



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

ESSAI
SUR LE
DOGME DE LA RÉDEMPTION

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS
Rue Cujas, 13.



ESSAI

SUR LE

DOGME DE LA RÉDEMPTION

PAR

EDMOND DE PRESSENSÉ

(EXTRAIT DU *Bulletin théologique* DU 25 JANVIER, DU 25 AVRIL
DU 25 JUILLET ET DU 25 OCTOBRE 1867)

PARIS

LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS, ÉDITEUR
RUE DES SAINTS-PÈRES, 43 ET 45

—
1867

INTRODUCTION

C'est en tremblant que j'aborde ce sujet, le plus grand, le plus redoutable que puisse considérer l'âme chrétienne, parce qu'il touche au fond le plus intime du mystère de la piété, à ce qu'il a tout ensemble de plus bienfaisant et de plus insondable. Comme je comprends bien l'émoi qui saisit l'Eglise dès qu'on essaye de le scruter de nouveau, même dans le plus sincère désir de mieux comprendre pour mieux adorer ! Dernièrement, un écrivain¹, justement aimé et respecté, paraissait conseiller à la théologie évangélique de renoncer à toute explication du fait de la rédemption, ou du moins à toute théorie destinée à nous en rendre compte. Je pense qu'il faut renoncer à la prétention d'élucider complètement ce que l'Écriture appelle la folie de la croix. Cette œuvre du salut du monde est tellement immense, tellement digne de l'amour infini qui l'a conçue et exécutée qu'elle dépassera toujours notre intelligence, même éclairée d'une clarté supérieure, autant que le ciel dépasse la terre. N'oublions pas cependant que le mystère absolu n'aurait aucune action sur notre âme, et qu'une vérité complètement voilée serait pour nous comme si elle n'était pas. Nous nous trouvons en présence d'explications diverses, il s'agit de savoir laquelle nous devons choisir. Il est telle d'entre elles qui, bien que répandue dans l'atmosphère générale d'une fraction de l'Eglise, n'en est pas moins une théorie très compliquée, qui a sa date dans l'histoire de la théologie, et à laquelle nous refusons absolument l'honneur qu'elle revendique parfois de représenter le sentiment chrétien dans toute sa simplicité primitive. De là la nécessité pour nous d'analyser, alors que nous aimerions nous prosterner sur ce sol sacré qu'arrosa le sang de la victime sans tache. Mais j'espère qu'il me sera donné de ne pas oublier un instant que ce lieu est saint, plus saint encore que le buisson de feu où Jéhovah se révéla à Moïse.

¹ M. Louis Burnier, dans un article inséré dans les *Archives du christianisme*, sur un discours de M. le professeur Bouvier.

Pourquoi ne l'avouerions-nous pas? L'occasion de cet essai est la polémique très-vive soulevée par mon livre sur Jésus-Christ, polémique qui a eu son contre-coup profond, — j'en ai eu d'abondantes preuves, — dans bien des cœurs chrétiens. Je désire justifier et aussi compléter mon point de vue sur la rédemption ou l'expiation, sans m'attacher à une réfutation proprement dite qui donnerait à ce travail un tour personnel qui me répugnerait plus qu'à aucun de mes lecteurs. Dans cette polémique, je laisse de côté, pour des raisons bien différentes, deux catégories d'opposants. A un critique tel que M. Godet, je n'ai rien à répondre, si j'ai beaucoup à lui emprunter; car je me sens dans un profond accord avec lui, et si cet accord ne s'est pas suffisamment manifesté, je ne puis m'en prendre qu'à moi-même et à l'insuffisance des développements donnés à ma pensée. J'espère que ces pages feront disparaître tout malentendu entre nous. Quant à la critique passionnée d'un journal comme *le Record*, je ne m'en occupe plus, depuis que j'y ai reconnu un parti pris sans loyauté; une telle manière de traiter les questions révèle une ignorance égale à la malveillance. Devant ces dénonciations inintelligentes, on s'écrie : *O simplicitas*, mais sans ajouter *sancta*. — Passons.

Ce que je tiens avant toutes choses à relever dans les critiques honnêtes mais sévères qui me sont venues de ce que j'appellerai l'orthodoxie de droite, c'est la prétention de quelques organes de cette orthodoxie de représenter exclusivement le christianisme évangélique. Je ne fais point allusion ici aux articles insérés par M. G. Monod dans les *Archives du christianisme*. Au contraire, ils présentent le modèle d'une discussion pleine de largeur, bien que la pensée du vénérable écrivain prenne parfois dans son expression un tour absolu qui ne semble pas laisser de place aux divergences possibles. Au fond, l'objet principal de cette critique si bienveillante et si fraternelle est ma notion de l'inspiration des Écritures; je n'ai pas à y revenir pour le moment, d'autant plus que je n'ai en rien modifié les convictions que j'ai exposées naguère sur ce point si délicat et si important. M. G. Monod ne touche qu'incidemment à ma notion de la rédemption en s'en référant à l'opinion exprimée par M. Guers, dans un rapport présenté à l'Église de Genève¹. Après l'avoir lu, je dois protester contre ce mode de discussion, tout en témoignant de ma vénération pour son auteur qui est entouré d'une estime universelle, comme l'un des vétérans du réveil. L'Église évangélique de Genève, à

¹ Cette citation dans un journal d'un rapport d'Église imprimé a conféré à celui-ci la publicité, et an autorise par conséquent la discussion.

laquelle m'unissent bien des liens d'affection respectueuse, ne trouvera pas mauvais sans doute que j'exprime le regret de voir une discussion toute théologique prendre la forme d'un mandement ou d'une sorte de doléance insérée dans un document officiel. Sans doute une Eglise est parfaitement fondée à combattre sur son propre terrain une doctrine qu'elle croit dangereuse et qui prétend s'y installer par l'enseignement; c'est un droit de légitime défense. Mais quand il s'agit d'un livre qui est dans la publicité générale, que chacun discute à son gré, on ne comprend pas cette intervention qui ne permet pas les répliques et les explications, et qui confond le domaine religieux avec le domaine théologique. Si je relève en toute franchise et sans amertume une pratique que je regretterais vivement de voir s'établir au milieu de nous, parce qu'elle serait empruntée aux usages d'une autre Eglise, c'est que je désire d'emblée revendiquer le droit qui appartient à ma tendance dans nos débats théologiques. Qu'on la proclame erronée, qu'on fasse mieux, qu'on le prouve par l'argumentation, par l'exégèse, rien n'est plus normal. Mais ce qui ne l'est pas, c'est de la qualifier de suite de *prétendue évangélique*, et de la dénoncer, sur le ton d'une grande tristesse et d'une mortelle inquiétude, dans une lettre pastorale. Voilà des pratiques auxquelles il faut décidément renoncer.

A-t-on fait une chose sérieuse en fondant une alliance évangélique et en y formulant des points fondamentaux qui constituaient la catholicité selon l'esprit? Si oui, on s'est refusé le droit d'élever des divergences purement théologiques à la hauteur des divergences radicales, mettant la foi en péril. Sans prétendre les empêcher de se produire et d'aboutir à de virils débats, on a du moins reconnu qu'elles laissaient intactes les bases essentielles de la croyance sur lesquelles nous bâtissons tous avec fort peu d'or pur et beaucoup de paille et de chaume.

Si on dit qu'il ne s'agit pas ici de divergences secondaires, je répons qu'il fallait s'en apercevoir plus tôt et déclarer nettement qu'une *certaine* théorie de l'expiation était considérée comme nécessaire à l'union entre chrétiens. Mais on ne l'a pas fait, on ne pouvait pas le faire sans retomber de la foi à la formule et de la religion à la science théologique, ce qui était le contraire de ce que l'on voulait. Que si l'on dit encore qu'une certaine vue sur l'expiation, celle précisément qui est exprimée avec une netteté rigoureuse dans le document auquel j'ai fait allusion, appartient au fond même de la croyance, c'est-à-dire à ce *substratum* qui a précédé la théologie et lui survivra, j'en appellerai aux faits les mieux constatés. J'établirai, — et ce sera l'un des points les plus importants de ce travail, — que la

notion d'une malédiction directe de Dieu contre le Crucifié, malédiction destinée à lui faire subir en quelques heures les peines de l'enfer que nous avons méritées, est étrangère à l'Eglise des premiers âges comme à la plupart des docteurs du moyen âge ; qu'elle n'a été formulée exactement par aucun d'eux, pas même par Anselme ; que la réforme calviniste, dans son âge créateur, s'en est tenu fort éloignée, et qu'elle n'a fait son apparition qu'au dix-septième siècle, à l'époque de la scolastique protestante. Que cette théorie soit ou non bien fondée, ce n'est pas la question présente ; en tous cas, elle n'est qu'une des nombreuses explications du fait de la rédemption, et elle n'a pas plus le droit qu'aucune autre de s'élever à la hauteur de l'absolu pour dire : Hors de moi, pas de christianisme ! Le temps n'est plus où, sous le nom de bonne et saine doctrine, on prétendait imposer son propre catéchisme à la conscience chrétienne, comme s'il était l'Évangile lui-même. Aucune interprétation humaine ne saurait être mise sur la même ligne que le Livre divin. Voilà le premier principe de la Réforme, et on y manque de la façon la plus grave quand on porte les jugements sommaires dont nous nous plaignons.

Reconnaissons que nous ne voyons tous que comme dans un miroir ; que ce clair-obscur universel nous rende modestes sur nos propres conceptions. L'orthodoxie de droite ne peut pourtant prétendre posséder plus que nous la vue immédiate de la vérité. Or parfois, à entendre quelques-uns de ses organes, on dirait qu'elle revient du ciel avec l'explication de tous les mystères, le mot de toutes les énigmes, la clef de toutes les prophéties, tandis que bien des fois elle n'a fait qu'ajouter des difficultés nouvelles à celles qui sont devant nous : ce qui lui est arrivé pour le dogme de la rédemption, selon ma ferme conviction. Il ne lui est pas permis d'accuser les théologiens évangéliques d'une autre école, d'altérer la vérité fondamentale de la Bible, dans l'espoir de la rendre plus acceptable aux hommes d'une éducation philosophique et littéraire¹. Il serait plus charitable de supposer que ces théologiens ont compris d'une autre manière cette vérité fondamentale, comme toute l'ancienne Eglise, sans qu'il soit nécessaire de leur imputer je ne sais quelle diplomatie religieuse qui, dans l'ordre de la pensée, répugne profondément aux hommes de conviction. Pourquoi prétendre qu'ils ont sciemment affaibli la folie de la croix, quand ils ont voulu simplement ne pas ajouter à son divin opprobre un opprobre de fabrique humaine, selon l'expression de Vinet. Leur unique des-

¹ *Rapport du presbytère de l'Eglise évangélique de Genève*, p. 28.

sein a été d'écarter une notion qu'ils regardent, à tort ou à raison, comme une superfétation fâcheuse. Il faut qu'on leur reconnaisse leur place au soleil, ou bien qu'on en finisse avec une alliance évangélique qui serait une fiction.

Il est remarquable de voir les Eglises les plus strictes au point de vue doctrinal ouvrir aux simples fidèles une porte bien plus large que celle de leur profession de foi. C'est le cas de la belle et grande Eglise évangélique de Genève, que personne ne respecte plus que nous, et dont nous admirons le noble zèle dans l'œuvre de la mission chrétienne au dedans et au dehors. Tandis que la profession officielle imposée aux pasteurs et aux anciens accentue une certaine tendance dogmatique, — ce que je me garde bien de blâmer ou de critiquer, car toute société religieuse est souveraine chez elle, — une déclaration très simple, qui exprime avec une noble largeur la foi au Dieu sauveur, suffit pour devenir membre de l'Eglise de l'Oratoire. Voilà la distinction entre la religion et la théologie. Nous ne demandons pas autre chose. Tant que cette distinction sera maintenue, nous éviterons dans nos débats les excommunications mineures et majeures, car ce qui n'a été qu'une excommunication *mineure* dans la bouche d'un homme grave, d'un chrétien éminent, qui s'est contenté de parler d'*écrivains prétendus évangéliques*, devient une excommunication majeure dans les cercles moins bien informés qui jugent par ouï-dire et avec passion. Voilà ce qu'il faut éviter à tout prix dans un temps où il importe de ne pas décourager les recherches consciencieuses, plus nécessaires que jamais au développement normal de notre théologie évangélique, car nous avons besoin de liberté pour combattre notre redoutable combat. Quiconque est au courant des mouvements de l'opinion dans notre monde religieux reconnaîtra que je ne m'en prends pas à des fantômes.

Je sais d'avance le parti que l'on prétendra tirer de ce que j'avance dans le camp de ceux qui veulent non la liberté, mais l'anarchie. Peut-être citeront-ils ces pages à l'appui de leur thèse favorite, que la plus grande gloire de Dieu est réalisée quand l'Eglise, ou plutôt ce qu'ils appellent de ce nom, abrite les plus flagrantes contradictions sur ce qui constitue le fond même de la foi. Mais cette vieille tactique est éventée depuis longtemps. Si toutes les fois qu'on invoque la liberté on se trouvait avoir consacré la licence, autant dire que la liberté est un vain mot. Ce dilemme : ou la liberté sans frein ou la soumission sans mesure, a été inventé à l'usage spécial de tous les despotismes et de toutes les réactions dont le triomphe n'est jamais mieux préparé que par l'anarchie. Pour nous, il y a un fond substantiel de la foi qui n'a rien de vague, qui implique la conception du surnaturel et par

conséquent la chute et la rédemption. S'il y a de l'étroitesse à ne pas reconnaître l'Évangile éternel en dehors de ce fond divin, et de ne pas confondre la foi des chrétiens avec la philosophie plus ou moins religieuse qui nie tout élément surnaturel et proprement révélé, nous nous en reconnaissons hautement coupables. Mais cette étroitesse ne nous empêche pas de revendiquer les droits qui appartiennent à la théologie chrétienne, par où j'entends la théologie qui a accepté les bases mêmes de la religion du Christ. Question de limites, dira-t-on. Nous en convenons ; mais qu'est-ce qui n'est pas dans ce domaine une question de limites ? et qu'est-ce que cela prouve, sinon qu'il importe extrêmement de ne pas tout confondre.

Le plan de ce travail sera très-simple. Tout d'abord nous retracerons l'histoire du dogme de la rédemption, non pas pour nous incliner devant la tradition, mais pour rechercher d'une part ce qui a fait vraiment le fond de la croyance universelle des chrétiens sur ce point, et de l'autre ce qui a flotté à la surface. Ce sera la meilleure manière pour nous de reconnaître les vrais éléments du problème et ses conditions actuelles, après dix-huit siècles d'élaboration. Nous nous contenterons d'un rapide résumé, mais nous nous attacherons à le rendre aussi précis que nous le pourrons, surtout pour les phases les plus importantes de cette longue histoire. Nous exposerons ensuite notre propre manière de voir, telle qu'elle se dégage pour nous de l'étude consciencieuse du sujet, toujours sous la réserve du fond mystérieux qu'aucune formule n'épuise. Enfin, nous établirons la conformité de ce point de vue avec l'Évangile, et nous écarterons les principales objections tirées des textes sacrés. Sans doute, l'opinion que j'exposerai se rattache très-étroitement à celle qui, dans mon livre sur Jésus-Christ, a donné lieu au débat actuel. Présentée d'une manière plus complète, elle donnera peut-être une plus ample satisfaction aux besoins profonds de la conscience chrétienne, et se rattachera mieux à la grande tradition évangélique. Il ne s'agit, du reste, pas pour moi de faire le plaidoyer de ce que j'ai pu écrire sur ce grand sujet ni d'en pallier les imperfections. Au contraire, je désire vivement m'instruire moi-même en provoquant la discussion et l'étude approfondie de ce fait immense de la rédemption, dont nos cœurs vivent tous les jours, mais qui accable nos pensées par sa grandeur même. Je ne crois pas me tromper en affirmant que nulle étude n'est plus opportune que celle-là aujourd'hui.

PREMIÈRE PARTIE

L'HISTOIRE DU DOGME DE LA RÉDEMPTION

I. — L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE.

On sait qu'entre le siècle apostolique et la phase de l'élaboration théologique proprement dite qui ne commence guère qu'au milieu du second siècle, nous avons une période de transition pendant laquelle on se contente d'affirmer la doctrine des apôtres, sans chercher à l'expliquer, mais non sans lui faire subir certaines déviations insensibles. Clément de Rome, Ignace et Polycarpe se bornent à affirmer le fait de la rédemption, sans le préciser ; ils sont unanimes à accorder une grande importance à la mort du Sauveur, mais ils ne formulent aucune théorie. « Il y a rédemption, dit Clément, par le sang du Seigneur pour tous ceux qui croient et espèrent en Dieu. Jésus-Christ, par l'amour qu'il nous portait, a donné son sang pour nous et sa chair pour notre chair et son âme pour notre âme. Considérons le sang de Christ et voyons combien il est précieux à son Dieu ; il a été répandu pour notre salut et il a obtenu pour le monde entier la grâce de la repentance¹. » « Considérez, écrit Ignace à Polycarpe, celui qui, étant en dehors et au-dessus du temps, invisible, impalpable, est devenu visible pour nous ; celui qui, étant sans douleur, s'est soumis pour nous à la souffrance, ayant tout enduré pour nous². » Polycarpe fait écho à ces déclarations de ses devanciers immédiats : « Jésus-Christ, dit-il, a supporté d'en venir jusqu'à la mort pour nos péchés³. » Aucune de ces déclarations n'implique un système déjà formulé sur la rédemption. Le fait lui-même est affirmé avec une grande simplicité. Jésus est mort pour nos péchés ; mais comment sa mort est-elle une rançon ? voilà ce que ces premiers pères ne nous disent pas. Les mêmes affirmations se retrouvent dans l'épître attribuée à Barnabas et dans le *pasteur* d'Hermas. Seulement la pure notion de la rédemption y est plus ou moins altérée par une

¹ Clément, *ad Corinthios*, XI.

² Ignace, *ad Polycarp.*, III.

³ Polyc., *ad Philipp.*, I.

sorte de légalisme qui attribue aux œuvres de l'homme une part directe dans son salut. Dans l'épître à Barnabas la mort du Sauveur nous est représentée comme étant principalement destinée à combler la mesure des péchés des Juifs, afin de leur substituer dans l'élection de Dieu un nouveau peuple racheté des ténèbres¹. « Le Fils de Dieu, lisons-nous dans le pasteur Hermas, a beaucoup travaillé et souffert, afin d'effacer le péché et après l'avoir effacé, il a donné à son peuple une loi nouvelle². »

Avec Justin Martyr commence la théologie chrétienne. Il s'est beaucoup plus préoccupé de la nature du Verbe et de sa relation originelle avec l'âme humaine où est déposée sa semence immortelle que de l'œuvre même de Jésus-Christ. Cependant lui aussi insiste sur la valeur de son sacrifice, mais sans y voir une satisfaction proprement dite de l'éternelle justice. Il écarte même positivement l'idée que le Père ait maudit le Fils, à l'occasion du fameux texte : « Maudit est quiconque est pendu au bois » (Galates III, 13). Dans un passage très-remarquable de son *Dialogue avec Tryphon*, Justin écarte l'objection que les Juifs tiraient du supplice infamant de Jésus-Christ. « La malédiction de Dieu, dit-il expressément, n'a pas été sur le Christ, par lequel sont sauvés tous ceux qui ont accompli des actes dignes de condamnation³. » « Dieu a voulu montrer par cette mort la malédiction du genre humain qui était capable d'un tel forfait. Car ce qui est dit dans la loi que *quiconque est pendu au bois est maudit*, ne doit pas s'entendre d'une malédiction de Dieu contre le Crucifié, mais cela signifie que Dieu prédisait que vous et vos semblables ne sauriez pas reconnaître en lui Celui qui est avant toutes choses et qui devait être le Pontife éternel, le Roi, le Christ⁴. » La preuve de cette ignorance coupable est la persécution qui est encore infligée à tous ceux qui portent son nom et le mépris dont on les couvre. Ainsi il s'agit d'une malédiction humaine et non divine. Un seul passage tel que celui-là suffirait amplement pour établir que la doctrine qui fait directement maudire le Fils par le Père est étrangère à l'Évangile éternel, à la grande tradition de l'Église, à moins de prétendre que Justin Martyr n'a pas été un de ses représentants; ce que personne n'oserait. A ses yeux, la rédemption est avant tout une victoire sur les puissances des ténèbres⁵; cette vue tient au développement

¹ *Epit. ad Barnabas*, c. V.

² *Similit.*, V, 6.

³ Οὐκ ἔτι δὲ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ κατάρτα κεῖται δι' οὗ σῶζει πάντας τοὺς κατάρτας ἄξια πράξαντας. *Justini opera*, p. 322 (édition de Cologne, 1636)

⁴ Οὐχ ὡς τοῦ Θεοῦ καταρωμένου τούτου τοῦ ἑσταρωμένου. *Id.*, p. 323.

⁵ *Id.*, p. 322.

exagéré qu'il donne à la doctrine des démons. C'est du reste un trait général à cette époque d'une lutte grandiose dans laquelle les chrétiens voient derrière leurs adversaires immédiats d'invisibles ennemis qui seuls donnent au combat un caractère extraordinaire et effroyable.

C'est là, en effet, l'une des préoccupations dominantes de l'Eglise des trois premiers siècles, et toute sa théologie en a été profondément marquée. Baur n'y voit qu'une tendance purement mythique ; nous ne prétendons point que la juste mesure n'ait jamais été dépassée, et que le mal ne soit parfois personnalisé d'une façon trop exclusive dans les démons. Pour ceux qui, comme nous, admettent l'existence du sombre et invisible royaume qui nous touche de si près, ce sentiment répondait à une réalité, c'était autre chose qu'un débris des légendes de la religion persane. Mais ce que l'illustre théologien de Tubingue a compris avec une rare perspicacité, c'est l'influence que le dualisme gnostique a exercé sur la démonologie, même dans l'Eglise orthodoxe.

On sait que ces curieux et bizarres systèmes qui, depuis de récentes découvertes nous sont bien mieux connus qu'auparavant, établissaient une opposition tranchée entre l'Ancien et le Nouveau Testament qu'ils mutilaient selon leur fantaisie. Fidèles à la doctrine de l'émanation, ils faisaient du monde matériel une dégénérescence du monde de la spiritualité pure. Aussi, le Dieu créateur était-il pour eux une puissance plutôt mauvaise que bonne, en tout cas l'instrument le plus actif de la matérialisation, de laquelle tout mal découle. Voilà pourquoi le Dieu de l'Ancien Testament n'était pour eux que ce *Demiurge*, à l'empire duquel Jésus-Christ doit nous soustraire. L'œuvre de salut consiste donc désormais à nous affranchir de sa domination. Incapables de comprendre la notion de justice et de sainteté, ces théosophes à peine christianisés trouvaient dans la sévérité du Jéhovah des livres mosaïques l'indice d'une puissance malfaisante dont le Christ, représentant du monde supérieur et idéal, avait dû nous délivrer. Ainsi la rédemption était purement et simplement une victoire sur le demiurge, victoire remportée grâce à une fraude, car, tandis que le Dieu inférieur s'était imaginé avoir anéanti Jésus à la croix, il n'avait détruit que son corps, c'est-à-dire une vaine apparence ; l'esprit lui avait échappé sans retour. Rien de plus illusoire qu'une telle rédemption, rien qui fût plus contraire au vrai sentiment chrétien. Néanmoins, plusieurs des représentants les plus éminents de l'Eglise des deuxième et troisième siècles, tout en rejetant le système, en subirent à quelques égards l'in-

fluence. Dans leurs théories, Satan remplaça le démiurge ; ce fut lui qui dut en quelque mesure recevoir le prix de la rédemption, on n'allait pas jusqu'à voir en lui, avec Marcion, un représentant de la justice, mais on s'imaginait que le Dieu juste lui reconnaissait un certain droit sur l'homme, et que la justice éternelle devait être maintenue même à l'égard de l'esprit des ténèbres. Dans un semblable système, il ne s'agit pas de satisfaire la sévérité divine, mais d'acquitter vis-à-vis de Satan la dette que l'humanité a contractée en s'abandonnant à son pouvoir. Evidemment la différence est grande entre les deux conceptions.

Irénée a notablement développé, quoique toujours dans la même ligne, la doctrine de Justin Martyr sur la rédemption. Nous ne trouvons pas plus chez lui que chez son devancier la notion de la malédiction du Père contre le Fils. L'évêque de Lyon déclare que le courroux de Dieu est tombé, non sur l'humanité, mais sur le serpent, auteur de notre chute, qui nous a voué une haine mortelle. Jésus, en concentrant sur lui cette inimitié du serpent contre notre race, a écrasé sa tête, car, par son obéissance parfaite, il nous a soustraits au joug de Satan, en même temps qu'il nous a ouverts, dans sa divine humanité, la source de la vie supérieure¹. Ainsi le salut a été un combat victorieux contre Satan, et rien n'est plus juste que cette victoire toute morale, qui nous a enlevés au pouvoir de notre tyran. Dieu n'a pas manqué à la justice², même à l'égard de l'auteur de notre déchéance, puisqu'il a voulu que l'obéissance parfaite rachetât notre révolte et ôtât à notre adversaire l'espèce de droit que nous lui avons concédé sur nous-mêmes. On conçoit que, dans cet ordre d'idées, Irénée attribue une grande importance à la tentation de Jésus, car elle a été sa première rencontre avec Satan. Cependant il maintient le rôle prédominant de sa mort qui est l'acte suprême d'obéissance et il déclare que Jésus a donné son âme pour notre âme et sa chair pour notre chair³.

¹ « Deus hominem miseratus est, et retorsit inimicitiam per quam inimicum Deo facere voluit in ipsum inimicitiarum authorem, auferens quidem suam, quæ erat adversus hominem inimicitiam, retorquens autem illam, et mittens illam in serpentem. Quemadmodum et scriptura ait dixisse serpenti Dominum : Et inimicitiam ponam inter te, et mulierem et inter semen tuum, et inter semen mulieris. Ipse tuum calcabit caput et tu observabis calcaneum ejus. Et inimicitiam hanc Dominus in semet ipsum recapitulans, de muliere factus est homo et calcans ejus caput. » Irénée, *Contra Hæres.*, IV, c. 78 (édit. Feuardentius).

² « Non deficiens in sua justitia. » *Id.*, V, 1.

³ Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσόμενου ἡμᾶς τοῦ Κυρίου καὶ δότος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ, ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν. Irénée, *Contra Hæres.*, V, 1.

Avec l'école d'Alexandrie, nous entrons dans un autre domaine, dans celui de la spéculation chrétienne. Personne n'admire plus que nous ces grands apologistes qui ont essayé d'opérer une conciliation entre la haute culture et la religion nouvelle, et de montrer que l'Évangile répondait à toutes les nobles aspirations du passé. Seulement on ne peut se dissimuler que l'une des lacunes les plus graves de leur théologie a été précisément de ne pas faire, dans leur système, une place suffisante à la rédemption. Jésus y apparaît bien plus comme le Verbe qui éclaire tout homme venant au monde, et qui fait luire sa lumière dans nos ténèbres, que comme le Sauveur qui nous réconcilie avec son Père. Clément d'Alexandrie s'attache à écarter tout dualisme en Dieu ; aussi ne veut-il pas qu'on oppose son amour à sa justice, et il dit hardiment, qu'en lui, l'amour est justice et la justice amour¹. Il déclare que sa bonté subsiste jusque dans le châtement². Il revendique pour lui une sérénité inaltérable³, et il affirme que la colère lui est absolument étrangère. Une telle déclaration exclut entièrement la notion d'une expiation juridique. L'œuvre du Verbe pour Clément consiste essentiellement à dévoiler la vérité, afin que les hommes reviennent par le repentir à la vraie lumière⁴. C'est lui qui a aiguisé le regard de l'âme pour lui faire discerner la vérité ; grâce à lui, l'Occident croit à l'Orient. Vainqueur du serpent, il a cloué la mort sur sa croix et nous a donné la vie en échange. En un mot, il est plutôt un révélateur qu'un rédempteur. Toute cette théorie nous semble très-imparfaite, mais elle prouve surabondamment jusqu'où allait, à cette époque, la liberté de la pensée chrétienne.

Origène a surtout insisté sur la victoire que le Sauveur a remportée sur le serpent. Il va plus loin qu'Irénée et parle positivement d'une rançon payée au diable, afin que nous fussions en quelque sorte légitimement soustraits au pouvoir de notre tyran. Cette rançon a été en définitive un leurre, car Satan n'a pas su découvrir dans l'homme-Jésus l'éternelle et invincible divinité qui s'était unie à sa chair mortelle. Je me bornerai à citer un seul texte, parce qu'il est péremptoire. Je l'emprunte au commentaire d'Origène sur saint Matthieu : « Le Fils de l'homme, dit-il, n'est pas venu pour être

¹ Ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνη καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγχιότης αὐτοῦ.
Clem. Alex., *Stromat.*, VI, c. xv, § 108.

² *Id.*, VI, c. xxv, § 156.

³ Ἀπαθεία. *Id.* IV, c. xxii, § 140.

⁴ *Logos protrept.*, c. xi.

servi, mais il a vécu au sein de l'humanité pour servir et il a poussé sa condescendance jusqu'à donner son âme en rançon pour la multitude de ceux qui devaient croire en lui... A qui a-t-il donné son âme en rançon ? *Ce n'est pas à Dieu*¹ : serait-ce donc à l'esprit mauvais ? Celui-ci en effet, nous tenait en sa possession jusqu'à ce que l'âme de Jésus lui ait été donnée en rançon pour nous. Il n'en fut pas moins trompé, car il croyait pouvoir dominer sur cette âme². »

Origène établit que si Marie a été mariée à Joseph, c'était précisément pour que le diable fût plus sûrement abusé, car il ne pouvait s'imaginer que, dans de telles conditions apparentes, Jésus fût le Fils de Dieu. « En effet, dit Origène, si Marie n'avait pas eu d'époux, le diable eût ainsi raisonné en secret : « Comment cette femme qui n'a point connu d'homme, est-elle devenue enceinte ; son enfant doit être divin, il doit avoir une nature plus sublime que l'humanité. » Dans la tentation, Jésus-Christ ne s'est pas davantage révélé. La volonté de Christ a donc été que le diable ignorât l'apparition du Fils de Dieu³. » Cette notion de la rédemption, se rattache étroitement à la doctrine d'Origène sur les mauvais anges ; il accorde à ceux-ci un pouvoir considérable dans l'univers, pouvoir qui est contrebalancé par les souffrances des justes, et avant tout par les souffrances du Juste par excellence⁴. La christologie d'Origène se relie également à son système métaphysique, où l'on ne saurait méconnaître l'influence de Platon et de Philon, bien que tempérée par une puissante sève morale. Le Verbe qui s'est uni à Jésus est le prêtre éternel dont le sacrifice réconcilie tous les êtres créés avec Dieu ; il est le médiateur universel. Il n'est pas nécessaire d'insister sur le péril de spéculations semblables. L'Eglise dans son ensemble ne les a point sanctionnées, mais elle n'en a pas moins accepté pendant longtemps l'idée de la rançon payée plus ou moins frauduleusement à Satan. Aussi l'avons-nous exposée avec détail, car rien ne prouve mieux à quel point la pensée chrétienne a été indécise et variable dès qu'il s'est agi d'expliquer la mort du Christ. Tous les Pères du quatrième siècle sont unanimes pour reconnaître le droit du diable sur l'homme pécheur ; ils admettent qu'une rançon doit lui être payée ; et tous tombent dans une contradiction identique, en faisant de cette

¹ Τίτι ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πάντων ; Οὐ γὰρ δὴ τῷ Θεῷ. Origen.. *Comment. in Matthæum*, t. XVI, c. viii (vol. III de l'édition d'Huet, p. 726).

² Τῷ πονηρῷ ἀπατηθέντι. *Id.*

³ *Homélie VI in Lucam*, t. III, p. 738.

⁴ *Ad Martyros*, t. I, p. 293.

rançon un leurre, ce qui suppose que le droit lui-même était illusoire.

Saint Augustin déclare que ce n'est pas sans titres valables que notre adversaire nous détenait sous son joug¹. Le diable a perdu ses droits en face d'un homme parfaitement saint. Voilà pourquoi il a mérité d'être trompé ou plutôt d'être exposé à l'erreur grossière qui l'a empêché de discerner la divinité en Jésus-Christ. Pour Grégoire de Nysse, l'incarnation a servi de voile pour abuser Satan². Grégoire le Grand a donné la formule la plus étrange à cette pensée, déjà assez singulière par elle-même : « Qu'a fait le Rédempteur, dit-il, à celui qui nous a réduits en captivité ? Il a fait de sa croix, un hameçon et de son sang l'appât caché auquel se prend le poisson³. » Evidemment, comme le fait remarquer Baur avec une haute raison, cette manière de considérer l'incarnation aboutissait logiquement au docétisme, car l'humanité n'était pas maintenue dans sa réalité, dès que l'on n'y voyait plus qu'une enveloppe sordide destinée à cacher la divinité. Quelques Pères substituent la Mort à Satan ; c'est elle qui a des droits sur nous par suite de nos péchés, et Jésus les a acquittés à la croix⁴.

Ces défauts de la conception théologique n'empêchaient pas le cœur chrétien de s'attacher fortement à la croix et de proclamer sa ferme confiance dans l'œuvre du Rédempteur. De toutes ces aberrations se dégage un sentiment profond, c'est que quelque chose de grand et de mystérieux s'est passé pour briser la puissance du mal et que l'œuvre de la rédemption repose sur une réalité objective. Tous les Pères des quatre premiers siècles accordent une haute importance à la sainteté de Jésus, manifestée par son obéissance. Seulement, la notion d'une rançon sanglante directement payée à Dieu est entièrement étrangère à toute l'antiquité chrétienne. « Comment, dit Grégoire de Nazianze dans un passage célèbre où il conteste le droit de Satan, comment cette rançon serait-elle payée à Dieu, qui ne nous avait pas en son pouvoir⁵ ? »

Quelques éclairs d'une conception meilleure traversent la pesante et obscure métaphysique du quatrième siècle ; la notion

¹ *Sermo XXIII*, 3.

² *Oratio catech.*, c. xxiii.

³ « Tetendit ei muscipulam crucem suam, posuit ibi, quasi escam, sanguinem suum. » *Greg. apud.* ; Pierre Lombard, *Sententiarum*, lib. III, dist. 19.

⁴ On retrouve trace de cette idée dans l'écrit sur l'incarnation faussement attribué à Athanase. *Op. Athan.*, t. 1, p. 52. Baur, p. 95.

⁵ Ἐὶ δὲ πατρὶ, πρῶτον μὲν πῶς ; οὐχ ὑπ' ἐκείνου γὰρ ἐγχερατούμεθα... *Greg. Nazianzii orat. XLII*, t. 1, p. 69.

d'une union mystique de l'humain et du divin se fait jour chez Athanase et Grégoire de Nysse¹. Ce dernier ébauche une théorie qui doit plus tard avoir un grand succès : c'est celle qui fait découler de la divinité de Jésus-Christ le caractère infini de ses souffrances, théorie d'ailleurs dangereuse, qui, en paraissant les agrandir, leur ôte la réalité humaine. On rencontre parfois dans les Pères de cette époque des expressions qui anticipent sur les théories des âges suivants. Hilaire de Poitiers va jusqu'à dire que le Verbe a pris sur lui nos souffrances pour satisfaire à la juste sévérité de Dieu. D'après Athanase, le Verbe immaculé a revêtu le corps mortel de l'homme pour que la sentence de mort portée sur l'humanité fût exécutée et que notre âme fût sauvée par la communication de la vie divine. Cyrille de Jérusalem s'exprime à peu près dans les mêmes termes sur la crucifixion de Jésus. Saint Augustin dit à son tour que Jésus a payé notre dette, qui ne le concernait en rien, puisque son innocence était parfaite. Il n'en demeure pas moins que nous n'avons là que des pensées présentées incidemment et en sous-ordre, qui ne marquent pas de leur empreinte la théologie de ces temps. On comprend très-bien qu'au milieu de tous ces tâtonnements Grégoire de Nazianze range ouvertement le sujet des souffrances du Christ parmi ceux sur lesquels la discussion reste ouverte et peut se prolonger sans péril². Comment, en effet, au milieu d'une si grande obscurité, eût-on osé proclamer comme règle universelle et absolue l'une des formules par lesquelles on avait essayé d'expliquer la rédemption ? Il fallait donc s'en tenir au fait lui-même et respecter la liberté de la pensée chrétienne, encore si flottante.

II. — LE MOYEN AGE.

Passons rapidement sur le système de Scot Erigène, qui n'est qu'une interprétation panthéiste de l'expiation ; celle-ci en effet n'est pour lui que le retour éternel des êtres multiples à l'unité primitive, et elle se confond avec la création comprise à la façon platonicienne et alexandrine, en perdant tout caractère moral. Bien que la scolastique paraisse au premier abord avoir

¹ Baur, p. 103 et suiv.

² Φιλοσόφει μοι περί κόσμου καὶ κόσμων, περί ὕλης, περί Χριστοῦ πηθῆματων, ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον. *Greg. Naz. orat. XXXIII*, p. 536.

renoncé à tout mouvement théologique, en se donnant pour tâche unique de concilier le dogme de l'Eglise avec la raison, elle n'en a pas moins creusé profondément le domaine consacré, et rencontré plus d'un point de vue nouveau dont s'est enrichie la théologie chrétienne. Elle a déployé bien plus d'originalité et de liberté qu'on ne le supposerait si on prenait à la lettre son programme, qui devait uniquement consister à justifier la tradition ecclésiastique; elle a sensiblement modifié celle-ci, et, sous la sécheresse de la forme, le génie philosophique a parfois déployé une singulière originalité. Tandis que Pierre Lombard et saint Bernard demeurent fidèles à l'ancienne conception de la rançon payée à Satan, Abélard inaugure la tendance purement morale qui attribue avant tout à la mort de Christ une influence sanctifiante par l'admirable exemple qu'elle nous donne et par la bienheureuse confiance qu'elle nous inspire dans l'amour divin. Le point de vue de la justice et de la satisfaction disparaît presque entièrement devant celui de l'amour, mais d'un amour incomplet, parce qu'il ne se concilie pas suffisamment avec la sainteté.

La théorie la plus nouvelle, celle qui exerça l'action la plus vaste et la plus prolongée, est celle d'Anselme de Canterbury; c'est celle qu'on a désignée sous le nom de théorie juridique et qu'il a développée dans son fameux traité : *Cur Deus homo*. Anselme commence par écarter, non pas timidement comme Grégoire de Nazianze, mais fermement, la notion de la dette à payer au diable. Il déclare que rien ne lui est dû, parce que l'homme ne saurait jamais être sa propriété légitime; Dieu seul est notre maître, et nous avons beau avoir mérité d'être tourmentés par Satan, c'est toujours injustement qu'il nous torture par suite de sa propre perversité¹. La nécessité de l'incarnation ou de la rédemption doit donc être cherchée en Dieu même. L'homme, comme toute créature, lui devait une soumission absolue; par le péché il la lui a refusée, et il a ainsi porté atteinte à son honneur². Or cet honneur doit demeurer sauf et intact; il ne le peut que de deux manières, soit par un châtiment qui égale l'offense, soit par une réparation qui la compense³. Le châtiment, comme la réparation, doivent être infinis, car quand Dieu est l'offensé, la faute prend les proportions mêmes de sa grandeur; elle est immense, incommensurable. Si Dieu renonce à

¹ « Cum diabolus aut homo non sit nisi Dei, quam causam debuit Deus agere cum suo, de suo, in suo, nisi ut servum suum puniret? Quamvis homo juste a diabolo torqueretur, ipse tamen illum injuste torquebat. » *Cur Deus homo*, I, 7.

