à l'aide des indications contenues dans les saintes Ecritures, une théorie de la Rédemption à la fois claire et profonde,

compréhensible même aux simples et qui favorise l'éveil et le développement de la vie spirituelle. Nous estimons que cela est possible, à condition qu'on prenne pour point de départ du raisonnement non pas la dualité des exigences de la justice de Dieu d'un côté et de son amour de l'autre, mais le fait de la victoire morale du Christ sur les puissances du mal, qui exercent leur empire dans ce monde. Ainsi après avoir montré, dans la première partie de cette étude, quel a été le genre de nécessité juridique qu'il y a eu pour Christ de mourir ainsi, une fois qu'il voulait être notre Sauveur, nous parlerons dans ce qui suit des conséquences salutaires que cette mort devait avoir pour notre paix avec Dieu, pour le pardon de nos péchés, pour la sanctification et l'éternelle félicité de nos âmes.

§ 37. La paix avec Dieu ne peut en réalité avoir d'autre fondement que la victoire sur le mal (Jaq. IV, 8), car « il n'y a pas de paix pour les impies, » dit l'Eternel (Esaïe XLVIII, 22). Ce n'est pas tant, nous l'avons déjà dit, d'expiation qu'il s'agit dans notre réconciliation avec Dieu, que d'une réparation du mal, du rétablissement de l'obéissance. C'est la seule satisfaction que sa justice demande de nous : renoncer au péché et ne faire que le bien, voilà l'unique chemin qui conduit à Dieu ; et tout autre moyen pour regagner les faveurs du ciel n'est qu'un dangereux détour. C'est ce qu'ont prêché les prophètes (Es. I, 11-17) ; c'est en partie pour avoir prêché cette « justice meilleure que celle des Scribes et des Pharisiens » (Mat. V, 20) que Jésus-Christ est mort sur la croix. Abstraction faite de ce que ce principe se trouve inscrit dans toute conscience honnête, c'est aussi en quoi sont parfaitement d'accord tous les prophètes de l'Ancien avec tous les apôtres du Nouveau Testament. Comparez Ezéch. XXXIII, 11 et Esaïe LV, 7 avec Actes II, 38, Rom. II, ou Héb. XII, 14 (« Sans la sanctification nul ne verra le Seigneur »). Il en résulte que toute théorie de propitiation qui ne serait pas entièrement d'accord avec ce principe, ou qui aurait seulement l'air d'en affaiblir le sens ou la sévérité des exigences

de la loi divine, laquelle est celle de la sainteté absolue (1 Pierre I, 15, 16), doit être envisagée comme antibiblique et entachée d'erreur.

§ 38. Aussi est-ce vers ce but, celui d'une sanctification complète des âmes humaines, que Jésus-Christ a dirigé, d'après son témoignage et celui des apôtres, tous ses efforts y compris sa mort, ne craignant pas de sacrifier pour cela sa vie, c'est ce qui ressort des témoignages suivants: Jean XVII, 19: « Je me sanctifie moi-même pour eux afin qu'ils soient sanctifiés dans la vérité. » 2 Cor. V, 15: « Il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent, ne vivent plus pour eux-mêmes. » Rom. VI, 3, 10: « Il est mort pour que nous mourions au péché, » « étant crucifiés avec lui. » 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.» Eph. V, 25: « Christ s'est lui-même livré pour son Eglise, afin de la sanctifier par la parole, après l'avoir purifiée par le baptême, afin de la faire paraître devant lui glorieuse, sans tache, ni ride... mais sainte et irrépréhensible? » Héb. IX, 14: « Combien plus [que le sang des taureaux et des boucs] le sang de Christ, qui par un esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il votre conscience des œuvres mortes, afin que vous serviez le Dieu vivant. » 1 Pierre II, 14: « Il a apporté nos péchés sur le bois, afin que, morts au péché, nous vivions dans la justice. » 1 Pierre II, 21: « Il a souffert pour nous et nous a donné un exemple, afin que nous suivions ses traces. » 1 Pierre I, 18: « Vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre que vous avez héritée de vos pères, par le sang de Christ, comme d'un agneau sans défaut et sans tache. » Gal. I, 4: « Il s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher du présent siècle mauvais. » Héb. I, 3. « Il a accompli la purification de nos péchés par son sang » (IX, 14). Apoc. I, 5. 1 Jean I, 7: « Il nous a lavés de nos péchés par son sang. » En face de tous ces témoignages bibliques et d'autres semblables, on a certainement le droit

de dire qu'il s'agit dans la mort de Christ pour nous bien plus du rétablissement de l'obéissance que d'expiation de nos péchés.