² « Non aliud peccare, quam Deo non reddere debitum. » *Id.*, I, 11.

³ « Necessè est ergo, ut aut ablati honor salvatur, aut pœna sequatur. » *Id.*, I, 15.

son droit de punir, qui donc pourra offrir la réparation suffisante? Aucun homme ne le peut, car d'abord comme créature, il doit au Créateur sa vie tout entière, et il ne saurait ni pour lui ni pour les autres, fournir une justice de surrogation capable d'expier le mal commis¹. Aucune autre créature, même la plus excellente, ne le peut davantage, car elle tombe sous le coup de la même loi de sujétion absolue, et ensuite elle ne saurait offrir à Dieu une compensation infinie. Dieu seul est l'infini. Il s'ensuit que, pour que la réparation soit possible, il faut que Dieu se fasse homme. C'est ce qui a eu lieu dans l'incarnation. Mais Jésus-Christ n'a point racheté nos péchés par sa vie sainte, par son obéissance, car une fois qu'il était devenu homme, il accomplissait son devoir strict en faisant la volonté de son Père. Sa mort seule n'était pas exigible; en s'immolant, lui, le Fils de Dieu, il a offert cette réparation infinie de laquelle dépendait notre salut². Il s'est ainsi acquis un mérite également infini, et comme en tant que Fils de Dieu, il n'avait besoin pour lui-même d'aucune récompense, il a obtenu le salut du genre humain. Ce n'est pas qu'il y ait trace chez Anselme de l'idée que sur la croix le Rédempteur ait souffert les peines de l'enfer et enduré la colère de son Père. C'est par sa divinité seule que le Fils de Dieu a communiqué à sa douleur le caractère de l'infini qui lui est inhérent, et il a ainsi égalé la réparation à l'offense. L'honneur du Créateur se trouve ainsi sauvé dans le salut de l'humanité.

Ce système transportait en réalité le drame de la rédemption en Dieu même; il s'agissait bien plus de concilier deux attributs de la divinité que de réconcilier l'homme avec celui qu'il avait offensé. L'important pour Anselme, c'est que l'accord soit rétabli entre la justice et l'amour dans le domaine du divin; c'est une question d'honneur pour Dieu bien plus que de pardon et de miséricorde. En réalité, l'humanité demeure étrangère à cette grande action de la rédemption, puisque c'est en qualité de Dieu que Jésus endure la douleur suffisante. Néanmoins Anselme a fait faire un grand pas à la théorie de la rédemption; il a compris que le monde moral a des lois qui doivent être maintenues invariablement et que le salut de l'humanité ne saurait être accompli par Dieu même en dehors de ces lois sous peine de renverser tout l'ordre moral. Il a pu se tromper et il s'est trompé en effet sur leur application en ne considérant que le

¹ *Cur Deus homo*, I, 23.

² « Talem ergo oportet eum esse, qui pro peccato hominis satisfacere velit, ut mori possit, si velit, — talem qui nec ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens, nec ex debito, quia nunquam peccator erit. » *Id.*, II, 11.

côté passif de l'œuvre rédemptrice, mais il a placé le problème sur son vrai terrain. C'est là son mérite immortel. Désormais nulle théorie de la rédemption ne sera suffisante si elle ne donne pas satisfaction aux éléments de vérité que renferme le système d'Anselme. Je sais bien qu'il l'a compromis gravement, d'abord en donnant à penser, par des expressions ambiguës, sur lesquelles il ne faut pas trop insister, que l'honneur de Dieu ne saurait être atteint en réalité, et qu'il ne l'est que par rapport à l'homme¹, — ce qui faisait évanouir toute son explication dans la subjectivité pure, — et ensuite en indiquant comme raison première de la rédemption la nécessité de compléter le nombre des bienheureux, singulièrement réduit depuis la chute des anges rebelles², ce qui ôte toute base morale à l'Évangile. Mais s'il est vrai que la conséquence logique de tels principes eût été le renversement complet de son système, il est permis de s'en tenir aux points essentiels qui ont seuls exercé une influence considérable sur l'histoire de la pensée chrétienne.

Thomas d'Aquin s'est attaché à développer la théorie d'Anselme en analysant, avec sa subtilité souvent profonde, les souffrances de la croix, dont il écarte d'ailleurs de la façon la plus formelle l'idée de la mort seconde et de la damnation. Il donne la main aux mystiques en établissant avec une grande force le solidarité qui unit le chef de l'Église à son corps : « Christ, dit-il, par sa passion, a mérité le salut, non-seulement pour lui mais pour ses membres. La passion n'est pas méritoire en tant qu'elle est un principe tout extérieur, mais en tant que l'homme y adhère volontairement; elle devient ainsi un principe intérieur, et elle est méritoire de cette manière³. » L'ange de l'école avait ainsi mis en lumière un filon infiniment précieux qui ne devait être exploité avec pleine connaissance de cause que beaucoup plus tard. Dans Scot tenta de réagir énergiquement contre la tendance d'Anselme en attribuant l'œuvre rédemptrice non plus à la divinité de Christ mais à son humanité, et en s'en référant à une sorte d'arbitraire divin, à un décret de la liberté souveraine; il voulait ainsi expliquer comment une satisfaction, qui n'avait plus le caractère de l'infini, puisqu'elle était purement humaine, eût été acceptée de Dieu⁴. C'était abroger

¹ « Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui » (*Cur Deus homo*, I, 15).

² « Necessè est, ut de hominibus perficiatur illa superna civitas » (*Id.*, II, 6).

³ « Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quæ ut mysticum corpus Christi computatur, quasi una persona cum suo capite, quod est Christus » (*Quæst. XLVIII*, art. iv).

⁴ « Ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum » (Baur, p. 247).

toutes les conditions morales du salut, et en réalité proclamer inutile l'œuvre de la rédemption, car si Dieu peut se déclarer satisfait de ce qui est en soi insuffisant, pourquoi ne se serait-il pas contenté de proclamer le pardon sans condition ? Sans doute, Duns Scot avait raison de revendiquer la liberté souveraine de Dieu et de la défendre contre toute espèce de déterminisme, mais il ne fallait pas oublier que Dieu, dans sa liberté, avait voulu l'ordre moral et qu'il avait montré par là qu'il était décidé à le maintenir. Bonaventure, quoique d'une façon moins explicite, formula une théorie analogue à celle de Duns Scot. Lui aussi contesta la nécessité du moyen employé pour sauver l'humanité¹.

Tandis que la théologie mystique se confond toujours davantage dans sa direction théosophique avec la tendance orientale qui absorbe le fini dans l'infini, sa direction vraiment chrétienne surpasse souvent en profondeur la doctrine officielle. Aucun système n'est plus animé du souffle du quatrième évangile que celui de Jean Weissel. Il a sans doute plus d'une lacune ; son idée de la préexistence du Rédempteur n'est pas précise, mais il a établi la relation originelle et essentielle de l'homme et du Verbe d'une manière très-remarquable et qui semble presque moderne. Il va jusqu'à admettre que l'incarnation aurait eu lieu même sans la chute, comme achèvement et consommation de la nature humaine. C'est ce qui lui permet de voir en Jésus-Christ le représentant véritable de l'humanité et de donner à sa parfaite obéissance une importance capitale dans l'œuvre de la rédemption. Il insiste énergiquement sur la nécessité d'une assimilation sérieuse et individuelle de l'œuvre de Jésus-Christ ; il prend la foi au sens mystique de saint Paul. Tout est ramené, dans l'économie du salut, à l'amour de Dieu, amour qui est en même temps sainteté, et qui implique l'accomplissement de sa loi. La mort de Jésus-Christ est une véritable satisfaction de la justice éternelle ; mais elle est un holocauste d'agréable odeur (*sacrificium suavissimi odoris*) et n'implique nullement la malédiction de Dieu, bien que le Rédempteur se soit fait anathème pour nous. Par cette œuvre sainte et douloureuse, il a triomphé des puissances des ténèbres et nous a délivrés de la servitude de la corruption. Weissel n'est pas seulement un réformateur, avant la Réforme, il est un prophète de la grande rénovation théologique du dix-neuvième siècle. Ce n'est qu'aujourd'hui que son système peut être pleinement compris².

¹ « Potuisset omnia demerita delere, nec remansisset aliquid inordinatum in universo » (*Id.*, pag. 227).

² Voir la *Real-Encyclopædie* d'Herzog.

Wicklef, plus rapproché de la conception dogmatique de la Réforme, présente sur l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ des idées fort analogues à celles de Weissel.

III. — LA RÉFORMATION.

Nous n'avons à nous occuper ici de la Réformation qu'en ce qui touche le dogme de la rédemption. Concentrée tout entière sur les points qui la séparaient de l'Eglise catholique et qui se résumaient pour elle dans l'autorité des Ecritures et dans la justification par la foi, elle n'a point soumis à un examen nouveau les doctrines qui sortaient de ses préoccupations dominantes et qui ne faisaient pas l'objet des ardues polémiques du temps. C'est ainsi qu'elle a laissé intactes toutes les formules christologiques du quatrième et du cinquième siècle, bien qu'elle ait, à plusieurs égards, préparé une conception moins scolastique et moins abstraite de la personne de Jésus-Christ. Luther a admis avec une hardiesse singulière les conséquences de l'incarnation ; il a cru à un développement graduel de Jésus, dans les conditions d'une vie vraiment humaine¹. « Quand saint Luc, dit Luther, déclare qu'il a grandi en grâce et en stature, cela signifie simplement qu'il a vraiment grandi et qu'en grandissant sa raison s'est accrue, et que l'Esprit et la sagesse ont davantage abondé en lui². L'humanité de Christ, dit-il ailleurs, n'a pas pensé, voulu toutes choses dans le même moment, comme quelques-uns le prétendent en en faisant un homme tout-puissant. » Il y avait là un germe précieux qui devait éclore plus tard. Quant à Calvin, il a insisté sur l'humanité de Jésus-Christ avec une énergie qui était très-nouvelle depuis les trois premiers siècles de l'Eglise.

Toutefois, je le répète, la Réforme s'en est tenue aux définitions des grands conciles sur les deux natures en Jésus-Christ et a laissé à ses successeurs le soin de tirer les conséquences de quelques-unes des prémisses qu'elle a plutôt pressenties que formulées. Quant à la rédemption, il est certain que les réformateurs ont préféré la théorie d'Anselme à celle de Duns Scot, mais non sans modifier la première sur plus d'un point. Il n'en demeure pas moins que le grand principe de la justification par la foi devait amener plus tard une transformation profonde du

¹ Voir à cet égard l'admirable livre que vient de publier l'illustre Dorner : *Geschichte der Protestantischen Theologie*. 1867. Le *Bulletin* en publie dans ce numéro un fragment choisi par l'auteur.

² *Luther's Werke*, Walch, VII, 1498, VII, 185.

système théologique tout entier. Considéré dans son inspiration première, ce principe était une réaction de la subjectivité chrétienne contre l'objectivisme écrasant du moyen âge, non-seulement dans l'ordre ecclésiastique, mais encore dans la sphère religieuse. La justification par la foi affranchissait le chrétien de tous les pouvoirs humains qui prétendaient lui marchander la grâce de Dieu, et ouvrait toute grande la porte du ciel; elle rendait inutiles tous les gardiens prétendus qui voulaient en faire payer l'entrée en monnaie de toute nature, et tout d'abord en servitude. En outre, elle substituait aux œuvres mortes d'un pharisaïsme tarifé l'œuvre vivante, intérieure de la foi. Une assimilation sérieuse des mérites et des souffrances de Christ était réclamée de l'âme croyante; ainsi tendait à s'effacer le caractère purement extérieur et judiciaire de la théorie d'Anselme, sans que cependant l'œuvre rédemptrice perdît de son importance, car ces énergies réveillées de la conscience et du cœur devaient à tout prix trouver une réalité divine à étreindre, sous peine de s'agiter dans le vide et de se retourner contre elles-mêmes. Toutefois, le salut ne pouvait plus se consommer tout entier en dehors de l'individu par une œuvre accomplie il y a dix-huit siècles et qui lui était appliquée d'office par l'Eglise. L'homme devait faire acte de foi, c'est-à-dire adhérer pour lui-même au sacrifice du Calvaire, le ratifier, se l'approprier. Il y avait là le principe de toute une révolution dogmatique. Deux directions très-différentes, un moment confondues dans le même berceau, doivent sortir de la Réforme, selon le sens qui sera donné au mot de *foi*. L'une de ces tendances réduira la foi à un acte essentiellement intellectuel ou passif; elle en éliminera l'élément moral et reviendra à un objectivisme peut-être plus dangereux que celui du moyen âge. L'autre tendance, au contraire, comprendra la foi dans un sens tout ensemble mystique et moral, et y verra l'union réelle et vivante de l'âme chrétienne avec le Rédempteur. La première tendance a beau s'appuyer sur quelques déclarations des réformateurs, et en particulier de Luther, qui, dans le premier élan de sa réaction contre le salut par les œuvres humaines, a parfois beaucoup trop séparé la foi de la vie morale; elle n'en est pas moins en opposition radicale avec ce qu'on peut appeler le génie même de la Réformation, soit allemande, soit française, qui n'a jamais renié le saint mysticisme qui en fut le précurseur. On peut nous battre avec la lettre; mais nous aurons toujours pour nous l'esprit qui souffle avec tant de puissance au travers de cette grande époque. La théologie de l'imputation purement extérieure n'est pas le produit naturel, mais l'excroissance malsaine de la Réformation.

Sous le bénéfice de ces observations générales, donnons un rapide aperçu des diverses théories de la rédemption élaborées depuis le seizième siècle jusqu'à nos jours. Luther est tout imprégné de la mystique de l'âge précédent; il a subi largement l'influence de ce livre de la *theologica germanica*, si cher aux âmes pieuses qui soupiraient de tristesse et de lassitude sous le joug de la hiérarchie. On en retrouve l'empreinte dans son écrit sur *la liberté du chrétien*. — Il n'admet d'autre réconciliation entre le pécheur et son Dieu que celle qui est fondée sur une union intime entre lui et le Rédempteur. La foi est un mariage entre l'âme pécheresse et le divin Epoux du ciel qui prend ses péchés et la pare de ses bijoux¹. Cela n'empêche pas, sans doute, Luther d'employer couramment les formules de la théorie juridique et de prétendre que Jésus-Christ a enduré en Gethsémané les souffrances des âmes perdues², et qu'il a mis ses douleurs dans la balance des justices éternelles, pour faire baisser le plateau où se trouvaient nos péchés³. Il revient aussi à l'ancienne idée de la défaite de Satan, par le moyen d'une sorte de tromperie. « Le démon, dit-il, ne savait pas qu'il faisait immoler le Dieu éternel et tout-puissant. S'il l'avait su, il ne s'y serait pas brûlé les doigts. » D'un autre côté, Luther insiste avec une grande force sur la nécessité, pour le croyant, de participer en quelque mesure au sacrifice de Jésus-Christ : « La vertu propre des mérites de Christ, c'est de nous fortifier et de nous armer pour le bon combat, ce n'est pas de fournir des coussins à notre paresse⁴. . . »

Mélancthon n'a point développé le dogme de la rédemption. Il se borne à poser le fait; il explique les souffrances de Jésus sur la croix, en disant qu'il a senti tout le poids de la colère de Dieu contre les péchés du genre humain. *Sa douleur a été grande, à la pensée que Dieu était offensé contre l'humanité*. « De telles douleurs ne peuvent être ni comprises de nous ni endurées par nous⁵. » Evidemment le grand théologien

¹ Dorner, ouvr. cit., p. 103.

² Edition d'Erlangen, XVII, p. 18.

³ Baur, p. 290.

⁴ J'emprunte ces dernières citations à la thèse de M. Schwalb intitulée : *Luther, ses opinions religieuses et morales pendant la première période de la Réforme*. Je ne comprends pas bien le parti que l'auteur veut tirer des citations qu'il fait des œuvres de Luther, à une époque où sa pensée était en pleine ébullition et souvent contradictoire. Il n'en résulte pas que cet état de transition soit ce qu'il y a de plus désirable. C'est comme si l'on préférait la voix qui mue à celle qui a trouvé son timbre. Il n'est pas surtout permis de conclure que l'idéal pour l'Eglise est de dire le *oui* et le *non* sur les points fondamentaux.

⁵ *Loci theolog.*, p. 48.

de la Réforme allemande recule devant l'idée d'appliquer directement au Fils la colère du Père, et il s'incline en adorant devant le mystère.

La *formule de concorde* ne s'est pas tenue dans cette réserve. Nous y trouvons toute une élaboration nouvelle. Tandis qu'Anselme ne voyait la rédemption que dans la mort de Jésus-Christ, en se fondant sur ce que le Christ ayant dû à Dieu toute son obéissance, n'a pu acquérir par cette obéissance aucun mérite de surrogation dont le pécheur puisse profiter, la *formule de concorde* distingue entre l'obéissance active et l'obéissance passive du Sauveur. La première n'était pas de stricte obligation pour le Verbe incarné; elle a donc pu nous être imputée comme mérite, tandis que sa souffrance nous a été imputée comme satisfaction de la colère divine. Il semble au premier abord qu'il y ait un progrès dans cette conception de la rédemption; à vrai dire la notion d'une obéissance active est un élément précieux à recueillir dans la théologie, mais à la condition d'être pénétré d'une tendance toute différente. En effet, rien n'est plus faux que de prétendre que l'Homme-Dieu ne devrait pas une obéissance entière au Père, car c'est enlever toute réalité à son humanité et revenir au docétisme. En outre, la séparation tranchée entre la vie du Rédempteur et sa mort enlève à celle-ci tout caractère moral; elle n'est pas essentiellement un acte saint, mais une souffrance infinie; l'expiation n'est plus qu'une satisfaction de la colère divine. Aussi, n'est-il pas étonnant que les théologiens qui se sont rattachés à la *formule de concorde*, en soient arrivés à formuler l'idée de la satisfaction de la manière la plus blessante pour la conscience. On peut les appeler les théologiens du talion ou de l'équivalence; ils n'admettent le salut que s'il y a eu proportion exacte entre les souffrances du Christ et celles que nous avons méritées; ils déclarent nettement qu'il a réellement enduré sur la croix les peines de l'enfer. « *Ipsas etiam infernales poenas senserit licet non in inferno et in æternum,* » dit Quenstedt¹. « Il a vraiment supporté la colère de Dieu, la malédiction de la loi, les peines infernales. Comment nous eût-il rachetés de la malédiction de la loi s'il n'avait été fait lui-même malédiction, s'il n'avait senti le jugement d'un Dieu irrité? » Si Jésus n'a pas subi l'infini de la peine méritée en durée, il l'a subie en intensité, car la divinité élevait sa souffrance à la hauteur de l'infini. L'amour de Dieu, éclate à la croix en ce que c'est lui qui a fourni la victime de sa propre colère.

Avant que la théologie de la *formule de concorde* eût abouti à

¹ Baur, p. 307-310.

ces extrémités, Osiander formula une théorie de la rédemption fort belle par certains côtés. Pour lui, le salut ne peut consister dans une simple imputation de la justice divine, mais dans une communication réelle de cette justice. Or, nous n'y pouvons participer que par la communication de Dieu même à notre âme, et cette communication a lieu par Jésus-Christ, qui réalise en sa personne l'union du divin et de l'humain. Par la foi, nous participons nous-mêmes à cette union. On le voit, Osiander réduisait toute l'œuvre de la rédemption à l'incarnation, car le sacrifice proprement dit de Jésus-Christ ne jouait qu'un rôle très-secondaire dans son système. Ce qu'il dit de l'effacement de nos péchés est une concession à la théologie régnante bien plus qu'une croyance à laquelle il tient. Là est la grande lacune de sa théorie : il admettait que l'incarnation aurait eu lieu, même sans le péché, comme consommation dernière de notre destinée.

Osiander rencontra un puissant adversaire dans Calvin. Ce n'est pas, du reste, que le grand réformateur français ait courbé son beau génie sous le joug de la *formule de concorde*. Il a bien sa théorie à lui, toute pénétrée de ce souffle moral et mystique qui est la gloire de sa théologie et aussi sa bienheureuse contradiction, car il se concilie mal avec son terrible dogme de l'absolutisme du décret divin qui, bien que né d'un mouvement de conscience et de piété, n'en aurait pas moins détruit toute religion et toute morale, si la religion et la morale lui eussent été abandonnées sans partage. Calvin insiste avec une grande force sur la nécessité d'une rédemption qui soit proprement une satisfaction de la justice divine et rétablisse la relation entre l'humanité et Dieu. Mais il se garde bien d'ôter tout caractère moral à l'acte réparateur accompli à la croix, comme le faisait la *formule de concorde*. Il unit étroitement l'obéissance active et la passive, et élève la crucifixion à la hauteur d'un libre sacrifice :

« Maintenant, dit-il, si on demande comment Jésus-Christ, ayant aboli les péchés, a osté le divorce qui était entre Dieu et nous, et nous acquérant justice, nous le rend ami et favorable, on peut répondre en général qu'il a fait et accompli cela par tout le cours de son obéissance (*Institution*, livre II, xvi, 5), Le résidu de son obéissance qu'il a montrée en toute sa vie n'est point exclu. Et de fait, pour faire valoir la mort de Jésus-Christ à notre salut, la sujétion volontaire tient le premier degré, pour ce que le sacrifice n'eust rien profité à justice, s'il n'eust été offert d'une franche affection. » (*Id.*)

Calvin semble au premier abord admettre que la colère divine a pesé sur le Crucifié :

« Le Père céleste, dit-il, a aboli la force du péché quand la malédiction d'iceluy a été transférée en la chair de Jésus-Christ. Ainsi il est signifié par ce mot que le Christ en mourant a esté offert au Père pour satisfaction, afin que l'appointement estant fait par lui, nous ne soyons plus tenus sous l'horreur du jugement de Dieu. La croix a donc esté une enseigne de cela, en laquelle Jésus-Christ estant attaché, nous a délivrés de l'exécration de la loi en ce qu'il a été fait exécration pour nous, car il est écrit : « Maudit est quiconque est pendu au bois » (*Institut.*, II, xvi, 6).

Quand on va au fond de la pensée du réformateur, on voit s'évanouir toute exagération choquante. Tout d'abord, cette colère, d'après lui, ne doit point être prise au sens ordinaire, car Dieu n'a pas cessé d'aimer l'humanité déchue; ce qu'il a haï en elle, c'est le péché, et cette haine toute sainte s'est révélée par le châtiment qui atteint le coupable.

« Nous avons à regarder, lisons-nous dans l'*Institution*, comment cecy s'accorde que Dieu, lequel nous a prévenus de sa miséricorde, nous ait esté ennemi jusqu'à ce qu'il nous a esté réconcilié par Jésus-Christ. Le Saint-Esprit use ordinairement en l'Écriture de cette forme de parler, que Dieu a esté ennemi aux hommes jusqu'à ce qu'ils ont esté reçus en grâce par la mort de Christ; qu'ils ont esté maudits jusqu'à ce que, par son sacrifice, leur iniquité a été effacée. Or, telles manières de parler sont accommodées à notre sens, afin de nous faire tout mieux entendre combien est malheureuse la condition de l'homme hors de Christ. Or, combien que Dieu, en usant d'un tel style, s'accommode à la capacité de nostre rudesse, toutesfois si est-ce la vérité : car lui qui est la justice souveraine ne peut aimer l'iniquité, laquelle il voit en nous tous, nous avons donc matière en nous pour être haïs de Dieu. Mais pource que Dieu ne veut point perdre en nous ce qui est sien, il y trouve encore, par sa bénignité, quelque chose à aimer : car ja çoit que nous soyons pécheurs par nostre faute, néantmoins nous demeurons toujours ses créatures, combien que nous ayons acquis la mort, toutefois il nous avait créés à la vie. Il est donc bien vray que Dieu le Père prévient, par sa dilection, la réconciliation qu'il fait avec nous en Jésus-Christ : ou plutôt en tant qu'il nous a aimés auparavant, il nous réconcilie après en soi » (*Institut.*, II, xvi, 2).

Jésus-Christ a pris sur lui le châtiment que nous avons mérité, non-seulement par sa mort douloureuse, mais encore par l'inexprimable angoisse de son âme et par ce mystérieux sentiment d'abandon qui a été comme une descente aux enfers; seulement, il n'y a rien eu dans ses suprêmes douleurs qui implique une malédiction du Père au sens complet. Qu'on en juge par la citation suivante :

« Par cela, dit-il, nous ne voulons inférer que Dieu ait jamais esté son adversaire, ou courroucé à son Christ. Car comment se courroucerait le Père à son Fils bien-aimé, auquel il dit qu'il a pris tout son plaisir? Ou

comment Christ appaiserait-il le Père envers les hommes par son intercession, s'il l'avait courroucé contre soi. Mais nous disons qu'il a soutenu la pesanteur de la vengeance de Dieu en tant qu'il a été frappé et affligé de sa main et a expérimenté tous les signes que Dieu montre aux pécheurs en se courrouçant contre eux et les punissant » (*Institut.*, xvi, 11). « En se sentant comme délaissé de Dieu, il n'est point décliné tant peu que ce soit de la fiance qu'il avait en sa bonté, ce que montre cette prière, en laquelle il s'escrie par la véhémence de la douleur qu'il endure : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Car combien qu'il soit angoissé en lui-mesme, ne se lasse-t-il pas d'appeler son Dieu celui duquel il se plaint d'être abandonné » (*Id.*, II, xvi, 12).

Ce passage est péremptoire contre la théorie de l'équivalence. Le catéchisme de Genève, rédigé par Calvin lui-même, n'est pas moins explicite sur ce point. Après la citation de Gal. III, 13, nous y lisons ces mots : « Quid? Non irrogatur filio Dei contumelia, cum dicitur maledictioni fuisse subjectus etiam coram Deo? — Réponse: Minime, si quidem eam recipiendo abolivit: « *Nec vero desiit interea esse benedictus quo nos sua benedictione perfunderet*¹. Il n'a pas cessé pendant ce temps (de la crucifixion) d'être *béni* alors qu'il nous pénétrait de sa bénédiction. » Un maudit qui est béni! Nous voilà bien loin de l'enfer!

Ce qu'il y a de plus caractéristique et de plus beau dans la théorie de Calvin sur la rédemption, c'est qu'il rattache le salut à la personne du Sauveur tout autant qu'à son œuvre. La divine humanité de Jésus est pour nous le canal de toute grâce; elle nous communique vraiment la vie divine, elle nous incorpore à l'olivier franc et nous fait participer à sa sève, à sa substance. C'est à cet ordre d'idées que se rattache le mysticisme hardi des vues de Calvin sur la sainte Cène. Enfin la foi, chez notre réformateur, n'a aucune analogie avec une confiance toute passive en l'amour de Dieu. Elle opère notre identification avec le Christ et nous unit si parfaitement à lui que nous sommes vraiment en lui. D'elle procède la sainteté comme l'eau coule de sa source. Si la justification se distingue de la régénération comme la cause se distingue de sa conséquence, l'une et l'autre sont néanmoins renfermées dans l'acte de foi primordial :

« Ce que nous espérons, le salut de lui, n'est pas pour ce qu'il nous apparaisse de loin, mais pource que nous ayant unis à son corps, il nous fait participants, non-seulement de tous ses biens, mais de soi-mesme, — en tant que Jésus-Christ nous est tellement communiqué avec tous ses biens, que tout ce qu'il a est fait nôtre, que nous sommes faits ses membres et une même substance avec lui. A ceste cause, sa justice ensevelit nos péchés » (*Institut.*, III, II, 24).

¹ *Catechismus genevensis*, Augusti, *Corpus libr. symbol.*, p. 474.

Le caractère moral de la foi ressort clairement de la déclaration suivante :

« Nous mettons pour fondement de la foi la promesse gratuite, car combien qu'elle tienne Dieu pour véritable en tout et par tout, combien aussi qu'elle *reçoive en obéissance ses commandements*, qu'elle garde ses défenses et craigne ses menaces, néanmoins proprement elle commence par la promesse. »

Tel est le système de Calvin sur la rédemption dans ses lignes principales. Il contient plus d'une contradiction ; on ne parvient pas à saisir clairement ce qu'y signifie la colère de Dieu contre le Fils au travers de toutes les restrictions et de toutes les atténuations. Nous ne pouvons oublier que cette admirable construction dogmatique est sapée et minée en dessous, et que logiquement sa portée morale, si haute et si profonde, est incompatible avec la prédestination absolue. Néanmoins, sous ces réserves, ce système est plein de grandeur et ne saurait être comparé à la sèche scolastique du dix-septième siècle ou à la stricte orthodoxie anglaise du dix-neuvième siècle. Il renferme des éléments immortels de vérité qu'il faut recueillir pieusement.

Sur le point spécial de l'expiation, la Confession de La Rochelle, rédigée dans l'esprit de Calvin, est d'une admirable modération. L'article 17 est ainsi conçu :

« Nous croyons que nous sommes réconciliés avec Dieu par le sacrifice unique que Jésus-Christ a offert sur la croix, de telle sorte que nous soyons réputés justes devant lui, par la raison que nous ne pouvons lui être agréables par nous-mêmes, ni jouir des fruits de notre adoption, tant qu'il ne nous a pas pardonné nos péchés. C'est pourquoi nous confessons que Jésus-Christ est notre ablution parfaite et complète, que sa mort nous procure une pleine satisfaction, par laquelle nous sommes délivrés de tous les péchés dont nous sommes accusés, lesquels ne pourraient être remis par aucun autre moyen. »

Les formulaires élaborés plus tard ont bien dérogé de cette haute sagesse.

Nous ne trouvons aucun élément nouveau dans la théologie catholique telle qu'elle s'est formulée à l'époque de la Réformation. Elle attribue à l'humanité de Jésus-Christ la souffrance rédemptrice, proteste contre l'idée qu'il ait enduré les peines de l'enfer, et, fidèle à la théorie de la surrogation, lui fait mériter la gloire céleste, grâce à l'excédant de douleur et de sainteté qui n'était pas nécessaire à notre salut. C'est sur la notion de *mérite* que la Réforme et la théologie catholique se séparent le plus radicalement. La seconde applique la rédemption principalement au péché originel ; voilà pourquoi l'homme doit racheter en

partie ses autres péchés et se conquérir des mérites par ses œuvres¹. Au contraire, la Réforme anéantit tout mérite humain devant la croix, et c'est ce qui fait sa grandeur et son triomphe.

IV. — LE DIX-SEPTIÈME ET LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

La théorie de la formule de concorde fut combattue par Piscator, professeur réformé à Nassau (1626). Ses attaques remontaient jusqu'au dogme calviniste lui-même. Aussi fut-il condamné par plusieurs synodes de l'Eglise réformée. Piscator s'armait de la théorie d'Anselme pour refuser toute valeur expiatoire à l'obéissance de Christ, en se fondant sur ce qu'elle était strictement exigible. D'ailleurs, si le Rédempteur eût obéi à notre place, nos révoltes seraient couvertes d'avance, et nous pourrions nous dispenser d'obéir nous-mêmes. Vers la même époque, le fameux théologien hollandais Grotius (1583-1645) apportait à la théorie d'Anselme des modifications assez singulières. D'après lui, la majesté de Dieu, offensée par le péché, devait être sauvegardée par un châtiment exemplaire. Mais il n'était pas nécessaire que ce châtiment tombât directement sur le coupable; pourvu qu'un coup terrible fût frappé, le droit du divin royaume était maintenu, et le salut devenait possible. La loi froide et impersonnelle était ainsi substituée au législateur; le drame moral se perdait dans l'abstraction.

Je passerai rapidement sur la période qui sépare les premiers successeurs de la Réforme de l'époque moderne, qui nous arrêtera davantage. Dans l'âge intermédiaire, nous avons un double mouvement en sens contraire: d'un côté, le mouvement plus ou moins rationaliste, qui tend à dépouiller la rédemption de son caractère objectif; de l'autre, le mouvement orthodoxe, qui exagère par réaction le côté juridique et pousse le dogme ecclésiastique à des extrémités auxquelles ni les Pères des premiers siècles ni ceux de la Réforme n'avaient songé. Entre les deux tendances, nous verrons se produire un mysticisme imprudent qui fait évanouir les réalités historiques dans ses interprétations théosophiques.

Le socinianisme, qui fait son apparition vers la fin du seizième siècle, bat en brèche le dogme de l'expiation avec une singulière habileté de dialectique, mais sans réussir à déguiser tout ce que sa conception religieuse et morale a de superficiel, car il mécon-

¹ Voir le canon XXVI du décret du concile de Trente sur la justification.

naît, en définitive, les besoins profonds de la conscience, auxquels la théorie juridique essayait de donner satisfaction. Tout d'abord, le socinianisme établissait qu'il y avait une insoluble contradiction entre la notion de pardon et celle d'expiation. De deux choses l'une : ou Dieu pardonne, ou il réclame le paiement de ce qui lui est dû. Il faut choisir entre la miséricorde qui remet le péché et la justice qui le châtie selon son degré¹. En second lieu, il y a contradiction entre l'obéissance active et l'obéissance passive, car si la loi a été parfaitement accomplie, que vient faire le châtement? comment serait-il appliqué à celui qui a été saint? Troisièmement, on n'établira jamais qu'il y ait équivalence entre les souffrances de Christ à la croix et celles que l'humanité avait méritées et que tous ses enfants devaient subir. D'ailleurs, Jésus est ressuscité; il n'a donc pas subi la mort éternelle; ce fait seul renverse la notion de l'équivalence. Si l'on prétend que sa divinité a élevé sa souffrance à la hauteur de l'infini, il y a là un complet paralogisme, car la nature divine est en soi impassible. Enfin, s'il était vrai que la justice de Dieu fût absolument satisfaite à la croix, la foi et l'obéissance seraient inutiles au chrétien; rien ne pourrait détruire une réconciliation qui aurait été définitivement et parfaitement accomplie. Habile pour renverser, le socinianisme était incapable de reconstruire. Héritier direct du pélagianisme, il ne savait pas plus que lui accepter le mystère de la solidarité humaine; l'histoire tout entière recommençait pour lui avec chaque individu : aussi n'admettait-il pas qu'aucune réparation dût être accomplie au nom de la race déchue et rebelle.

Méconnaissant l'incurable faiblesse de la nature humaine, il n'éprouvait nul besoin d'une manifestation souveraine, extraordinaire, de l'amour divin. Ce qu'il admettait encore du surnaturel était une concession faite aux idées dominantes dans l'Eglise, mais n'avait aucune raison d'être. Jésus-Christ, d'après le socinianisme, nous sauve par son enseignement et son exemple, c'est-à-dire que nous nous sauvons nous-mêmes par l'amélioration de notre conduite, laquelle nous vaut le pardon de Dieu. La mort de Jésus, l'Envoyé divin, nous est simplement un gage de la miséricorde du ciel et nous inspire une entière confiance en notre Père céleste². « L'Ecriture n'enseigne pas, porte le catéchisme socinien, que Dieu a été réconcilié avec nous

¹ « Non possunt ista duo eadem in re eodemque tempore simul jungi » (*Præf. Theol.*, p. 571).

² « Morte Christi, seu ejus supplicio peracto nemo est, qui Deum nos suprema caritate amplexum non agnoscat » (*Socin., De Christ. servator.*, II, p. 13).

par Jésus-Christ, mais simplement qu'il nous a réconciliés avec Dieu¹.

L'arminianisme a largement subi l'influence du socinianisme. Lui non plus ne veut pas d'une imputation objective qui dispenserait les chrétiens d'une foi obéissante; il se refuse à reconnaître qu'il y ait équivalence entre les souffrances de Jésus et la peine éternelle qu'aurait encourue l'humanité. Cependant, il cherche à maintenir la notion du sacrifice, mais il ne parvient pas à en donner une raison suffisante. Dieu a voulu que son Fils s'immolât pour nous, et son amour a compensé ce qui manquait à ses souffrances. Nous nous assimilons sa justice par la foi; mais comme celle-ci est toujours incomplète, elle donne lieu à la grâce. Le système arminien manque de cohésion et flotte entre l'orthodoxie réformée et le socinianisme.

A cette atténuation de la rédemption correspondit, au sein de l'Eglise hollandaise, une exagération dans le sens contraire. Les canons de Dordrecht renchérisent sur les formules les plus oubliées de Quenstedt :

« Dieu, y lisons-nous, n'est pas uniquement la miséricorde suprême; il est encore la suprême justice. La justice demande que nos péchés, commis contre sa majesté infinie, soient châtiés non-seulement par des peines temporelles, mais encore par des peines éternelles, tant du corps que de l'âme. Nous ne pouvons échapper à ces peines si la justice de Dieu n'est pas satisfaite. Mais comme nous ne pouvons nous-mêmes opérer cette satisfaction et nous délivrer de la colère divine, Dieu, dans son immense miséricorde, nous a donné son Fils unique pour répondant, lequel, pour opérer cette satisfaction à notre place, a été fait sur la croix, pour nous ou à notre place, péché et malédiction. Cette mort est d'une valeur et d'un prix infinis, parce que la personne qui l'a subie n'est pas seulement un homme véritable et parfaitement saint, mais encore le Fils unique de Dieu, de la même essence éternelle et infinie que le Père, tel que devait être notre Sauveur; ensuite parce que sa mort a été accompagnée du sentiment de la colère de Dieu et de la malédiction que nous avons méritées par nos péchés². »

La doctrine de la prédestination absolue est le couronnement naturel d'une théologie semblable. Certes, nous voilà bien loin de Calvin et de son riche mysticisme. La colère divine, celle-là même que nous avons méritée, est appliquée au Fils sans aucune restriction.

Entre ces deux extrêmes se place la tendance mystique qui

¹ « Non Deum nobis a Christo reconciliatum, sed nos Deo reconciliari » (*Catech. quæstio*, 410).

² « Deinde quia mors ipsius fuit conjuncta cum sensu iræ Dei et maledictionis, quam nos peccatis nostris eramus commeriti. » (Art. iv de la 2^{me} partie des *Canons de Dordrecht*).

tend toujours plus ou moins à transformer la rédemption en un fait essentiellement intérieur. L'œuvre de Christ n'est plus qu'un type grandiose, une sublime parabole de ce qui s'est passé dans les profondeurs de l'âme. Cette tendance, au temps de la Réforme, s'était exprimée avec modération dans les nobles écrits de Schwenkfeld, auxquels nous aurons plus d'un emprunt à faire dans la partie positive de cet *Essai*. Avec Weizel, le précurseur de Bœhme, elle ne reconnaît déjà plus le frein des réalités historiques; la foi est présentée comme le Christ intérieur, opérant au dedans de nous toute l'œuvre rédemptrice. Le Christ éternel demeure vraiment en nous avec sa chair et son sang. Avec Jacob Bœhme, elle tombe dans la théosophie pure, l'histoire évangélique se confondant absolument avec l'histoire intérieure. La naissance, la mort et la résurrection du Christ ne font que traduire les conditions éternelles de la vie divine, qui implique que nous mourions à nous-mêmes. La secte des quakers, surtout à ses débuts, n'a pas échappé à ce subjectivisme effréné; sans réduire les évangiles à une simple allégorie, tout en admettant la réalité des faits, elle y a vu avant tout la reproduction symbolique d'une histoire tout intime et individuelle. La rédemption est essentiellement pour Barclay le développement du Christ intérieur, qui n'est que l'incarnation de l'élément divin en chacun de nous¹. Quand même le Christ historique serait inconnu, il suffirait que le Christ intérieur agit avec efficace sur nous pour que la rédemption fût consommée.