§ 39. Or ici se pose la question : Cet exemple d'obéissance parfaite, donné par Jésus-Christ dans sa vie, suffit-il pour nous ramener à cette même obéissance parfaite? Certes nous n'y arriverons jamais du premier coup, par un simple effort de notre volonté. Mais alors, à quoi nous sert le sacrifice de Christ, si nous ne pouvons pourtant pas atteindre cet idéal dans la mesure où il se dévoile à nous? Ne serons-nous pas d'autant plus coupables devant Dieu par le fait de notre incapacité morale, si difficile à vaincre? Comment la victoire du Christ sur le péché peut-elle donc nous procurer la sainteté? Cette objection serait fondée, si Christ, après nous avoir donné cet exemple dans sa mort, n'était pas ressuscité (1 Cor. XV, 17), s'il ne s'était pas élevé dans la gloire du Père, s'il ne pouvait pas nous communiquer quelque chose de sa vie divine par la vertu de son Saint-Esprit, lequel sans doute ne nous transforme pas comme par enchantement, mais par une action lente et sujette à des défaillances de notre part. Ce n'est donc pas seulement par son exemple, mais aussi par la communication de sa vie divine, que Christ agit sur nos âmes pour les sanctifier. Et c'est bien en considération de ce fait que saint Paul a pu écrire (Rom. V, 25); « Il est ressuscité pour notre justification. » Car cette justification n'est autre chose que notre sanctification intellectuellement anticipée, d'avance garantie à Dieu avant d'être pleinement réalisée en nous. Si Hegel a pu dire : « Le moyen-terme entre l'être et le non-être, c'est le devenir, » nous pouvons dire aussi : Le moyen-terme entre la dette d'un insolvable et le paiement, c'est la garantie d'un solvable. De même, la garantie de notre sanctification complète, offerte à Dieu par Christ, suffit à notre justification d'à présent. Aussi saint Paul a-t-il pu dire (Rom. V, 10) : « Si nous sommes réconciliés avec Dieu par la mort de Christ, à plus forte raison serons-nous sauvés par sa vie. » C'est dire : Si la possibilité qu'il y a pour nous d'être sanctifiés en Christ, déjà nous

justifie devant Dieu, à plus forte raison la réalisation de cette possibilité achèvera-t-elle de nous rendre agréables à Dieu, quand sa vie sera devenue la nôtre.

§ 40. La vie de Christ glorifié, garantissant à Dieu le parachèvement futur de notre sanctification, est donc la base de notre réconciliation avec Dieu ; son intercession nous procure le pardon de nos péchés actuels, et avec ce pardon notre adoption malgré ces péchés. Car en tous cas ce serait amoindrir la notion de la justification du croyant, que de la réduire aux proportions d'une amnistie ou d'une non-imputation de la coulpe. Elle est bien plutôt une confiance nouvelle accordée par Dieu au pécheur repentant et se donnant à Christ pour être sanctifié par lui. C'est un crédit moral qui nous est donné de la part du Père céleste, comme à ses « enfants saints et bien-aimés » (Col. III, 12). Nous ne passons plus désormais pour être des pécheurs incorrigibles, mais pour être des saints en formation. Un père pardonne facilement à son enfant coupable, s'il a la certitude que le pardon et la confiance nouvellement accordée le rendront meilleur. Pourquoi Dieu n'agirait-il pas de même avec nous (Ps. CIII, 13) sans avoir besoin pour cela d'une expiation par substitution? Notre péché, dans ce cas, devient une quantité négligeable, par conséquent quelque chose de non imputé (2 Cor. V, 19), parce qu'un autre fait, celui de notre renouvellement spirituel en Christ, a plus d'importance pour l'estimation divine. Le nouveau fait couvre (Kopher) l'ancien. Nous sommes donc mis au bénéfice de l'indulgence divine, comme le figuier stérile de la parabole (Luc XIII, 8), que le vigneron s'engage à rendre fertile.

§ 41. Toutefois un pardon ainsi motivé, une intercession du Christ basée sur sa victoire acquise au prix de son sang, ne permettent pas qu'on en abuse légèrement. Ce pardon ne serait qu'un sursis du jugement, si le renouvellement spirituel, par notre faute, ne se réalisait pas. Dans ce cas la menace prononcée par le maître de la vigne contre le figuier, récalcitrant aux avances du vigneron, menace contenue dans ces paroles : « Sinon, tu le couperas, » finirait par entrer en

vigueur. Ce pardon saintement acquis doit être saintement respecté; car tant que dure cette vie, il est toujours révocable. C'est pourquoi l'apôtre dit aux justifiés par la foi (2 Cor. VII, 1): « Achevons notre sanctification dans la crainte de Dieu. » Il est donc évident qu'avec une pareille théorie de la propitiation, l'obligation morale ne perd rien de sa stricte sévérité. C'est une raison de plus pour croire qu'elle est absolument conforme à l'esprit de la Bible.