Bien que l'illustre Kant ne puisse passer pour un représentant du mysticisme, sa théorie de la rédemption s'en rapproche, en ce qu'il la réduit aussi à un fait tout intérieur. L'homme engagé dans un mal radical s'efforce de s'en affranchir; le bien lui apparaît dans la lumière de l'idéal, et, dans sa joie de le contempler, il échappe au sentiment de la culpabilité qui l'oppressait auparavant. C'est encore le salut par l'amélioration. Jésus-Christ n'est le Rédempteur que parce qu'il a offert le type de l'homme idéal, mais toujours dans les conditions restreintes de la vie terrestre. La noble philosophie de Kant, qui, à tant d'égards, offre aujourd'hui une planche de salut, dans le domaine métaphysique, par son affirmation catégorique de la morale éternelle, n'a abouti en théologie qu'à un rationalisme bien indigne de ses prémisses. Il est même descendu plus bas que celui du dix-huitième siècle, grâce à cette fameuse théorie de l'accommodation au moyen de laquelle l'Évangile a pu être réduit aux platitudes

¹ « Prima est redemptio in Christo peracta in corpore suo crucifixo extra nos. Altera est redemptio, quam Christus in nobis operatur, qua non minus proprie et docetur et æstimatur redemptio quam præcedens » (Barclay, *Apologia*, p. 163).

d'un Paulus et d'un Wegscheider. Dans ces vulgaires doctrines, la rédemption n'a pas de place, car pour elles la sainteté se réduit aux proportions de l'honnêteté mondaine. Les couronnes du ciel se distribuent comme des prix Monthyon. Ces systèmes superficiels ont mérité d'être flétris à jamais du nom de plat rationalisme. Au commencement de ce siècle, ils avaient envahi la France et la Suisse, après l'Allemagne, en se mélangeant quelque peu de supranaturalisme socinien.

Il ne rentre pas dans notre cadre de suivre l'histoire du dogme de la rédemption au travers des divers systèmes philosophiques élaborés depuis le commencement de ce siècle. Aussi bien la tâche serait-elle bien inutile, car on a entièrement renoncé à faire rentrer ces systèmes dans le cadre évangélique par le moyen de ces interprétations forcées qui n'étaient que des jeux de mots prolongés. L'hégélianisme avait poussé très loin cette méthode d'accommodation. A vrai dire, il s'était borné à ressusciter la théosophie de Scot Erigène. Le fini revenant à l'infini par sa propre négation, telle est la rédemption de la philosophie panthéiste. C'était, sous un autre nom, le *processus* éternel de la vie divine, qui est la vie universelle. La crucifixion n'était pas autre chose que la négation du fini par lui-même; sa consommation dans l'absolu était présentée comme une résurrection. Un certain vague régna d'abord dans les esprits sur la question de savoir si toute cette typologie métaphysique avait eu quelque réalité objective dans la personne du Rédempteur. Strauss déchira tous les voiles. Depuis sa *Vie de Jésus*, il ne servit plus à rien d'exécuter sur la corde roide la prodigieuse voltige à laquelle s'étaient livrés les théologiens de la droite hégélienne. Il est bien entendu, depuis l'implacable critique, que pour l'hégélianisme l'Évangile est un pur mythe philosophique.

Schleiermacher nous place sur un terrain entièrement différent de celui d'Hégel. Pour lui les réalités historiques ont une immense importance. L'Église est une société spirituelle fondée sur la foi en la personne vivante de Jésus de Nazareth. Le Christ historique est sa première condition d'existence. Il a fallu que, dans le cours des âges, il se trouvât un Homme parfait suscité directement par la puissance créatrice, dans lequel la conscience de Dieu apparût dans toute sa pureté. Le Christ a trouvé la félicité dans cette conscience parfaite de Dieu. Celui qui jouit de sa communion participe à cette félicité, qui s'est surtout manifestée par son obéissance au travers des plus grandes douleurs. En entrant dans le monde, il est entré dans un domaine dévasté par le péché et par la souffrance qui en est la conséquence nécessaire et voulue de Dieu. Il a donc enduré des maux qu'il n'a-

vait pas mérités ; ceux qu'il n'a pas connus par lui-même, il les a connus par sa compatissante sympathie pour les hommes. C'est ainsi que le châtement qui devait tomber sur nous, est tombé sur lui ; mais il ne l'a pas seulement subi, il l'a accepté. En lui l'obéissance passive et l'obéissance active se pénètrent absolument. En gardant sa félicité sainte au travers de son immolation, il a affirmé, de la manière la plus puissante, sa conscience de Dieu ou l'habitation de Dieu en lui. Sa mort est donc la preuve par excellence de la réconciliation de l'humanité avec Dieu. Voilà pourquoi quiconque par la foi entre dans une communion réelle avec lui, s'assimile l'esprit qui est en lui, et participe à cette conscience divine et à cette union bénie. Dieu le voit dans le Christ et trouve par conséquent en lui l'objet de son bon plaisir ; la rédemption est vraiment réalisée selon la formule même de Schleiermacher : « Le Rédempteur introduit le croyant dans la communauté de sa félicité inaltérable et en cela consiste son activité rédemptrice ¹. » L'Eglise seule nous communique cet esprit du Christ qui se confond avec l'esprit même de la communauté chrétienne.

Certes, une telle conception est pleine de grandeur et infiniment supérieure à toutes les explications purement rationalistes. Elle dépasse l'allégorisme mystique ou philosophique en reconnaissant la réalité objective de l'œuvre de Christ. Seulement elle ne nous donne pas une rédemption au sens réel, car Jésus-Christ se borne à conserver la conscience de Dieu au travers de ses douleurs et de sa mort. Il ne répare pas vraiment le péché d'origine ; il ne donne une pleine satisfaction ni à la justice divine, ni à la conscience. Le salut est une influence de l'Eglise, qui procède bien de son fondateur, mais n'en découle pas directement, car l'Eglise vit de son souvenir et non de sa présence. Schleiermacher critiquait avec raison la notion magique de la rédemption, telle qu'elle s'était formulée dans l'orthodoxie scolastique du dix-septième siècle ; mais il ne l'avait pas vraiment vaincue, car il n'avait pas maintenu suffisamment l'élément d'une rédemption positive, objective, réelle enfin, qui était le côté vrai de ces théories exagérées. S'il réagissait avec non moins de raison contre les notions empiriques qui ne voyaient dans la rédemption que le fait individuel de l'amélioration du chrétien par l'exemple de Jésus-Christ, la théorie mystique qu'il opposait à tous les systèmes rationalistes péchait comme toute sa théologie par un certain effacement de l'idée morale. Il était encore trop imbu de son semi-spinozisme pour conserver au péché toute sa portée tra-

¹ *Der christliche Glaube*, § 100 (t. II, p. 102-147).

gique et à la rédemption toute sa grandeur douloureuse. Le sentiment de la dépendance absolue se substituait chez lui à celui de l'obéissance absolue. L'infini l'emportait sur la sainteté dans sa conception religieuse. De là toutes les imperfections d'un système qui n'en est pas moins l'un des jalons les plus importants dans l'histoire de la pensée théologique, et qui rappelle Calvin à beaucoup d'égards.

V. — LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE.

J'aborde sans autre transition la théologie contemporaine qui commence avec le grand réveil religieux qui a marqué en Europe la fin des grandes luttes et des universelles épreuves provoquées par la Révolution française. Nous n'avons pas à retracer ici l'histoire détaillée des diverses phases de ce réveil. A ses débuts, il fait front en quelque sorte avec toutes ses forces réunies contre les tendances rationalistes qui se résumaient alors dans un socinianisme plus ou moins mitigé. Mais cette unanimité qui subsiste pour le fond des choses, ne dura pas longtemps en ce qui concerne la théologie. Les pères du réveil, dans leur hâte d'échapper à un supranaturalisme superficiel, se rallièrent à l'orthodoxie la plus récente, qui n'était pas la théologie riche et profonde du seizième siècle, mais la scolastique du dix-septième siècle, la théologie de Dordrecht et du *Consensus* helvétique. Sans doute ces formules avaient conservé le christianisme objectif qui était dissous dans les creusets rationalistes, mais elles l'avaient singulièrement rétréci. Quand les hommes du réveil y mirent leur foi énergique et leur fervente piété, elles semblèrent transformées. Elles ne l'étaient pas pourtant. Aussi quand après l'heure de l'enthousiasme sonna celle de la réflexion, les diversités apparurent. En face des représentants de l'orthodoxie du premier jour, une tendance plus libérale se développa peu à peu et bien que, dans les pays de langue française, elle ait suivi sa propre voie, elle se trouva d'accord en définitive pour la direction générale avec la grande école évangélique libérale de l'Allemagne qui avait déployé le même drapeau et l'avait servi et illustré par des travaux considérables.

Un mouvement analogue s'est opéré dans le camp rationaliste. Aux premiers jours du réveil, il présentait aussi l'image de l'unanimité; il combattait le mouvement nouveau au nom du supranaturalisme socinien. Tout changea quand l'une de ses

fractions, la plus jeune et la plus distinguée, fut initiée à la critique et à la spéculation germanique et quand la *Revue de théologie* de Strasbourg, à la suite de la démission de M. Scherer, ouvrit en quelque sorte les écluses du Rhin au point de vue théologique et critique. Tandis que les anciens représentants du parti demeuraient fidèles à son rationalisme mitigé, toute la génération nouvelle se lança à pleines voiles dans ce qu'elle appelle la grande critique, et aboutit au libéralisme que l'on connaît et qui se réduit chez plusieurs au naturalisme pur et simple. Je me borne à rappeler ces faits bien connus de tout le monde, sans me livrer à aucune appréciation sur l'ensemble des débats engagés ; mon seul but est de marquer la position réciproque des diverses tendances théologiques sur le point spécial qui fait l'objet de cet Essai ¹.

Chacune d'elles a résolu à sa manière la grande question de la rédemption. Comme nous l'avons constaté déjà pour la période précédente, les exagérations de la gauche ont provoqué celles de la droite, et, entre ces deux extrêmes, l'école mystique et morale s'est partout affirmée avec une netteté croissante. Il faut reconnaître, pour être juste, que cette dernière école n'occupe pas une position simplement intermédiaire ; elle est infiniment plus rapprochée de l'orthodoxie stricte dont elle rejette les formules que du rationalisme naturaliste, parce qu'elle repose après tout sur la même base et qu'elle part comme elle de la réalité objective de la rédemption.

Nous serons brefs sur la tendance dite rationaliste. Je n'aime pas ce mot sommaire, mais je l'emploie pour abrégé et parce que chacun sait ce que j'entends par là. Qu'on me comprenne bien : il n'y a aucun dédain de ma part dans cette manière d'agir ; rien ne me paraît plus frivole et plus impuissant que le dédain. Je reconnais la valeur scientifique de plusieurs adhérents de cette école. Je compte prendre en très-sérieuse considération dans la partie positive de mon travail les objections qu'ils font à la notion d'une rédemption effective. Seulement je n'ai pas à leur faire une large place dans cette esquisse historique, car mon intention dans le présent travail est d'établir les diversités de la formule sur l'identité de fond religieux ; or, cette démonstration n'a plus de signification quand la diversité porte sur le fond même de la conception.

La notion socinienne telle que nous l'avons exposée a prédominé dans toute l'ancienne école rationaliste en France et en Suisse, comme aussi dans les Eglises unitaires d'Angleterre et

¹ Voir l'excellent livre de M. Astié sur *les deux théologies nouvelles*.

d'Amérique. Elle ne s'élève pas au-dessus de cette conception fragmentaire de l'humanité qui n'y voit que des individus isolés, et ne comprend rien au fait si palpable et si fécond en conséquences de la solidarité. Chaque homme recommence pour lui l'histoire tout entière de sa race sans rien devoir au passé que de vagues influences en mal ou en bien. Comme il n'est pas enveloppé dans la chute du premier Adam, il n'a pas besoin d'être relevé et racheté par le second. Il tient sa destinée tout entière entre ses faibles mains, et, pourvu qu'il reçoive quelques secours auxquels on veut bien encore accorder un caractère surnaturel, bien que ce soit assez inutile, il arrive à bon port. Le Christ est son modèle et son aide ; il n'est pas son Sauveur. Jésus sort du tombeau par la résurrection, c'est uniquement pour imprimer un sceau plus auguste à ses exemples et à ses enseignements. Voilà ce qui a fait le fond de la prédication de l'école supranaturaliste pendant près d'un demi-siècle. Comme elle couronnait volontiers ses exhortations par un universalisme frivole qui n'avait d'autre raison d'être que l'indulgence de Dieu pour nos faiblesses, elle enlevait toute sanction sérieuse à cette morale dite évangélique dont elle voulait se contenter et qu'elle rapetissait singulièrement, toujours sous la réserve des exceptions individuelles, car nous n'avons garde d'oublier que plus d'une âme sincèrement religieuse s'est trouvée prise dans les liens d'un système qu'elle surpassait infiniment. Quant à l'école elle-même, nous avons fort peu regretté sa presque totale éclipse. Ce qu'elle conservait du surnaturel n'avait pas de raison d'être suffisante. C'était l'étai mutilé d'un édifice complet en lui-même. Il n'est donc pas étonnant qu'au premier souffle venu d'Allemagne cet appui tout extérieur ait été renversé à terre.

Reconnaissons, pour ne pas manquer à la plus stricte impartialité, que plusieurs de ceux qui ont marqué dans l'école nouvelle, plus libre et plus savante, n'ont pas renoncé au surnaturel en soi que leur avait transmis l'ancien rationalisme. Ainsi M. A. Coquerel fils maintient la foi à la résurrection de Jésus-Christ. Toutefois, comme il déclare lui-même que ce miracle, comme tout le surnaturel historique, est sans importance religieuse et que le christianisme n'a rien perdu d'essentiel, quand on l'a supprimé, il est permis de conclure, non pas contre lui, mais avec lui, que conserver le miracle de cette manière équivaut à ne pas le conserver du tout. En ce qui concerne la rédemption, M. A. Coquerel fils n'admet à aucun degré que le sacrifice du Christ ait modifié notre situation vis-à-vis de Dieu. « Le règne de Dieu, dit-il, n'est autre chose que l'amour infini de Dieu pour tous ses enfants, auquel doivent répondre l'amour filial et sans mesure de tous les

enfants pour leur Père et l'amour fraternel que chaque enfant de Dieu doit à tous les autres. » La charité de Dieu pour ses enfants égarés se manifeste selon lui par une double action : le pardon et le renouvellement de la vie. Le pardon est offert par Dieu à quiconque se repent ; il est offert directement, gratuitement. Le pardon console, réhabilite, vivifie... « En deux mots et pour réduire tout le christianisme à une seule formule, on peut dire : Jésus a manifesté à tous les pécheurs la miséricorde éternelle du Dieu de sainteté, leur Père ¹. »

Ainsi il n'y a pas trace de rédemption proprement dite dans ce système, et comme le pardon peut très-bien être accordé dans de telles conditions en dehors de Jésus-Christ, il n'est plus question de salut et de sauveur au sens réel ; nous n'avons plus qu'un saint révélateur. Le problème de l'expiation n'est pas résolu, mais supprimé. Nous ferons la même remarque à l'occasion de l'*Essai* de M. Réville sur la Rédemption, publié en 1859, si remarquable d'ailleurs comme résumé historique plein de lucidité ; le ton de cet écrit est constamment digne et grave. Du reste, il ne nous donne pas le dernier mot de l'auteur, comme on a pu s'en convaincre par ses travaux ultérieurs ; il ne s'appuierait plus maintenant comme alors sur l'Évangile de Jean ; ses conceptions anthropologiques se sont singulièrement modifiées, et il n'est que trop évident, qu'il n'accepte plus la sainteté absolue de Christ comme à cette phase de sa vie théologique. Il n'en est pas moins certain qu'il a exprimé alors un point de vue qui prévaut encore dans beaucoup d'esprits. C'est à ce titre que nous donnons le résumé de sa théorie.

« I. Dieu est le saint amour immuable qui veut continuellement notre sainteté, et par elle notre bonheur.

« II. Le péché a pour triple conséquence : 1^o de transformer le sentiment de l'amour de Dieu en sentiment de justice rigoureuse ; 2^o d'assujettir l'homme à un douloureux et humiliant esclavage, dont il ne peut se délivrer lui-même ; 3^o d'inspirer le désespoir moral en ôtant à l'homme jusqu'au désir de lui résister. Chacune de ces conséquences aboutit au malheur spirituel qui menace pour l'éternité.

« III. A cette triple conséquence du péché, l'Homme-Christ, par le saint amour dont sa vie, couronnée par sa mort, offre le déploiement contraire, oppose une triple action sur toute âme entrée en communion avec lui : 1^o Il ranime la foi au bien comme à la vraie nature et destinée de l'homme ; 2^o il communique une énergie nouvelle capable de détruire progressivement le pouvoir du péché sur nous ; 3^o il fait réapparaître l'amour de Dieu dans toute son évidence. Ce sont là les conditions du bonheur éternel par lui-même, l'esprit de Christ produisant ses fruits dans la société qui porte son nom, refoule graduellement le péché de

¹ A. Coquerel fils, *Des premières transformations historiques du christianisme*, 1866, p. 37-40.

l'humanité, et sa personne est éternellement la source de cet esprit qui purifie l'Eglise et l'individu¹. »

Ainsi, tout en revient à l'action morale de Jésus-Christ, à l'influence de son pur souvenir ; il nous réconcilie avec Dieu, en ce qu'il nous apprend que Dieu n'a pas cessé de nous aimer, sans que sa sainteté ait exigé la moindre réparation. Le drame est entièrement subjectif. Rien ne se passe entre la terre et le ciel.

La théorie développée par M. Colani dans ses sermons, si pleins de sève morale et d'une forme si mâle, ressemble beaucoup à celle de M. Réville et de M. A. Coquerel fils. Qu'on lise, pour s'en convaincre, les deux discours du recueil publié en 1856, intitulé : *Jésus-Christ et l'Évangile*. Jésus nous est présenté comme l'incarnation de la conscience morale ; par sa vie sainte, il nous révèle la nature de Dieu et notre propre destination. Il nous sauve en nous apprenant que le pardon est assuré au repentir et en nous apprenant à dire : Notre Père ! Mais il n'a point accompli d'œuvre positive pour nous réconcilier avec le Saint des saints. Le Calvaire révèle l'amour de Dieu mieux que toutes les manifestations divines qui l'avaient précédé. Cet amour nous est apparu tout entier dans le sacrifice de Jésus, « parce que, dès qu'une beauté nouvelle se manifeste, nous sommes bien obligés de l'attribuer à Dieu. C'est donc Dieu qui nous aime en Jésus². » Ainsi, tout est déclaration et révélation à la croix, rien n'est rédemption ou expiation.

Pour M. Théophile Bost, dans son *Protestantisme libéral*, tout est plus simple et plus uni. Il n'admet pas plus le péché, au sens absolu, que la rédemption. Pour lui, le péché est donné, dans la nature humaine, à ses origines (p. 136). Il se plaint des plaisanteries de collégien que l'on dirige contre la théorie de notre descendance du singe. Il a bien raison : rien ne nous semble moins plaisant que cette dégradation de la nature humaine qui est de mode aujourd'hui. Ce n'est certes pas que M. Bost se résigne au péché, bien qu'il en affaiblisse, selon nous, singulièrement la portée en le proclamant inévitable au point de départ de notre développement ; il fait consister le salut à vaincre cet élément de nature. Jésus-Christ nous apporte un secours précieux, bien qu'on ne puisse lui attribuer la sainteté parfaite ; mais sa pureté relative ranime en nous la notion de l'idéal. Il nous apporte aussi un sourire du Père, qui, semblable au brillant rayon perçant les nuages, dissipe la crainte que nous inspirait sa justice mal comprise. Cette crainte était après tout sans fondement, puisqu'il ne peut que nous pardonner. En effet, on se demande comment il

¹ *Disciple de Jésus-Christ*, année 1859, p. 457, 458.

² P. 40.

agirait autrement après nous avoir lui-même donné cette nature physique dont nous avons tant de peine à triompher¹. Arrivée à ce point, la théologie n'est plus que de la philosophie pure; elle sort de l'histoire du dogme proprement dit. C'est pourquoi nous ne mentionnons même pas toutes les théories diverses élaborées en Allemagne dans la donnée hégélienne.

Passons maintenant à ce que nous avons appelé la théologie de la droite, celle qui a trouvé en Angleterre et à Genève ses formules les plus strictes. Personne n'admire plus que nous le dévouement, le zèle infatigable, la piété déployés par beaucoup de ceux dont nous critiquons les systèmes. Mais cette admiration, qui n'est que de la reconnaissance, ne nous empêche pas de discerner entre l'Évangile éternel et l'expression exagérée qui lui a été trop souvent donnée. Nous nous refusons absolument, aussi bien au nom de l'histoire qu'au nom de la conscience, à voir dans ces formules la foi commune à tous les chrétiens. Il nous sera facile de montrer à quelle distance elles sont en particulier de la théologie de la Réformation comme de celle des Pères de l'Église. J'ai montré précédemment combien la notion de l'inspiration avait été faussée par la théorie de la théopneustie absolue et du canon providentiel et indiscutable. Il y avait déjà là un joug que nos pères n'avaient point porté. La christologie a été empreinte d'un dualisme tranché; la nature divine est maintenue avec toute la plénitude de ses attributs métaphysiques, à côté de la nature humaine. Il y a juxtaposition et non pas union. Il serait facile de montrer que l'unité de la personne est gravement compromise par une pareille doctrine, qui renchérit sur les conciles du quatrième et du cinquième siècle². Mais à cette époque, on ne songeait qu'à réagir le plus énergiquement possible contre le socinianisme; certainement, le bienfait de cette réaction si néces-

¹ Voir le chapitre VII du *Protestantisme libéral*, par Th. Bost.

² C'est au nom de ce dualisme qu'on s'indigne beaucoup de ce que j'ai admis dans ma *Vie de Jésus* que la toute science du Fils de l'homme était bornée, comme il le déclare lui-même, et de ce que j'ai affirmé qu'au moment où il a choisi Judas pour apôtre, il n'a pas voulu s'attacher un traître afin de le précipiter lui-même dans son crime. J'avoue en toute franchise que le scandale que j'ai pu donner est peu de chose comparé à celui que me cause une pareille interprétation de l'Évangile, d'après laquelle la fin justifierait les moyens. Jésus tendant un piège horrible à une faible créature au moment où il l'appelle à l'apostolat! C'est à ces extrémités que conduit l'esprit de système. Que si l'on m'objecte que Jésus-Christ, d'après saint Jean, voyait ce qui était dans l'homme, je répons que j'accepte entièrement ce texte. Oui, Jésus a vu en Judas, quand il l'a choisi, le mélange de bien et de mal qui était dans tous ses disciples, mais au jour de sa vocation il n'était pas encore le démon qu'il est devenu, et c'est précisément le fait d'avoir été rapproché du bien absolu qui a hâté la crise morale d'où est sorti son forfait. Mais il n'a pas été choisi pour ce forfait. Si c'est une hérésie de repousser une pareille notion, je m'en applaudis.

saire l'emportait sur les inconvénients d'une théologie à outrance, pourvu qu'on ne prétendît pas l'identifier au christianisme lui-même. C'est ce qui a eu lieu trop souvent; l'idée qu'il pût exister quelque chose comme l'histoire du dogme était en dehors de l'horizon du moment. On appliquait à l'orthodoxie la fameuse formule de Vincent de Lérins : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. Il y a telle histoire ecclésiastique traduite de l'anglais que nous pourrions citer où les grands docteurs d'Alexandrie sont représentés à peu près comme des *clergymans* d'Exeter-Hall. Tout ce qu'il y a en eux d'original et de libre est mis sur le compte d'une singularité qui ne compte pas.

Ce qui fit avant tout la puissance du premier réveil, ce fut son recours énergique à la grâce divine dans l'œuvre du salut. Là encore on put voir combien la vérité et la beauté de l'inspiration première neutralisent les exagérations doctrinales qui sembleraient le plus compromettantes. L'esprit qui animait, au seizième siècle, la Réforme calviniste, quand elle formulait le dogme de la prédestination absolue, était un esprit de piété profonde et de sincère abandon à Dieu : aussi enfanta-t-elle des miracles de sainteté et de liberté en dépit d'un système dont la conséquence strictement logique eût été un fatalisme inerte. La lettre tuait, l'esprit vivifiait. Ainsi en fut-il du premier réveil, qui, lui aussi, sauf quelques rares exceptions¹, accepta le dogme de la prédestination; malheureusement, il négligea d'y joindre le noble mysticisme de Calvin et sa notion si profonde et si morale de la foi. On partait de l'augustinisme le plus tranché, et l'on proclamait dans toute sa rigueur le dogme de la corruption totale de l'homme déchû. En ce qui concerne la rédemption, on acceptait les formules des théologiens luthériens du dix-septième siècle, mais en mettant toujours davantage au second rang l'obéissance active pour concentrer tous les regards sur la souffrance infinie du Christ. On insistait d'une manière exclusive dans la littérature populaire courante et dans la prédication, sur sa malédiction par le Père prise au sens le plus réel et le plus direct. Il paraissait tout simple qu'il eût vraiment épuisé les peines de l'enfer pour apaiser la colère de Dieu. Nous n'avons qu'à ouvrir les recueils de sermons, les traités et les cantiques du temps pour trouver à chaque page ce point de vue extrême présenté comme la substance même du christianisme. Nous lisons les paroles suivantes dans le catéchisme sur la vie éternelle du docteur César Malan :

« La mort de Jésus fut non-seulement la mort visible et cruelle du corps, mais, de plus et surtout, elle fut la mort invisible et infinie de

¹ Entre autres Félix Næff.

l'âme : cette mort qui se nomme la malédiction de Dieu ou la mort seconde. Cette mort seconde qu'a soufferte le Sauveur, est surtout importante dans notre salut, car si le Sauveur n'a pas souffert tout ce que devait souffrir l'Eglise, le rachat de l'Eglise n'a pas été complet. Jésus fut vraiment maudit de Dieu ; car comme il avait pris sur lui tous les péchés de son peuple, il souffrit aussi toute la peine de ces péchés. Puisque Jésus était Dieu en même temps qu'homme, il était infini en puissance. Il a donc pu prendre sur lui, même en un seul moment, l'éternité, c'est-à-dire l'*infini* de la peine de l'Eglise. Une loi juste ne punit pas deux fois la même faute. Puis donc que tous les péchés de l'Eglise ont été punis par la loi de Dieu en la personne de Jésus-Christ, l'Eglise est tout à fait libérée¹. »

Cette même doctrine se retrouve sous la forme populaire du cantique dans les *Chants de Sion* :

La colère de Dieu l'a chargé des horreurs
Dont l'Eglise en enfer devait être punie².

Je sais bien que le vénérable docteur Malan, homme puissant en foi et en œuvres, occupait le point extrême de la droite théologique et qu'il était le plus fidèle représentant de l'orthodoxie écossaise la plus stricte. Néanmoins, sur ce point spécial, il n'a point dépassé la pensée dominante du premier réveil, tout en l'exprimant avec une rigueur qui tenait à son tempérament.

L'excellent et noble Gausсен a presque égalé le docteur César Malan dans la revendication de cette fameuse théorie de l'équivalence. Qu'on se rappelle l'exorde de son éloquent discours sur la pâque chrétienne et surtout la fameuse parabole du roi, qui, ayant promulgué une loi d'après laquelle tout homme convaincu d'adultère serait aveuglé de par la main du bourreau, se fit arracher l'un de ses yeux en place de son fils pour satisfaire à la loi promulguée : « O mon âme, s'écrie l'éloquent écrivain, voilà ton image. Voilà ce qu'a pu faire pour te sauver le Roi des rois. Et comment nous a-t-il sauvés ? On a vu le Seigneur descendre comme un coupable du trône de la gloire, s'anéantir jusqu'à prendre la forme d'une créature et venir souffrir à la place des pécheurs, *les angoisses de la mort éternelle*³. » Rien ne prouve mieux à quel point cette doctrine avait saturé l'atmosphère religieuse que de lire un passage tel que celui-ci dans l'un des discours les plus beaux d'Adolphe Monod, qui, à tant d'égards, a tempéré la théologie du réveil : « J'ai vu le Père, pour nous racheter de la malédiction de la Loi, faisant le Fils malédiction pour nous, prenant plaisir à le froisser, appesantissant sa main

¹ *Le témoignage de Dieu, ou catéchisme sur la vie éternelle*. Genève, 1817, p. 22.

² *Chants de Sion*, 6^{me} édition, cantique 21.

³ Gausсен, *Sermons*, p. 148.

sur lui et ne laissant rien d'entier dans sa chair à cause de son indignation ni de repos dans ses os à cause du péché. Je l'ai vu, trouvant désormais dans son Fils, oui, dans son Fils unique et bien-aimé, un spectacle que repousse sa majesté sainte, s'éloignant de sa délivrance et des paroles de son rugissement, le laissant crier, la voix lassée, le gosier desséché, les yeux consumés d'attente, et le contraignant enfin à cette exclamation d'angoisse : « Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'as-tu abandonné¹? »

Il est évident que ces fortes expressions qui dénotent l'ébranlement d'une puissante imagination ne doivent pas être prises au pied de la lettre, surtout de la part d'un esprit aussi élevé et aussi modéré, mais elles révèlent l'état de l'air ambiant, si on peut ainsi dire. Nous retrouvons la doctrine du docteur Malan dans le rapport présenté par M. Guers, l'un des pères respectés du premier réveil, à l'Eglise évangélique de Genève. Pour lui, Jésus est descendu dans les sombres abîmes de la mort seconde, et il l'a endurée comme notre représentant. Il a subi la peine *entière* de nos péchés; cela dit tout.

Une correspondance étroite existe toujours entre la notion de la rédemption et celle de l'appropriation du salut. Plus la première est conçue d'une façon extérieure et passive, plus la seconde est dépourvue de l'élément moral. La foi n'est plus prise au sens mystique de saint Paul et de Calvin; elle se résume dans la confiance aux promesses; l'assurance du salut est identifiée au salut lui-même. La justification et la sanctification ne sont plus présentées comme les deux faces distinctes d'un même fait moral qui ne saurait être absolument scindé, mais elles sont entièrement séparées, si bien que le salut est complet avant même que l'œuvre de la rénovation ait commencé; la sainteté procède de la foi comme la reconnaissance procède du bienfait, mais elle ne lui est pas inhérente, elle n'en fait pas partie. C'est dans cette question de l'appropriation du salut qu'est à nos yeux la plus grave lacune de la théologie du premier réveil. Je ne me lasserai pas de répéter que l'erreur était corrigée par l'intention sainte de ces hommes de Dieu qui réagissaient contre le pélagianisme et voulaient avant tout courber dans la poudre devant le Très-Haut la créature orgueilleuse qui s'était insolument parée de ses faux mérites. Le sentiment qui les poussait à séparer absolument la justification et la sanctification les unissait en réalité l'une et l'autre, mieux que toutes les théories. Il n'en demeure pas moins qu'ils étaient sur la pente de l'*antinomisme*

¹ A. Monod, *Sermons*, 1844, p. 271.

théologique. Tandis que cette funeste tendance qui affaiblit l'obligation morale a été toujours tempérée chez eux par une forte sévérité religieuse, elle s'est déployée bien près d'eux dans le darbyisme qui noie de plus en plus l'idée d'obligation dans celle du privilège, et couvre la croix du chrétien du voile épais d'un prophétisme matérialisé¹. Sans sortir des cadres mêmes du premier réveil, n'est-il pas évident que l'assurance du salut y a beaucoup trop supplanté l'identification morale avec le Christ crucifié et ressuscité, sur laquelle saint Paul a tant insisté? On sait ce qu'en avait fait le docteur César Malan. Il ne voulait pas que cette assurance se fondât en rien sur le sens intime, c'est-à-dire, sur la certitude de la réconciliation personnelle avec Dieu; la seule base solide à nos yeux, était l'attestation scripturaire des conditions du salut comme si cette attestation avait la moindre valeur quand elle ne correspond pas à une acceptation positive, à une réalité intérieure. Nous n'imputons pas au premier réveil tout entier ce système absolu. Néanmoins il a été plus ou moins imprégné de cette erreur. De là le rôle secondaire qu'il attribuait à la repentance dans l'œuvre du salut, afin d'écarter tout ce qui ressemble chez le pécheur à une action personnelle. Qu'il me soit permis à cet égard de citer une page de Vinet que l'on peut regarder comme son testament, car il l'a écrite sur son lit de mort à l'occasion d'une modification malheureuse faite par le synode constituant de l'Eglise libre du canton de Vaud au projet de confession de foi élaboré par Vinet lui-même.

« La repentance, dit-il, est une grâce, car tout est grâce. Nous ne pouvons pas plus, par nous-mêmes et sans Dieu, nous repentir, que nous ne pouvons croire, que nous ne pouvons obéir, que nous ne pouvons persévérer. Cela étant bien reconnu, et reconnu avec bénédiction, disons maintenant que la repentance, qui est une grâce, n'en est pas moins une condition du salut, que le salut n'est offert dans l'Evangile qu'à la repentance, et que la foi ne sauve qu'en tant qu'elle implique ou qu'elle produit la repentance. Rien de plus constant, rien de plus capital dans la doctrine évangélique. Et pour mettre en relief cette grande idée, pour la solenniser en quelque sorte, Jésus-Christ, qui lui-même a prêché la repentance avec le pardon des péchés, a été précédé dans le monde par un prophète, dont la mission spéciale et distincte a été de prêcher la repentance et de dresser ainsi les sentiers du Seigneur. Rien n'a été négligé, ni par Jésus-Christ, ni par ses apôtres, pour donner et maintenir à cet élément de la vérité chrétienne le haut rang qui lui appartient. Or, notre esprit, notre cœur surtout, est comme un vase qui se resserre, pour ne pas contenir, on le dirait du moins, la vérité tout entière. Quel-

¹ Je ne parle ici que du système, toujours sous la réserve des heureuses inconséquences qui concilient en fait le développement d'une admirable piété avec ces vues étroites et fausses.

que chose de cette liqueur divine s'échappe toujours par-dessus les bords du vase, sans compter, hélas! ce qui s'en va par les fêlures. L'antinomisme, qui a été, pourquoi ne le dirions-nous pas? *l'une des faiblesses de notre réveil et l'un des défauts de la prédication du réveil*, a, sans le vouloir, sans s'en douter, rejeté au second plan, et presque relégué dans l'ombre, le dogme de la repentance considérée comme condition de salut. Et c'est pour cela même qu'il importait, dans un symbole qui n'avait rien de spéculatif, où tout exprimait le concours et la correspondance intime de deux vies, celle de Jésus-Christ et celle du fidèle, qu'il importait, dis-je, de rappeler cette vérité si grave et si touchante. C'est ce qu'avait fait le projet en reconnaissant « la foi en Jésus-Christ comme « seul moyen de salut pour les pécheurs repentants. » Qu'est-ce qui a pu faire supprimer ce dernier mot? Faut-il encore ici s'en prendre à l'antinomisme¹ ?

Vinet n'allait pas trop loin dans son appréciation. Ce n'est ni en France ni en Suisse, à part dans la secte darbyste, que la tendance antinomienne qui affaiblit la nécessité de la repentance s'est le plus ouvertement manifestée. L'Ecole anglaise, appelée évangélique d'une façon trop exclusive, toute digne qu'elle soit de nos respects et de notre reconnaissance à tant d'égards, a parfois formulé dans le sens le plus exagéré la théorie de l'expiation, établissant une sorte de balance exacte entre nos péchés et les souffrances de Jésus-Christ sur la croix. D'une autre part elle a poussé aux dernières limites la séparation entre la justification et la sanctification, réduisant toujours davantage la foi qui sauve à l'assurance tout extérieure du salut. De là un objectivisme qui, transporté dans un courant moins pur et moins ardent, enfanterait un *opus operatum* d'un nouveau genre, non moins dangereux que l'ancien. Il est facile de s'en convaincre en lisant un traité très-populaire dû à un homme excellent, dévoré de l'amour des âmes, le révérend Read; il est intitulé : *Le sang de Jésus*. L'auteur ne prend pas même la peine d'ébaucher une théorie de la rédemption; le sang de Christ a payé notre dette, parce que Dieu l'a trouvé bon; cela est écrit, la créance est annulée, voilà tout. Les textes sur la propitiation sont invoqués, mais non expliqués. Pas un mot du côté moral de la mort du Christ, de son obéissance, de sa sainteté. Tout roule sur la forme matérielle du sacrifice. Le sang devient la seule chose nécessaire de l'Évangile. Quand aux conditions de l'appropriation du salut, elles sont ainsi définies : « Vous pouvez, par le pardon de tous vos péchés, obtenir à tout instant la paix avec Dieu, attendu que vous n'avez pour cela *ni à vous repentir*, ni à faire la moindre chose, ni à attendre, mais qu'il vous suffit simplement de croire

¹ Voir le volume sur la *Liberté religieuse et les questions ecclésiastiques*, pp. 672, 674.

ce que Dieu dit de Christ, qu'il a fait la paix par le sang de sa croix (p. 36). » On le voit, il ne s'agit pas seulement d'établir que la repentance n'expie pas le péché, ce qui est vrai; non, elle est déclarée inutile pour l'appropriation même du salut. Poursuivons. « Il est pour vous de toute importance que vous voyiez clairement que c'est l'œuvre de Christ accomplie *hors de vous* et non l'œuvre de l'Esprit accomplie au *dedans de vous* qui doit faire la base de votre délivrance de toute condamnation *et la base aussi de votre paix avec Dieu*. » Quand l'honorable auteur déclare que ce n'est pas l'œuvre intérieure de l'Esprit qui nous sauve, il a raison; mais quand il prétend que le salut est achevé avant que l'Esprit nous ait appliqué l'œuvre de Christ, il mutile la vérité et tombe dans une dangereuse erreur. « Ce ne sera pas parce que vous avez le cœur brisé ou purifié, ni ce ne sera pas à cause de vos prières ou de votre foi que Dieu vous recevra. Ce sera uniquement à cause de l'expiation. » Ainsi l'expiation sans la repentance, voilà la seule condition de pardon. Que devient alors la parabole de l'enfant prodigue? L'auteur ajoute : « Il n'est écrit nulle part que la foi justifie activement, mais toujours *passivement*, d'une manière purement *instrumentale*, recevant par elle la justice imputée de Christ (p. 61.) » L'œuvre du Saint-Esprit dans une pareille théorie est singulièrement réduite, aussi le Christ pour nous efface-t-il entièrement le Christ *en nous*. « C'est uniquement par le sang, et non par l'idée qu'il se faisait de sa vertu, que l'Israélite était sauvé; mais, quelle que fût sa pensée, elle n'avait rien à faire avec son salut. Nous ne devons jamais engager quiconque recherche le salut, à chercher d'abord un changement intérieur, *mais un changement extérieur*, un état de justification. » Toujours ce même mélange de vrai et de faux, toujours cette manière exclusive de présenter le côté objectif du salut, qui est une hérésie réelle, une mutilation de l'Écriture. Sans doute l'excellent auteur recommande la sainteté, la vie nouvelle, mais nulle part il n'en montre le lien avec la foi. C'est dans les *revivals* anglais que ces funestes théories se sont développées sans mesure. On nous dit : Ils ont fait un grand bien en secouant des populations entières. Nous l'admettons; ce qui est grand et admirable dans ces mouvements, c'est le zèle, l'enthousiasme, la flamme sainte de plusieurs de leurs chefs. Puis l'Évangile a beau y être présenté d'une façon incomplète, l'âme secouée de son sommeil rejoint son Sauveur et le trouve tout entier. Quant au type doctrinal qui prévaut dans le *revival*, nous le déplorons profondément, car c'est la suppression totale de l'élément moral en religion. C'est grâce à cette manière tout extérieure de considérer l'œuvre de

Jésus-Christ que l'on pousse avec imprudence aux conversions instantanées, annoncées à son de trompe et préparées par des exercices qui mettent fortement les nerfs en cause. La plus grave erreur du *revival*, tel que nous le connaissons du moins, est d'éliminer, lui aussi, la repentance en tant que condition de salut. N'avons nous pas entendu dire que la repentance n'est pas ce qu'un vain peuple pense, qu'elle est essentiellement un changement d'idées, ou, comme le dit M. Ryle, « une nouvelle manière d'envisager Dieu ; » elle se confond ainsi avec l'assurance même du pardon et de la justification objective. Alors on comprend très-bien qu'on fasse consister le christianisme dans l'apaisement immédiat du cœur troublé, comme si l'Évangile ne devait pas blesser avant de guérir et enfoncer l'aiguillon avant de donner l'allégresse. Une doctrine qui se résume dans l'invocation du sang de la croix dans l'acception la plus matérielle et dans la béatitude immédiate du pécheur, non, mille fois non, ce n'est pas le christianisme dans sa grandeur et sa richesse ! En entendant certains appels d'un pathétique presque grossier, nous nous rappelons ces belles paroles par lesquelles Bengel condamnait des exagérations analogues : « On ne parle que de sang, de blessures, de clous !... De pareilles descriptions émeuvent les sens et les sentiments, mais elles ne présentent pas toute la vérité, en ce qu'elle a de plus important. Celui qui connaît le cœur humain ne peut pas approuver que du trésor entier de la doctrine du salut on ne choisisse qu'un seul article pour en faire l'unique objet de la considération. Séparer les diverses parties d'un tout, c'est le dénaturer ; morceler est détruire !¹ Beaucoup font du sang du Christ un véritable opium pour endormir leur conscience et celle des autres. »

Nos lecteurs ont compris que je n'attribue point à tout le premier réveil cette doctrine sans pondération qui, poussée à ses dernières conséquences, aurait les résultats les plus funestes pour la théologie et pour la morale chrétienne. Nous n'en avons pas moins dans cette direction le prolongement d'une tendance qui existait depuis longtemps, celle-là même que Vinet a si justement caractérisée. Ce qui a fait la force de la théorie purement juridique de la rédemption aux débuts du réveil, c'est que ce grand mouvement religieux demeura pendant assez longtemps entièrement étranger à la science, je ne dis pas à l'érudition, car il avait à sa tête des hommes éminents par l'instruction. Seulement, il n'y eut pas, comme aux jours de la Réforme, une élaboration scientifique concordant avec l'élaboration religieuse. Un

¹ « Zerstückten ist zerstören » (Hagenbach, *Dogm.-Gesch.*, t. II, p. 456).

mouvement scientifique soulève incessamment la discussion et fait surgir des divergences de points de vue qui empêchent d'identifier la substance de la foi avec une formule donnée. Comme on a vu la formule et le système dogmatique naître sous ses yeux et se développer, on ne saurait lui reconnaître le sceau du divin absolu. Il n'en est pas de même lorsque le mouvement religieux n'a pas eu de caractère scientifique : alors on s'imagine que les formules qu'il a empruntées aux temps antérieurs sont comme tombées du ciel et qu'elles font corps avec la révélation elle-même. La piété est coulée dans un moule dont elle ne sait plus se distinguer. C'est ce qui est arrivé pour la dogmatique du réveil. Celui-ci a pris la dernière élaboration de l'orthodoxie, l'une des moins heureuses, et la théologie du dix-septième siècle lui a servi de cloche d'alarme pour réveiller les consciences et les âmes ; il a cru que cette cloche était faite avec l'airain sacré et qu'elle n'était pas de main d'homme. Voilà pourquoi tant d'âmes pieuses et droites ont assimilé la théorie exclusivement juridique de la rédemption avec le fait du salut et se sont imaginées qu'on profanait le Saint des saints quand on ne faisait qu'en appeler d'une doctrine d'école à la révélation elle-même. Cette situation crée l'une des plus grandes difficultés de la crise actuelle.

Ces difficultés n'ont pas empêché la troisième tendance, qui, du reste, n'a jamais fait défaut dans l'histoire de la théologie, de s'accuser de plus en plus nettement.

Je ne m'entendrai pas sur ses travaux, d'autant plus que, dans la suite de cet *Essai*, je les invoquerai constamment pour assurer ma marche. Je veux seulement établir, en finissant, qu'il n'est pas une seule des fractions du protestantisme évangélique au sein de laquelle la pensée chrétienne n'ait été en élaboration sur ce point capital, et que, par conséquent, il n'est pas de question que l'on ait moins le droit d'écarter par une fin de non-recevoir. Pour être complet, il faudrait tracer un tableau de toute la théologie contemporaine, car on ne saurait isoler l'œuvre rédemptrice de la personne même du Rédempteur. Or, on sait combien ce domaine de la théologie a été de nos jours exploré dans tous les sens. Mais nous devons à tout prix nous restreindre.

Pour l'Allemagne, la démonstration est superflue. Si l'on veut se convaincre de la distance qui sépare l'école évangélique libérale de l'école du premier réveil, on n'a qu'à lire les paragraphes de la dogmatique de Nitzsch qui concernent la rédemption. Le célèbre théologien écarte tout dualisme en Dieu. Il n'admet pas d'opposition entre sa justice et son amour. Son amour même est saint et veut obtenir l'obéissance, sinon il devra se manifester comme châtement. La rédemption consiste en ce que Jésus-Christ

est mort victime du péché du monde qui s'est comme épuisé contre lui ; mais, en faisant de sa mort un acte d'obéissance parfaite, il a désarmé le péché, vaincu le monde et inauguré l'humanité nouvelle ; celle-ci est sauvée en s'associant à ce qu'il a fait pour elle par une union réelle avec lui, c'est-à-dire en participant par la foi à son obéissance, à sa crucifixion et aussi à sa résurrection. Mais toute cette œuvre de la croix vient de Dieu et révèle son amour miséricordieux. « Dieu n'est pas réconcilié avec le monde, mais il réconcilie le monde avec soi en Christ¹. » L'école dite théologie de conciliation (*Vermittlungstheologie*) s'est plus ou moins rattachée à cette conception de la rédemption. On reconnaît l'influence de Schleiermacher à la manière dont elle insiste sur la personne de Jésus-Christ en reléguant quelque peu au second rang son œuvre proprement dite ; mais la part faite à l'élément moral est plus grande que chez lui, et la divinité du Sauveur est admise sans ambages. Une discussion très-vive a été soulevée récemment en Allemagne sur l'expiation, à l'occasion de la théorie du célèbre théologien luthérien d'Erlangen, Hofmann, qui occupe un si haut rang dans les Eglises de sa patrie. Voici le résumé de son système : La rédemption est essentiellement une œuvre divine destinée à nous rendre la paix avec notre Père céleste, après que nous l'avions perdue par le péché. Cette réconciliation ne saurait être opérée que par le pardon et l'expiation de nos péchés. Mais l'humanité ne pouvant offrir par elle-même cette expiation, Dieu l'a lui-même opérée en nous donnant un Médiateur. Jésus a opéré la rédemption en subissant une mort terrible dans laquelle s'exprimait toute la haine du monde contre le ciel, et en affirmant sa communion avec Dieu au sein même de cette formidable opposition de Satan et du péché. Il a ainsi offert le sacrifice réparateur qui a rétabli la relation normale entre l'humanité et Dieu. Mais sa souffrance n'a point été celle que nous avons méritée ; son obéissance est aussi d'une nature toute spéciale, on ne saurait donc parler de substitution proprement dite. Il n'a pas apaisé la colère de Dieu en mourant sur la croix, puisque Dieu l'avait déjà donné dans son amour pour le salut du monde. Il a voulu que nous participions par la foi à une justice qui n'est pas la nôtre, mais qui nous place dans un rapport nouveau vis-à-vis de son Père.

Dans la polémique qui a été soulevée par cette théorie de la rédemption, insuffisante selon nous, parce qu'elle est fondée sur une sorte d'arbitraire et ne maintient pas assez rigoureusement le droit de Dieu, Ebrardt a insisté avec raison sur ce qu'en

¹ Nitzsch, *Syst. der christl. Lehre*, § 135, 136.

subissant la mort, Jésus a subi la peine que le péché avait méritée. Ebrardt est, du reste, très-loin de se rattacher à l'ancienne conception de l'équivalence. Gess, en insistant comme il l'a fait sur la complète assimilation du Fils de Dieu à l'humanité, poussée jusqu'à l'abandon momentané des attributs métaphysiques de la divinité, a rendu toute sa réalité au drame de la rédemption, et il a heureusement réagi contre le dualisme dont est nécessairement entaché tout système qui, dans la personne de Christ, maintient la plénitude des attributs divins sous le voile de la nature humaine. D'après le même théologien, Jésus s'est tellement identifié à notre infortune qu'il en a porté tout le poids sur son cœur compatissant, et a éprouvé et ratifié la sévérité du jugement divin contre le péché, si bien qu'il s'est comme repenti pour nous. Cette tendance s'est accusée ces derniers temps avec une singulière énergie au travers de théories diverses. Beyschlag, dans sa *Christologie du Nouveau Testament*, qui n'est que le développement de son discours du Kirchentag d'Altenburg, a dépassé la juste mesure, selon nous, en réduisant à une simple idée divine la préexistence du Verbe. Mais cette explication hasardée et erronée du plus grand de nos mystères n'empêche pas son livre d'être une protestation des mieux motivées et des plus fortes contre le docétisme d'une christologie dualiste¹. Son livre renferme de précieux éléments dont il faudra tenir compte dans notre élaboration théologique, car ils tendent à nous débarrasser des fictions purement métaphysiques en faisant du Rédempteur le représentant véritable de l'humanité, telle que nous la connaissons, avec ses souffrances et ses luttes. Après tout, comme le remarque Dorner, la théologie allemande contemporaine est encore en grand travail sur ce dogme, et elle a plutôt préparé les matériaux de la reconstruction qu'elle ne l'a opérée².

En Angleterre et en Amérique, la même élaboration a commencé depuis de longues années. Aux Etats-Unis, un homme éminent par son talent, son savoir et sa piété, M. Bushnell, a publié de nombreux écrits sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, dans lesquels, à côté d'une caractéristique vraiment admirable de la personne du Rédempteur, on trouve toute une théorie de la rédemption très-neuve³. L'auteur substitue à l'idée de la malédiction directe de Dieu celle de la sanction nécessaire de l'ordre moral, qui fait que le péché entraîne par lui-même la souffrance jusqu'à ce qu'il ait été détruit. Ainsi, la rédemption

¹ Beyschlag, *Christologie des N. T.*, 1866.

² *Gesch. der Protest. Theol.*, p. 877. Dorner.

³ *The vicarious sacrifice*, by Horace Bushnell. 1806. *Christ and his salvation*. Sermons par le même, 1865.

est tout entière dans la régénération ; seulement, comme l'homme n'en peut pas prendre l'initiative, Jésus-Christ lui a ouvert la voie du retour vers Dieu en devenant semblable à lui, et en lui montrant, au milieu des plus cruelles souffrances d'une part, ce que c'est que l'amour d'un Dieu, — puisqu'il était le Fils unique et le représentant du Père, — et, de l'autre, jusqu'où doit aller notre obéissance, puisqu'il est notre modèle. Il a, par son immolation, détruit la cause morale de la souffrance, car celle-ci n'est pas tant une punition qu'une conséquence nécessaire du mal. A la croix nous sont apparues tout ensemble la miséricorde infinie de Dieu et la sainteté parfaite de l'homme renouvelé. La détresse et l'humiliation du Sauveur rendent son action souveraine sur nos cœurs. Cette mort a satisfait à la justice divine, en ce que Jésus s'est soumis en venant sur la terre à l'ensemble des maux et des peines qui résultaient du péché, et ainsi, lui l'innocent, il a souffert pour les coupables. C'est, du reste, le caractère même de l'amour, et surtout de l'amour divin, de souffrir la peine d'autrui dans l'énergie de ses compassions. C'est dans ce sens qu'il est dit (Matth. VIII, 10), à l'occasion des guérisons miraculeuses du Rédempteur, qu'il a pris sur lui nos langueurs et s'est chargé de nos maladies. Il a été aveugle avec l'aveugle, malade avec le malade, lépreux avec le lépreux, tant la sympathie qui le pousse à les guérir a été absolue. Au Calvaire, il a été dans ce sens identifié au pécheur. Partant de ces principes, Bushnell écarte absolument la notion de satisfaction pénale dans la mort de Jésus-Christ ; en réalité, comme le drame, tel qu'il le dépeint, se passe tout entier dans le domaine moral, tout est déjà accompli en Gethsémané, et le supplice de la croix n'est qu'un fait *supplémentaire*. Toute cette notion de la rédemption, qui a de très beaux côtés auxquels nous reviendrons, n'en est pas moins incomplète ; elle ne donne satisfaction ni à la conscience qui réclame un rétablissement effectif de notre relation avec Dieu ni à l'enseignement biblique. Elle ne révèle pas moins combien la question est sérieusement posée, en Amérique, au sein de l'orthodoxie évangélique.

On sait à quel point la pensée religieuse est agitée et troublée dans l'Angleterre contemporaine. Tandis que de grandes Eglises en Ecosse et en Irlande demeurent strictement fidèles aux formulaires les plus rigides de la Réformation, une crise théologique des plus graves a éclaté dans la jeune génération. Si elle a ses périls, elle a aussi sa raison d'être. Ce n'est pas avec des dénunciations d'estrades, des clameurs de meetings ou des insultes de journaux qu'on la fera aboutir à bien. Rien ne la pousserait davantage aux réactions outrées que le bigotisme ignare qui ne sait

qu'insulter tout chrétien de pensée libre et sincère. Pour ce qui concerne le dogme central de la rédemption, la tendance extrême de la jeune théologie anglaise oppose une exagération à une autre. Le livre si distingué et si remarquable, où elle a coulé dans un bronze fermement sculpté ses idées les plus chères, ce fameux *Ecce homo* qui a soulevé tant d'orages, est un livre en réalité plus stoïcien que chrétien, — bien qu'il soit empreint du respect le plus profond pour la personne de Jésus. Mais il ne s'élève guère au-dessus de la religion de l'idéal. Le pardon, la réparation y brillent par leur absence. Le Christ législateur efface complètement le Christ victime et Sauveur. C'est le pôle opposé de l'évangélisme antinomien, mais la vérité n'est dans aucun de ces extrêmes. On retrouve cette tendance, quoique plus modérée et bien plus étroitement rattachée aux grands faits de la révélation, dans les sermons de Robertson, si riches d'ailleurs de pensées et de sentiments, d'une forme si pure et si ferme, et qui demeurent l'un des chefs-d'œuvre de la chaire contemporaine. L'éloquent orateur ne voit guère dans la croix que la manifestation suprême de la sainteté qui se consomme dans le renoncement absolu; comme il le dit poétiquement, Jésus a fait une toile parfaite de la misérable esquisse défigurée par le péché, où ne subsistait plus qu'une ébauche informe de l'image divine; c'est par son immolation qu'il a donné le dernier coup de pinceau! La réconciliation procède ainsi bien plutôt du renouvellement de la vie humaine que du pardon et de la réparation. Toute l'école d'Arnold a plus ou moins marché dans cette voie. L'école de Maurice a été un retour à la théologie alexandrine, telle qu'elle nous apparaît dans Clément. Elle a surtout insisté sur la communication de la vie divine par le Verbe.

Un livre vient de paraître en Angleterre, que nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs, car il est destiné, selon nous, à occuper une place d'honneur dans la théologie contemporaine : c'est la *Religion de la Rédemption*, par M. R. W. Monsell, ancien pasteur de l'Eglise libre de Neuchâtel, et bien connu en Suisse et en France. Je me trouve trop souvent d'accord avec l'honorable auteur pour ne pas revenir souvent à son bel ouvrage dans la suite de ce travail¹. La portion consacrée au dogme de la rédemption est de nature à produire la plus forte impression sur l'âme, par la profondeur des pensées, le pathétique du sentiment et le souffle d'adoration qui anime

¹ M. Monsell critique mon point de vue sur l'expiation tel qu'il était développé dans mon premier ouvrage (*Conférences sur le christianisme appliqué aux questions sociales*, publié en 1849). Je n'y trouve plus l'expression complète de mes idées actuelles, comme il sera facile de s'en convaincre dans mon prochain article.

toutes les pages. L'auteur fait la part très-grande à l'élément objectif du salut, il veut une expiation sérieuse qui maintienne le droit de Dieu. Jésus sur la croix a pleinement reconnu ce droit, il l'a ratifié par la souffrance infinie de son âme sainte qui a vraiment porté le fardeau de tous nos péchés, tant elle s'est associée à la race coupable par une compassion absolue. Il s'est repenti pour nous, non pas pour nous dispenser du repentir ; mais pour nous unir par la foi à cette rétractation douloureuse et poignante des révoltes de notre race après laquelle Dieu n'a plus qu'à pardonner. Si M. Monsell rejette, avec une grande netteté, les notions superficielles qui font de la croix un simple exemple et une simple manifestation du pardon, il ne repousse pas moins toutes les théories étroitement judiciaires du premier réveil. Il déclare que la souffrance en soi ne saurait apaiser qu'un Moloch, — que rien n'est plus contraire au vrai théisme que d'établir une balance exacte entre le péché et la peine méritée.

« Notre Seigneur, dit-il, a souffert les effets du courroux de Dieu contre le péché, mais il n'a pas été lui-même l'objet de cette colère. Dire, comme on le fait quelquefois, que Dieu a été irrité contre lui à cause de nos péchés, est un blasphème involontaire¹. « Il n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous, » s'écrie l'Apôtre dans un élan de reconnaissance. C'est ainsi qu'il comprenait l'attitude du Père à l'égard de son Fils, et personne n'a le droit d'aller plus loin. C'est au nom des Juifs incrédules que le prophète a dit : « Nous avons cru qu'il était frappé et battu de Dieu. » Nous avons vu que notre Seigneur lui-même ne se plaint que d'abandon dans son agonie. Qui donc serait assez audacieux pour vouloir révoquer sa Parole et lui substituer un langage plus fort ? S'il y a eu quelque variation alors dans les sentiments de Dieu, nous dirons que le Fils n'a jamais été dans toute l'éternité l'objet du bon plaisir et de l'amour du Père comme dans cette heure de sacrifice absolu. « Mon Père m'aime parce que je donne ma vie. » Son sacrifice a été un sacrifice d'agréable odeur. »

Nous avons presque le droit de ranger M. Monsell parmi les théologiens français, car tout son développement théologique s'est opéré sur le continent, et il s'est placé, par son beau livre, au premier rang des disciples de ce Vinet, dont on retrouve le nom sur chacune de ses pages. Il n'est donc pas de transition plus naturelle pour revenir à nos Eglises. Après tout ce qui a été écrit sur le mouvement inauguré par Vinet, il est bien inutile d'insister sur ce qu'il a eu de novateur, bien que le grand penseur n'ait que bien rarement présenté ses vues sous l'angle de la polémique, et qu'il ait préféré affirmer que contester. — Cepen-

¹ « Unvoluntary blasphemy. »

dant la page que nous avons citée de lui, et qui est comme son testament, permet de mesurer la distance qui le séparait de la théologie du premier réveil. On a quelquefois prétendu que, lorsqu'il demandait sur son lit de mort les grâces élémentaires, il avait voulu répudier ce qu'il y avait eu de spécial dans son point de vue, comme si, dans leurs dernières luttes, tous les chrétiens ne se sentaient pas pressés de recourir par delà tous les systèmes aux réalités immédiates de la vie spirituelle. Vinet a été un véritable réformateur dans l'ordre théologique. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rendre compte de sa notion toute morale et toute mystique de la foi; elle est l'œuvre intérieure substituée à l'œuvre extérieure, et bien qu'elle consiste uniquement à nous unir à Jésus-Christ, elle n'en met pas moins en cause toutes les énergies de l'âme. Vinet a formellement repoussé la dangereuse assimilation entre le salut et l'assurance du salut¹. Cet ordre de pensée se concilie mal avec le point de vue strictement juridique. Vinet, qui l'avait adopté dans ses premiers discours, parce qu'il ne l'avait pas encore soumis à un examen personnel, ne l'a jamais positivement et formellement écarté, il a toujours retenu avec soin ce qui en constitue la part de vérité, je veux dire la nécessité d'un acte vraiment réparateur. Le grand apologiste, qui avait interrogé la conscience humaine avec tant de perspicacité, ne pouvait pas fermer l'oreille à l'une de ses plus impérieuses exigences. Mais l'ancienne formule s'est singulièrement modifiée chez lui. Il est certain qu'il avait abandonné entièrement l'idée que le Christ a souffert sur la croix les peines de l'enfer et enduré la colère de Dieu. Qu'on lise avec attention l'étude évangélique intitulée : *Le fidèle achevant les souffrances de Christ*, on verra si nous nous trompons :

« Voulez-vous, dit-il, considérer en elles-mêmes les souffrances du Fils de l'homme. Il n'a pas souffert tout ce que peut souffrir un fils d'homme, puisque la haine, l'envie, la confusion, le remords sont restés étrangers à son âme sainte; mais il a souffert ce qu'aucun fils d'homme ne peut souffrir, du moins au même degré, puisque la vue du mal ne saurait faire sur personne la même impression que sur celui qui a les yeux trop purs pour le voir, puisque personne aussi n'a pu ni ne peut être l'objet d'une ingratitude aussi odieuse. Que voulez-vous donc faire pour ajouter quelque chose aux douleurs de Jésus? Lui faire subir celles du péché! cela ne se peut. »

Nous voilà bien loin de la théorie de l'équivalence. Evidemment, si Vinet avait cru que Jésus avait enduré la colère du Père,

¹ Voir la *Théologie de Vinet* dans *Les deux théologies nouvelles* de M. Astié, *l'Esprit de Vinet*, par le même et surtout tous les écrits de notre illustre maître, en particulier les deux discours sur l'œuvre de Dieu, *Nouveaux discours*, 1841.

il l'eût dit dans ce passage dans lequel il eût laissé sans cela une lacune inconcevable. Mais ce qui est bien plus important qu'un passage isolé, c'est l'esprit même de tout ce discours qui est l'esprit de sa théologie entière, c'est cette insistance sur la nécessité pour l'homme de participer vraiment à la crucifixion de Christ et d'achever ses souffrances en se les assimilant.

« Christ, dit-il, n'est pas venu, par ses souffrances, nous dispenser de souffrir, ni par sa mort nous dispenser de mourir. L'homme ne serait point déchu, l'homme ne serait point séparé de Dieu, l'homme ne serait incorporé avec le monde par sa seconde nature, s'il pouvait, sans déchirement, revenir à ses anciens rapports avec Dieu, après avoir accepté Jésus-Christ. Supprimez, par la pensée, toutes les souffrances ; faites, avec Jésus-Christ, mourir la mort elle-même ; introduisez sans transition le fidèle dans la paix et la sécurité : n'est-ce pas enlever à sa foi tout exercice, tout moyen de se constater et de se développer. Aujourd'hui, comme toujours, être chrétien, c'est partager avec Jésus-Christ, à l'exemple de Simon le Cyrénéen, le dur fardeau de la croix. Toute vie qui a cherché son principe ailleurs que dans les intérêts matériels, ne peut être qu'un combat, et qu'est-ce que le christianisme, sinon la vie par excellence, et ainsi donc le combat moral par excellence, le combat avec toute sa gravité, tout son danger, toutes ses angoisses, tout son acharnement, toute sa sanglante horreur. L'Eglise n'est pas autre chose que l'homme de douleur perpétué dans la personne de ceux qui lui sont unis¹. »

Citons encore le passage suivant qui n'est pas moins péremptoire :

« Et toutefois, que serait, que nous vaudrait une réparation purement vindicative ? Admettons qu'elle se puisse payer d'un autre prix que nous-mêmes, et que le moyen de notre absolution ne nous ôte pas le moyen d'en profiter, admettons que nous ne soyons pas nous-mêmes l'holocauste de notre péché, qu'importe que, par un moyen quelconque, en nous ou hors de nous, la réparation se consume, si cette réparation purement négative, effaçant le mal, ne crée pas le bien, si elle ne rétablit pas en nous la loi qu'elle venge hors de nous, si elle ne lie pas notre vie à la loi par le consentement de notre cœur, si elle ne fait pas triompher en nous l'obéissance dans la liberté, et la liberté dans l'obéissance, sous les auspices et la médiation de l'amour ?

« La solution de ces questions emporte celle de toutes les autres ; la satisfaction de ces besoins assure celle de tous les autres, tandis que les autres questions résolues, les autres besoins satisfaits, laissent dans l'âme un grand vide ; et tant qu'elle n'a pas appris et reçu ce que nous venons de dire, il lui semble qu'elle n'a rien reçu, qu'elle n'a rien appris.

« La vraie religion ne peut être, dans son principe, qu'une bienheureuse rencontre du pardon et du repentir. A d'autres heures, à des heures plus radieuses, le libre et plein essor d'une sensibilité que les souvenirs du péché et le sentiment de la justice de Dieu refoulent durement dans

¹ Voir toute cette belle étude évangélique.

un cœur où le pardon n'a été encore ni savouré, ni accueilli ! L'aurore du jour béni est une aurore sévère, froide et même orageuse. La crainte chez les uns, chez les autres la honte, la confusion, l'amertume du remords, chez tous un sentiment bien différent du libre et joyeux amour, constitue la *crise*, le moment décisif de la guérison morale. Et parce que la conscience est le point culminant de l'être moral, elle en est aussi le principe le plus fécondant ; à elle seule il est donné de circonvier et d'envelopper tout l'homme. »

Evidemment la souffrance purement passive n'a aucune place dans le système de Vinet. La rédemption est avant tout, à ses yeux, une sainte immolation. Voilà pourquoi elle comprend toute la vie de Jésus :

« Ce n'est pas par les seules souffrances comprises entre Gethsémani et le Calvaire, ou par la passion proprement dite, que Jésus-Christ nous sauve, mais par toutes les souffrances de sa vie qui fut tout entière une passion, car il fut livré pour nos offenses, dès qu'il ouvrit les yeux à la pâle lumière de notre soleil. Ce n'est pas même par les souffrances de toute sa vie, mais par toute sa vie. Son œuvre forme un tout indivisible, il ne pouvait nous sauver sans souffrir et mourir, mais il n'a pas accompli cette œuvre par ses seules souffrances et par sa mort, il l'a accomplie par tout ce qu'il a été, par tout ce qu'il a opéré, par ses actions et par ses paroles, par ce qu'il a fait et par ce qu'il a souffert, par sa vie comme par sa mort. »

Il est certain que de telles pensées n'étaient pas compatibles avec les théories du premier réveil, bien que Vinet ait été d'accord avec lui pour repousser absolument le mérite des œuvres, et n'ait admis qu'une seule œuvre vraiment rédemptrice, celle du Calvaire. Il n'est donc pas étonnant de voir les esprits qui ont subi son influence poursuivre ce qu'il a commencé et reproduire, sous la forme de la systématisation théologique, ce qui n'était chez lui qu'une inspiration féconde et créatrice. Nous pourrions signaler depuis sa mort bien des travaux empreints du même souffle, et tout d'abord le rapport présenté par M. Jean Monod, à la conférence pastorale de Nîmes et inséré dans la *Revue chrétienne*. On y trouve des développements très-beaux et très-émouvants sur le rôle de la compassion dans les souffrances de Jésus. Ce que nous avons écrit sur le même sujet dans le *Rédempteur* et dans *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, est dans le même courant ; mais ce ne sont encore que des développements fragmentaires. Nous n'avons pas à rappeler à nos lecteurs le beau travail publié ici même par M. Godet. On y retrouve les mêmes tendances que dans les écrits de M. Gess et Monsell. La solidarité morale entre le Christ et l'humanité poussée jusqu'à ce point que le Saint de Dieu a pu se repentir de notre péché, en mourant pour nous, c'est bien la pensée cen-

trale du théologien de Neuchâtel¹. M. César Malan fils a traité la même question dans son livre sur le *Surnaturel*, à un point de vue très-neuf et très-original qui est tout empreint d'un mysticisme chrétien et moral. Mentionnons enfin les belles leçons de M. Charles Secrétan, dans le 1^{er} volume de la *Philosophie de la liberté*. L'identification du Christ avec l'humanité y apparaît si complète que la créature morale expie vraiment ses péchés en lui et par lui. La foi fait participer toutes les âmes chrétiennes à cette expiation. La substitution s'efface derrière la solidarité, car le drame du Calvaire se reproduit en chaque chrétien, mais il n'est pas moins nécessaire qu'il ait eu sa première et parfaite réalisation il y a dix-huit siècles.

Nous avons achevé cette esquisse de l'histoire du dogme de la rédemption. Une double conclusion s'impose à nous. Tout d'abord nous sommes en droit de considérer comme une dérogation grave à la vérité fondamentale de l'Évangile toute théorie qui supprime dans le sacrifice de Christ l'élément objectif, et n'y voit qu'un pur symbole ou de la miséricorde divine ou de la vertu humaine. La dérogation est plus grave encore quand on y cherche, comme dans le gnosticisme et l'hégélianisme, un type des relations éternelles du fini et de l'infini. D'une autre part, toute théorie de la rédemption, d'après laquelle nos relations vis-à-vis de Dieu ont été vraiment changées, rentre dans la grande tradition évangélique. Ou pur symbole, ou réalité, c'est là qu'il faut chercher le point de bifurcation. Les Pères, comme les réformateurs, ont admis une rédemption effective; quand les premiers recouraient à l'idée singulière d'une rançon payée au diable, ils dépassaient par là même les explications purement subjectives. En effet, comme rien dans cet ordre ne peut s'accomplir sans la volonté de Dieu, ils se montraient au fond persuadés que son pardon ne nous est applicable qu'après l'accomplissement d'une œuvre de réparation. D'ailleurs, dans le langage courant de la piété, ils se contentaient des simples et fortes expressions de l'Écriture. Mais ceci étant admis, il n'en demeure pas moins que, sur ce fond commun, nous avons les plus grandes variations de formules. Cela est plus clair que le soleil, après les développements historiques dans lesquels nous sommes entré. Certes, il est permis de choisir entre ces diverses explications; pour notre part, notre choix est fait depuis longtemps, mais ce qu'il faut s'interdire, c'est l'affirmation toujours imprudente que l'on représente seul la foi évangélique univer-

¹ Voir le premier numéro de la première année du *Bulletin théologique*.

selle. Que si l'on voulait faire cet honneur à la théorie strictement judiciaire, à l'école de l'*équivalence*, il faudrait, pour être conséquent, rejeter hors de la grande tradition évangélique toute l'antiquité chrétienne, les mystiques du moyen âge, Calvin lui-même, et de nos jours les Nitzsch et les Vinet. Cette diversité de points de vue nous démontre enfin que chacun doit être modeste pour sa propre théorie, et reconnaître qu'il n'a vu, comme tous ses devanciers, que le bord des voies divines. C'est dans ce sentiment et sous cette réserve que je vais essayer de donner ma pensée sur la rédemption.

DEUXIÈME PARTIE

EXPOSITION DU DOGME DE LA RÉDEMPTION

Le christianisme est la religion de la rédemption ; ce n'est pas un de ses caractères, c'est son essence, car la religion, dans nos conditions actuelles, ne peut être autre chose qu'une œuvre de réparation. La religion prétendue naturelle qui se composerait de certaines notions générales sur Dieu, sur l'âme humaine, sur l'immortalité, ne mérite ce nom à aucun titre. D'abord, il n'est pas vrai que la nature humaine livrée à elle-même ait tiré de son fonds ces vérités fragmentaires ; elles les a entrevues, mais ne les a possédées que très-altérées, comme dans les religions et les philosophies de l'antiquité. Si l'affirmation d'un Dieu unique et de l'âme immortelle a eu plus de netteté dans les temps modernes, cela tient à l'influence du milieu chrétien et de l'atmosphère créée par l'Évangile, à laquelle personne n'échappe tout à fait, bien que nous devions reconnaître que le spiritualisme séparé de la révélation devient de plus en plus rare et impuisant. En second lieu, la religion dite naturelle n'est en rien conforme à la vraie nature de l'homme. La vraie religion, la religion primitive, c'est la vie en Dieu. Or, dans nos conditions actuelles, cette relation n'est plus possible ; un obstacle a surgi entre l'âme et Dieu, un voile épais s'est formé. La religion ne sera donc ramenée à son état normal et primordial que quand ce voile aura été enlevé, c'est-à-dire que quand elle aura le caractère d'une révélation, et comme ce voile n'est pas semblable à une brume impalpable, qu'il n'est pas simplement une obscurité de l'esprit, mais qu'il a été formé de nos péchés, il ne saurait être enlevé ou déchiré que par une œuvre divine qui consiste « à ôter le péché du monde. » Or, cette œuvre, c'est la rédemption, l'acte surnaturel par excellence. Il s'ensuit que c'est le surnaturel qui nous ramène à la vraie religion naturelle, et que tout en revient, dans le christianisme, à la rédemption.

Nous voilà du premier coup élevés bien haut au-dessus de ce vague supranaturalisme qui fait consister la religion dans une communication d'idées divines et qui assimile la révélation à une

doctrine. Sans doute, toute vraie religion aboutit à une doctrine, puisqu'il faut bien se rendre compte des faits qui sont à sa base. Mais le caractère doctrinal est dérivé et secondaire. La religion révélée est une histoire, l'histoire d'une œuvre immense et en définitive l'histoire d'une personne. Non-seulement elle n'est pas simplement une théorie sublime, mais elle n'est pas même essentiellement un mystère, c'est-à-dire un dogme dépassant notre intelligence; elle est avant tout un miracle, une manifestation souveraine et effective de l'amour, divin. Ce miracle, qui s'est accompli dans le cours des siècles, doit être consigné dans un témoignage authentique et portant lui-même le sceau du divin, mais le livre n'est pas la révélation elle-même; il en est le document sacré et indispensable. Encore une fois, la révélation n'est ni une dogmatique, ni un livre : c'est la rédemption.

Avant tout, nous devons en établir la nécessité. Une œuvre de réparation ne se conçoit que s'il y a quelque chose à réparer, que si quelque grave désordre s'est produit, et sa grandeur se mesure précisément à la gravité du désordre qu'il s'agit de faire disparaître. Voici le vrai point de dissidence entre nous et ceux qui ne veulent pas d'une réparation effective. Nous croyons à la chute, ils n'y croient pas; de là une notion entièrement différente de la religion. Le christianisme, pour cette école, n'est une révélation qu'en tant qu'il éclaire d'une clarté plus vive notre conscience et nous y fait relire la vérité; mais il ne nous apporte rien de nouveau, pas plus dans le domaine de l'action que dans celui de l'idée. Il accroît nos forces naturelles, mais il ne nous relève pas véritablement. Il en est tout autrement quand on part de la conviction d'une ruine totale; alors, à un tel malheur, il faut une consolation souverainement efficace, et, pour nous'arracher à la perdition, il faut le salut. Nous ne connaissons l'étendue et le caractère de celui-ci que si nous considérons de près cette chute qui a rompu le lien entre l'homme et Dieu, et, par conséquent, si nous nous demandons tout d'abord en quoi consistait ce lien primitif et ce que devait être la relation normale entre la créature morale et Celui dont elle tenait la vie. Pour savoir ce qui doit être réparé et comment il doit l'être, il nous faut connaître l'état primordial pour lequel nous étions faits, c'est-à-dire remonter aux lois essentielles de l'ordre moral telles qu'elles se déduisent de la révélation, car ce sont ces lois que nous avons violées, et elles doivent être maintenues et respectées à tout prix dans le mode même de notre réhabilitation.

I. — LA CONDITION PRIMITIVE DE L'HOMME. — SA CHUTE
ET SES CONSÉQUENCES.

Aucune idée de Dieu n'approche de celle qui nous en est donnée par l'Écriture. Le Dieu qu'elle nous fait adorer est l'Être absolu, affranchi de toute limite dans le temps et dans l'espace, tout-puissant, tout présent, éternel, le Dieu qui est Esprit, c'est-à-dire la personnalité absolue, souverainement libre, souverainement sage, le bien essentiel qui se résume dans la justice et la bonté. Tous ces attributs que notre pensée est obligée de fractionner, se fondent dans un nom qui suffit seul à désigner le Dieu de la Bible. Il s'appelle *amour* (1 Jean IV, 8). L'amour nous présente la plus haute notion de Dieu à laquelle s'élève la conscience, pourvu qu'il soit compris dans son vrai sens, je veux dire comme impliquant la sainteté et se distinguant entièrement de la bonté molle et faible qui n'est au fond que de l'égoïsme, car il en coûte à la sensibilité de se montrer sévère; il est plus facile de tout accepter en fermant les yeux. L'amour consiste dans le don de soi; il est essentiellement dévouement, expansion, désintéressement. Mais il ne se résigne pas à ce qui le dément, le contredit, l'entrave. Il est animé d'une mâle énergie; il ne prend pas son parti du mal; il est une flamme dévorante pour le péché. En Dieu, il s'affirme comme la loi suprême, une loi qui réclame sa sanction; par conséquent, il n'est pas placé à côté de la justice comme une sorte d'entité rivale; il est la justice par excellence; il est la sainteté même, tour à tour rayonnante et consumante, selon qu'il se trouve placé en face de ce qui lui est harmonique ou de ce qui lui est contraire. Il n'y a là aucune contradiction, car, comme un être qui se refuse à accepter la sainte loi de l'amour se perd par là même, ce ne serait pas l'aimer que se résigner à ce qui fait son malheur; haïr le mal qui est en lui, c'est l'aimer encore, lors même que, par sa faute, il s'exclut du bénéfice de cet amour. D'ailleurs, la notion même d'amour implique la réciprocité, car l'amour n'a sa réalisation bien-faisante que dans la réunion de deux êtres. Quand un seul aime, celui qui n'aime pas demeure dans sa froide solitude, et quand l'amour qu'il repousse est l'amour absolu et divin, son malheur ne saurait être qu'absolu. Il ne peut en être autrement, sous peine d'altérer l'essence même de l'amour. Ainsi disparaît tout dualisme en Dieu; comme l'a dit Clément d'Alexandrie dans le

passage que nous avons cité, sa justice est amour et son amour est justice.

Dans la donnée chrétienne, l'amour absolu a sa réalisation éternelle en dehors et au-dessus du monde. Pour moi, je ne connais pas de plus solide base de la Trinité que celle que lui a donnée Richard de Saint-Victor en commentant saint Jean : « Là où est la plénitude du bien, là doit être la vraie et souveraine charité. Rien n'est meilleur que la charité, rien n'est plus parfait. *Nihil charitate melius, nihil charitate perfectius*. Il faut que l'amour ait un objet pour s'appeler charité. *Oportet itaque ut amor in alterum tendat ut amor esse queat*. La plénitude de la divinité n'a pu exister sans la plénitude du bien, et la plénitude du bien n'a pu exister sans la plénitude de la charité, ni la plénitude de la charité sans la pluralité des personnes divines. *Plenitudo autem divinitatis non esse queat sine plenitudine bonitatis. Bonitatis vero plenitudo non potuit esse sine charitatis plenitudine, nec charitatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitate*. »

Il n'est pas pour moi de philosophie plus haute que celle-là. Sans doute, elle dépasse ma raison ; je ne puis savoir d'une manière précise ce que signifient ces mots tout humains de *personne* appliqués à la relation trinitaire. Sur cet abîme de l'ontologie transcendante plane un nuage qu'aucun regard d'homme, pas même d'ange, n'a percé. Seulement, si la raison est dépassée, la conscience est satisfaite, car toute autre notion lui enlèverait le Dieu libre et distinct du monde. En effet, si pour réaliser le bien absolu ou l'amour, il doit recourir à la créature ; si la vie divine n'est pas complète en soi, le monde est nécessaire, le monde achève Dieu, et c'est la créature qui lui apporte sa couronne en lui donnant le plus beau de ses attributs. On ne conserve pas un théisme rigoureux dans de telles conditions. Si la créature n'est pas nécessaire à Dieu, la création est un pur acte d'amour. Il crée non parce qu'il a besoin des êtres créés, mais parce qu'il veut leur bien, leur bonheur. Il est aussi de l'essence de l'amour de vouloir le plus grand bien pour son objet. Or, pour les êtres qui sont susceptibles de la vie morale, le plus grand bien possible est de ressembler à Dieu, c'est-à-dire de refléter son amour, ce qui implique qu'ils l'aiment comme il les aime en se donnant pleinement à lui. L'amour est le principe de la création, et il en est aussi la fin et le but. Mais, comme pour se donner il faut s'appartenir, la liberté de l'être moral est la première condition pour réaliser sa destinée. La liberté à son premier degré est le libre choix, la libre détermination ; à son second degré ou dans

¹ Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, III, n.

sa consommation, elle est l'acceptation définitive du bien, le bien possédé d'une manière permanente et consciente. En d'autres termes, la vraie nature de la créature morale pleinement réalisée par la sainte vie de l'amour sans nuages, sans interruption, procédant d'un choix décisif : voilà la liberté au sens absolu.