§ 42. Mais, nous objectera-t-on, pourquoi l'Eglise aurait-elle mis près de dix-neuf siècles à comprendre enfin de cette manière le mystère de la Rédemption? Et encore n'est-il compris ainsi de nos jours que par quelques rares théologiens et laïques! Ne serait-ce pas une preuve que cette théorie, malgré toutes ses apparences de biblicité, n'est en réalité qu'un nouveau produit de la sagesse humaine, qui a su combiner habilement certains passages isolés, pour en former un système? A cela nous répondrons: Pourquoi l'Eglise a-t-elle vécu quinze siècles avant d'enfanter péniblement la théorie de la « satisfactio vicaria » dont elle était enceinte depuis Anselme? Celle-là n'est autre chose qu'une fausse hypothèse basée sur certains textes paradoxaux et mal interprétés, tandisque ce que nous proposons est un raisonnement conforme aux grandes vérités bibliques de la grâce et de la justice de Dieu, de la parfaite sainteté du Christ et de notre besoin de régénération autant que de pardon, et ce raisonnement juste s'appuie sur des textes d'une admirable clarté, comme nous allons le prouver.

§ 43. De pareils passages se trouvent dans l'Epître aux Hébreux. Nous disons cela, non parce que le Christ y est nommé (Héb. VII, 22) « le garant d'une meilleure alliance que ne fut l'ancienne; » car c'est d'une garantie donnée à nous, et non d'une garantie pour Dieu que parle l'auteur sacré. Mais la manière dont cette épître nous met constamment en face du Christ comme sanctificateur des fidèles et comme leur intercesseur (mot que saint Paul emploie aussi, Rom. VIII, 34 et que saint Jean, 1re épitre II, 1 remplace par avocat) auprès de Dieu, prouve bien que la base de la réconciliation

opérée par lui est le rétablissement de leur obéissance et non une expiation de leur coulpe.

En outre nous y lisons, dispersées en trois passages (Héb. II, 10; V, 9 et VII, 24), les paroles suivantes :

« Il convenait que Dieu, voulant conduire plusieurs fils à la gloire, fît parvenir à la perfection par des souffrances l'auteur de leur salut, celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés étant issus du même [Père]. » Puis : « Bien qu'il fût fils de Dieu, il a appris l'obéissance dans ce qu'il a souffert, et après être parvenu à la perfection, il est devenu, pour tous ceux qui lui obéissent, la cause d'un salut éternel, Dieu l'ayant déclaré suprême sacrificateur éternel selon l'ordre de Melchisédec. » « Possédant donc un sacerdoce immuable, il peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur. » Ces trois passages forment un tout bien lié, quoique étant dispersés dans divers chapitres ; c'est leur dispersion qui a fait qu'on ne les a pas suffisamment appréciés au point d'en tirer parti pour la formation d'une théorie, à la fois rationnelle et biblique, de la propitiation.

§ 44. Une autre particularité de l'épître aux Hébreux consiste en ce qu'elle place la valeur propitiatoire du sacrifice de Jésus-Christ dans sa sainteté personnelle, ou dans la perfection de son obéissance, et nullement dans ses souffrances comme telles, ou dans son sang versé en expiation. Ce n'est pas son mérite qui nous sauve (ce mot ne se trouve pas dans la Bible), c'est lui-même, Héb. I, 3, sa personne aussi miséricordieuse que puissante en intercession. Dans cette propitiation, il ne s'agit donc pas d'un échange de valeurs, Christ donnant son sang et Dieu donnant son pardon. Mais il s'agit de la valeur personnelle du Christ, de sa justice communicative qui contrebalance notre non-valeur, notre injustice. C'est lui-même, étant « le juste » par excellence, qui « est notre propitiation » selon 1 Jean II, 1, 2; nous sommes justifiés dans le nom du seigneur Jésus (1 Cor. VI, 11); il en « justifie plusieurs en se faisant connaître à eux » (par sa sagesse, trad. Segond) Es. LIII, 11 ; c'est ce qu'indique le pro-

phète Jérémie XXIII, 6, en le nommant: « l'Eternel notre justice. » Cette tournure personnelle donnée au fait de la propitiation, l'auteur de l'épître aux Hébreux la légitime (X, 4-17), en citant Ps. XL, 7: « Tu ne veux ni sacrifice, ni offrande, mais tu m'as formé un corps, ô Dieu, pour faire ta volonté; » c'est dans cette volonté que nous sommes « sanctifiés, une fois pour toutes, par l'offrande du corps de Christ. » Il cite aussi Jérémie XXXI, 31 où le prophète caractérise la Nouvelle Alliance par cette double grâce, le renouvellement des cœurs et le pardon des péchés, l'une exigeant l'autre (Héb. VIII, 8). Ces particularités de cette épître sont très dignes d'être remarquées; l'Eglise, dans la formation de son dogme de la rédemption, les a, ce nous semble, trop négligées. Pourquoi? parce que les passages, cités par nous, ne ressortent pas assez du milieu de tant d'autres argumentations et exhortations, dont se compose cette épître; puis aussi parce que dans d'autres passages l'auteur, s'accomodant davantage à certains textes de l'Ancien Testament (IX, 15-26), semble mettre surtout en relief le fait extérieur du sang versé pour la propitiation, qui pourtant n'en est que le symbole. Mais pour quiconque réfléchit, il est évident que ce n'est pas quelque chose d'impersonnel qui peut nous sauver de la condamnation, comme le serait une expiation équivalente ou un mérite suffisant. S'il en était ainsi, l'Eglise catholique aurait raison, en pourvoyant au renouvellement journalier du sacrifice expiatoire de Christ par la messe et à la multiplication de son mérite par celui des Saints. Mais il s'agit de quelque chose d'absolument personnel, du renouvellement de nos cœurs par l'action la plus personnelle du Christ sur nous. (Jean XVII, 19, comp. Héb. X, 14.)