Nous pouvons comprendre maintenant pourquoi toute créature morale est appelée à traverser l'épreuve de la liberté, afin de s'élever de l'état d'innocence, qui est le bien instinctif, à l'état de sainteté, qui est le bien voulu et marqué du sceau des libres déterminations. Sans l'épreuve avec ses risques sérieux, la liberté n'existe pas, ne se manifeste pas, et l'être moral demeure enchaîné dans une sorte de naturalisme supérieur, mais qui ne lui donne pas toute la somme de perfection dont il est susceptible et qui, par conséquent, ne réalise pas le plan d'une création dont le premier et le dernier terme est l'amour. Que l'épreuve ne doive pas nécessairement aboutir à la chute, c'est ce que prouve en fait l'existence des anges. Leur vie pure et glorieuse toute en Dieu, toute pour Dieu, montre à quelle hauteur la créature morale pourrait s'élever en accomplissant sa loi. La constitution du sombre royaume du mal, sous la domination de l'ange déchu, nous apprend à quel point l'épreuve par laquelle ont passé les anges a été redoutable. Un coin du voile qui nous cache l'histoire de l'univers avant l'histoire humaine est ainsi soulevé et nous y reconnaissons, dans un lointain obscur, le même ordre moral sur lequel repose notre propre monde.

Considérons de plus près ce qui nous concerne. L'homme a été créé à l'image de Dieu; l'Écriture sainte relève avec une sainte hardiesse la gloire de nos origines. Ce n'est pas seulement un reflet de la divinité qui brillait dans les facultés de l'homme primitif, la vie divine elle-même rayonnait directement dans son âme. Il importe surtout de relever la relation toute spéciale qui existait entre lui et le Verbe de Dieu. Ce Verbe est « la lumière éclairant tout homme venant au monde » (Jean I, 9). Il est comme le prototype de la créature humaine; car, comme il est la splendeur de la gloire divine, sa vivante image, dire que l'homme a été fait à la ressemblance de Dieu, c'est dire qu'il a été fait à la ressemblance du Verbe et qu'il participe à cette lumière incréée par toute sa vie supérieure. Voilà pourquoi il est un fils de Dieu, non pas égal à son glorieux aîné, qui est éternellement dans le sein du Père et s'appelle le Fils unique, mais il est de race divine, et c'est par le Verbe et dans le Verbe qu'il trouve l'achèvement de sa destinée. En effet, s'il sort triomphant de l'épreuve de la liberté, si de l'amour d'instinct et de nature il passe à l'amour voulu, consenti, ma-

nifesté par l'obéissance, son union avec Dieu est complète. L'humanité eût formé un corps mystique et bienheureux, dont la tête eût été le Verbe, l'organe par excellence des révélations et des communications divines. L'union entre l'Eglise et son Chef eût existé dans le paradis, d'une façon toute naturelle, sans qu'aucun acte réparateur et douloureux eût été nécessaire. Quelques Pères ont supposé que l'incarnation aurait eu lieu, même sans la chute. Nous serions plutôt portés à croire que l'union divine se fût consommée par la simple élévation de l'homme jusqu'à la communion parfaite avec le Verbe dans la sainte réciprocité d'un amour absolu. Il n'en demeure pas moins que sa relation avec le Verbe est primordiale, que c'est en Lui qu'il s'achève, et qu'il trouve la réalisation de son idéal ou de sa véritable idée. L'idéal d'un être fait à l'image de Dieu est en Celui qui est l'image empreinte de sa gloire¹, son image dans toute sa pureté, dans toute sa réalité et toute sa perfection ! Retenons avec soin ces grandes idées qui découlent de la révélation. Elles nous expliqueront plus tard comment le vrai représentant de l'humanité dans l'œuvre de sa réparation ne pouvait être que le Verbe, et comment son incarnation n'a rien eu d'arbitraire.

Le résultat de la grande épreuve nous est connu. A l'heure décisive, l'homme primitif a succombé et il a introduit le mal dans son cœur et dans le monde, avec toutes ses funestes conséquences. Quelle que soit la part que l'on fasse au symbole dans le récit de la chute tel que nous le lisons dans la Genèse, le symbole recouvre non-seulement une idée, mais un fait, celui-là même que saint Paul exprime avec précision en ces mots : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, et ainsi la mort est venue sur tous les hommes, parce que tous ont péché » (Rom. V, 12). Que la mort et la douleur ravagent notre monde, c'est ce qu'on ne saurait méconnaître, à moins d'être insensé. Seulement, la spéculation antichrétienne sous toutes ses formes se refuse à attribuer nos malheurs à nos fautes, parce qu'en définitive elle nie ces fautes, ou du moins elle nie notre culpabilité ou l'atténue. L'orgueil humain ne veut pas admettre la chute morale, et il ne voit pas qu'en la repoussant, il n'a d'autre refuge que dans la bassesse ; car si l'homme n'est pas tombé, il faut conclure qu'il était originairement fait pour la condition misérable à laquelle il est réduit. J'aime mieux, pour ma part, le croire dégradé que vil par nature. Qu'elles sont pauvres toutes les explications par les-

¹ Εἰκὼν τοῦ Θεοῦ. Ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως (Coloss. I, 15 ; Hébr. I, 3).

quelles on s'efforce d'écarter le péché d'origine ! Tantôt on fait consister le mal dans l'élément corporel ; il procède de la matière, c'est-à-dire de la passivité inerte, et, par conséquent, il ne nous est pas imputable. On en conclut, ou bien qu'il n'y a qu'à s'abandonner à ce qui est inévitable, et alors on tombe dans le plus abject matérialisme, ou bien qu'il faut anéantir le plus possible l'élément mauvais et on se livre à un ascétisme effréné dont la conséquence logique est le suicide, et qui, poussé à ses dernières extrémités, n'atteint jamais la racine même du péché, car celle-ci n'est pas dans le domaine matériel. Cette théorie ne se distingue pas très-nettement des explications tentées par une fraction du radicalisme protestant. Les théologiens auxquels nous faisons allusion nous présentent le mal comme une nécessité de notre nature physique dans la première période de notre existence. Nous naissons engagés dans les liens du corps ; en d'autres termes, nous naissons engagés dans l'animalité. L'âme doit se dégager peu à peu et s'affirmer ; mais au point de départ, le péché ne peut pas plus être évité qu'un fait de nature. La notion de la chute disparaît dans un semblable système, mais non sans porter le plus sérieux dommage au théisme ; car si le mal est un fait de nature, il est donc un fait providentiel, voulu de Dieu, et alors qu'est-ce que ce Dieu qui n'est pas le bien absolu et qui veut autre chose pour moi que le bien pendant la première période de mon existence ? Pourquoi a-t-il embarrassé mes pieds dans ces chaînes si lourdes et dont je traîne toujours quelques anneaux ? Nous sommes ainsi enfermés dans un invincible dualisme.

Je ne m'arrête pas à discuter l'explication du panthéisme transcendant qui assimile le mal au fini. Pour cette tendance, le bien c'est l'absolu, c'est l'infini. Chaque être qui en sort est limité, et par conséquent, entaché nécessairement d'un élément d'imperfection. De là, pour les âmes sérieuses une immense tristesse, un désir ardent de se noyer dans l'abîme sans fond, de s'y perdre tout entier. De là cette étrange soif de mourir qui consume l'extrême Orient et qui a enfanté la religion du néant ou du vide. De là cette mélancolie mortelle de tant de théosophes panthéistes ou émanatistes, depuis les Alexandrins jusqu'à Scot Erigène et Jacob Bœhme. De là aussi, dans un autre courant philosophique, cette résignation immorale à ce qui est une nécessité logique ou dialectique, à ce perpétuel *devenir* qui, de négation en négation, aboutit à l'absolu vide et abstrait de l'Idée dans les systèmes hégéliens. De là surtout ce scepticisme corrupteur qui ose déclarer que le bien et le mal ne sont pas mais se font. De là la plaie secrète qui ronge notre génération et y dévore toute séve. Il suffit d'un remords,

d'un seul cri de la conscience, pour que tous ces échafaudages d'une métaphysique subtile s'écroulent. Notre premier devoir n'est pas de les discuter, mais de les rejeter, par la raison bien simple que notre premier devoir est de croire au devoir.

Il est une autre solution moins erronée, mais très-incomplète encore de l'énigme du mal : c'est celle du déisme qui se retrouve au fond de toutes les tendances pélagiennes. La notion du mal conserve bien son caractère moral ; seulement on le considère toujours comme une manifestation isolée et non comme le symptôme d'une maladie mortelle qui aurait gagné la race entière. Tout recommence à nouveau pour chaque individu appelé à triompher de ses imperfections par ses propres forces, moyennant quelques secours divins. C'est ainsi qu'il gagne le ciel par ses vertus, en réagissant contre ses faiblesses. A tout prendre, le bien l'emporte toujours sur le mal, et nous devons conclure à l'optimisme. Quant à nous, nous ne savons pas reconnaître l'homme dans ce portrait flatteur. Toutes les fois que nous rentrons en nous-mêmes, nous y trouvons non pas simplement l'imperfection et la faiblesse, mais un mal fondamental qui vicie plus ou moins tout ce que nous faisons ou éprouvons. L'eau n'est pas seulement altérée dans son cours ; la source elle-même a été empoisonnée. Quand le bien m'apparaît dans la lumière d'un haut idéal entrevu par ma conscience, je m'élançai vers lui pour l'accomplir. Mon moi supérieur, le moi de l'esprit brûle de le réaliser. Mais je retombe impuissant et comme cloué dans ma misère morale. « J'ai bien la volonté de faire ce qui est bien, mais je ne trouve pas le moyen de l'accomplir. Car je ne fais pas le bien que je voudrais faire, mais je fais le mal que je ne voudrais pas faire. Je trouve donc cette loi en moi, c'est que quand je veux faire le bien, le mal est attaché à moi¹. » Qu'est-ce à dire, sinon que le péché est en moi le premier occupant et que je suis aux prises, dès l'éveil de ma vie morale, avec un élément mauvais qui est plus fort que ma volonté ; c'est la loi qui est dans mes membres. « Misérable que je suis, qui me délivrera ! » Bien misérable, en effet, car mon mal est celui de tous les enfants d'Adam. Je porte le poids d'un mal universel qui a accablé toutes les générations qui m'ont précédé avant de m'accabler moi-même et tous ceux qui m'entourent. Il n'est donc pas vrai que la nature humaine reparaisse intacte dans chaque individu ; c'est elle qui est atteinte et nous sommes ainsi reportés jusqu'au plus lointain passé, au seuil même de l'histoire. Comme nous ne pouvons faire découler le mal ni de la

¹ Rom. VII, 18, 20.

matière ni de notre condition de créature, ce qui serait l'attribuer à Celui qui a créé la matière et tous les êtres, — nous devons admettre chez l'homme primitif une déviation considérable, un écart effroyable de la liberté en dehors de la voie du bien et de l'amour. Ainsi l'expérience nous ramène à la solution de la Bible.

Considérons maintenant en quoi consiste ce premier péché qui seul nous fera reconnaître l'essence du péché en soi. L'apôtre saint Paul l'a résumé d'un mot, dans le texte déjà cité : c'est un acte de désobéissance. « Le péché, dit saint Jean est une transgression de la loi¹. » Il ne s'agit pas ici de telle ou telle loi particulière, de tel ou tel commandement spécial, mais de la loi générale, universelle du royaume divin, laquelle se retrouve dans tous les commandements particuliers : la dépendance absolue de la créature vis-à-vis du créateur, la soumission entière de la volonté créée envers la volonté souveraine, soumission non-seulement extérieure et contrainte, mais intérieure et morale, soumission du cœur, don de l'être entier, sainte subordination de l'amour. La loi du royaume est ainsi formulée : « Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. » C'est là le premier et le grand commandement (Deut. VI, 5. Matth. XXII, 37). Elle se présentait à l'homme primitif sous une forme simple et enfantine appropriée à sa situation, mais quelle que fût l'enveloppe plus ou moins sensible dont elle était revêtue, elle le mettait en demeure de se décider pour ou contre Dieu. Le premier péché a consisté précisément en ce que la créature a préféré sa volonté, sa convoitise, son indépendance à la volonté de Dieu. Le moi humain s'est constitué en face de Dieu ; il a donc voulu être « comme Dieu. » C'est dire que le péché d'origine est essentiellement l'affirmation de l'égoïsme et la négation de l'amour, c'est-à-dire du souverain bien. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il a déplacé le centre de la vie morale ? Ce centre devait être Dieu et l'homme s'est mis au premier rang. Voilà le désordre par excellence. La relation normale entre la créature et le Créateur a été interrompue ou pour mieux dire, rompue, brisée.

L'orthodoxie augustinienne, pour relever la gravité du péché d'origine, a prétendu qu'il avait amené la corruption absolue de l'être humain, l'extinction totale de la vie supérieure. Cela est faux. L'Écriture n'admet pas que l'homme ait été changé en démon. Jésus-Christ fait appel aux énergies morales conservées depuis la chute, quand il déclare que celui qui fait la vo-

¹ Ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (1 Jean III, 4).

lonté de son Père, en écoutant sa conscience, reconnaîtra que sa doctrine est de Dieu (Jean VII, 17). Saint Paul, auquel on veut faire dire que l'âme déchue est totalement morte, en se fondant sur une des hardies métaphores qui lui sont familières, déclare que le païen lui-même a en lui une voix de Dieu qui le dirige, l'approuve et l'accuse (Rom. II, 14). Nous n'admettons donc pas ce dogme de la corruption totale de la nature humaine; il est certain qu'on pouvait supposer une chute plus absolue, celle des démons, par exemple, tombés de plus haut, et entourés d'une lumière plus éclatante. Il reste des points d'appui ou des points d'attache pour l'œuvre de restauration dans la créature déchue. Mais ce qui peut lui rester de sa condition première ne l'empêche pas d'être dans un désordre absolu, car encore une fois le centre moral est déplacé. Elle a voulu s'élever au-dessus de Dieu; elle se préfère à lui, elle a tenté l'usurpation la plus effrayante. Aussi reconnâitrons-nous bientôt qu'abandonnée à elle-même, elle s'en va droit à la perdition, bien qu'elle n'ait pas atteint dès le premier jour le dernier fond du péché. Il résulte de tout ceci que l'œuvre de relèvement ne sera opérée en elle que quand le désordre moral aura disparu, c'est-à-dire quand Dieu aura repris dans son cœur la place qui lui appartient.

La grande objection que l'on fait au dogme de la chute, c'est la transmission, l'hérédité du péché. Mais si cette transmission est un fait, le plus irrécusable des faits, nulle objection ne saurait la détruire. Or, il est incontestable qu'il n'est pas une seule créature humaine qui ne naisse avec la prédisposition au mal, pas une seule qui arrive dans ce monde avec son intégrité morale. Il est fort inutile de s'en indigner; cela est. L'esprit vraiment scientifique doit admettre la réalité qui lui déplaît, dès qu'il l'a constatée. D'ailleurs, faisons ici une réserve importante. Personne n'est condamné pour le péché qu'il n'a pas commis. Le petit enfant qui meurt sans avoir ratifié par une détermination de sa liberté cet élément de péché préexistant qui est en lui, n'est point puni pour la faute de ses pères. Baptisé ou non, il échappe à une sentence qu'il n'a pas méritée. Ceux-là seuls sont punis qui ont péché pour leur compte¹. Mais ce que nous affirmons avec non moins de netteté, c'est que tout homme arrivé à la pleine disposition de sa volonté a renouvelé à son tour le péché d'origine et qu'il a ratifié la révolte du premier Adam, car, lui aussi, il a déplacé le centre de sa vie morale et religieuse en se préférant à Dieu. Que s'il est un représentant de l'humanité qui ose dire que, pour lui, il a aimé Dieu de tout son cœur

¹ Ἐφ' ὧ πάντες ἡμαρτον (Rom. V, 12).

et de toute sa pensée; s'il en est un qui plaide non coupable devant Celui qui lit dans le secret des âmes et si cet homme gagne sa cause, celui-là seul a le droit de protester contre les conséquences de la chute.

Je sais que pour revendiquer l'intégrité morale, on rabaisse communément la règle, l'idéal d'après lequel on doit se juger; on se contente d'une honnêteté toute mondaine, laquelle consiste à ne pas léser son prochain. Sur ce point même, on ne sortirait pas pur d'un examen approfondi, car du moment où nous faisons abstraction de l'idée divine dans nos relations avec les hommes, nous ne savons ni les respecter ni les aimer suffisamment; nous ne reconnaissons tout notre devoir à leur égard que quand nous voyons Dieu dans leur âme; nous ne les aimons avec un dévouement pur et ardent que quand nous avons pour mobile et pour modèle la souveraine charité du Père qui est au ciel. Mais supposons même que le devoir humain fût rempli par nous dans toute son étendue, rien ne révèle un désordre plus absolu dans la pensée et dans la vie que cette prétention de constituer intégralement la morale en éliminant Dieu, c'est-à-dire Celui qui en est le pivot, le principe moteur, l'Alpha et l'Oméga. Qu'on s'abandonne au mal, à l'emportement des passions avec ardeur, avec cynisme, cela est désolant, mais la position est nette, tranchée; on sait et on proclame qu'on est en dehors du bien. Mais prétendre qu'on accomplit le bien sans se soucier de Dieu, l'écarter révérencieusement et résolument de sa vie en se disant honnête, voilà ce qui est monstrueux. La vertu stoïque et hautaine qui professe la foi au devoir et qui ne remonte pas plus haut que le monde, déclare par là même qu'elle ne doit rien à l'Auteur de toute grâce et de tous dons, et ce blasphème, en bons termes, est la pire des impiétés, la plus calculée, la plus consciente d'elle-même. Qu'on ne s'y trompe pas d'ailleurs; cette vertu modérée ne garde son sang-froid que devant les manifestations imparfaites du devoir. Quand Dieu apparaît tout entier dans la personne du Fils unique, elle est plus enflammée de colère que le vice éhonté, et c'est elle qui pousse au meurtre. Les philactères de la robe du pharisien sont tachés du sang le plus pur. En résumé, tout homme qui se placera non devant une loi morale dérisoire et mutilée, mais devant la loi du royaume divin qui ne sépare pas les devoirs envers le roi des devoirs envers les sujets, sera obligé de reconnaître que, quelles que soient les difficultés du problème de l'origine du mal, il a renouvelé quant à lui l'acte fatal de son premier père, et qu'il n'a aucun droit à réclamer contre le châtement qui en est le résultat.

Bien des difficultés disparaîtraient si l'on admettait plus sérieusement le fait de la solidarité humaine. La chute comme la rédemption y trouvent leur explication la plus satisfaisante. Cette solidarité éclate dans l'histoire des peuples comme dans celle des individus. Une nation se trouve souvent placée dans une situation telle que son avenir dépend du parti qu'elle va prendre. Ainsi, au seizième siècle, un grand partage s'est fait entre les peuples qui ont accepté ou repoussé la Réformation. Une génération a été investie du droit redoutable de déterminer le sort d'un pays pour des siècles. Qui pourrait contester que les conséquences de cette détermination remontant à trois siècles en arrière, ne pèsent en bien ou en mal sur l'Europe actuelle? Toute la vie nationale en a reçu une empreinte ou plutôt une impulsion dont les effets se prolongent sous nos yeux. Le même fait se reproduit plus sensible encore dans le domaine plus restreint de la famille. Sans parler de ce qu'un enfant doit au tempérament qui lui a été transmis, on ne saurait méconnaître l'influence considérable du milieu où il se développe. Il rencontre des fatalités ou heureuses ou malheureuses, qui n'ont pas, sans doute, un caractère absolu, et dont la grâce divine et la liberté humaine peuvent triompher, mais qui ont une action bien grande sur sa destinée morale. Or, ces fatalités ne sont que des actes libres accomplis dans tel ou tel sens antérieurement à lui. La nécessité d'aujourd'hui, c'est la liberté d'hier, c'est le résultat fixé des déterminations morales de ceux qui nous ont précédés. D'anneau en anneau, nous en revenons à un premier anneau, qui est un premier acte libre accompli à l'origine même de l'histoire. Les libertés humaines, en s'entrelaçant et se combinant, forment comme un immense engrenage dont les rouages compliqués jouent un rôle prépondérant dans l'histoire morale de la race, du moins de ce côté-ci de la tombe, car, pour ce qui concerne le sort final, nous sommes assurés que toutes les chances s'égalisent pour chaque créature humaine, sous peine de retomber dans la prédestination absolue.

La solidarité est plus encore que l'action et la réaction des influences diverses au sein d'une même race. Elle va si loin qu'elle implique son indestructible unité. Le cœur de l'homme répond au cœur de l'homme. Rien ne le prouve mieux que l'effet du langage. Malgré toutes les diversités et toutes les divergences, le clavier humain a les mêmes cordes et les mêmes notes qui résonnent sous la main qui les effleure. Le langage suppose un fonds commun de sentiments et de pensées auquel on peut faire appel à coup sûr, non pas sans doute pour obtenir un assentiment immédiat, mais pour être compris; les plus grandes divergences de vues supposent tou-

jours une certaine identité intellectuelle et morale, car la discussion n'est possible que si l'on remonte à des principes identiques, et les mots mêmes dont on use pour se combattre n'ont un sens et ne transmettent des idées que parce que les signes correspondent à des réalités communes à tous les hommes. D'où vient cet ébranlement d'une grande assemblée sous le souffle d'une parole ardente, cette étincelle électrique qui passe d'âme à âme et en fait comme un seul cœur élargi où battent les pulsations de milliers d'êtres humains divers de position et de culture? L'effet produit par une grande œuvre d'art, cette communion des esprits dans l'intuition du beau entrevu sous un éclair rapide, la flamme d'un enthousiasme généreux allumée à un seul foyer, cette plainte immense, cette tristesse des choses qu'un génie sublime enferme en quelques notes et qui entraîne dans ses flots profonds d'harmonie une multitude frémissante : voilà tout autant de preuves de cette unité foncière de l'humanité. L'ébranlement qu'une grande cause produit d'une frontière à l'autre dans un même pays, et si la cause dépasse les intérêts nationaux d'un bout du monde à l'autre bout, atteste encore bien mieux ce que Cicéron appelait, avec une éloquence presque chrétienne, la république du genre humain. Si la solidarité se manifeste avec cette puissance au sein de la dispersion et de la division qui sont nées du péché, combien n'aurait-elle pas été plus grande dans une race où l'amour divin eût maintenu l'unité morale? C'est qu'après tout l'unité est le fait primordial. Le premier homme, c'était l'humanité primitive, il la concentrait, il la portait en lui. De là, les conséquences générales, universelles, de sa révolte. Lui, c'était nous, et nous sommes lui, tant que nous n'avons pas échangé cette première et fatale solidarité contre une solidarité nouvelle qui nous incorpore au second Adam.

Le péché d'origine étant ainsi constaté dans sa gravité et dans son universalité, déterminons ses conséquences. Elles sont doubles, soit que nous les considérons dans l'humanité ou en Dieu lui-même; ou plutôt tout en revient à une volonté souveraine de Dieu qui ne saurait démentir sa sainteté. Le péché, tel que nous l'avons défini, implique la séparation d'avec Dieu; il rompt le lien qui unit l'homme avec son Créateur. Or, ce lien est pour lui comme la fibre par laquelle la plante puise la sève et la vie dans le sol qui la porte. Pour lui, vivre c'est être uni à Dieu; dès que cesse cette union, il est semblable au fleuve qui s'est séparé de sa source. Le péché porte donc la mort en lui-même, comme le grain de semence porte l'épi, comme le principe porte sa conséquence. Il est essentiellement la mort, parce qu'il nous éloigne de l'auteur de toute

grâce, de Celui qui a dit : « *Je suis Celui qui suis,* » qui est l'Être absolu, l'Être en dehors duquel rien ne peut être. Jacques a admirablement déroulé sous nos yeux cette généalogie du mal, dans ce mot profond : « Quand la convoitise a conçu, elle enfante le péché, et le péché la mort » (Jacques I, 15).

Mais qu'on ne s'y trompe pas ; il n'y a pas là seulement l'effet de lois impersonnelles qui fonctionneraient à elles toutes seules comme une sorte de mécanique céleste d'un ordre supérieur. Ces lois, Dieu les a lui-même directement instituées : il a voulu que le péché produisît ces conséquences, que son amour méprisé entraînaît ces malheurs, il a attaché la souffrance au mal, la perte à la révolte. C'est lui qui a annoncé à l'homme que s'il violait sa loi, il périrait : « Tu mourras de mort ! » Sa justice consiste précisément à faire porter son plein effet à la détermination mauvaise de la créature. Il ne pourrait demeurer indifférent à cette détermination, à moins d'abroger la loi même de son royaume. L'amour qui consisterait à permettre le mépris de l'amour serait contradictoire avec lui-même ; il anéantirait la loi de l'amour et renierait l'essence divine. Dieu ne se borne pas à permettre que nos actes portent leurs conséquences ; c'est lui-même qui a établi cette redoutable logique morale. Il châtie, il condamne ; notre malheur est tout ensemble notre faute et sa sentence. Précisément parce qu'il est l'amour éternel, il n'est point insensible à notre révolte ; il en est atteint, offensé, indigné. Nous sommes sous le coup de sa colère, qui n'est que l'ardeur de son amour repoussé, insulté par notre péché. Le Dieu qui ne sait pas punir ne sait pas aimer. Si nous ne pouvons pas l'offenser, nous ne pouvons pas davantage le réjouir. Un tel Dieu est un Dieu abstrait et lointain ; ce n'est pas un Dieu vivant et prochain. Si l'enfant prodigue n'a pas contristé son père en s'éloignant, s'il l'a laissé enveloppé dans une froide et insensible majesté, il ne retrouvera ni ses entrailles émues, ni son embrassement. J'aime autant la froide étoile du nord, qui brille toujours pure sur tous nos désastres, qu'une telle divinité. Reconnaissons donc que Dieu est en cause dans tous nos péchés, qu'il en est offensé, saintement courroucé et qu'il a fait peser sa condamnation sur la race coupable le jour où elle a récompensé ses bienfaits par la plus noire ingratitude.

La condamnation de Dieu se manifeste tout d'abord en ce que l'âme coupable demeure loin de lui, et est déstituée de toutes les vertus célestes et fécondantes qui émanent de lui, comme une plante qui ne recevrait plus aucun rayon du soleil. Le glorieux soleil du monde moral n'atteint plus celui qui le fuit ou le repousse, il l'abandonne à sa glace et à sa stérilité. Voilà la mort

seconde, la mort de l'âme, mort lente et progressive, mort agitée qui se concilie avec une certaine vitalité fausse et maudite, et qui n'est que le jeu à contre-sens des organes de la vie supérieure. La peine infinie est au fond d'une telle situation. Le ver qui ne meurt point est né dans le cœur du rebelle, le feu qui ne s'éteint point le dévore, car il est de la nature de ce mal intérieur de ne pouvoir prendre fin par lui-même, si Dieu n'intervient pas directement.

A cette mort morale Dieu a ajouté la mort physique, la rupture douloureuse de l'âme et du corps précédée des mille maux qui la préparent ou l'accompagnent sur une terre ravagée, car tout l'organisme physique auquel appartient l'homme reçoit le contre-coup de la déchéance. La nature est enveloppée dans la malédiction de l'être qui était son couronnement et son roi. Ici on ne saurait dire qu'il y eût une conséquence naturelle et nécessaire du péché. On peut très-bien concevoir que l'âme séparée de Dieu meure au sens moral, sans que le péché entraîne nécessairement la dissolution des organes corporels. La mort physique a donc été directement voulue de Dieu comme le signe de sa colère. Aussi a-t-il déclaré d'une manière expresse : *Tu retourneras dans la poudre d'où tu as été tiré.* Ainsi la mort physique démontre avec une haute évidence que la peine que nous subissons est bien un châtiment voulu de Dieu. Nous insistons sur cette vérité, car elle jette un grand jour sur l'œuvre de notre rédemption.

II. — LE PARDON DE DIEU ET LES CONDITIONS DU SALUT.

Il importe de remarquer que l'état de malédiction n'a jamais été complet pour l'humanité : c'est le sort qui atteindrait sa fraction définitivement rebelle, mais, dès le premier jour cet état a été tempéré par le pardon divin, qui n'a plus permis au péché de porter toutes ses conséquences. Ce pardon est la clef de voûte de tout l'édifice, le principe du surnaturel chrétien. Il importe de nous en faire l'idée la plus juste et la plus complète et de bien savoir ce qu'il implique.

Tout d'abord le pardon est un acte souverainement libre comme la création. Dieu s'y décide parce qu'il le veut bien ; rien ne l'y contraint. La logique des choses et des situations entraînerait au contraire le maintien de la condamnation. Si Dieu n'intervenait pas par une manifestation extraordinaire de son amour, le péché porterait tous ses fruits et l'humanité roulerait

au fond de l'abîme sur la pente duquel elle s'est placée. Dieu a dit : Sauvons l'homme perdu, comme il avait dit : Faisons l'homme à notre image. Là est la base du surnaturel. Depuis la désobéissance d'Adam, l'ordre de nature, c'est le péché enfantant la condamnation. L'Écriture nous apprend que le pardon fut proclamé le jour même de la déchéance dans cette parole mystérieuse adressée à la puissance du mal : *La postérité de la femme t'écrasera la tête, et tu la blesseras au talon* (Gen. III, 15).

Le pardon, voilà donc le fait primordial de la rédemption. En quoi consiste-t-il ? Il faut ici écarter deux erreurs. Nous ne devons ni en étendre ni en restreindre outre mesure les effets. Tout d'abord gardons-nous de croire qu'il suffise d'une déclaration ou d'un décret de l'amour divin pour relever la race déchue, mais sachons aussi éviter le point de vue strictement judiciaire qui l'annule. Une fois qu'il est bien établi que le péché est en soi un principe de mort, qu'il est le malheur par excellence, même avant de s'être développé dans ses conséquences, il est évident que la déclaration du pardon de Dieu ne suffit pas à la réparation ; tant que le péché domine dans l'être qu'il a perverti, la séparation subsiste entre lui et son Créateur, et l'amour suprême, ne rencontrant pas l'amour en face de lui ne saurait déployer son action bienfaisante. Pour que le pardon porte ses fruits, il faut donc qu'il inaugure toute une œuvre de rédemption, laquelle consiste à rétablir l'harmonie entre l'humanité et Dieu. Cette œuvre, nous aurons à la définir et à la décrire. Nous verrons qu'elle ne saurait être autre chose qu'un sacrifice immense ; mais quelque douloureux que doive être ce sacrifice, il n'est pas nécessaire qu'une proportion exacte soit établie entre la souffrance endurée et la faute commise. C'est là le point de vue strictement judiciaire que nous devons éliminer de la notion de la rédemption.

Pour soutenir ce point de vue, on invoque l'infinie justice de Dieu. On a certes raison d'en tenir compte, seulement il n'est pas permis de le considérer d'une façon exclusive comme une sorte d'entité ou d'*hypostase* distincte des autres attributs de Dieu. La justice et l'amour n'ont pas besoin d'être réconciliés en Dieu, parce qu'ils ne sauraient jamais être séparés, divisés, opposés. L'amour, qui est l'essence même de Dieu, est saint et juste par nature ; il veut, il commande la réciprocité qui, pour la créature, ne saurait être que l'obéissance absolue. Voilà pourquoi, en cas de résistance ou de révolte, il implique le châtiement ; mais ne l'oublions pas, c'est l'amour qui châtie, parce que l'amour est justice et sainteté. Donc, le châtiement qu'il inflige ne sera jamais une vengeance, mais simplement le main-

rien et la sanction de la loi divine qui est la loi même de la création. L'amour se renierait lui-même s'il admettait que son contraire est aussi bien fondé en droit que lui et qu'il peut participer à sa félicité. Il ne se peut donc pas qu'il demeure indifférent au mal ; il le châtie en lui faisant porter toutes ses conséquences, et ces conséquences amères et douloureuses subsistent, tant que le mal subsiste lui-même. — Là est l'accomplissement de la justice. La peine se gradue tout naturellement selon la gravité de la faute ; plus la révolte a été absolue, plus aussi la rupture du lien moral entre la créature et Dieu a été complète, plus les douleurs qui résultent de cet éloignement sont poignantes et accablantes ; mais il ne s'ensuit nullement que la justice divine ou plutôt que le saint amour de Dieu soit satisfait par la souffrance prise en soi. La souffrance qui suit le péché empêche ce désordre épouvantable que l'égoïsme soit heureux, car ce serait l'abolition de la loi de l'amour qui est la loi universelle. Mais en elle-même et à elle seule la souffrance ne répare rien ; elle empêche un plus grand désordre, voilà tout, mais fût-elle portée à l'infini, elle n'expié pas la moindre faute, car pour cela il faudrait supposer qu'elle plaît à Dieu et que, comme un Moloch, il a besoin de nos larmes et de notre sang. Non ce qui répare, ce qui expie, c'est le retour sincère du coupable, c'est la rétractation de sa révolte qui commence par l'acceptation du châtiment mérité. Cette rétractation implique donc une immense douleur, mais ce qui rend cette douleur réparatrice et expiatoire, c'est son caractère moral, ce n'est pas son intensité. L'enfer, qui est l'infini de la douleur, ne satisfait la loi divine qu'en tant qu'il garantit sa sanction et apprend à la créature qu'on ne se joue pas de Dieu, mais il n'en est pas moins un désordre épouvantable. A moins de séparer arbitrairement en Dieu la justice de l'amour, il n'est pas possible qu'il demeure indifférent à cette immensité de mal et de souffrance. Oui, l'amour éternel a aussi son mystère de douleur, sinon il ne serait pas l'amour. La perdition de la créature ne sera jamais une satisfaction pour lui.

En résumé, ce qui importe pour la réparation, ce n'est pas la *quantité* de la souffrance, c'est sa *qualité*, c'est sa nature, c'est son caractère moral. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que la justice se séparât de l'amour, et que Dieu se plût dans nos douleurs. On invoquera peut-être contre ces assertions l'exemple de la justice humaine qui proportionne la pénalité au délit. Je réponds que la pénalité qui serait uniquement une vengeance sociale serait digne d'une horde de sauvages et qu'une société imbue des principes modernes et chrétiens joint toujours une

pensée d'amélioration à la peine infligée. Il est certain que, quand une amélioration sérieuse a été produite chez le coupable et que l'on est convaincu de sa transformation, sa peine est adoucie ; il finit par obtenir son pardon. Qui oserait dire que la justice sociale soit lésée par la remise d'une peine dans de telles conditions ? Obligée de s'en tenir à ce qui est extérieur et visible, la justice humaine rend d'abord des arrêts sommaires, mais elle doit en modifier elle-même les applications selon les changements opérés dans les coupables. Il vaut bien mieux emprunter nos comparaisons à la famille qu'à l'Etat. Or, si un père doit se montrer sévère pour les fautes de son enfant, au nom même de l'affection sérieuse qu'il lui porte, prétendrait-on, qu'il doit maintenir toute la rigueur du châtiment, après qu'il a obtenu les preuves suffisantes d'un repentir sérieux et profond ? Si on ne nous fait pas cette concession, alors il faut déchirer de l'Evangile la page sublime qui nous raconte le pardon de l'enfant prodigue. On nous dira que nous n'avons pas dans cette page l'Evangile tout entier. Non, sans doute, elle ne nous dit pas comment de tels sentiments ont été produits chez le fils coupable, elle ne nous dit pas qu'un tel repentir ne pourrait éclore dans notre cœur corrompu : voilà pourquoi toute une œuvre de rédemption était nécessaire. Mais si cette page est incomplète, il n'est pas permis de la déclarer fautive et erronée et de la contredire de la manière la plus flagrante, comme on le ferait si on refusait au père le droit d'embrasser son enfant avant d'avoir calculé s'il a assez souffert dans son exil et s'il ne faut pas encore l'accabler de coups pour compléter ce qui manque à son châtiment. Ce serait prêter au père les sentiments du fils aîné de la parabole et lui substituer un implacable créancier. La justice est satisfaite par ce retour douloureux du coupable, par cette rétractation de la révolte passée, par cette mort intérieure, pourvu que le repentir soit suivi de l'obéissance parfaite. L'amour du Père est en face de l'amour du fils, amour navré, brisé, crucifié. La réconciliation est faite. Seulement, je le répète, un tel repentir ne s'est trouvé chez aucun des enfants des hommes ; cette sublime parabole n'est donc pas tout l'Evangile, mais en tout cas elle n'en est pas le contraire. Cela nous suffit pour le moment.

Il résulte de toutes ces considérations que nous ne saurions admettre la théorie de l'équivalence du moment que nous élevons la justice divine à la hauteur où elle s'unit étroitement à l'amour.

Nous arriverons à la même conclusion en parlant de la notion du pardon. Ici nous faisons un pas de plus. A supposer que la justice stricte impliquât l'équivalence entre la faute et la souff-

france, le pardon ferait disparaître cette condition, car il implique la renonciation au droit rigoureux de punir, sinon il n'est rien. Il est impossible de concevoir un pardon qui laisse subsister le châtement tout entier ; il y aurait là une contradiction absolue. Si vous dites : *Dent pour dent, œil pour œil*, peine infinie pour un péché infini, ne parlez pas de pardon, mais de créances. Que fera-t-on alors de la parabole du maître qui, après avoir annulé la dette de son intendant, n'admet pas que celui-ci se montre plus exigeant pour son compagnon de services qu'on ne l'a été pour lui-même, et le punit de sa dureté en le faisant jeter dans les fers jusqu'à ce qu'il ait soldé la dernière obole de sa créance. Supposez que le maître ait voulu être payé intégralement d'une façon ou d'une autre, de quel droit se montrerait-il si sévère envers son serviteur qui l'a imité ? Que signifie cette requête dans la prière dominicale : « Père, pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ? » La loi du talion serait-elle la loi du monde moral ?