§ 45. Certainement l'Eglise du moyen-âge n'avait pas absolument tort de nommer l'œuvre rédemptrice de Christ une « satisfactio vicaria; » car certainement le rétablissement de l'obéissance est la satisfaction que Dieu demande. Mais l'Eglise a compris ce mot dans le sens de « satispassio expiatoria. » Et quand on prend le terme « vicaria » dans le sens de « solidairement valable, » rien n'est plus juste que cela;

mais elle l'a prîs dans le sens de « par substitution, » et c'est ce qui est radicalement faux. L'Eglise avait encore raison en supposant que, dans l'œuvre rédemptrice du Christ, il y a un accord parfait entre la justice de Dieu et son amour. Cela est parfaitement vrai dans ce sens que la justice de Dieu exige impérieusement le rétablissement de l'obéissance comme première condition de toute paix durable, et que l'amour de Dieu n'est nulle part plus grand que dans le don de son fils pour ce but et dans ce que le Christ s'est livré comme rançon pour nos âmes. Mais cet accord parfait entre l'amour et la justice de Dieu ne consiste pas dans un échange mutuel de leurs objets, ce qui serait une impossibilité morale attribuée à Dieu, mais dans ce que la justice parvient à triompher du péché par la surabondance de la grâce divine (Rom. V, 20). Ne nous lassons donc pas de prêcher Christ crucifié, scandale et folie pour le monde, mais puissance et sagesse de Dieu (1 Cor. I, 23, 24) pour le salut de ceux qui croient et se laissent ainsi sanctifier.

IV

La théorie expiatoire et la théorie réparatoire de la Rédemption, jugées l'une et l'autre au point de vue des besoins d'une piété vivante et du ministère pastoral.

§ 46. Après ces explications exégétiques et théoriques, ayant pour but d'établir la nécessité et la possibilité d'une révision de la doctrine traditionnelle de la Rédemption, il nous reste encore à envisager le problème au point de vue du christianisme pratique et des devoirs du ministère pastoral. Car nous avons la conviction que, si une doctrine théologique quelconque n'est pas favorable au développement normal de la vie spirituelle, elle est fausse ou du moins entachée d'erreur. Si, par contre, elle répond aux besoins intimes d'une piété vivante, on est avec elle « dans le vrai » et elle se recommande à toute conscience honnête par ses fruits, par la paix qu'elle procure à l'âme et par la sanctification croissante qu'elle produit. Quant aux besoins d'une piété vivante,

il y en a toujours essentiellement deux, savoir celui d'un pardon divin bien assuré et celui d'une sanctification réelle par le Saint-Esprit. La conscience, une fois qu'elle est réveillée, demande impérieusement à être consolée par l'Evangile de la grâce. Mais l'âme humaine n'est entièrement satisfaite que lorsqu'elle se sent délivrée non seulement de la coulpe, mais aussi de la puissance du mal ; il lui faut la santé spirituelle qui est la sainteté parfaite.

§ 47. Or celle-ci ne pouvant être obtenue que par une communication de vie divine par le Saint-Esprit (Actes II, 38) et le Saint-Esprit exigeant notre coopération personnelle pour produire en nous la sainteté (Phil. II, 12-13), la parole du salut doit toujours combiner, avec l'offre du pardon pour le pécheur repentant, une sérieuse exhortation à la sanctification. C'est ce que nous pouvons constater dans tous les écrits apostoliques, dans ceux de saint Pierre et de saint Jean aussi bien que dans ceux de saint Paul, par exemple dans l'épître aux Romains, où la doctrine de la justification par la foi est suivie (chap. XII et suiv.) d'une exhortation assez détaillée à la sanctification de la vie. De même dans nos prédications, ces deux éléments doivent être combinés de manière à ce que l'offre du pardon, y compris la promesse de vie éternelle, n'affaiblisse en rien le sérieux de l'exhortation morale et que cette dernière non plus n'éclipse pas trop ce qu'il y a de consolant dans l'Evangile de la grâce. En tout cas notre prédication sera d'autant plus fructueuse qu'elle saura mieux « dispenser droitement » ou judicieusement (ὀρθοτομεῖν, 2 Tim. II, 15) « la parole de la vérité » dans ce double sens.

§ 48. Or nous faisons à la doctrine orthodoxe de la Rédemption (y compris celle de la justification) le reproche d'affaiblir d'avance, par la seule logique de son argumentation, le sérieux de l'exhortation morale contenue dans l'Evangile et de nuire ainsi sans le vouloir au développement normal de la vie spirituelle. Ce reproche est grave, nous le sentons bien ; mais nous croyons avoir de bonnes raisons pour le faire, sans doute avec de justes ménagements. Qu'on nous comprenne bien ; nous n'accusons personne d'affaiblir arbi-

trairement l'inviolabilité de la loi morale, en faisant la part trop large à la grâce qui pardonne. Mais la théorie orthodoxe sur la genèse du pardon conduit forcément à ce résultat, voici comment : Cette théorie a le tort de ne voir dans la mort de Christ à peu près que le moyen employé par la sagesse et la miséricorde de Dieu, pour rendre moralement possible le pardon des péchés. Il peut sembler, d'après elle, que ce pardon est tout le salut ; qu'une fois cette expiation accomplie pour nous, nous sommes en règle avec la justice de Dieu, qu'elle n'a plus rien à exiger de nous. *Ira placata est.* Après cela il ne s'agit plus que de croire à ces choses pour être justifié, et par conséquent pour être sauvé. Cette conception de la manière dont se fait notre propitiation et notre justification est trop commode pour être vraie (Luc XIII, 8), elle favorise un certain quiétisme. Il semble qu'on est chrétien parce qu'« on a la paix, » comme disaient certains prédicateurs du Réveil ; et cela doit suffire pour le temps et pour l'éternité. Quant à la nécessité de la sanctification et des bonnes œuvres, on la soutiendra aussi, même avec une grande énergie ; mais cela ne ressort pas des prémisses de cet « ordo salutis ; » c'est par une heureuse inconséquence, en obéissant aux injonctions de la parole de Dieu et aux appels de la conscience, qu'on joindra à l'assurance du pardon ainsi acquise l'exigence de s'appliquer à la sainteté.

§ 49. Mais ce n'est pas tout ; il y a un autre point de la théorie orthodoxe par lequel elle est directement opposée à cette exigence de la loi morale ; c'est la substitution du Christ à notre place. D'après ce principe absolument faux, il peut paraître que tout effort personnel, pour accomplir la volonté de Dieu, est non seulement superflu, Christ ayant accompli tout pour tous, mais qu'il est même nuisible, comme étant un reste de « propre justice » en nous. Quelqu'un pourrait se dire (et on l'a dit !) : N'est-il pas téméraire de vouloir devenir soi-même un saint, quand pourtant Christ seul est notre justice devant Dieu, en se substituant à nous. Ses mérites ne sont-ils pas toute notre justice ? Cela ne suffit-il pas ?

§ 50. A l'ouïe d'un reproche ainsi formulé de secret anti-

nomisme, on pourrait être tenté de nous accuser de calomnie ou du moins d'exagération. Mais l'histoire intérieure du protestantisme depuis les temps de la Réformation est là pour prouver ce qu'il y a de fondé dans nos assertions. N'est-il pas étonnant qu'un des zélateurs du luthéranisme orthodoxe, Nic. Amsdorf (1559), ait pu soutenir que les bonnes œuvres sont nuisibles au salut, proposition scandaleuse que Luther a condamnée. Comment peut-on s'expliquer, dans la suite, cette âpre lutte de l'orthodoxisme strict contre un homme comme Jean Arnd (vers 1600), l'auteur d'un livre sur le « vrai christianisme, » terme par lequel il désignait le christianisme de la sanctification ? Pourquoi au dix-septième siècle cette longue animosité du parti orthodoxe contre le piétisme qui, dans ses représentants les plus autorisés et les plus nobles, et abstraction faite de certaines étroitesses plus ou moins accessoires, n'a été qu'une bienfaisante réaction contre le dogmatisme stérile de ces temps, une revendication des droits d'un christianisme plus vivant et plus biblique, de celui de la régénération morale et de la sanctification personnelle ? Sans doute le tort de ces réformateurs après la Réforme a été de n'avoir pas osé toucher au dogme, pour le renouveler lui aussi.

§ 51. Cette résistance opiniâtre dans les milieux orthodoxes contre l'action morale intense du christianisme s'explique, en partie du moins, par le fait que la dureté naturelle du cœur humain avait alors un secret appui dans la doctrine de la substitution. C'était un héritage inconscient du catholicisme, ce dernier favorisant la tendance naturelle à l'homme de se décharger de ses devoirs et de ses responsabilités sur autrui. D'abord sur les prêtres qui se chargent de la vie religieuse, dans le sens catholique, pour les laïques ; puis sur les saints, qui sont censés gagner le ciel par leurs mérites surabondants pour ceux qui les invoquent ; enfin sur le pape dont la conscience se substitue à celle de tous les fidèles, pour décider ce qui est permis et ce qui est défendu et qui administre le trésor des indulgences, destiné à combler toutes les lacunes de la sainteté individuelle. La substitution en matière reli-

gieuse semblait donc très naturelle et très légitime à ces masses à peine sorties du catholicisme et même aussi à leurs conducteurs spirituels. La Réformation avait sans doute mis fin au commerce des indulgences, aux messes pour les morts, aux mérites des saints. Mais n'était-il pas très commode de se fier maintenant avec une égale quiétude aux mérites du Christ, comme jadis on s'était fié aux pratiques du clergé ou à l'intercession des saints? Cette nouvelle forme de doctrine, celle de la justice par substitution de l'obéissance du Christ à la nôtre, doctrine qui n'est autre chose qu'un reste de mauvais levain du moyen âge, n'était pas aussi innocente ni aussi biblique qu'elle en a l'air. Aussi, on le comprend « unde illae irae » contre le piétisme.