Aussi, sous quelque face que nous le considérons, le système de l'équivalence ne saurait se justifier à nos yeux. J'ajoute qu'en fait, depuis le pardon, la condition de l'humanité a été changée ; comme Calvin l'a dit avec autant de raison que d'éloquence, la race déchue n'est plus entièrement sous la colère de Dieu. Depuis la première des promesses, la race d'Adam n'est plus en état de damnation ; elle est placée au bénéfice du libre décret de la grâce. Sans doute elle souffre, elle meurt après avoir arrosé de ses sueurs un sol durci et mouillé de ses pleurs un pain souvent amer. C'est que le péché n'est pas détruit, c'est que la réconciliation effective n'est pas opérée et que le pardon n'a pas une action magique. Il rend possible la réhabilitation complète de l'avenir, mais il ne la supplée pas. Seulement, le Dieu miséricordieux qui veut le salut de l'humanité, a tout disposé pour préparer l'accomplissement de ses desseins, si bien que la souffrance elle-même est tout ensemble une marque de sa sévérité et une preuve de son amour. Le châtement n'est plus simplement châtement ; il est l'épreuve, il est la verge aux mains du Père. Il est d'ailleurs tempéré par le sourire de sa bonté qui brille déjà dans les splendeurs de la nature et qui se reflète surtout dans l'âme humaine où s'agitent des pressentiments sublimes. L'esprit de Dieu se meut sur l'humanité pour y couvrir le monde nouveau qui doit en sortir. Il ranime le lumignon qui fume encore, il empêche la vie supérieure de s'éteindre, et tour à tour il lui inspire les salutaires épouvantes et les divines aspirations. La conscience demeure son organe principal. Il ne se contente pas de cette œuvre toute générale ; il multiplie les révélations

positives et commence l'œuvre de la rédemption sur le seuil de l'Eden, dont la porte vient à peine d'être refermée. Le gage le plus touchant de cet amour miséricordieux du Père se retrouve dans chaque berceau où l'on dépose un nouveau-né. Certes, une race maudite ne se multiplierait pas. Chaque enfant apporte sa douce et souriante prophétie; il rappelle cette divine postérité de la femme qui étouffe la tête du serpent. Ainsi, quoique déchue, quoique souillée et malheureuse, la descendance d'Adam n'est plus sous une malédiction absolue; elle est déjà l'objet de l'amour du Père.

Il ne sert de rien de prétendre que l'amour divin ne s'est manifesté dès le début à l'égard de l'humanité que comme une anticipation de l'œuvre expiatoire qui devait s'accomplir au Calvaire et que l'humanité a, en quelque sorte, pu escompter le solde de sa créance, quoiqu'il fût rigoureusement exigé. Il n'est pas possible que la justice divine demeure un seul instant sans la satisfaction à laquelle elle a droit. Si cette satisfaction n'est rien moins que l'enfer subi par un représentant de l'humanité, tant que cette condition n'a pas été remplie, la justice doit demeurer inflexible. Toute participation à la vie divine, toute joie laissée au pécheur lui fait tort. Peu importe que ce soit un tort momentané, son droit éternel n'en est pas moins lésé. Il n'en est plus de même si l'on abandonne la théorie de l'équivalence, alors l'œuvre de rédemption n'est pas enfermée dans un seul acte et dans une seule souffrance. Elle se déroule dans une œuvre immense qui aboutit à un moment suprême, mais dès qu'elle a commencé dans le monde, elle a pu y porter ses fruits de bénédiction en attendant le jour de la grande réparation qui seul consommera le salut de l'âme immortelle. Dans cette donnée, il n'est pas nécessaire de chercher dans les agneaux immolés par Abel une adhésion implicite aux canons de Dordrecht sur l'expiation.

Est-ce à dire que le pardon supprime la souffrance et le sacrifice dans l'œuvre du salut? Non, certes, et déjà nous l'avons affirmé. Le pardon en est la première condition, mais il ne la remplace pas. En effet, le pardon est l'acte souverainement libre par lequel Dieu se montre disposé à tout faire pour relever l'humanité. Il n'y était pas forcé, il n'avait qu'à l'abandonner à sa révolte pour qu'elle se perdît tout à fait. C'était son droit strict; il y a renoncé et cette renonciation est son pardon. Mais à quoi servirait à la race déchue cette détermination de l'amour divin, si elle ne recevait pas un moyen assuré de rentrer dans la communion divine? C'est là qu'est pour elle le salut, la vie. Ne l'oublions pas, l'amour est une relation entre deux êtres. Que l'un se rapproche

de l'autre, ce n'est pas assez si la réciprocité n'est rétablie. Le pardon de Dieu doit se concilier avec sa sainteté, car Dieu ne peut signer que des paix glorieuses, comme l'a dit Vinet. Or, cette sainteté a été outragée par le péché. Le Très-Haut a le mal en horreur, ses yeux sont trop purs pour le voir. Il faut donc que la race déchue considère son péché comme Dieu le considère, qu'elle le haïsse et le maudisse, qu'elle le rejette loin d'elle en le jugeant au point de vue du Saint des saints. Il faut ensuite qu'après cette œuvre de la pénitence, qui est une mort intérieure, elle accomplisse la loi du royaume et l'accomplisse parfaitement, c'est-à-dire qu'elle soumette sa volonté à la volonté suprême, non pas dans les conditions heureuses et glorieuses d'un paradis, mais sur une terre de douleur et de mort; car ce qu'il s'agit avant tout d'accepter ce sont les terribles conséquences du péché dans un monde dévasté par lui. L'obéissance devra donc aller jusqu'à l'immolation. Un saint repentir, une sainte immolation, voilà le seul moyen de renouer les liens brisés entre l'humanité et Dieu. Ce n'est qu'ainsi que l'amour reparaitra sur la terre pour répondre à l'amour du ciel; ce n'est qu'à ce prix que la rédemption sera consommée. Tout en revient donc à un sacrifice. Le pardon l'a rendu possible; il a fait qu'une nouvelle épreuve a été accordée à l'humanité après que, par sa déchéance, elle ne méritait plus que de subir les conséquences de la fâcheuse issue de la première.

Ces conditions de la rédemption ressortent aussi bien des intuitions de la conscience humaine que des révélations positives. Interrogeons d'abord la conscience, qui n'a pas été placée dans un milieu préparé par Dieu lui-même. Elle élève sa grande voix au-dessus de tous les polythéismes pour attester avant tout un sentiment profond et amer de la déchéance. Sous le ciel brûlant et radieux de l'Asie, ou sous la pâle atmosphère du Nord, elle exhale la même plainte, elle parle d'un temps meilleur qui a précédé l'âge actuel. Elle enferme dans des mythes tragiques le souvenir plus ou moins vague d'une immense infortune qui a atteint la race humaine. Le naturalisme tend sans doute à fausser ce sentiment en lui ôtant son caractère moral, en identifiant, comme nous l'avons vu, la déchéance à un fait nécessaire, à la production des êtres finis ou de la matière; mais quelque défectueuse que soit l'explication, l'humanité n'en reconnaît pas moins qu'elle est sous le coup d'un anathème, d'une sorte de malédiction inhérente à la vie elle-même. Dès que la conscience est quelque peu dégagée des liens du naturalisme, elle restitue au mal son caractère moral, elle y voit le crime de l'homme et elle le dénonce et le confesse avec une sainte énergie. J'en ap-

pelle aux chœurs sublimes des tragiques grecs et aux Dialogues de Platon. « Le sang versé, dit le vieil Eschyle, gît sur la terre en appelant un vengeur. Le crime ne meurt pas sans postérité¹. » Qu'est-ce à dire, sinon que les malheurs de cette race infortunée viennent de ses forfaits? « Autrefois, dit Platon, dans la vie antérieure, notre âme a contemplé les essences. Sa beauté rayonnait de tout son éclat lorsque, mêlés aux chœurs célestes, jouissant d'une vue et d'un spectacle ravissants, nous étions initiés aux mystères qu'on peut appeler des bienheureux². » Malgré le dualisme oriental qui se mêle à cette plainte sublime, elle n'en exprime pas moins le sentiment intime de la déchéance. Au fond des forêts de la Germanie, ce sentiment est plus profond encore. Là on croit que les dieux eux-mêmes que l'on adore sont des êtres déchus et que la religion que l'on possède n'est qu'une ruine d'un état antérieur.

Du reste, la religion, dans son acception la plus générale, est la révélation la plus puissante des aspirations de la conscience. Nulle part elle ne se présente à nous comme un résidu d'idées sur la divinité, espèce de tradition vague et universelle qui constituerait ce qu'on a appelé la religion naturelle. Non, il n'est pas un peuple où elle n'ait pris corps dans des institutions positives, qui toutes ont pour but de faire retrouver à l'homme un Dieu apaisé. Les rudiments de la rédemption se retrouvent partout, souvent bien déformés et souillés sous l'influence de l'adoration de la nature, mais reconnaissables encore à quelques traits que rien n'a pu effacer. Retrouver Dieu, le rendre favorable, voilà le fond religieux universel; voilà ce qui ressort des institutions inhérentes à tous les cultes, et tout d'abord du sacrifice qui y joue un rôle prédominant. Quel est le sentiment qui a poussé l'humanité à immoler des victimes à la divinité? Il y a une voix et une voix de la conscience dans le sang qui arrose tous les autels. Elle dit avec une force singulière que l'homme se reconnaît dans une situation telle qu'il n'ose s'approcher directement du pouvoir mystérieux et redoutable duquel il dépend, qu'il a besoin de le rendre propice par une offrande et que cette offrande doit être une immolation. Il se reconnaît donc souillé, coupable; il reconnaît un droit de Dieu sur lui, en même temps qu'il a l'espoir de le fléchir, mais il sait qu'il ne suffit ni de sa prière ni de ses larmes pour l'apaiser. Il faut que quelque chose de nouveau se passe entre lui et le ciel, il faut une réparation, et cette réparation c'est un don sanglant. Ce don, c'est lui qui le fait, car il a pris la plus blanche de ses brebis, son taureau le plus immaculé; il

¹ *Coéphores*, v. 856.

² *Phédre*, c. XXI.

avoue donc sa souillure et la nécessité qu'une victime pure lui soit substituée. Telles sont les pensées qui sont montées vers Dieu avec la flamme des premiers holocaustes. Je sais à quel point la notion du sacrifice s'est altérée et matérialisée selon que la divinité a été conçue d'une façon plus ou moins grossière. Tantôt il est devenu un repas pour apaiser la faim des dieux, tantôt une satisfaction brutale d'un courroux sauvage comme dans l'abominable culte des Cananéens. Moloch a soif du sang humain comme le chef sauvage qui scalpe son ennemi. Mais dès que la notion de la divinité s'épure et prend un caractère plus moral, le sacrifice se purifie lui-même et révèle cet immense besoin de réparation qui est le plus noble tourment de l'âme. Cette réparation se présente toujours à l'homme comme l'offrande de ce qu'il a de plus précieux et comme l'immolation d'une victime plus pure que lui. L'existence du sacerdoce, toujours liée au sacrifice, exprime les mêmes sentiments. L'humanité se sait souillée et indigne de s'approcher par elle-même de la divinité; voilà pourquoi elle met à part quelques représentants d'élite qui sont comme ses médiateurs et révèlent sa déchéance et son espoir. Le sanctuaire, l'autel, est le lieu mis à part, le lieu élevé (*altare*), qui se distingue de la terre profane comme le sacerdoce de l'humanité, monument de la déchéance qui a tout détruit, pierre d'attente de la rédemption qui doit tout réparer. Ainsi ces trois grands faits universels, le sacrifice, le sanctuaire et la prêtrise redisent la chute et la réhabilitation. Ils prouvent que la race humaine n'a jamais accepté les théories commodes qui noient les exigences de la sainteté dans une bonté amollie bien indigne de Dieu; elle n'a jamais cru qu'elle pût rentrer dans la vie divine après le péché, sans aucune réparation. Voyez-la sur la terre d'exil s'avancer haletante sous son accablant fardeau. Voyez-la tremblante sur le seuil du lieu saint qu'elle n'ose franchir, remettant au prêtre le soin de porter sa prière et son offrande à la divinité courroucée, altérée d'expiation et ne parvenant pas à étancher sa soif dans ces ruisseaux sanglants qui coulent de tous les autels, parce qu'elle sent qu'aucun de ces sacrifices n'est suffisant. A la fin de l'ancien monde, ce besoin d'expiation s'exalte d'une manière terrible. Dans cet écroulement de toutes les anciennes croyances, l'âme éperdue est en proie à une épouvante qui n'a plus de limites. De là ces sacrifices bizarres si fréquents à la veille du christianisme que l'on appelait des *taurobolies* et dans lesquels on faisait répandre sur soi tout le sang d'un taureau. De là surtout le nombre croissant des sacrifices humains en Gaule et en Orient. Perversion effroyable, j'en conviens, cri de désespoir de la con-

science que rien n'a pu apaiser et qui voit se dresser devant elle, comme un Sinâï, le droit de Dieu ! Et l'on s'imagine que, devant une telle détresse, il suffira de dire avec les faiseurs d'idylle que le ciel est bleu, que les fleurs sont parfumées et que le sourire d'une divinité indulgente dissipe toutes nos alarmes !

Si l'on veut retrouver dans sa pureté l'aspiration de la conscience, il faut sortir du paganisme et se transporter dans le pays favorisé où elle a reçu l'éducation de Dieu même. Les révélations divines, bien loin de contrarier son instinct profond, n'ont fait que le dégager de ce qui l'altérait ailleurs. Le surnaturel est la délivrance de notre vraie nature. C'est au sein du judaïsme que nous trouverons l'expression la plus sincère, la plus pure et par conséquent la plus exacte des besoins immortels de l'âme. Avant Jésus-Christ, la religion est essentiellement une aspiration et une préparation. Ce qu'elle est imparfaitement dans le paganisme, elle l'est parfaitement dans le judaïsme : voilà toute la différence entre l'un et l'autre. C'est ce qui explique que l'on rencontre dans le second le même cadre d'institutions que dans le premier : je veux dire le sacrifice, le sacerdoce et le sanctuaire. Il y a là une confirmation divine d'un sentiment humain, qui n'est autre que le sentiment de la souillure générale de l'existence et du monde ; le pécheur n'ose s'approcher de Dieu que par des hommes exceptionnels, dans un lieu mis à part et par le moyen d'offrandes sanglantes. Cela est si vrai que nous voyons dans le peuple d'Israël la prêtrise naître non pas d'une institution formelle, mais d'une requête du peuple à Moïse : « Parle, toi, avec nous, et nous t'écouterons, et que ce ne soit pas Dieu qui parle avec nous, de peur que nous ne mourions » (Exode XX, 19). Conformément à cette prière, le législateur des Hébreux concentra le sacerdoce en sa personne jusqu'à ce qu'il l'eût institué dans la personne de son frère. Ainsi en a-t-il été de l'institution du sacrifice, qui paraît avoir été à l'origine plutôt inspiré qu'institué, car nous le voyons en vigueur dans l'âge patriarcal avant même que nous puissions constater une ordonnance expresse de Dieu. Nous sommes donc en droit de le considérer comme l'expression la plus solennelle des besoins de la conscience éclairée par Dieu même.

Avant d'envisager les institutions judaïques sous ce point de vue qui leur confère seul toute leur grandeur en les dégageant d'un exclusivisme arbitraire et en les rapprochant de la religion universelle dont elles sont la formule vraiment divine, interrogeons la conscience juive. Elle représente bien pour nous la conscience humaine avant le Christ ; interrogeons-la dans les portions de nos livres sacrés où, en s'exprimant avec une brûlante

énergie, elle prophétise à sa manière; car il est évident que Dieu se réserve de lui donner tout ce qu'il la pousse à réclamer en fait de réparation. L'élan du désir mesure d'avance la grandeur future de l'accomplissement. Obligé de me borner, je ne m'arrêterai pas à ce sublime livre de Job où s'exhale, avec tant de passion, la plainte déchirante de la créature déchue qui maudit le jour où elle est née; je m'en tiendrai aux Psaumes qui ne sont, après tout, que des prières tour à tour explorées ou triomphantes. La place qu'occupe le chœur dans la tragédie antique appartient aux Psaumes dans le drame de nos destinées morales pendant la période de préparation. Ils nous font entendre la voix sacrée qui révèle le côté supérieur, général, de l'action et qui manifeste la leçon ou la loi cachée dans la confusion des événements, mettant à nu en quelque sorte l'âme même du drame, ce qui en fait la grandeur et l'unité. En effet, toutes les tristesses profondes de l'humanité déchue n'en reviennent-elles pas à cette lamentation sublime : « Quand je me suis tû, mes os se sont consumés; je n'ai fait que rugir tout le jour. Parce que jour et nuit ta main s'appesantissait sur moi; ma vigueur était changée en une sécheresse d'été ¹. » Ce lion blessé qui rugit dans son désert brûlant, c'est bien le cœur humain tant qu'il n'ose parler à son Dieu et qu'il garde vis-à-vis de lui le silence de l'épouvante.

C'est dans le Psaume LI que nous trouvons l'expression la plus pathétique de ce besoin infini de réparation. Tout d'abord, il respire d'un bout à l'autre la douleur du péché, non pas seulement considéré dans ses conséquences, mais pris en lui-même et pour lui-même. « Je connais mes transgressions, et mon péché est continuellement devant moi. » Le mal est saisi dans sa véritable essence, non pas comme une imperfection, mais comme une révolte directe envers Dieu lui-même. « J'ai péché contre toi, contre toi proprement. J'ai fait ce qui est désagréable à tes yeux. » Ce péché, qui est un attentat contre Dieu, n'est pas simplement un acte isolé; c'est le symptôme ou le résultat d'une maladie mortelle qui ravage tout l'être humain. « Voilà, j'ai été formé dans l'iniquité et ma mère m'a conçu dans le péché. » Et cependant, ce n'est pas une nécessité naturelle; il y a eu dérogation volontaire aux lois de la conscience. « Voilà, tu aimes la vérité dans l'intérieur et tu m'avais enseigné la sagesse dans le fond de mon cœur. » C'est ainsi que cette prière ardente recèle la psychologie la plus profonde. Un repentir aussi sincère, aussi poignant ne se laisse tromper par aucun sophisme; il perce tous les voiles menteurs de l'apparence, il va au fond des choses, au fond

¹ Ps. XXXII, 3, 4.

de l'abîme du péché et il le confesse tel qu'il le voit, tel qu'il le hait, avec angoisse, avec larmes, sans illusion et sans ménagement, résumant d'un trait toute sa sainte douleur : « Mon péché est constamment devant moi ! » Tant que le péché sera devant moi, je n'aurai aucun moyen de rejoindre mon Dieu. En vain, vous me direz : Les bras de la miséricorde éternelle te sont ouverts, n'avez-vous pas vu mon péché au travers du chemin comme une haute muraille ? Je ne puis passer, je ne puis franchir l'obstacle. Otez, ôtez mon péché, car il est toujours devant moi !

C'est bien, en effet, ce que réclame le vrai pénitent. Dans son absolue détresse, il se tourne vers Dieu et il invoque sa pitié. « O Dieu, aie pitié de moi selon tes miséricordes, selon la grandeur de tes compassions ! » Mais le pécheur sait bien que ce pardon ne saurait être une simple manifestation de la bonté du Père céleste. « Efface mes forfaits, s'écrie-t-il. Lave-moi de plus en plus de mes iniquités, nettoie-moi de mon péché. » Cette requête fondamentale se reproduit sous des formes diverses. « Purifie-moi de mon péché avec l'hysope et je serai net. O Dieu, Dieu de mon salut, délivre-moi de tant de sang. » Mesurons ici la distance entre le repentir éclos au sein du paganisme et celui qui s'est développé dans la pure lumière de la révélation. Le premier est à la fois imparfait et désespéré, il ne va pas si loin dans l'aveu, il s'attache aux manifestations extérieures du mal, mais il n'espère pas trouver le pardon suffisant. « Le sang versé, dit-il, gèle à terre, rien ne l'efface. » Le Psalmiste, quoique souillé d'un meurtre abominable, s'écrie : « O Dieu, délivre-moi de tant de sang ! » Il croit donc à la possibilité de la réparation, mais il la veut complète, effaçant ses transgressions, le rétablissant dans l'union divine : « O Dieu, crée-moi un cœur net, renouvelle au dedans de moi un esprit droit. Rends-moi la joie de ton salut. » Ainsi, ce que demande l'âme pénitente, ce n'est pas seulement l'amour qui pardonne, — car il ne détruirait pas la cause de sa détresse, — c'est l'amour qui sanctifie, qui purifie, qui anéantit le péché, et comme elle est aussi impuissante que désolée, elle réclame par là même une œuvre divine de réparation qui efface les transgressions et rétablisse la relation normale d'un saint amour entre elle et Dieu.

Ces aspirations de la conscience incessamment purifiées et développées par la révélation de la sainteté divine dans la loi de Sinaï et par les véhémentes protestations des envoyés de Jéhovah contre les péchés nationaux ou individuels, trouvaient un aliment et une première satisfaction dans le rit le plus caractéristique du mosaïsme. Il ne rentre pas dans le cadre de ce travail de retracer

tout le rituel des sacrifices. On sait qu'ils se distinguaient en offrandes non sanglantes, qui étaient les produits de la terre labourée et cultivée, et en offrandes sanglantes; ces dernières se distinguaient en sacrifices dits de prospérité, parce qu'ils s'achevaient dans un repas de famille où l'on mangeait les portions de la victime non brûlée, et en sacrifices pour le péché. On distinguait les sacrifices pour le péché des sacrifices pour les délits ou dérogations aux ordonnances légales. L'holocauste était un sacrifice pour le péché dans lequel la chair de la victime était entièrement brûlée. Le sacrifice jouait le rôle prédominant dans les grandes fêtes juives; la principale était la Pâque, qui était le sacrifice de prospérité par excellence, comme mémorial de la sortie d'Égypte, et qui se terminait par le solennel repas de famille où l'agneau immolé était mangé intégralement. Dans la fête des expiations, le grand-prêtre purifiait le saint des saints ainsi que l'autel du sanctuaire, et après avoir immolé un bouc et un veau, il envoyait au désert un second bouc chargé des péchés du peuple. Nous laissons de côté tout ce qui se rapporte à ces solennités exceptionnelles. Nous nous attachons au sacrifice le plus fréquent, à celui que l'Israélite offrait pour un péché particulier.

Représentons-nous la scène de l'immolation telle qu'elle se passait tous les jours dans le sanctuaire¹. Celui qui voulait offrir un sacrifice pour le péché commençait par choisir la victime dans la catégorie des animaux purs; il la prenait parmi les animaux domestiques qui faisaient partie de la maison; il la choisissait donc tout près de lui, elle était sa propriété et comme un autre lui-même; il marquait par là qu'il se donnait à Dieu dans l'agneau qu'il immolait. Il se présentait ensuite avec la victime ainsi choisie dans le parvis où devait se consommer le sacrifice. Avant tout, il posait ses mains sur la tête de l'agneau comme pour en faire son remplaçant, pour attester qu'elle était sa vivante représentation. La tradition rabbinique qui suppose que le sacrifiant joignait à cet acte de l'imposition des mains une confession de ses péchés, nous semble correspondre parfaitement au sens moral de la cérémonie, bien qu'elle ne se fonde sur aucun texte de la loi. Cette confession était ainsi conçue: « Je te supplie, ô Dieu. J'ai péché. Je me suis rebellé contre toi. Maintenant je me repens. Que cette offrande soit mon expiation! » Après l'imposition des mains venait l'immolation, qui incombait le plus souvent au sacrifiant. Ainsi tout Israélite accomplissait cet acte vraiment sacerdotal, qui symbolisait cette mort complète à lui-même, sans laquelle il n'y a pas de réparation pour le pé-

¹ Voir sur tout ce sujet si intéressant le livre de Kurz, intitulé : *Der alttestamentliche Opfer-Cultus*, 1862.

cheur. Puis, quand la victime avait été immolée, le prêtre recueillait le sang et le répandait sur les cornes de l'autel « pour l'expiation du péché. » Ensuite, il brûlait certaines parties désignées, quand le sacrifice n'était pas un holocauste proprement dit, et la flamme sainte montait au ciel comme une offrande d'agréable odeur.

On a beaucoup discuté pour savoir en quoi consistait proprement l'expiation. Hofmann a prétendu que la propitiation n'était pas autre chose qu'une rançon quelconque déterminée par Dieu et acceptée par lui sans qu'elle fût liée positivement à la mort de la victime; d'après lui, l'expiation ne commence qu'après l'acte d'immolation, car le sang qui est versé sur l'autel, après avoir été recueilli par le prêtre, n'appartient plus à un être vivant. D'autres, comme OEhler, ont soutenu que la notion du châtement était étrangère au sacrifice, parce que l'immolation n'avait d'autre but que l'effusion du sang de la victime qui devait couvrir le péché devant Dieu¹. Kurz insiste au contraire sur l'idée de châtement et voit une satisfaction de la justice divine dans la mort de la victime substituée au pécheur. Elle n'est pas, selon lui, revêtue des péchés du sacrifiant, car alors elle perdrait la pureté qui fait son prix, mais elle endure à sa place le châtement. Tous ces points de vue sont trop exclusifs. Voici comment nous interprétons le grand acte symbolique du sacrifice.

L'homme coupable veut se rapprocher de Dieu, mais son péché est constamment devant lui; il sait qu'il a repris à Dieu ce qui lui appartient, son propre cœur, sa volonté, lui-même enfin. Comment retrouver Dieu? Evidemment, en se donnant de nouveau à lui, en lui restituant son bien, c'est-à-dire son être tout entier. Aussi, le sacrifice pris dans son ensemble est-il essentiellement une offrande. Mais c'est en second lieu une offrande sanglante accompagnée de mort, car l'homme a mérité de mourir par sa révolte; il faut qu'il meure à lui-même, à sa nature rebelle pour accomplir l'acte de soumission absolue et pour désavouer sa désobéissance. Il faut ensuite qu'il meure au sens réel, selon la condamnation formelle prononcée sur lui en Eden. C'est donc au travers de cette double mort, mort intérieure et mort extérieure, qu'il peut retrouver Dieu; c'est à ce prix que son péché est rétracté, aboli, couvert par la justice, expié. Mais il sent qu'il n'est pas capable d'offrir cette expiation parfaite et d'accomplir ce don total et saint, précisément parce qu'il en a besoin et qu'il est souillé. De là la nécessité d'une substitution, mais d'une substitution qui soit de telle nature qu'il y ait union étroite entre la

¹ Tout dépend ici du sens que l'on donne au mot hébreu *copher*, que l'on traduit tantôt avec OEhler par *couvrir*, *cache*, tantôt avec Hofmann par *payer une rançon*, tantôt avec Kurz par *abolir*, *anéantir* (Gen. XXXII, 21; Rois XVI, 14; Esaie XXVIII, 18).

victime et celui pour qui et par qui elle est immolée. C'est ce qu'on peut appeler une substitution vraiment représentative qui n'a rien de magique.

L'agneau que l'Israélite a pris dans son propre troupeau, auquel il a imposé les mains et qu'il a immolé, le représente vraiment, et s'il accomplit avec un cœur pénétré les divers rites du sacrifice, il sentira qu'il s'immole avec la victime et dans la victime, dont la pureté rejaillit sur lui. Quand le prêtre qui représente Dieu a répandu le sang sur les cornes de l'autel, le sacrement de l'ancienne alliance a son plein effet; ce sang, selon le texte capital du Lévitique, expie « par le moyen de l'âme qui est en lui. » « L'âme de la chair est donc le sang; aussi vous ai-je ordonné qu'il soit mis sur l'autel pour faire propitiation pour vos âmes » (Lévit. XVII, 11). Evidemment, l'âme du sang ou la vie animale représente l'âme humaine, mais l'âme humaine ayant recouvré une pureté morale aussi absolue que celle de l'agneau sans tache et capable d'offrir à Dieu l'immolation parfaite. Or, le sacrificiant sait bien que ce n'est pas son âme souillée qui en est capable, et comme le symbole ne lui suffit pas, il est amené à attendre, à demander un sacrifice et une victime qui réalisent ce dont il ne possède à l'autel qu'un type imparfait. Le sacrifice mosaïque ne l'apaise que par ce qu'il promet et non par ce qu'il donne. Je dirai même qu'en développant les énergies de la conscience et ses brûlantes aspirations, il remplit d'autant mieux sa mission qu'il satisfait moins le cœur. C'est ce qui nous explique qu'à la fin du psaume LI cette insuffisance de tous les holocaustes est proclamée avec une singulière énergie : « Tu ne prends point plaisir au sacrifice, autrement j'en donnerais; l'holocauste ne t'est point agréable. Les sacrifices de Dieu sont l'esprit froissé et brisé. O Dieu, tu ne méprises point le cœur froissé et brisé (Psaume LI, 16, 17). » Qu'est-ce à dire, sinon que le dernier terme du sacrifice est l'immolation spirituelle, l'expiation morale, la mort à soi-même, inséparable sans doute de la mort extérieure, mais plus importante qu'elle. Tout n'est donc pas dans l'effusion du sang, puisqu'après qu'il a été répandu sur l'autel, l'âme demande autre chose; elle demande en place de l'âme de l'animal le plus pur l'âme libre de l'homme, mais cette âme re-devenue digne de Dieu, c'est-à-dire sans péché et cependant froissée et brisée.

En résumé, le sacrifice juif étudié à la lumière d'une conscience inspirée, nous a paru exprimer ces grandes conditions morales de l'expiation que nous avons déjà définies, à savoir l'immolation sainte de l'âme, la mort à soi-même, l'acceptation des conséquences amères de la chute et l'offrande totale à Dieu. Il

faut pour cette immolation une victime pure, qui subisse ce qu'elle n'a pas mérité, afin de transformer la douleur en rédemption. Il n'est donc pas vrai que le sacrifice juif soit le symbole d'une satisfaction purement juridique et extérieure et qu'il consacre la loi du talion.

N'oublions pas que la conscience n'a pas été au sein du peuple élu livrée à ses seules inspirations, quelque divines qu'elles fussent. Elle n'est pas seulement à l'école de la loi, mais encore à celle de la prophétie qui ajoute à ses intuitions les révélations positives et porte ses regards au delà des types et des réalités de l'avenir. Depuis la première promesse jusqu'aux oracles d'Esaië et de Jérémie, la prophétie s'enrichit et se précise d'époque en époque, concentrant le regard de la foi sur cette divine postérité qui doit écraser la tête du serpent sur le glorieux descendant des pères dans lequel toutes les nations de la terre doivent être bénies, sur le fils de David qui doit régner d'un bout de la terre à l'autre, sur le serviteur de l'Eternel qui affranchira Israël et rendra la vue à l'aveugle et l'ouïe au sourd. Ainsi s'agrandit le rôle du Médiateur, du Messie, de Celui auquel tout aboutit. Mais c'est surtout dans le chapitre LIII de la deuxième partie du livre d'Esaië que la prédiction atteint son plus haut degré. Ce sublime oracle est le complément naturel du psaume LI. Le psaume nous révèle tout ce que demande l'âme pénitente qui a reçu l'éducation de Dieu. L'oracle prophétique nous apprend tout ce qui lui est promis, comme l'Évangile nous dira tout ce qui lui a été donné. La conscience, dans l'énergie et la profondeur de son repentir, s'est élevée jusqu'au sommet du mosaïsme; et comme elle n'y a pas trouvé l'apaisement, elle s'est écriée : « Plus haut, plus haut encore ! Le sacrifice ne t'est point agréable, ô Dieu ! » C'est à ce point que le prend la prophétie; elle la soulève comme par des ailes d'aigle jusqu'aux hauteurs évangéliques, et là, dans le lointain, elle lui montre la pleine réalisation de ce que le sacrifice juif se bornait à préfigurer. Voici l'immolation tout ensemble morale et réelle qui n'est pas la simple substitution d'un être inférieur à l'homme souillé et coupable. La victime est un représentant complet de l'humanité, un homme de douleur, mais un homme saint. « Il n'avait point commis de violence. Et il n'y avait point eu de fraude dans sa bouche. Il a été blessé pour nos péchés, et non pour les siens, et brisé pour nos iniquités. » Ce n'est plus simplement l'âme du sang, l'âme animale qui est offerte à Dieu; c'est une âme intelligente et libre dont la pureté est sainteté. Aussi cette souffrance est-elle « le châtiment qui nous apporte la paix. » C'est « par ses meurtrissures que

nous sommes guéris. » Si par sa douceur il ressemble à l'agneau que l'on conduit à la tuerie et à la brebis muette devant ceux qui la tondent, il est plus que toutes ces victimes, car il n'est pas passif comme elles. Il offre dans sa mort volontaire le sacrifice d'amour que le sacrifiant ne pouvait offrir parce que la sainteté n'était pas en lui et que l'intelligence et la volonté n'étaient pas dans ses victimes. Le sacrifice définitif unira la pureté et le libre don et résoudra la contradiction qui troublait la conscience devant l'autel du parvis. Aussi c'est de lui que l'on pourra dire qu'il apporte la paix, car cet homme de douleur qui est le saint de Dieu « a été frappé pour les péchés de son peuple. » La substitution a eu lieu, mais de telle sorte que ce fut l'humanité elle-même qui accomplit l'acte d'expiation.

En montrant ce que Dieu a promis pour la rédemption de l'humanité, soit par la voix de la conscience, soit par celle de la prophétie, nous avons relevé le caractère essentiel de toute l'œuvre de préparation au sein du judaïsme, car le meilleur mode de préparer la venue du Sauveur est de lui frayer la voie dans les cœurs en développant le besoin du salut; plus ce désir est ardent, plus il y a correspondance entre le Rédempteur et la race qu'il doit représenter. Nous n'avons pas à esquisser ici cette œuvre de préparation que nous avons présentée ailleurs dans ses phases successives, aussi bien dans le paganisme que dans le judaïsme¹. Bornons-nous à rappeler quelle importance elle a pour la rédemption, car, grâce à elle, le Sauveur n'est pas étranger à la race qu'il doit représenter; il s'appelle le Désiré des nations; il est donc appelé par l'humanité. De même que le sacrifiant imposait les mains à la victime pour l'identifier à lui en quelque sorte, de même la race déchue impose les mains au Messie devant l'autel de la grande expiation, car elle l'a demandé par toutes ses voix et d'abord par celle des pleurs et des âmes brisées. Il lui appartient du droit de son désir profond et de sa prière éplorée, distincte en Judée, confuse et mêlée dans les nations païennes, mais toujours plus intense et plus véhémement au milieu d'un monde qui s'écroule sur lui-même.

III. L'INCARNATION. — L'ABAISSEMENT.

Le Verbe s'est fait chair. Ce grand texte est la base même de l'Évangile, car l'incarnation est la condition essentielle de la

¹ Voir l'introduction à mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*.

rédemption. Où trouver la victime tout ensemble pure et humaine qui peut offrir le sacrifice réparateur? La terre souillée ne saurait la fournir. Si nous la demandons au ciel, il nous faudra nous élever jusqu'au trône même de Dieu, car aucune créature ne saurait se substituer à une autre créature et s'identifier à elle. L'ange ne peut pas se faire homme, à moins de n'avoir aucune personnalité réelle. L'humanité ne se prend pas comme un vêtement; ce n'est pas ce masque d'un jour dont se revêt Vischnou pour jouer les rôles multiples que lui prêtent les poèmes sacrés de l'Inde¹. Celui-là seul peut la représenter qui est en quelque sorte la réalisation éternelle de son idée, son vivant idéal, je veux dire, ce Verbe qui, en tant qu'image parfaite de Dieu, est le type de la créature morale, laquelle s'achève et se consomme en lui. *Humanitas est capax divinitatis*, a dit Thomasius. Nous ajouterons : *Divinitas est capax humanitatis*. « Il s'est fait homme, selon la belle expression d'Irénée, pour nous accoutumer à devenir dieu, c'est-à-dire à participer à sa divinité. » Oui, l'humanité est faite pour s'unir à Dieu, c'est là sa destination, son caractère propre. Il n'y a rien là qui ressemble au panthéisme, car il ne s'agit pas d'une absorption de l'humanité dans la divinité, mais d'une union morale par la liberté. Cette union sans doute n'est possible que si les deux termes qui doivent se pénétrer ont une analogie fondamentale; mais cette analogie ne suffit pas, il faut la détermination de la volonté.

La relation de l'être dérivé avec l'être absolu sera d'ailleurs toujours une relation de subordination. Elle existe déjà dans le rapport du Fils avec le Père, bien que le Fils soit éternellement engendré, selon l'expression de l'Écriture. Mais ce nom seul de Fils suffit pour justifier cette subordination, d'ailleurs clairement enseignée dans l'Écriture : « Le Père est plus grand que moi, » a dit Jésus-Christ². L'apôtre saint Paul nous le montre déposant ses pouvoirs en quelque sorte dans les mains du Père à la fin de l'économie actuelle, pour que Dieu soit tout en tous. Cette relation de subordination dans la communauté d'essence est comme la base ontologique de cette vie d'obéissance qu'il a menée sur la terre et qui était la condition première de la rédemption.

Nous nous abuserions néanmoins si nous comparions la subordination du Fils au Père dans la relation du ciel à l'obéissance de l'homme envers Dieu telle qu'elle se présente à nous ici-bas.

¹ Pour ce motif, nous repoussons l'idée que l'Ange de l'Éternel dans l'ancienne alliance soit comme une première incarnation du Verbe.

² Ὁ πατήρ μείζων μου ἐστὶ (Jean XIV, 28).

L'accord entre le Père et le Fils dans la vie bienheureuse ne réclame aucun effort, aucun acte nouveau de la volonté. Ils sont un au sens absolu. On ne peut pas plus séparer le reflet du rayon qu'on ne peut séparer celui qui est la splendeur de la gloire divine de cette gloire elle-même. Il n'en est plus ainsi dans la région inférieure des êtres créés. La subordination doit s'exprimer par l'obéissance proprement dite, par une soumission positive ; et cette soumission réclame l'effort, la lutte et la souffrance dans un monde de douleur et de péché. Le Fils éternel, en devenant homme, a accepté ces conditions nouvelles dans sa relation avec son Père. Voilà pourquoi la subordination s'est transformée en obéissance et en sacrifice.