§ 52. Mais poursuivons notre enquête relative à l'histoire intérieure du protestantisme et à son attitude vis-à-vis de l'obligation morale. Les piétistes, avons-nous dit, n'avaient pas eu le courage de toucher à l'arche sainte du dogme orthodoxe. Après eux, la réaction du rationalisme contre toute la tradition dogmatique n'a été que d'autant plus violente. A qui la faute? Certes, elle n'a pas été seulement du côté de ces novateurs révolutionnaires. Peut-on leur faire un reproche de ne s'être pas contentés d'une justice purement imputée par substitution? Sans doute, ils ont, par leurs sermons de morale, réintronisé « la propre justice. » Ils en sont même venus, avec leur moralisme à outrance, à mettre sérieusement en doute la possibilité morale du pardon des péchés; c'était l'extrême opposé au doute de certains ultra-orthodoxes relativement à la nécessité des bonnes œuvres. Mais pourtant, dans ce grand égarement des esprits se manifestait aussi un besoin très légitime, celui de mettre la religion en accord parfait avec les exigences inéluctables de la loi morale (Kant). Or c'était précisément ce que l'orthodoxie avait négligé dans l'élaboration de sa malheureuse théorie de la Rédemption. Quant à faire eux-mêmes une revision de cette théorie, les rationalistes en étaient incapables à cause de leur mépris de l'autorité des Saintes-Ecritures et de la tradition ecclésiastique.

§ 52. Qui fera cette revision ? C'est à l'orthodoxie à la faire, puisque de nos jours elle s'est réconciliée avec le piétisme en ce sens qu'elle comprend la légitimité parfaite d'un christianisme de sanctification, sans pourtant lâcher ce qu'il y a de consolant et de vrai dans sa doctrine de la justification. Peut-on éviter cette revision, en prêchant tantôt la justification, tantôt la sanctification, unissant l'une à l'autre par simple juxtaposition et laissant à chaque auditeur le choix entre la doctrine de la grâce gratuite et celle de l'obligation morale sérieusement maintenue ? Ou bien reliera-t-on l'une à l'autre en mettant avec saint Jacques l'accent sur la nécessité d'une foi vivante et en montrant que la foi justifiante, si elle est véritable, produit d'elle-même, par une nécessité quasi naturelle (c'était l'idée de Luther) tous les fruits de la sanctification, sans que l'homme y mette encore du sien ? Tout cela produira sur des auditeurs attentifs l'effet d'heureuses inconséquences, quelquefois cachées plus ou moins sous une habile dialectique du prédicateur. Car le fait est qu'on réintroduit ainsi l'obligation morale par une porte de derrière, après l'avoir chassée par la porte de devant, puisqu'en prêchant une théorie de justification basée sur la substitution de la justice de Christ à la nôtre, on aura d'avance annihilé, du moins en théorie, la nécessité de notre sanctification personnelle.

§ 54. Le seul remède efficace pour mettre un terme à cette troublante concurrence que se font la doctrine du pardon et celle de l'obligation morale du vrai croyant, c'est de les relier l'une à l'autre par un lien organique. Or cela n'est possible qu'avec la théorie réparatoire de la Rédemption. Pour que la réalité du pardon ne nuise pas à la réalité de l'obligation morale, ou vice versa, il faut que la genèse du pardon contienne d'avance l'obligation morale pour le croyant, en sorte qu'il soit évident que l'on ne peut pas avoir part au premier sans s'astreindre d'avance à la seconde. C'est le cas, quand on dit que notre justification est basée sur la garantie de notre sanctification parfaite, garantie offerte par Christ à Dieu. Dans cette théorie, rien n'affaiblit l'obligation morale,

tout la confirme et la renforce. Avec elle nous devons tout à l'intercession du Christ, qui nous sanctifie; mais cette intercession n'est pas illimitée, elle dépend aussi de notre obéissance aux appels de son Esprit. Donc l'assurance du salut est conditionnelle; ce qui fait que nous avons, pour nous laisser sanctifier, un double motif, celui de la reconnaissance et celui de la crainte (Rom. XI, 22).

§ 55. Mais, nous objectera-t-on, c'est précisément le plus grand défaut de cette théorie, qu'avec elle l'assurance du pardon est basée, en partie du moins, sur notre obéissance, et qu'ainsi l'Evangile de grâce est affaibli, n'offrant plus au pécheur des consolations aussi péremptoires qu'avec la théorie expiatoire. Il faut absolument, dit-on, que pour apaiser le remords, le pécheur puisse faire complétement abstraction de lui-même, pour ne regarder qu'à Christ immolé pour nous. Ceux qui parlent ainsi, oublient que l'Ecriture nous tient un tout autre langage (1 Jean III, 8 et suiv.). « Que personne ne vous séduise : Celui qui pratique la justice, est juste, comme lui est juste, » etc. Sans doute d'après Rom. IV, 5 « la foi justifie même les impies, » c'est-à-dire des ci-devant impies. Mais cette foi justifiante n'est pourtant pas une aveugle confiance dans les mérites d'un Christ aveugle; elle est une confiance d'autant mieux motivée dans son intercession, que le pécheur se repent plus sincèrement de son iniquité précédente et se consacre plus véritablement au service de Dieu. En tout cas, une paix durable ne peut jamais être basée sur un raisonnement intellectuel quelconque, fût-ce même le plus orthodoxe, ni sur un fait purement extérieur, fût-ce même l'obéissance parfaite du Sauveur. Elle doit être motivée moralement et se baser sur le témoignage du Saint-Esprit dans l'âme contrite et régénérée. Une religion qui assurerait le salut même à des pécheurs endurcis, prouverait par là sa fausseté. Et d'ailleurs, l'expérience prouve que les apaisements du remords qu'on obtient par des raisonnements purement substitutionnistes, ne tiennent pas contre les frayeurs de la conscience réveillée en face de la mort.

§ 56. Pour nous, l'admissibilité du mobile de la crainte, pour engager les fidèles à la sanctification, est une preuve de la justesse de la théorie réparatoire de la Rédemption. Car la grâce n'agissant pas d'une manière irrésistible, la crainte de s'en rendre indigne est conforme aux besoins de nos âmes. Aussi l'Ecriture la recommande-t-elle aux fidèles en maints passages (Philip. II, 12; 1 Pierre I, 17; 1 Cor. VII, 1, etc.), comme sauvegarde de leur faiblesse actuelle, et pour aussi longtemps que leur cœur n'est pas encore entièrement pénétré du sentiment de l'amour pour Dieu (1 Jean IV, 18). Même saint Paul estimait qu'il avait besoin de ce stimulant ou de ce frein dans les tentations (2 Cor. V, 11; 1 Cor. IX, 27). A plus forte raison ceux qui sont moins avancés que lui! Il ne faut pas laisser s'endormir dans une fausse sécurité certains pécheurs que le Saint-Esprit voudrait réveiller par un doute salutaire quant à leur salut (Jude, 23). Selon nous, c'est priver l'Evangile d'une partie notable de son efficacité, que d'exclure systématiquement tout mobile de crainte pour ne laisser agir que celui de la reconnaissance. Comparez le catéchisme de Heidelberg, qui résume tout son enseignement sur la nécessité de la sanctification (ou, comme il s'exprime; sur celle « des bonnes œuvres ») sous le titre: De la reconnaissance. Sans doute les fidèles qui sont capables de répondre à l'amour par l'amour, au dévouement du Christ par une consécration de tout leur être au service de Dieu (comme Zinzendorf), n'ont guère besoin d'autre stimulant que du souvenir de ce qu'ils doivent au Sauveur de leurs âmes (Rom. XII, 1). Mais forment-ils la pluralité de nos paroissiens?

§ 57. N'affaiblissons donc pas la parole de la croix, en la réduisant à une proclamation d'amnistie générale. Ne faut-il pas à plusieurs pécheurs impénitents le mobile de la crainte pour être réveillés de leur engourdissement? Et n'y a-t-il pas dans le fait de la croix de Christ comme une secrète menace de jugement contre ces endurcis, menace contenue dans cette parole du Christ (Luc XXIII, 31): « Si l'on fait ces choses au bois vert, qu'arrivera-t-il au bois sec? » Or il nous

semble qu'il est presqu'impossible de faire comprendre au monde la portée de cette menace, si l'on lui parle toujours d'un Christ expiateur, au lieu de lui parler d'un Christ vainqueur du mal, qui veut faire de nous aussi des vainqueurs. Il nous semble que c'est efféminer le christianisme, que d'en bannir la crainte de Dieu pour ne laisser subsister que l'amour, et que c'est le dénaturer quand on affirme que, par le sacrifice de la croix, Dieu a trouvé moyen de faire retomber toutes ses sévérités sur le Fils innocent, afin de pouvoir nous réserver uniquement son pardon et ses tendresses. C'est assez dire pourquoi nous répudions la théorie orthodoxe de la Rédemption comme insuffisante pour éclairer et pour sanctifier les âmes. Elle console, c'est vrai, mais en même temps elle endort et ne fortifie pas assez pour la lutte contre le mal, du moins pas de nos jours. Car si, malgré cette insuffisance, elle a déjà rendu de grands services dans les siècles précédents, et en rend encore dans certains milieux où une foi naïve, quant aux traditions orthodoxes, prédomine encore, elle est devenue de plus en plus impropre à être utilisée pour l'évangélisation des masses là où celles-ci, par leur culture intellectuelle, sont devenues capables d'en faire une critique malheureusement trop fondée. En disant ces choses, nous parlons d'expériences faites.