C'est ici surtout qu'il faut savoir rompre avec la métaphysique tourmentée qui a aiguisé ses formules dans les débats christologiques du quatrième et du cinquième siècle. Certes, nous sommes avec Athanase contre Arius et nous donnons pleinement raison à l'Église dans l'opposition qu'elle a faite à un système qui faisait du Verbe une simple créature et lui ôtait l'attribut de l'éternité. Mais elle a trop voulu expliquer l'inexplicable, et elle est tombée sans le vouloir dans un docétisme qui était inconciliable avec l'œuvre de la rédemption. En effet, tant que la divinité est simplement juxtaposée à l'humanité en Jésus et conserve toute sa transcendance, l'unité de la personne est difficilement maintenue et la réalité du sacrifice s'évapore. Nous demander de croire que le Christ possède comme Dieu la toute-puissance, la toute science, l'immortelle béatitude, tandis que, comme homme sujet à la souffrance et à la mort, sa connaissance et sa puissance sont bornées, c'est nous jeter dans un dualisme impossible. C'est faire de ses douleurs une fiction, de son sacrifice une vaine apparence, de sa mort une illusion ; c'est du pur docétisme. On se tromperait gravement en s'imaginant que l'on a conservé les éléments essentiels de l'humanité parce que l'on a maintenu la réalité du corps de Jésus en faisant bon marché des conditions morales de la nature humaine. Dans les théories que nous combattons, la liberté s'évanouit. Le Christ Dieu ne passe pas réellement par l'épreuve ; la lutte n'est pas réelle, car le dénoûment en est nécessairement victorieux. Il remplit un programme prophétique ; il s'arrête aux stations marquées dans sa marche processionnelle déterminée depuis des siècles, mais il est recouvert de son impassible divinité comme d'un bouclier qui le préserve des assauts de la tentation. Ce docétisme est porté au dernier terme dans les systèmes qui, comme celui d'Anselme, font découler de la nature infinie de la divinité le caractère infini des souffrances de Jésus. Alors ce

n'est pas l'homme, c'est le Dieu qui a payé notre dette. La rédemption demeure une œuvre en dehors de l'humanité; elle s'est accomplie au-dessus de notre sphère, elle ne nous concerne pas. Tenons-nous en aux simples formules de l'Écriture qui se borne à nous déclarer que le « Verbe a été fait chair, que, étant riche, il s'est fait pauvre, c'est-à-dire qu'il s'est dépouillé, et pour tout dire en un mot, qu'il s'est anéanti¹. » Ni cet appauvrissement ni cet anéantissement ne conservent aucun sens appréciable si l'incarnation a laissé au Fils de Dieu tous les attributs métaphysiques de la divinité sous le voile d'une apparente humanité. Le récit évangélique est en contradiction absolue avec cette notion fantastique. Il nous montre Jésus-Christ soumis aux conditions du progrès, croissant en grâce comme en stature, recevant à trente ans, aux bords du Jourdain, la plénitude du Saint-Esprit, reconnaissant lui-même de la manière la plus explicite que la connaissance des temps et des moments appartient au Père, priant avant d'accomplir ses miracles, et participant à toutes les infirmités de la nature humaine qui ne sont pas des péchés. Nous le voyons tenté au désert, tenté en Gethsémani, livrant le combat moral dans tout son sérieux, et, comme le dit l'Écriture, avec une hardiesse qui ne serait pas supportée ailleurs, « apprenant l'obéissance, quoiqu'il soit Fils par les choses qu'il a souffertes, ayant offert avec de grands cris et avec larmes des prières et des supplications à celui qui le pouvait délivrer de la mort² (Hébreux V, 7-8). » Que cet abaissement soit un grand mystère, je ne le nie pas, bien qu'il ne diminue en rien la grandeur de celui qui s'y soumit volontairement. Limiter librement sa puissance, c'est encore faire acte de puissance. En outre, la difficulté que présente l'incarnation se retrouve plus haut et comme à un degré supérieur dans la création. Pour créer des êtres libres et dont la liberté doit être respectée, même quand elle sera en opposition avec la volonté divine, il faut sortir d'une notion abstraite de l'absolu, car il y a déjà dans un tel fait une limitation de l'infini divin. La création est la folie du théisme pour la pure logique, comme l'incarnation est la folie de l'Évangile. Les mêmes objections que soulève la seconde portent sur la première. Certainement l'esprit humain n'eût pas inventé le mystère de l'incarnation, aussi ne parvient-il pas à l'expliquer. Ce sont « des choses qui ne sont pas montées du cœur de l'homme, » mais tout en dépassant et en écrasant la raison, elles

¹ Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Jean I, 14). Δι' ὑμᾶς ἐπτόχευσε πλοῦσις ὧν (1 Cor. VIII, 9). Ἐαυτὸν ἐκένωσε (Philip. II, 7).

² Καίπερ ὧν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν.

satisfont le cœur ; seules elles l'apaisent et répondent à ses aspirations les plus profondes telles qu'elles se sont exprimées dans les religions de l'antiquité. Toutes aboutissent à demander que le divin s'abaisse jusqu'à nous. C'est le rêve souvent maladif de l'Orient qui ne s'élève pas au-dessus de ces incarnations multiples sous l'empire de son panthéisme naturaliste. L'Occident gréco-romain conçoit l'union du divin et de l'humain sous la forme de l'apothéose, et tombe dans une erreur contraire en rapetissant l'infini aux proportions du fini. Mais sous ces mythes erronés comme sous les formes grossières du sacrifice reparaît l'invincible désir d'une union effective de l'humanité et de la divinité.

Par l'incarnation du Verbe la race déchue a trouvé un représentant qui se fait solidaire de ses souffrances sans participer à ses péchés. Voilà bien cet *autre lui-même* que l'homme voulait offrir à Dieu dans les sacrifices de l'ancienne alliance, mais sans y parvenir, parce que l'animal, destitué de la vie morale, ne saurait lui être vraiment substitué.

L'humanité est comme résumée (*recapitulata*) dans la personne de son nouveau chef. Une seconde épreuve de la liberté humaine a commencé, épreuve qui n'a plus la simplicité de la première, qui ne consiste plus uniquement dans l'acceptation de la volonté du Créateur sous le bleu ciel de l'Eden, mais dans la répudiation du mal et de la révolte au travers de la souffrance et de la mort. Le second Adam, né d'une vierge, échappe à la tache originelle ; il ne porte pas comme nous l'égoïsme dans le sang de ses veines, mais cette sainteté native doit devenir une sainteté positive et s'affirmer dans la lutte. Toute la vie du Christ rentre dans l'œuvre rédemptrice. Rien n'est plus faux que de faire commencer celle-ci avec sa passion proprement dite ; son existence entière est une passion. Chacun de ses pas dans ce monde est marqué par une souffrance et par une souffrance qu'il n'a pas méritée. La châtimeut qui nous apporte la paix tombe sur lui dès qu'il est dans la crèche de Béthléhem ; car la vie de l'humanité, depuis la chute, est une longue mort, du moins un acheminement vers la mort par une route semée de ronces et d'épines sous un ciel pâli. Concentrer l'œuvre de la rédemption sur l'agonie et la crucifixion, c'est la mutiler, c'est n'y voir qu'une souffrance toute extérieure, c'est tomber dans la théologie du sang. Le premier soupir poussé par Jésus a été expiatoire comme le dernier. La justice divine ne sera pas satisfaite par un acte isolé, mais par une immolation de tout l'être à tous les moments de sa vie. Ce n'est qu'à ce prix que l'existence humaine sera vraiment rachetée dans chacune de ses phases.

L'acte rédempteur, nous l'avons dit d'abord, est tour à tour

négatif et positif; c'est une rétractation du mal, laquelle implique, avec la mort intérieure ou le repentir, l'acceptation sincère du jugement de Dieu reconnu dans sa justice et subi sans murmurer dans sa sévérité. C'est ensuite l'union de l'amour rétablie par la soumission absolue à sa volonté. Les deux actions se pénètrent l'une l'autre et ne font qu'un seul sacrifice. Considérons leur accomplissement dans la vie même de Christ avant d'aborder le dénouement final et tragique.

Pour ce qui concerne l'acceptation du jugement de Dieu, Jésus s'est soumis à toutes les souffrances extérieures de l'existence, à commencer par la débilité corporelle. Il a choisi la condition la plus misérable; il s'est placé parmi les pauvres, c'est-à-dire parmi ceux sur lesquels pèse le plus lourdement le fardeau de notre destinée. Il y a plus, il s'est associé aux souffrances physiques qui ne lui étaient pas personnelles; il a porté sur lui les maladies de son peuple avant de le guérir; il a été aveugle avec l'aveugle, paralytique avec le paralytique, comme le dit éloquemment Bushnell. Dans cette condition malheureuse de la race humaine, il a reconnu et accepté le jugement de Dieu; il s'est placé en quelque sorte, lui le Saint des saints, sous son glaive; mais il ne s'est pas moins identifié à la race déchue en ce qui concerne ses misères morales; il en a porté le poids sur son cœur. D'abord, il en a immensément souffert. Le contact avec l'incrédulité grossière ou le formalisme hypocrite a été pour lui comme un supplice intérieur, c'est ce qui lui a arraché des paroles d'une poignante énergie, qui n'ont jamais été plus douloureuses que lorsqu'il rencontrait le péché chez ses propres disciples. « O race incrédule et perverse! » s'écriait-il¹. Mais il y a plus; il a ressenti dans toute son amertume l'iniquité humaine; il l'a sondée dans son horreur; il l'a vue telle que Dieu la voit; il l'a détestée, il l'a maudite comme si elle eût été sa propre iniquité. Celui qui s'était fait malade avec le malade, s'est fait pécheur avec le pécheur en ce sens qu'il s'est identifié dans l'énergie de sa compassion avec l'affreuse misère morale de la race déchue. C'est précisément parce qu'il était saint qu'il en a mieux éprouvé la honte; chaque jour il en a été abreuvé; il l'a confessée à son Père, il l'a repoussée; en notre place à chaque heure de sa sainte vie, il a rétracté pour nous notre révolte impie. Il n'a pas cessé d'être le grand pénitent de l'humanité, et c'est ce qui l'a poussé, lui dans lequel brille la pureté du ciel, à descendre dans les flots du Jourdain et à incliner sa tête innocente sous la main du Baptiste qui tremble en lui administrant le baptême.

¹ Matth. XVII, 17.

Quant au rétablissement de l'union divine dans l'amour, toute la sainte vie de Jésus est consacrée à son Père. C'est son œuvre qu'il accomplit dès ses plus tendres années, œuvre de charité, de miséricorde à laquelle il se donne tout entier, sans jamais se chercher lui-même, fuyant la gloire qui vient des hommes, oublieux de sa fatigue, de sa peine et ne cherchant sa félicité et son repos que dans la prière. Le récit de la tentation nous montre à quel point cette sainteté est empreinte du sceau de la liberté. C'est par un libre choix que Jésus renonce à une vie de gloire et de puissance et se soumet aux humiliations qui résultent de son refus d'établir une royauté terrestre. Or, la tentation, d'après la déclaration même de l'Évangile, a porté sur sa vie entière; donc elle se résume dans la lutte morale, lutte constamment, mais non nécessairement victorieuse, sous peine de perdre tout sérieux en perdant tout risque. Otez à la tentation ce caractère et vous ruinez la rédemption dans son essence. Il s'ensuit que le sacrifice rédempteur se retrouve avec tous ses éléments avant l'heure suprême. Aussi Jésus peut-il agir en sauveur qui pardonne les péchés à tous les moments de sa carrière. Cela ne nous empêche pas de reconnaître que ce sacrifice eût été incomplet sans sa consommation sanglante.

IV. — GETHSÉMANÉ. — LA CROIX. — LA RÉSURRECTION.

Nous n'avons pas à refaire ici le récit des derniers jours du Sauveur, mais seulement à en dégager le sens véritable. A la vue du Christ en agonie au jardin des Oliviers, on nous demande si une telle détresse peut s'expliquer autrement que par le sentiment de la colère divine, et si cette coupe devant laquelle il a frémi n'est pas celle d'une malédiction directe. Je ferai d'abord remarquer qu'en tout cas Gethsémané n'est que l'anticipation de la croix; c'est la perspective du dernier sacrifice; ce n'en est pas encore sa consommation, sinon tout serait accompli dans ces heures funèbres, et le drame du Calvaire ne serait plus nécessaire. Il s'ensuit que cet excès de souffrance est tout entier subjectif et intérieur. On dirait une ombre sinistre précédant la réalité au lieu de la suivre. Pour savoir ce qu'était cette prévision terrible, cette acceptation anticipée des douleurs qui s'approchent, il faut donc considérer ces douleurs en elles-mêmes. C'est la croix qui explique Gethsémané et non l'inverse. Pour nous, qui admettons que la vie entière du Christ a été un sacrifice rédempteur, Gethsémané a bien

plus d'importance que pour la théologie de l'équivalence, laquelle se concentre tout entière sur la crucifixion. Jésus, au jardin des Oliviers, offre le sacrifice moral dans toute son étendue avant de le compléter par le sacrifice total, qui comprend l'âme et le corps. De même qu'au début de son ministère, il a marqué d'avance toute sa carrière active d'un caractère de renoncement absolu, de même dans sa dernière nuit il marque du même caractère la phase suprême de ce ministère. Sa ferme décision précède l'événement, le domine, le frappe de l'empreinte de sa souveraine liberté. Il triomphe en esprit avant la mêlée confuse qui s'approche. Evoquant devant lui toutes les souffrances et tous les opprobres qui l'attendent et qui viennent aboutir à la mort, il les accepte sans réserve. Etant tout ensemble prêtre et victime, il se consacre lui-même à l'immolation avant de la subir, et c'est pourquoi il ne la subit pas; mais il la choisit volontairement. Jamais acte plus royal ne fut accompli; mais jamais non plus royauté ne fut plus douloureuse; car, nous l'avons vu, il est vraiment devenu le fils de la femme; sa chair frémit sous l'étreinte de la souffrance et son cœur, tout pur qu'il soit, peut défaillir. Ainsi au pied de cet autel dont chaque marche a été arrosée de ses pleurs, mais sur lequel son sang va couler, devant la consommation du sacrifice, il est saisi d'épouvante et d'angoisse. Il ne s'agit pas pour lui d'une crainte vulgaire de la mort qui le placerait au-dessous des héros de l'histoire; la mort au-devant de laquelle il marche n'est pas simplement la séparation de l'âme et du corps, c'est pour lui la manifestation effroyable du péché humain, puisque son supplice révélera toute la haine de la race perdue pour Dieu. C'est en outre le salaire du péché, le signe de la condamnation, et cependant lui, le saint et le juste, doit l'accepter! Elle le met en présence de toutes les conséquences épouvantables de la révolte; elle les accumule sur sa tête innocente. Il va éprouver tout ce que la malheureuse créature humaine a mérité d'éprouver par sa révolte, soit par ses souffrances directes, soit par la généreuse et absolue substitution de l'amour compatissant; et voici, il est libre de donner sa vie ou de la reprendre. Comment s'étonner que l'acceptation d'une telle souffrance soit le sacrifice porté à sa plus haute puissance, la renonciation illimitée, la vraie mort intérieure, la rétractation décisive de la révolte. « Père, s'il est possible que cette coupe passe loin de moi; Père, que ma volonté ne se fasse pas, mais la tienne! » Voilà la contre-partie et la réparation de ce qui s'est passé en Eden. Quand on sait tout ce que ces mots enferment de souffrance pour l'amour infini chargé de tous nos péchés réunis dans un seul forfait et pliant sous le fardeau de toutes nos détresses et de toutes nos

hontes qu'il a faites siennes, et s'avançant au-devant d'une mort ignominieuse qui est en elle-même le plus inouï des opprobres pour le Prince de la vie; certes on conçoit les grumeaux de sang et les sanglots sans recourir à l'explication de la damnation. Je demande où on en trouve la trace dans une prière qui commence par *l'abba* du Fils unique et bien-aimé et se termine par ce rayonnement de paix devant lequel la bande impie des satellites du sanhédrin tombe foudroyée. C'est en Gethsémané que s'est trouvé le cœur saintement froissé que le Psalmiste réclamait comme le sacrifice agréable à Dieu et qu'aucun couteau sacré n'avait atteint dans les entrailles des victimes; il s'est tout entier brisé devant Dieu; le parfum de l'holocauste est monté vers le ciel de ce sol trempé de larmes et d'une sanglante sueur!

Si nous considérons non plus l'anticipation du sacrifice au jardin des Oliviers, mais le sacrifice final en lui-même, nous reconnaitrons mieux ses éléments véritables. D'abord, sans revenir aux raisons générales qui nous ont fait écarter la théorie de l'équivalence, il est certain que la peine éternelle ou la damnation est absente de la croix. Tous les raisonnements du monde ne feront pas que l'éternité soit autre chose que l'éternité, c'est-à-dire l'infini de la durée. Or, trois heures de souffrances, quelque grandes qu'on les suppose, n'épuisent pas les siècles éternels. Le seul fait de la résurrection écarte complètement la notion d'équivalence. En outre, la damnation au sens où on l'entend, suppose l'indignation, la colère directe du Père et pour tout dire sa malédiction. Je ne puis que répéter avec M. Monsell qu'une pareille affirmation renferme un blasphème involontaire. Quoi! Celui dont le regard sonde les cœurs et les reins, serait vraiment indigné contre son Fils à l'heure où celui-ci atteint le plus haut degré de la perfection morale et lui donne la plus haute preuve de son saint amour dans l'immensité de sa douleur! Le cœur et la conscience protestent. Cette indignation, cette colère que l'on nous dit être infinies et absolues seraient une injustice infinie, et je ne sais comment l'iniquité réparerait le péché. Que si l'on prétend que Dieu voit le péché des hommes en son Fils, je ne comprends pas davantage. Le péché n'est pas un manteau qu'on jette sur ses épaules, c'est un acte moral; c'est plus encore, c'est un état de l'âme. La sainteté parfaite ne saurait s'en revêtir au sens réel. Prétendre que Jésus s'est vraiment substitué à nos péchés, c'est tomber dans une fiction épouvantable que la pensée ne peut même saisir. Quand, laissant toutes les suppositions et toutes les explications, nous considérons dans son ensemble le récit de la crucifixion, nous reconnaitrons d'abord qu'un seul évangile a conservé la douloureuse exclamation dans laquelle on a voulu

voir tout l'enfer subi, qu'en conséquence, si la douleur qu'elle exprime, doit être prise en très-sérieuse considération, elle n'est pas le point unique sur lequel l'attention doit se concentrer. Or, Jésus sur la croix a prononcé d'autres paroles que l'*Eloï, Eloï, lama sabachthani!* Certes, il n'agit pas en damné quand il ouvre le paradis au brigand qui se repent, quand il lègue sa mère au disciple bien-aimé, quand il couvre ses bourreaux de son pardon et lorsqu'il pousse un cri de victoire dans le grand *Consummatum est* de la fin. Nous ne voulons point affaiblir le mystère de la parole sur laquelle on insiste avec une prédilection exclusive. Seulement qu'on veuille bien remarquer qu'il y est parlé d'abandon et non de *malédiction* ou de colère. Or, les deux mots ne s'échangent pas indifféremment. Dire : *Pourquoi m'as-tu abandonné?* n'est pas dire : *Pourquoi suis-je devenu pour toi un objet d'horreur? Pourquoi me traites-tu comme tu traites les démons?* — La lettre de l'Écriture à elle toute seule condamne les interprétations dictées par l'esprit de système. En outre, Jésus, au moment même où il pousse le cri d'abandon, dit : *Mon Dieu! Mon Dieu! Eloï! Eloï!* Il ne dit pas seulement : *O Dieu!* il dit : *Mon Dieu!* Il invoque comme sien le Dieu qui l'abandonne et qui, en l'abandonnant, est encore son Dieu. Il n'est permis à personne de retirer son sens naturel à une pareille parole. Elle écarte absolument la notion de malédiction.

Serait-ce à dire que nous voulions revenir à la théologie idyllique de la déclaration et amoindrir le sacrifice de Jésus? Non certes. Le sacrifice de la rédemption implique, avons-nous dit, un acte négatif et un acte positif. Tout d'abord la révolte doit être rétractée et la sentence subie. Puis, la loi éternelle du royaume, la loi de l'obéissance absolue doit être accomplie. A ce prix, le lien brisé est reformé et l'amour du Père reçoit une réponse digne de lui; la réconciliation est complète. Hé bien! la croix nous présente ces divers actes à leur plus haute puissance. Peut-on imaginer une rétractation plus entière de la révolte que le sacrifice du Calvaire? Le chef de l'humanité s'offre lui-même à la mort, non plus seulement dans ses avant-coureurs, mais dans sa réalité redoutable; il reconnaît le droit de la justice divine, et la sanction nécessaire de la loi. La mort est le signe le plus évident et le plus terrible de la condamnation qui pèse sur la race déchue. Elle est le roi des épouvantements, parce que sur sa morne pâleur est un reflet du courroux divin. Dieu l'a voulue et l'a décrétée. Donc Jésus-Christ, en s'y soumettant, se place sous le coup de la colère du Père, colère qui n'est pas à son égard un sentiment actuel, un ressentiment direct, mais qui s'est comme réalisée et incorporée d'une manière générale et objective

dans un fait extérieur, car la mort est le salaire assigné dès l'origine au péché par Dieu. C'est une chose contre nature que l'homme meure, c'est un mystère qui dépasse toute compréhension que le Fils de Dieu passe par cet anéantissement momentané qui implique sa séparation d'avec le principe de l'être. Pour lui seul la mort a eu toute sa terreur, parce que seul il y a vu tout ce qu'elle a d'anormal et qu'il y a reconnu le châtement de Dieu. Ce n'est pas tout; à la mort extérieure a correspondu la mort intérieure. Jésus n'a pas seulement expérimenté l'horreur de la mort, mais l'horreur du péché. Il l'a vu tel qu'il est. De son regard profond et pur, sans illusion, sans voile, il l'a vu dans ce qu'il a de plus fondamental, faisant directement la guerre à son Père. Où l'aurait-il vu plus abominable et plus absolu qu'à la croix? Cette croix sur laquelle il expire est le monument, non de son infamie à lui, mais de l'effrayante perversité de la race qui l'y a cloué. Ce crime contient en lui tous les crimes, c'est le forfait par excellence, c'est la conséquence logique du premier péché. Quand l'être qui a voulu être comme un Dieu, est en présence du représentant même de Dieu, il n'y a pas d'alternative entre le désaveu de sa révolte et une haine ardente et meurtrière. S'il persévère dans le péché d'origine, il n'a qu'une chose à faire devant le Fils de Dieu, c'est de dire : Tuons le Fils ! Il y a une corrélation étroite entre la révolte de l'Eden et la crucifixion : c'est la même révolte portant tous ses fruits. Ainsi, la crucifixion c'est le péché lui-même développé tout entier, sortant de sa retraite, de sa nuit, traîné au grand jour par une sainteté parfaite, contraint à crier sur les toits ce qu'il dit tout bas : *Ote, ôte, crucifie, crucifie!* Le péché a raison de vouloir la mort du Fils de Dieu ; il défend son principe et avec son principe toutes les manifestations possibles du mal, convoitises de la chair, convoitise des yeux, orgueil de la vie ! C'est ainsi qu'il est apparu au divin représentant de l'humanité, dans toute son intensité, dans toute sa profondeur. Dans ce crime, il a vu effectivement tous nos crimes, dans ce péché tous nos péchés, tous ceux des générations passées comme de celles qui devaient se succéder sur la terre. Or, il s'était fait la chair de notre chair, il s'était fait entièrement nôtre ; il a souffert, non-seulement de ce que son amour était méconnu, trahi, repoussé, mais il a souffert de notre honte, de notre perversité. Il a senti peser sur son cœur le poids de toutes nos iniquités ; il a rougi de nos hontes comme si elles étaient les siennes. La mère qui voit son fils se rouler dans l'infamie, se sent comme flétrie de sa flétrissure, elle en savoure l'amertume bien plus que lui. Plus son âme est pure, plus cette souillure de cet être bien-aimé la ronge et la dévore. Transportez ce sentiment

à la hauteur d'un amour infini et absolu et vous aurez la souffrance du Crucifié, son crucifiement moral. Il est vraiment descendu dans notre enfer, il a senti mieux qu'aucun de nous l'indignation que notre péché fait éprouver à Dieu, et cette indignation l'a consumé. Et l'on s'étonnera qu'à l'heure terrible où l'ombre de toutes nos iniquités, la sombre vapeur de notre abîme l'a comme enveloppé, il ait poussé un cri de détresse!

Ce péché de l'humanité, il l'a détesté, il l'a maudit, il l'a confessé pour nous avec beaucoup de larmes. Il a fait plus, il l'a remplacé par l'obéissance absolue, par le renoncement complet, par l'abnégation sans limite, par le don sans réserve. Ainsi il a affirmé et montré l'amour parfait dans sa mort même. Voilà pourquoi cette mort a été la satisfaction de l'éternelle justice inséparable de l'éternel amour, l'expiation tout ensemble morale et réelle, la seule qui soit digne du Dieu qui s'appelle charité. Aussi Dieu est-il à la croix, selon la parole de saint Paul, non pas pour satisfaire sa vengeance, mais pour réconcilier le monde avec soi. La réconciliation est complète du jour où le Fils a répondu à l'amour du Père. Au Calvaire a coulé le sang qui expie et purifie, non pas à cause de l'élément matériel qui à lui seul n'aurait aucune importance, mais à cause de toute cette œuvre de douleur et d'amour qu'il résume. Osons dire que ce qui importe dans la mort de Jésus, ce n'est pas la forme du supplice qui aurait pu être différente sans que la rédemption eût été moins complète, mais la réalité du sacrifice. Quant à admettre que Jésus s'est assimilé nos péchés dans un autre sens que celui que nous avons indiqué, il nous est impossible de soupçonner même ce qu'une telle assimilation pourrait représenter. Incompréhensible pour l'esprit, elle est monstrueuse pour la conscience. Nous résumons toute notre pensée sur la mort rédemptrice dans les termes mêmes de la confession de foi de l'Union des Eglises évangéliques de France : « Jésus-Christ est le seul Médiateur entre Dieu et les hommes. Il nous a parfaitement rachetés de la condamnation éternelle par son sacrifice expiatoire, s'étant offert lui-même à Dieu pour nous comme une oblation et une victime d'agréable odeur. » Cette oblation a été offerte pour l'humanité tout entière et non pour une fraction. Toute notion d'une rédemption limitée en principe est attentatoire à l'amour divin; elle diminue la gloire de Jésus et nous ramène au fatalisme prédestinien. Elle est d'ailleurs une contradiction flagrante dans ces tristes systèmes dont elle forme le pivot, car ils sont unanimes pour admettre que le Christ sur la croix a subi l'infini de la peine méritée par le péché. Alors pourquoi son expiation n'est-elle pas pour tous les pécheurs? Il n'a

done pas tout souffert et sa peine n'a pas été infinie. Il nous suffit de savoir que Dieu est amour pour échapper à jamais à une théologie implacable et étroite qui n'a plus pour elle, aujourd'hui, les raisons historiques qui la rendaient au seizième siècle si différente de ce qu'elle est aujourd'hui.

« Mort pour nos offenses, il est ressuscité pour notre justification » (Rom. IV, 25). Si la mort est autre chose qu'une conséquence naturelle de la condition humaine, si elle a été voulue de Dieu comme le châtement du péché, comme le signe de son courroux contre nous, il est bien évident que la conséquence de l'acte rédempteur est la résurrection de Jésus. Cette résurrection est la seule preuve suffisante de l'accomplissement du salut. Aussi n'est-elle pas simplement une confirmation de la rédemption ; elle en fait partie, elle est un acte rédempteur. Seule aussi elle rend et donne au Chef de l'Eglise toute cette plénitude de la vie morale qui lui permet d'agir sur les siens, de diriger son peuple et de lui communiquer les dons de son Esprit. Nous nous en tenons à cette affirmation simple et énergique de saint Pierre : « Il n'était pas possible qu'il fût retenu dans la douleur de la mort » (Actes II, 14). Aussi comprenons-nous que toute la prédication apostolique se soit fondée sur ce miracle des miracles qui seul donne à la mort de Jésus son caractère exceptionnel et transforme l'apparente défaite en victoire. Je conçois très-bien que la théologie, qui n'admet pas la rédemption et ne voit dans le supplice du Calvaire qu'un exemple ou un symbole, renvoie la résurrection aux légendes inutiles, bien qu'elle rencontre sur son chemin un ensemble de témoignages qu'il est plus facile d'écarter sommairement que de discuter. Mais pour ceux qui voient dans la croix non-seulement le signe, mais encore l'instrument principal du salut, le christianisme sans la résurrection n'aurait aucune signification ; ce serait un drame sans dénouement, et pour tout dire une tentative grandiose misérablement avortée. C'est l'amour vainqueur de l'enfer et de la mort qui sort du sépulcre de Joseph d'Arimathée, et, s'il y fût demeuré enseveli, ni Jérusalem, ni le monde n'eût entendu la prédication qui a ressuscité moralement l'humanité et nous rend tous les jours la vie.

V. — LA FOI OU L'APPROPRIATION DU SALUT.

Au point de vue auquel nous nous sommes placés, il n'est pas possible de séparer l'appropriation du salut de l'accomplissement même de la rédemption. Nous avons déjà signalé

dans la partie historique de cet essai les funestes conséquences d'un système qui sépare absolument la justification de la sanctification. Quand on voit dans le sacrifice de Jésus une satisfaction de la justice divine en ce sens qu'il a supporté les peines de l'enfer, on n'a plus qu'à admettre le paiement intégral de la dette, on est en règle avec le ciel. Tout en revient à l'assurance du salut accompli, car avec la théorie de l'équivalence on ne comprend pas logiquement ce que Dieu pourrait désormais réclamer ; il a tout exigé et tout obtenu en fait de châtement. La dette est payée ou elle ne l'est pas. Or, dans la théologie strictement judiciaire, elle l'est jusqu'au dernier quadrain. Rien n'est plus exigible de celui qui admet l'expiation ainsi comprise. Pour fonder la morale chrétienne il faut avoir recours à la reconnaissance ; le salut accompli, dit-on, allume un grand amour dans le cœur du chrétien et imprime à sa vie un caractère tout nouveau. De là procède la sainteté. Mais il n'en demeure pas moins que le salut a été réalisé pour l'individu, avant tout changement moral. Sa rédemption est entièrement objective. La foi qui sauve est une croyance et un sentiment, elle n'est pas un acte d'obéissance. C'est ce qui explique le rôle amoindri que l'on fait au repentir dans cette école.

Tout est changé quand on insiste sur le côté moral dans la rédemption. Jésus a été notre représentant dans l'épreuve décisive. Mais il ne s'est point substitué à nous pour nous dispenser de nous donner à Dieu. Il veut, au contraire, que nous ratifions ce qu'il a fait pour nous et que nous nous assimilions son sacrifice. Ce sacrifice n'a d'autre but que de nous rendre possible l'acte de soumission qui rétablira notre vraie relation avec Dieu ; sinon il serait un obstacle à la sainteté et il fonderait une religion indépendante de la morale, c'est-à-dire une dévotion immorale. « Si le christianisme, dit M. Monsell, faisait de notre condamnation, de notre rédemption et de notre justification une triple fiction légale, alors chaque honnête homme devrait repousser une religion semblable¹. »

La notion morale de l'appropriation du salut ne nous investit d'aucun mérite et ne nous attribue aucune justice propre. Nous ne sommes appelés à nous approprier le salut que parce que Dieu a bien voulu nous sauver et qu'il nous accorde son pardon dans sa liberté souveraine. Tout en revient à ce pardon comme cause première de la rédemption, pardon absolument gratuit, puisqu'il a été un pur acte de compassion pour nos misères. « Il nous a aimés le premier², » alors que nous étions ses

¹ Monsell, *The Religion of Redemption*, p. 244.

² 1 Jean IV, 19.

ennemis. En outre, Jésus-Christ seul a offert le sacrifice parfait qui expie et qui répare. Nous ne sommes donc point sauvés parce que nous l'imitons, parce que nous nous conformons au modèle de toute sainteté, mais parce que nous acceptons ce qu'il a fait pour nous, et que nous nous l'approprions.

Cette appropriation implique que nous ratifions aussi bien l'acte négatif que l'acte positif du sacrifice rédempteur. Jésus-Christ a confessé et répudié le péché de l'homme et reconnu le droit de Dieu de le punir en se soumettant lui-même au châtiement. Voilà l'acte négatif. Nous nous l'assimilons par la repentance. Jésus s'est donné à son père, il a accepté toute sa volonté, voilà l'acte positif de la rédemption. Nous nous l'approprions en nous consacrant à Dieu dans une vie renouvelée. Ces deux actes s'unissent et se fondent dans la foi qui les rapporte l'un et l'autre à Jésus-Christ. Par elle nous devenons une même plante en sa mort et sa résurrection (Rom. VI, 5). Aussi est-elle empreinte d'un caractère moral ; selon la parole de Jésus, elle accomplit l'œuvre de Dieu (Jean VI, 29), et porte en germe toute notre régénération comme le gland enferme le chêne. Elle est l'œuvre intérieure spirituelle, vraiment sainte, opposée à l'œuvre morte et pharisaïque dans laquelle se complait l'orgueil de l'homme qui s'imagine opérer par lui-même son salut. La foi aboutit nécessairement à une activité extérieure qui l'exprime, mais bien loin que le croyant mette sa confiance dans aucun mérite qui lui soit personnel, il commence par confesser son néant et ses péchés, c'est-à-dire son incapacité radicale de se sauver lui-même et de rien offrir à Dieu qui soit digne de lui. Aussi la foi s'appuie-t-elle uniquement sur Jésus, et s'écrie-t-elle : « Je ne veux savoir que lui et lui crucifié » (1 Cor. II, 2). Mais le savoir crucifié au sens profond et réel, c'est être crucifié avec lui, c'est faire mourir l'homme charnel, le vieil Adam coupable pour devenir un membre du nouvel Adam.

Sans doute, cette assimilation du Christ est lente et graduelle et s'accomplit au milieu de bien grandes misères, c'est le douloureux travail de la sanctification qui se poursuit « avec crainte et tremblement » (Philipp. II, 12). Seulement Dieu n'attend pas qu'il soit achevé pour nous réintégrer dans sa communion ; du moment où nous sommes unis à Jésus-Christ par un acte sincère, il nous applique les résultats de son œuvre, et nous enveloppe dans la solidarité de son sacrifice. Nous maintenons donc fermement la justification par la foi. Elle est comme une miséricordieuse anticipation sur le développement de ce germe de vie nouvelle qui a été déposé en nous. Mais cette foi justificante est déjà sanctifiante ; elle implique la renonciation au mal et l'en-

trée dans une voie nouvelle ; elle est repentir et amour, et par conséquent elle a été précédée par des actes libres, par des déterminations de la volonté. Nous ne sommes pas justifiés en partie à cause de cette régénération commencée, et seulement dans la mesure où elle est réalisée ; c'est l'erreur du catholicisme telle qu'elle a été formulée au concile de Trente, mais cette régénération commencée est le seul moyen pour nous de saisir sérieusement le sacrifice parfait de la rédemption. Voilà la différence.

Après cela il n'en faut pas moins reconnaître que tant que le péché est en nous le pardon divin a beau être complet, le salut, dans un sens, est encore inachevé pour nous, car nous ne serons tout à fait sauvés, nous n'aurons entièrement échappé aux conséquences de la chute, que quand l'image divine sera intégralement rétablie en nous, quand nous serons tout à Dieu. C'est ce qui faisait dire à saint Paul que nous ne sommes sauvés qu'en espérance (Rom. VIII, 24). Or, cette consommation n'aura lieu que quand nous serons parvenus à la stature parfaite du nouvel homme en Christ (Ephés. IV, 13), c'est-à-dire quand nous lui serons absolument identifiés, but glorieux dont nous pouvons nous rapprocher ici-bas, mais que nous n'atteindrons que dans une autre condition d'existence. Toutefois nous le voyons se rapprocher de nous par les yeux de l'espérance, qui est une anticipation sur la gloire comme la justification est une anticipation sur la sainteté. Nous pouvons dire en résumé que la justification consiste en ce que nous sommes dans le Christ aux yeux de Dieu, tandis que la sanctification consiste en ce que le Christ est en nous. Mais la foi doit les contenir l'une et l'autre, sous peine de nous ramener aux fictions légales.

La théorie d'une imputation toute extérieure crée un *opus operatum*, aussi dangereux que le pharisaïsme de la justice propre. Il faut renoncer à tout prix au type abaissé d'un christianisme qui ne parle que de paix et de béatitude, qui veut faire fleurir le désert comme la rose, avant que l'austère précurseur y ait frayé la voie au Rédempteur en foudroyant nos péchés, et qui rattache les plus émouvantes péripéties de la vie morale à un syllogisme bien construit et bien compris. « Il a plu à Dieu de se réconcilier toute chose par le sang de la croix » (Coloss. I, 20). Si ce sang crie de meilleures choses que celui d'Abel, s'il nous apprend que la rédemption a été accomplie au Calvaire, il nous rappelle aussi au prix de quelle lutte et de quelle douleur cette grande victoire a été gagnée, et il nous presse de nous laisser entraîner dans ce saint courant de la charité de Christ pour nous écrier avec l'apôtre : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est lui qui

vit en moi. » Or cette vie nouvelle et divine suppose la mort à nous-mêmes, et c'est ainsi que la crucifixion personnelle nous fait seule participer à l'immolation du Sauveur. Dans cette œuvre immense de mortification et de renouvellement, nous ne sommes pas abandonnés à notre impuissance naturelle. L'esprit divin agit mystérieusement et puissamment sur nous, sans jamais briser notre liberté, sans se transformer en une force irrésistible et mécanique, mais en nous rendant capables d'accomplir tout ce que Dieu commande. N'oublions jamais que le salut est le rétablissement de notre relation normale avec Dieu, que cette relation est la réalisation d'un saint amour et que l'amour ne reçoit sa dignité et sa beauté que de la liberté. Otez la liberté en l'homme ou en Dieu, tout est dénaturé, flétri, rabaissé. Nous descendons du domaine moral au domaine inférieur où tout est fatal.

Après l'explication que j'ai tentée de la rédemption, j'ai besoin de conclure en disant que je sens, mieux encore qu'au début de ce travail, à quel point ce fait immense m'écrase et déborde mes faibles conceptions. La parole, comme la pensée, plie sous le poids d'un pareil sujet.

Il y a dans le sacrifice de Jésus un dernier fond qu'aucune formule n'épuise. Les cris de douleur du Crucifié sont de grands mystères, et pour pénétrer toute sa passion, il faudrait enfermer en soi l'amour infini, et pour cela aimer infiniment. *O altitudo!*

TROISIÈME PARTIE

CONFIRMATION EXÉGÉTIQUE¹

La théorie de la rédemption que j'ai exposée a été puisée dans l'Écriture sainte. J'y ai fait constamment allusion, et je l'ai souvent citée. Je voudrais, en terminant, établir très-brièvement qu'il n'y a aucune contradiction entre mon point de vue et l'enseignement scripturaire, m'attachant surtout aux textes que l'on pourrait m'opposer.

Je n'ai pas à m'étendre sur l'Ancien Testament, après les développements dans lesquels je suis entré sur le sacrifice. Il nous a suffi de considérer ce grand acte dans son ensemble, pour y reconnaître tous les éléments du sacrifice réparateur. Ce qui y prédomine, c'est la notion d'offrande, et l'Israélite lui-même aspire au sacrifice meilleur dans lequel la victime offrira un cœur brisé. Voilà le véritable agneau de Dieu « ôtant le péché du monde » que lui présente le sublime oracle renfermé au chapitre LIII d'Ésaïe. Le sacrifice, comme toutes les révélations de l'Ancien Testament, revêt dans le judaïsme un caractère extérieur qui le proportionne à la faiblesse et au sens encore charnel du peuple élu. Pas plus qu'aucun autre rite, il n'a rien amené à la perfection (Héb. VII, 19). Il n'y aurait pas de méthode plus fautive, plus contraire à la saine exégèse, que celle qui chercherait à interpréter le Nouveau Testament par l'Ancien. Il n'en demeure pas moins que si les grandes idées de substitution et d'expiation se retrouvent dans le sacrifice lévitique, il a un caractère bien plus spirituel et moral que la théologie de l'équivalence, et s'élève au-dessus du point de vue strictement judiciaire. Certes ce n'est pas une imputation toute objective qui nous est enseignée dans un rite dont le sacrifiant a fait tous les frais, et dans lequel il a marqué par un signe solennel la solidarité étroite qui l'unit à la victime.

¹ Voir les principales théologies bibliques : Reuss, *Histoire du siècle apostolique*; le vol. II de mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*; la thèse de M. Bonifas sur l'unité de l'enseignement apostolique; le commentaire de Godet sur saint Jean, etc., etc.

Si nous passons de l'Ancien Testament au Nouveau, nous verrons partout le salut rattaché au sacrifice; mais nous ne découvrirons nulle part la théorie strictement judiciaire. On ne l'y a pas trouvée; on l'y a mise.

Les synoptiques nous montrent la mort de Jésus-Christ comme la première condition de la délivrance. Leur doctrine, à cet égard, peut se résumer dans ce mot du Sauveur : « Il fallait que le Fils de l'homme souffrît ces choses » (Luc XXIV, 26). Jésus annonce d'avance son sacrifice, et s'y prépare jusque sur le mont de la transfiguration, où il s'entretint avec Moïse et Elie de sa mort prochaine, comme de l'accomplissement même de son œuvre (Luc IX, 31). L'institution de la cène fait de sa crucifixion le centre même de la vie religieuse. Il déclare expressément que son corps est immolé pour l'humanité (Luc XXII, 19). Le sang de la nouvelle alliance est répandu pour la rémission des péchés¹ (Matth. XXVI, 28). Voilà le fait incontestable. Cette mort rédemptrice nous serait-elle présentée, dans nos premiers évangiles, comme une peine vraiment infernale impliquant la colère divine de Dieu? Nous avons déjà fait remarquer que cette notion de la satisfaction est incompatible avec la parabole de l'enfant prodigue. Nous avons aussi écarté les arguments tirés de l'agonie en Gethsémané, et de la crucifixion elle-même. Je n'ai pas à y revenir.