§ 58. Ceci nous amène à parler encore, en finissant, du côté intellectuel de notre entreprise revisionniste. On nous a dit souvent qu'elle ne pourra jamais être agréée par le peuple, c'est-à-dire par la masse de nos paroissiens, notre théorie réparatoire étant trop difficile à faire comprendre aux intelligences d'une portée moyenne et au-dessous. Les expériences que nous avons faites avec un certain nombre de catéchumènes à instruire, nous ont prouvé le contraire. « Que la paix de Dieu s'obtienne par une lutte victorieuse contre le péché, et que Christ soit le grand vainqueur, par qui nous pouvons devenir vainqueurs à notre tour, et qu'ainsi Dieu nous reçoive en grâce comme étant des saints en formation, si nous nous donnons à Christ, » voilà des vérités que des enfants finissent par comprendre très bien. Pourquoi

pas aussi des adultes? Non, le principal obstacle qui s'oppose à ce que cette révision soit une chose populaire, c'est qu'on n'en sent pas le besoin. C'est d'abord l'indifférence du monde en général, indifférence relative à toute théorie quelconque de la Rédemption, qu'elle soit expiatoire ou réparatoire, peu importe. Ensuite c'est aussi le fait que beaucoup de fidèles, et des meilleurs, n'en ont réellement pas besoin en ce sens, que tout en admettant en gros la théorie orthodoxe comme étant, selon eux, la vérité biblique incontestable, ils n'en retiennent que ce qui est bon et laissent de côté ce qui pourrait leur être nuisible. C'est-à-dire qu'ils comprennent très bien que c'est leur devoir le plus sacré de répondre au grand amour du Sauveur de leurs âmes par la consécration de leur vie à son service; mais quant au levain substitutionniste que cette théorie contient, ils n'en tirent, par une heureuse inconséquence, aucun mauvais parti. Cela revient au fond à ceci, qu'avec la théorie orthodoxe, la Rédemption leur paraît un mystère doublement insondable, sur lequel ils ne se permettent pas de raisonner, ni en bien, ni en mal. Et les passages bibliques à tournure paradoxale les confirment dans cette opinion. Ces passages, qui leur parlent « du sang et des plaies » du Sauveur comme étant notre guérison, non seulement ne les offusquent nullement, mais au contraire, ils s'en délectent. Telle est par exemple la piété essentiellement laïque, c'est-à-dire nullement théologique, de la plupart des frères Moraves, formés, comme ils le sont, à l'école de Zinzendorf et de ses pieux cantiques. C'est, selon nous, un point de vue parfaitement légitime dans de certaines limites.

§ 59. Mais nous n'avons pas à faire seulement à ces âmes d'une piété plus mystique qu'intellectuelle. Voyons plutôt ce qui se passe chez beaucoup de jeunes gens instruits (et nous ne pouvons que répéter ici ce que nous avons écrit déjà en 1893 dans un article de la *Revue de théologie et de philosophie*, p. 519): « 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 et

chez certaines individualités), ils s'achoppent aux incongruités, ou 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. A qui la faute? En première ligne à ceux qui par leur manière inintelligente d'interpréter les Ecritures et par leur manque d'égard pour la sainte justice de Dieu, ont blessé, sans le vouloir, le sens moral de leurs jeunes catéchumènes. 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 propitiation, théorie qui depuis les temps où elle a été prêchée du haut des chaires chrétiennes, a soulevé tant de contradictions émanant d'hommes aussi respectables par leur piété que par leur connaissance des Ecritures. Le 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 d'hommes, qui pourtant ne sont pas tous des incrédules, mais qui se tiennent systématiquement éloignés de la Table Sainte, il n'y en a pas beaucoup qui en sont pour ainsi dire repoussés par des assertions aussi téméraires que celle du dogme orthodoxe? 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, en les instruisant dans ces doctrines faussement orthodoxes? Que personne n'ait le triste courage d'assumer sur lui de pareilles responsabilités! »

§ 60. Les temps sont sérieux. Il nous faut des armes perfectionnées pour conquérir le monde à l'Evangile; et l'une de ces armes est certainement une théorie de la Rédemption, plus vraie, plus conforme aux besoins moraux du cœur humain que ne l'est la théorie traditionnelle. Nous ne pouvons pas vaincre l'incrédulité en imputant au Dieu de l'Evangile les injustices que nous avons signalées. Nous ne pouvons pas vaincre le catholicisme en conservant dans notre enseignement un reste si fort de théologie monacale, ce mauvais levain de piété substitutionniste qui est pour plu-

sieurs un véritable soporifique. Pour que notre piété protestante devienne plus mâle, plus propre à l'attaque et plus victorieuse dans la lutte, il nous faut cesser de parler toujours d'un Christ expiateur. Il faut avoir le courage d'aller au fond des enseignements bibliques à cet égard et de présenter aux intelligences et par là aux consciences de nos auditeurs le véritable Christ de l'Evangile, le Christ vainqueur du mal, mort pour nous sanctifier et nous rendre victorieux à notre tour.

Neuchâtel, nov. et déc. 1900.