Il y a dans l'Évangile de Mathieu un texte d'une haute importance dans la question : c'est celui qui applique aux guérisons opérées par Jésus-Christ la prophétie d'Ésaïe sur le serviteur de l'Éternel, portant nos langueurs et nos maladies (Matth. VIII, 17). Je ne crois pas qu'il faille avec Bushnell profiter de cette application spéciale, pour éliminer l'idée d'expiation proprement dite; car l'évangéliste n'a pas la prétention de nous donner une théorie complète de l'œuvre rédemptrice. Mais pour que le passage ait un sens, il faut admettre deux choses : tout d'abord que Jésus a déjà agi comme rédempteur dans tout le cours de son ministère, qu'en conséquence le sacrifice rédempteur a commencé longtemps avant Gethsémané, et ensuite que la rédemption existait sous sa forme élémentaire, et comme en germe, dans les guérisons miraculeuses. Jésus a porté sur lui nos péchés, comme il a porté les maladies et les langueurs des infortunés qu'il guérissait. Son infinie pitié l'associait à toutes nos souffrances, et sa compassion était en même temps une puissance de délivrance qui triomphait du mal après l'avoir déploré.

Nous ne réduisons pas à ces seuls éléments le sacrifice expia-

¹ Ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

toire; mais évidemment le texte de Matthieu leur attribue une haute valeur.

Le quatrième évangile nous présente la mort du Christ comme une élévation, parce qu'au point de vue de l'amour auquel il se place constamment, le sacrifice est d'autant plus glorieux qu'il est plus absolu. La crucifixion y est toujours considérée comme l'accomplissement suprême de la mission du Rédempteur, qui est comparé au serpent d'airain dont la contemplation guérissait les Israélites au désert (Jean III, 14). Sa chair et son sang doivent devenir la nourriture de l'âme; ce qui implique que la foi en son immolation est la première condition du salut (Jean VI, 54¹). La mort de Jésus est la condition du développement de son œuvre; il est semblable au grain de blé qui ne produit des épis qu'après avoir été déposé en terre (Jean XII, 24). C'est qu'en effet le Christ invisible, affranchi de toutes les limites de la vie présente, peut exercer par son esprit une action bien plus vaste et plus profonde qu'aux jours de sa chair. C'est ce qui lui faisait dire à ses disciples : « Il vous est avantageux que je m'en aille (Jean XVI, 7). » Cette explication de la mort de Jésus tient à la tendance si profondément mystique du quatrième évangile, qui insiste beaucoup plus sur la personne même de Jésus que sur son œuvre proprement dite. Le Sauveur est en lui-même le chemin, la vérité, la vie; celui qui l'a vu a vu le Père (Jean XIV, 6-9). Demeurer en lui, c'est demeurer uni au eep d'où procède toute vie (Jean XV, 4). Néanmoins, sa mort n'en est pas moins un sacrifice. Il est le véritable Agneau pascal qui ôte le péché du monde (Jean I, 29²). Parole qui nous reporte évidemment au chap. LIV d'Esaié. Jésus est le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis (Jean X, 11³). Dans la première épître, ce côté de l'œuvre rédemptrice est présenté d'une manière bien plus précise que dans l'Évangile. Le Christ est présenté comme la propitiation de nos péchés et de ceux du monde (1 Jean II, 2⁴). Mais on ne peut tirer aucune théorie développée du mot propitiation. Il implique une rédemption objective, un acte qui a consommé notre réconciliation avec Dieu et couvert nos péchés; mais rien de plus. Il y a eu expiation; cette expiation n'est pas définie. Seulement la conception générale de l'apôtre Jean écarte toute notion de satisfaction exclusivement judiciaire; le point de

¹ Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα, καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἔχει ζωὴν αἰώνιον.

² Ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

³ Ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.

⁴ Αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.

vue moral est toujours dominant chez lui. « Le sang de Jésus-Christ, dit-il, nous purifie de tout péché ¹. » C'est lui qui a défini l'essence même de Dieu par le nom d'amour. Il déclare qu'il a *tant aimé le monde*, qu'il a donné son Fils (Jean III, 16). Donc la rédemption est tout entière une manifestation de l'amour, mais d'un amour saint, qui est la loi de l'univers. Le péché est la violation de la loi ²; la loi violée doit avoir sa sanction pleinement reconnue. L'idée de l'apaisement de la colère divine, par une souffrance infinie, est entièrement en dehors de l'horizon de saint Jean.

L'Apocalypse se borne à affirmer le salut par le sacrifice sanglant de Christ. Les élus lavent leurs robes dans le sang de l'Agneau qui a été immolé (Apocal. VII, 14). C'est l'affirmation du fait, mais non pas son explication; car sauf la notion d'une rédemption effective, rattachée essentiellement à la mort du Sauveur, rien n'est formulé avec précision dans le livre des révélations.

Ajoutons que, dans la théologie de saint Jean, la foi a le sens d'assimilation morale que nous lui avons donnée. Elle est une œuvre divine (Jean VI, 29) accomplie par nous : croire, c'est aimer, c'est obéir, c'est s'unir à Jésus. Rien n'est plus différent d'une imputation passive et extérieure.

Avant de passer à la conception de saint Paul, constatons que l'idée que nos quatre évangélistes nous donnent de l'incarnation est entièrement conforme à celle que nous avons exprimée. Pour voir en Jésus-Christ la juxtaposition de deux natures qui ne se pénètrent pas, si bien que la nature divine conserve tous ses attributs métaphysiques sous le voile de son humanité, il faut faire violence au texte. Saint Jean se contente de nous dire que le verbe est *devenu chair* (Jean I, 14); d'où nous inférons qu'il a modifié ses conditions d'existence. Il est *devenu* vraiment homme. Aussi le voyons-nous fatigué près du puits de Jacob, frémissant et pleurant près du sépulcre de Lazare, saisi d'angoisse à la pensée de sa mort prochaine, et enfin expirant sur la croix. Il est venu non-seulement avec l'eau, mais aussi avec le sang; c'est-à-dire dans la réalité de la souffrance, contrairement aux vaines rêveries du docétisme, qui séparaient arbitrairement son baptême de sa mort ³. Les synoptiques nous présentent éga-

¹ Τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας (1 Jean I, 7).

² Ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (1 Jean III, 4).

³ Οὐτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον (1 Jean V, 6).

lement un Christ vraiment semblable à nous en toutes choses, excepté le péché, soumis à toutes les conditions de la vie humaine, à la loi du progrès lent et graduel comme enfant, et surtout à celle de la souffrance (Luc II, 52). Nos quatre évangiles sont unanimes pour attribuer les miracles de Jésus à l'effet de ses prières, et par conséquent à écarter l'idée qu'il use directement de la toute-puissance (Jean XI, 41). Certes ce n'est pas le Verbe créateur dans la plénitude de ses attributs métaphysiques qui serait obligé de prier pour accomplir un prodige quelconque! Ainsi, en ce qui concerne les bases essentielles de la christologie, les évangiles nous donnent entièrement raison, et se prêtent mal à la métaphysique artificielle qui fut élaborée à la suite des luttes provoquées par l'arianisme.

C'est sur saint Paul que l'on se fonde le plus volontiers pour établir la théorie strictement judiciaire. On s'abuse singulièrement en invoquant son témoignage. J'en conviens, il a plus insisté que saint Jean sur l'œuvre même de Jésus, et sur le côté objectif de la rédemption; mais si l'on consent à le prendre tout entier, et non par fragments, on reconnaîtra à quel point il s'éloigne d'une imputation purement extérieure fondée sur le système de l'équivalence. Reconnaissons avant tout qu'il voit dans le salut une manifestation souveraine de l'amour divin, un don de Dieu : « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Lui qui n'a point épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous » (Rom. VIII, 31-32).

Saint Paul relève avec un soin particulier l'entière gratuité du pardon, qui repose sur un libre décret de Dieu. « C'est par un effet de sa bonne volonté qu'il nous a prédestinés à être ses enfants en Jésus-Christ » (Eph. I, 5). Ce n'est point à cause de nous, à cause de nos œuvres factices, de nos mérites qu'il nous a aimés; c'est par miséricorde. « A peine arrive-t-il que quelqu'un veuille mourir pour un homme de bien; mais encore pourrait-il être que quelqu'un se résolut à mourir pour un bienfaiteur. Mais Dieu a fait éclater son amour envers nous en ce que, lorsque nous n'étions que pécheurs, Christ est mort pour nous » (Rom. V, 7, 8). Ainsi Dieu lui-même nous aimait malgré notre perversité, et le sacrifice de Christ est la plus haute manifestation de cet amour. C'est ce qui fait dire à Paul que tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par Jésus-Christ (2 Cor. V, 18). Calvin était donc entièrement fidèle à la pensée de saint Paul, lorsqu'il déclarait que si le péché n'a pas cessé un seul jour d'être en abomination aux yeux de Dieu, le pécheur n'est pas sous le coup de sa colère directe, puisqu'il a formé le dessein de lui pardonner. Il est placé au bénéfice de ce décret de pardon. Aussi

toute l'économie qui précède la venue de Christ est-elle désignée comme *le temps de la patience divine* (Rom. III, 24). Il a même déterminé pour les nations païennes les temps précis et les bornes de leur habitation, « afin qu'elles le cherchent, et puissent comme le toucher de la main et le trouver, quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous » (Actes XVII, 27).

De tous ces textes, il résulte que la condamnation de l'humanité est tempérée par le pardon. La justice divine n'en est pas moins maintenue dans tous ses droits. Le pardon n'effectue pas la réconciliation; tant que le péché subsiste en face de Dieu, il porte ses fruits amers. On sait avec quelle énergie saint Paul en dépeint les ravages au sein de la race déchue. Il aurait pu dire à bon droit avec le prophète *qu'il avait gravé son péché avec un burin de fer* (Jérémie XVII, 1).

Non content de signaler sans ménagement, quoique avec une inaltérable pureté, ses plus hideuses manifestations dans le paganisme, il est remonté à son principe caché, à cette préférence accordée à la créature sur le Créateur, c'est ce qu'il appelle marcher selon *la chair*. Ce mot n'a pas pour lui un sens purement corporel et matériel, puisqu'il attribue à la chair des sentiments comme la jalousie et l'envie (Gal. V, 20, 21); elle est à ses yeux le *créé*, considéré isolément et par opposition à ce qui est *incrée*, invisible et divin. Aussi Juifs et païens, tous sont enfermés dans une même condamnation. L'Apôtre admet que l'homme serait réhabilité, et la justice éternelle satisfaite, s'il accomplissait parfaitement les prescriptions de la loi. Mais il ne le peut pas; car la loi qui lui révèle la sainteté ne lui donne point la force d'accomplir ce qu'elle commande : c'est une lettre qui tue. Elle épouvante, mais elle ne renouvelle pas. Bien plus, elle fait éclater le conflit entre notre volonté rebelle et la volonté de Dieu, et le péché, prenant occasion du commandement, se déchaîne dans toute son intensité. Il devient *extrêmement péchant* (Rom. VII, 11, 15). La réconciliation ne peut donc être le fait de l'humanité naturelle.

« Ce qui était impossible à la loi, Dieu l'a fait en envoyant son Fils (Rom. VIII, 3). Il l'a envoyé pour racheter ceux qui étaient sous la loi » (Gal. IV, 4). C'est ainsi que Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs (1 Tim. I, 15).

Ce fils de Dieu est vraiment devenu un fils de l'homme, abaissé jusqu'à nous; il s'est anéanti¹. Lui qui n'avait pas à conquérir comme un butin la nature divine, puisqu'il était Celui par qui et pour qui toutes choses ont été créées, il est apparu sous la

¹ Ἐξένωσεν ἑαυτὸν (Philipp. II, 7).

forme de serviteur; il s'est placé dans les conditions de notre vie misérable, n'en exceptant que les souillures du mal. Il a paru comme un simple homme; il s'est abaissé soi-même (Philip. II, 7, 8). Il n'y a qu'une exégèse sophistique et de parti pris qui puisse affaiblir ces fortes expressions. Ailleurs, l'Apôtre fait de Jésus le *second Adam*, par opposition au premier; le second chef de la race qui n'a pas simplement une âme vivante, mais un esprit vivifiant, c'est-à-dire capable de communiquer la vie divine qui est en lui¹ (1 Cor. XV, 45). Il n'était pas possible d'établir plus clairement la solidarité absolue qui existe entre Jésus-Christ et nous.

C'est en tant que notre représentant complet qu'il a accompli l'œuvre de rédemption. Cette œuvre est décrite dans ses traits généraux au chap. V de l'épître aux Romains. Citons ce passage vraiment classique : « C'est pourquoi comme par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, de même aussi la mort est passée sur tous les hommes, parce que tous ont péché; car, comme par la désobéissance d'un seul homme, plusieurs ont été rendus pécheurs, ainsi, par l'obéissance d'un seul, plusieurs seront rendus justes » (Rom. V, 19). En d'autres termes, le premier péché a été un acte de révolte contre Dieu. Donc la réparation doit être essentiellement un acte de soumission, une manifestation d'obéissance absolue. « Par l'obéissance d'un seul plusieurs seront rendus justes². » Le caractère moral du sacrifice rédempteur ne pouvait être davantage mis en saillie. Seulement cette obéissance sera nécessairement une immolation. En effet, l'Apôtre nous dit que le péché a eu pour conséquence et pour salaire la mort³. Il s'agit donc de représenter une race qui est vouée à mourir; il faut accepter cette terrible conséquence de la première révolte. Voilà pourquoi l'Apôtre complète sa pensée dans l'épître aux Philippiens. Il dit du second Adam non-seulement qu'il a été obéissant, mais encore qu'il a été obéissant *jusqu'à la mort de la croix*⁴. Dieu a condamné le péché dans la chair innocente de son Fils⁵ (Rom. VIII, 3). Ce texte a une très-grande importance, il montre qu'en mourant Jésus a vraiment subi la peine qu'il n'avait pas méritée, car la mort était le signe éclatant de notre condamnation.

¹ Ὁ ἕσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν (1 Cor. XV, 45).

² Διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δικαίου κατασταθήσονται (Rom. V, 19).

³ Τὰ γὰρ ὀφώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος (Rom. VI, 23).

⁴ Ὑπήκουσ μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ (Philipp. II, 8.)

⁵ Κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί (Rom. VIII, 3).

Il est vraiment mort pour nous à notre place¹ Cette substitution n'a rien de magique et de faux, car elle n'empêche pas la solidarité et surtout elle aboutit à l'identification morale, comme nous le verrons plus tard. Du reste, ce serait étrangement appauvrir la pensée de l'Apôtre que de ne voir dans la mort de Jésus que le fait extérieur de la séparation de l'âme et du corps. Il faut bien qu'elle ait une portée toute morale, puisqu'elle nous est proposée comme le type de notre propre crucifixion. — Celui qui est mort pour *nos offenses* (Rom. IV, 25), les a toutes portées sur son cœur, et en acceptant la sentence rendue par son Père contre le péché, il en a comme épuisé l'amertume. Cette mort sainte, couronnement et consommation d'une vie d'obéissance et de douleur, est une propitiation², car elle donne satisfaction à la justice éternelle. Elle est notre rançon, notre rédemption; sur la croix a été déchirée l'obligation légale³ qu'on pouvait faire valoir contre nous, puisque le sacrifice de Jésus-Christ est une réparation complète. « Il a plu à Dieu de se réconcilier toutes choses par le sang de la Croix » (Coloss. I, 20).

On veut plus, on veut trouver à tout prix la souffrance infinie de l'enfer dans cette mort rédemptrice et l'on se fonde sur deux textes que l'on croit décisifs. Tout d'abord on nous cite Galates III, 13 : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi ayant été fait malédiction pour nous, car il est écrit : *Maudit est quiconque est pendu au bois*⁴. » Nous savons déjà, par Justin Martyr, que l'antiquité chrétienne se refusait à voir dans ce texte la notion d'une malédiction directe du Père contre le Fils. Il est évident pour nous que l'Apôtre n'applique point la malédiction de la croix à un ressentiment particulier du Père contre Jésus, mais au fait même de la crucifixion qui nous est ici présentée comme le supplice infamant par excellence, car il ajoute, en citant un passage de l'Ancien Testament (Deut. XXI, 23) : « Il est écrit : *Maudit est quiconque est pendu au bois*. » Donc il n'y a rien dans sa pensée qui implique l'indignation directe de Dieu contre son Fils. C'est tout à fait arbitrairement que l'on rapproche notre texte du *Lamma sabachthani*. Le texte de l'épître aux Galates signifie simplement que la mort ici-bas est, en tant que salaire du péché, un châtement de Dieu, une manifestation de

¹ Ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν (2 Cor. V, 14). Nous admettons pleinement le sens de *substitution* pour la préposition ὑπὲρ.

² Ἀπολύτρωσις (Rom. III, 25).

³ 1 Coloss. II, 14.

⁴ Γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται: Ἐπι:κατάρατος πᾶς ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου.

sa juste sévérité, et que Jésus, en la subissant sous sa forme la plus infamante, a enduré la malédiction générale qui pesait sur une race rebelle. Mais il n'en demeure pas moins que Dieu *était en Jésus* réconciliant le monde avec soi¹. « *Nous avons cru*, dit Esaïe, qu'il était frappé, battu de Dieu » (Esaïe LIII, 4). En d'autres termes : Nous nous abusions quand nous nous imaginions qu'il était directement frappé et maudit de Dieu. Nous ne jugions que d'après les apparences. — Je ne retire rien de ce que j'ai dit de l'immense souffrance morale qu'a endurée Jésus en pliant sous le fardeau de nos péchés et en les jugeant comme Dieu les juge. J'affirme seulement que, dans le texte dont il s'agit, il n'y a pas trace de cette malédiction de damné que réclame une théologie à outrance pour le paiement de la dette.

La seconde déclaration de saint Paul que l'on nous oppose est celle-ci : « Celui qui n'avait point connu le péché, il l'a fait péché afin que nous devinssions justes par lui » (2 Cor. V, 21)². Pour qu'on puisse tirer un argument de ce texte au point de vue de l'équivalence, il faut le prendre à la lettre. Or cela est radicalement impossible. Jésus n'a pu être *fait péché*, lui, le saint de Dieu, qu'en tant qu'il a porté les conséquences du péché. Mais cela ne veut point dire que Dieu ait maudit en lui le péché, par la raison bien simple « qu'il n'avait point commis de péché, » comme le porte la première partie de ce passage. Nulle transposition de ce genre n'est possible pour la conscience. Nous avons déjà dit qu'admettre un seul instant une pareille anomalie, c'est tomber dans une fiction véritablement monstrueuse. Jésus a été traité comme un pécheur en souffrant ce qu'il n'avait pas mérité, dans cette mort ignominieuse qui l'a si étroitement associé à notre infortune et lui a fait éprouver l'amertume de nos iniquités comme si elles eussent été les siennes; il s'est fait en quelque sorte péché par ce repentir saint et généreux qu'il a éprouvé pour nous et qui n'a été rendu possible que par l'immensité de sa compassion et de sa mystérieuse solidarité avec la race dont il était le chef spirituel.

La partie la plus importante de la théologie de saint Paul est ce qui concerne l'appropriation du salut ou la foi. C'est ici qu'éclate son hardi mysticisme, si pitoyablement négligé dans les systèmes qui souvent se sont le plus réclamé de son nom. La foi chez lui, précisément parce qu'elle est en opposition flagrante avec l'œuvre pharisaïque, est un acte essentiellement moral. Elle

¹ Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσειν ἑαυτῷ (2 Cor. V, 19).

² Τὸν μὴ γινόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν.

consiste à « avoir Christ habitant dans le cœur¹. » Par elle nous devenons une même plante en sa mort et en sa résurrection, — crucifiant le vieil homme avec ses convoitises, tout en participant à sa vie céleste (Rom. VI, 4, 6)². En un mot la foi est une assimilation absolue de son œuvre, une greffe morale qui nous fait passer de l'olivier sauvage sur l'olivier franc; une appropriation toute personnelle du sacrifice rédempteur, car celui-ci n'a aucune action sur nous tant qu'il demeure en dehors de nous. « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi (Gal. II, 20). » Voilà le vrai christianisme pour saint Paul. « Examinez-vous vous-mêmes, dit-il aux Corinthiens, pour voir si vous êtes dans la foi; ne reconnaissez-vous pas vous-mêmes que Jésus-Christ est en vous³? » (2 Cor. XIII, 5.)

La part de Dieu est grande dans cette œuvre qui est une vraie résurrection, sa grâce nous prévient, nous assiste, nous donne le vouloir et le faire, mais la volonté n'est pas moins mise en cause, puisqu'il nous est dit de travailler à notre salut avec crainte et tremblement. Paul ne résout pas cette grande dualité des deux actions humaine et divine (Phil. II, 12, 13), mais la justification par la foi telle qu'il la comprend est au pôle opposé de l'imputation toute extérieure. Ce grand apôtre est à une distance infinie de la religion commode qui fait tout reposer sur l'assurance extérieure du salut. Il ne veut pas non plus que nous soyons en proie à une perplexité malade et que nous ne nous croyons sauvés que par notre sainteté. Non, nous sommes sauvés par Jésus-Christ qui nous a été fait justice, sagesse, rédemption et sanctification (1 Cor. I, 30). Dieu voit dans notre foi même naissante, quand elle est sincère, le germe de toute la vie nouvelle, ou plutôt il nous voit par elle consommés par avance dans le Christ et nous applique son sacrifice, à condition que nous y ayons sérieusement adhéré (Ephés. II, 4, 7). Voilà pourquoi Paul dit au geôlier de Philippes qui lui demande ce qu'il faut faire pour être sauvé : « Crois au Seigneur Jésus, et tu seras sauvé ! » (Actes XVI, 31.) Tu le seras cette nuit même, sans délai, et le baptême sera le sceau de ta délivrance. Mais il faut laisser au mot *crois* toute son énergie, toute sa signification morale. Alors on reconnaîtra que la régénération commence en même temps que la justification et que la conversion au sens apostolique implique l'un et l'autre élément⁴.

¹ Κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν (Eph. III, 17).

² Σύμφυτοι γέγοναμεν τῷ ἑμοίωματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ (Rom. VI, 5).

³ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐν ὑμῖν.

⁴ Sur ce point nous sommes d'accord avec M. Bonifas dans son exposition de la

Nous n'avons pas à tenir compte dans ce rapide aperçu de la doctrine apostolique de la rédemption des épîtres de Jacques et de Jude, qui n'y touchent que par de lointaines allusions. L'épître aux Hébreux, au contraire, en fait l'un des objets principaux de son enseignement. Elle est tout entière consacrée à déterminer le rapport exact entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et tout particulièrement entre le sacerdoce lévitique et la sacrificature de l'Évangile. Si l'auteur formule avec une grande énergie la divinité du Fils unique, si haut élevé au-dessus des anges, il établit avec une netteté non moins grande la réalité de son humanité et son entière solidarité avec nous. Il nous montre en lui le sacrifice parfait qui s'est fait semblable à nous en toutes choses, hormis le péché (IV, 15). Il a pris sur lui non la nature angélique mais la postérité d'Abraham, c'est-à-dire la nature humaine (Hébr. II, 16). Il a été fait moindre que les anges (Hébr. II, 7). Donc il a renoncé à la plénitude de sa divinité. L'auteur inspiré va jusqu'à nous dire que « Jésus a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes » (Hébr. V, 7). Il s'ensuit que le Rédempteur a été vraiment tenté et a affirmé sa sainteté au sein de l'épreuve morale. C'est au nom de cette solidarité entière avec la race humaine qu'il a pu offrir le sacrifice vraiment expiatoire. Il était tout ensemble le représentant de l'humanité et le saint de Dieu ; aussi n'avait-il pas besoin, comme les autres prêtres, d'offrir des sacrifices pour ses propres péchés (VII, 27). Il s'est offert lui-même et une seule fois ; car un sacrifice parfait n'a pas besoin d'être renouvelé, il a tout accompli. « Il est entré une seule fois dans le lieu très-saint avec son propre sang, nous ayant obtenu une rédemption éternelle. Le sang des taureaux et des boucs purifie ceux qui ont contracté quelque souillure légale, combien plus le sang de Christ qui, par l'Esprit éternel, s'est offert à Dieu, soi-même, *sans aucune tache*, purifiera-t-il votre conscience des œuvres mortes ? » (Hébr. IX, 13, 14.) Evidemment l'accent est mis sur la sainteté de la victime ; sa souffrance et sa mort ne nous sauvent que grâce à leur caractère moral. Il n'y a pas vestige dans notre épître de l'idée strictement judiciaire. L'auteur inspiré développe magnifiquement la typologie du culte lévitique. Le Christ, tout ensemble prêtre et victime, répand son sang sur l'autel du Cal-

doctrine de saint Paul. Il relève comme nous le caractère moral de la foi (*Essai sur l'unité de la foi de l'enseignement apostolique*, p. 118, 119). Son exposition de la rédemption d'après saint Paul nous semble moins exacte. Il se contente de l'idée courante sur l'expiation, et ne tient pas compte des éléments nombreux et divers qui rentrent dans la riche synthèse de l'Apôtre (voir p. 101).

vaire, et comme son sang est celui de l'Agneau de Dieu qui est sans tache, il ne doit pas être répandu de nouveau. De même que le sacrificateur aspergeait les cornes de l'autel du sang qu'il avait recueilli en signe d'expiation, le grand-prêtre de la nouvelle alliance le porte dans le sanctuaire céleste où l'œuvre de la rédemption reçoit sa consommation. Le caractère essentiellement moral de cette œuvre est encore plus relevé au chapitre X de l'épître. L'insuffisance des holocaustes anciens est proclamée (v. 6). Le sacrifice nouveau et définitif ne sera pas celui des victimes inintelligentes; la victime de propitiation n'a-t-elle pas commencé par dire à Dieu : « Me voici pour faire ta volonté ? » (X, 7.) L'oblation du corps de Christ est la manifestation de cette obéissance qui, pour être réparatrice, doit débiter par l'acceptation des amères conséquences du péché. C'est par cette volonté (obéissante) que nous sommes sanctifiés, savoir par l'oblation du corps de Christ. Le sacrifice a été avant tout moral et intérieur, bien qu'il n'ait pu se consommer sans l'immolation positive. « C'est ce Jésus qui, pendant les jours de sa chair, ayant offert, avec de grands cris et avec larmes, des prières et des supplications à celui qui le pouvait délivrer de la mort, fut exaucé et délivré de ce qu'il craignait » (V, 7). Il est certain que Jésus est mort corporellement. Il s'agit donc d'une autre mort dont il aurait été *délivré*. Nous ne pouvons y voir que la mort seconde ou la condamnation totale qui s'est dressée devant lui dans son agonie, alors qu'il s'était identifié à toute notre condamnation et qu'il était comme submergé sous les flots de l'angoisse. L'épreuve était réelle, il fallait vaincre ou périr, et nous avec lui. Il a vaincu; il a accompli l'acte de l'amour et de la soumission suprême sur le Calvaire; il n'a pas renoncé à son œuvre, il l'a poursuivie jusqu'au bout. C'est ainsi que quoique Fils il a appris l'obéissance; s'il a été préservé de la mort seconde, c'est donc qu'il ne l'a pas subie. Ce seul texte renverse la théorie de l'équivalence. Maintenant à ceux qui, dans l'épître aux Hébreux comme ailleurs, ne veulent voir que le *sang*, le sang *matériel*, et l'apaisement d'une vengeance céleste, je n'ai rien à dire, sinon que le sang de la croix crie pour moi et pour tout lecteur intelligent des Ecritures de meilleures choses que celles qu'ils entendent.

La 1^{re} épître de Pierre est en tout point semblable au type doctrinal de saint Paul. On n'en peut tirer sur la rédemption ni plus ni moins que des épîtres de l'Apôtre des Gentils. Je n'en relèverai qu'un seul texte, parce que c'est un de ceux sur lesquels s'appuie le plus souvent la théologie de l'équivalence. « Il a porté nos péchés en son corps sur le bois, afin qu'étant

morts au péché nous vivions à la justice ¹ » (1 Pierre II, 24). Ce texte, au fond, est à nous et non à nos contradicteurs. L'Apôtre écarte absolument l'idée que nos péchés aient été *imputés* à l'âme sainte de Jésus, puisqu'il déclare qu'il les a portés *en son corps*. C'est donc dans sa crucifixion qu'il voit l'accomplissement de la justice divine. Nous avons là un parallèle exact de Gal. III, 16. Je crois que la souffrance rédemptrice a été bien plus profonde que la simple mort extérieure et que, dans un sens *tout moral*, Jésus a porté le péché du monde et ratifié la justice de Dieu. Seulement cette vérité n'est pas consignée dans ce texte qui insiste sur la mort physique. Nous trouvons dans la même épître une très-belle formule de la rédemption qui nous la présente dans sa réalité en défiant toutes nos explications : « Sachant que vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre que vous avez apprise de nos pères, non par des choses périssables comme l'argent ou l'or, mais par le précieux sang de Christ, comme de l'Agneau sans défaut et sans tache » (1 Pierre I, 18, 19).

Je n'ai parlé jusqu'ici que de la mort de Jésus. On sait quelle place est faite à sa résurrection dans tout le Nouveau Testament. Lui-même l'annonce en même temps que sa mort dans les discours recueillis dans les évangiles (Matth. XVI, 21 ; XVII, 9 ; Marc VIII, 31 ; Luc IX, 22). Elle fait le fond de la première prédication des apôtres (Actes II, 24 ; III, 15 ; V, 30). Elle est sans cesse présentée dans les épîtres comme l'accomplissement même de l'œuvre rédemptrice (Rom. IV, 24 ; VIII, 11 ; 1 Cor. XV, 12 ; Ephés. I, 20 ; 1 Pierre I, 21), et on peut résumer tout l'enseignement évangélique à cet égard par cette déclaration de saint Paul : « Il est mort pour nos offenses et ressuscité à cause de notre justification ² » (Rom. IV, 25).

Nous sommes heureux de clore cet essai sur la rédemption par cette grande parole qui n'est pas affaire de théologie, mais l'objet de la foi universelle des chrétiens.

¹ Ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον.

² Ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.

APPENDICE

Je n'ai pas l'intention d'engager une longue discussion avec les honorables écrivains qui ont attaqué le point de vue exposé dans cet *Essai sur le dogme de la Rédemption*. Ce travail était déjà d'ailleurs une réponse destinée à expliquer mes vues. Il me suffit d'y renvoyer mes contradicteurs pour faire tomber quelques-unes de leurs objections les plus graves. Constamment ils m'accusent de méconnaître le caractère objectif de la rédemption et de nier l'expiation. C'est une erreur gratuite, car je ne me suis pas lassé d'établir que toute notion exclusivement déclarative de la rédemption altère l'essence du christianisme, et que notre relation avec Dieu a été vraiment transformée par le sacrifice de la croix. Celui-ci a été une satisfaction de la justice divine, comme acceptation de la sentence portée en Eden contre le péché et comme parfait accomplissement de la volonté souveraine. Souffrance infinie, obéissance infinie et comme résultat la réconciliation entre la terre et les cieux, voilà la rédemption. Il n'est donc pas exact de dire que le point de vue judiciaire — si on entend par là le maintien de l'éternelle justice — soit écarté par moi. Ce que je repousse, c'est une certaine manière de comprendre ce point de vue judiciaire. Mais malgré les objections tirées de l'histoire des dogmes qui m'ont été opposées, je persiste à croire que cette théorie spéciale ne fait pas corps avec la foi universelle des chrétiens. Je m'en réfère au jugement de M. Krüger dans les *Archives du christianisme* (19 juillet 1867). « L'auteur de l'*Essai sur la Rédemption*, dit-il, ne nie d'aucune façon l'expiation ; il en rejette simplement une certaine théorie qui, nous le pensons, a l'Écriture contre elle. » Il m'est arrivé plus d'une fois dans le cours de ce débat de me voir opposer mes propres pensées. C'est ce qu'a fait en particulier M. le D^r Merle d'Aubigné dans la partie de son *Discours sur l'Expiation* où il

invoque avec éloquence l'inviolabilité de la loi divine et la nécessité d'un sacrifice. J'ai donc le droit de me plaindre de ce qu'aucun de mes honorables contradicteurs n'a tenu compte de la partie positive de mon travail; ils en ont ainsi donné une idée fautive et incomplète.

Je ferai d'abord une courte réponse aux objections qui ont été faites à mon exposé historique du dogme de la rédemption. Je rencontre d'abord le célèbre historien de la Réformation dans son discours *sur l'Expiation de la croix*. Il m'a rendu la discussion bien facile par la modération bienveillante de sa polémique; les sentiments de respect affectueux que j'éprouve pour lui ainsi que toute l'Eglise contemporaine, qui l'a placé si haut dans son estime, auraient suffi d'ailleurs pour m'empêcher d'oublier ce que je dois à sa vaillante et sereine vieillesse. M. Merle d'Aubigné s'est contenté dans la partie historique de son discours de citer trois ou quatre textes empruntés à Clément de Rome, à Justin Martyr, à Origène. Le savant historien connaît trop bien les annales du christianisme primitif pour avoir voulu dire que les Pères qu'il nomme ont unanimement professé la formule de l'Oratoire de Genève, il sait comme nous à quel point ils en diffèrent, dès qu'il s'agit des explications théologiques; il connaît l'immense variété de leurs opinions sur ce point. Je me plais à croire qu'il a choisi le nom d'Origène pour me rassurer et pour montrer clairement qu'il ne veut parler que de la rédemption objective, c'est-à-dire du *point de foi* que j'admets comme lui. Sans doute plusieurs de ses auditeurs qui n'étaient point obligés d'être versés dans la patristique ont compris autrement les choses et se sont imaginé qu'à Alexandrie, au second et au troisième siècle, on pensait absolument comme dans leur milieu, mais cette illusion, qui a probablement accru la sévérité de leur jugement contre les dangereux novateurs du moment, est toute gratuite et nous n'avons pas à la discuter.

M. Pozzy a consacré dans les *Archives du christianisme* un travail étendu à la question historique. Il nous concède dans son premier article qu'il faut distinguer entre la croyance religieuse et son explication systématique. Seulement pour lui ce qu'il appelle la notion orthodoxe de la rédemption rentre dans la croyance religieuse et il veut établir contre nous qu'elle a été l'objet de la foi unanime des chrétiens. Malheureusement il ne dit pas d'une manière suffisamment précise ce qu'il entend par cette notion orthodoxe. « Jésus-Christ, dit-il, n'est pas le Rédempteur parce qu'il nous a enseigné une morale sublime, parce qu'il est l'homme idéal, parce qu'il a allumé dans nos cœurs l'amour de Dieu et rendus participants de sa sainteté

par la foi. Il est le Rédempteur parce qu'il a porté sur la croix la peine de nos péchés, qu'il a payé notre rançon, qu'il a satisfait pour nous à la justice éternelle, par sa vie et par sa mort, et nous a rouvert par ce moyen la porte des cieux. » Ces expressions impliquent la réalité de la rédemption objective, l'expiation par le sacrifice de la croix. Etablir que c'est là la résultante de tout le mouvement de la pensée chrétienne, c'est refaire, mieux que nous sans doute, ce que nous avons essayé. Que si ces expressions impliquent que Jésus a subi la peine éternelle ou la mort seconde sur la croix comme rançon payée au Père, alors il nous suffit d'opposer à M. Pozzy ses propres articles, car il reconnaît lui-même avec une parfaite loyauté que des représentants éminents de l'Eglise, tels que les Pères d'Alexandrie, n'ont pas formulé le dogme de cette manière. Il s'ensuit que ce qu'il appelle la notion orthodoxe de la rédemption rentre elle-même dans le mouvement varié des explications théologiques. Je ne demande pas autre chose ; c'est cela seul que j'ai voulu prouver, car je n'ai jamais prétendu mettre sur la même ligne toutes les explications, j'ai même critiqué celle de la grande école d'Alexandrie.

Je sais bien que M. Pozzy s'efforce de rallier le plus possible tous les grands docteurs chrétiens à son drapeau. Mais d'abord il se rend la tâche facile en mettant au bénéfice de sa conception spéciale tout ce qui se rapporte à la rédemption objective, tout ce que nous réclamons comme lui. Ensuite il se borne à des citations fragmentaires, sans s'élever à la conception générale des écrivains ecclésiastiques dont il invoque les noms. L'historien du dogme doit chercher le point central de chaque enseignement, c'est là ce qui donne à un système son vrai caractère, car dans tout enseignement chrétien nous trouvons les éléments évangéliques dans leur diversité et leur multiplicité. Aussi des textes isolés nous apprennent peu de chose ; ce qui importe, c'est la pensée dominante, sinon nous prendrons les satellites pour les planètes ; nous aurons traité la patristique comme l'ancienne théologie traitait l'Écriture à laquelle elle ne demandait que des *dicta probantia*. Voilà ce qu'a trop oublié notre honorable contradicteur. Il est évident que les idées des premiers Pères sur la puissance des démons sont profondément empreintes sur leur conception de la rédemption et la modifient du tout au tout. C'est dans cette donnée générale qu'il faut se placer pour comprendre leur vraie pensée. Des textes isolés, on en trouvera à pleines mains, mais que prouveront-ils ? Toute la dogmatique chrétienne flottait dans l'air ambiant comme la matière diffuse destinée à s'organiser ; il s'agit de savoir ce qui à cette époque

avait pris une forme arrêtée. Sinon l'histoire du dogme n'est qu'une mosaïque.

En ce qui concerne la Réformation je n'ai jamais prétendu attribuer à Calvin mes propres opinions. J'ai seulement affirmé que notre grand réformateur a évité les exagérations orthodoxes de la *Formule de concorde* et des canons de Dordrecht, en insistant sur le caractère moral du sacrifice rédempteur et de la foi qui nous l'assimile, comme personne ne l'a fait au dix-septième siècle. La manière expressive dont il écarte de la personne du Crucifié la malédiction directe du Père lui fait une place à part et l'élève beaucoup au-dessus de l'orthodoxie courante.

Je ne comprends rien aux objections que fait M. Pozzy à mon appréciation du Réveil, après que j'ai déclaré expressément que l'inspiration de ce grand mouvement religieux a toujours été sainte et morale. Les citations que l'on m'oppose sont empreintes au plus haut degré de ce caractère que j'ai reconnu. Elles ne peuvent rien ajouter au respect et à la reconnaissance que m'inspirent les hommes de Dieu auxquels nous devons cette bienfaisante rénovation chrétienne. Mais elles ne font pas que la conception dogmatique qui a prédominé à cette époque ne tombe dans son ensemble sous la juste critique de Vinet ainsi formulée : « L'antinomisme, qui a été, pourquoi ne le dirions nous pas ? l'une des faiblesses de notre Réveil et l'un des défauts de la prédication du Réveil, a, sans le vouloir, sans s'en douter, rejeté au second plan, et presque relégué dans l'ombre, le dogme de la repentance considéré *comme condition de salut*. » Je n'ai rien à retirer des pages que j'ai écrites sur ce sujet. Il suffirait d'ailleurs des écrits de Vinet pour établir que même à cette époque, la chrétienté évangélique, unanime dans sa foi à la rédemption, différait dans la manière de l'expliquer. Donc M. Pozzy n'est pas fondé à nous donner sa propre conception, sa propre explication sur laquelle du reste il est très-sobre, comme l'expression de la croyance universelle de l'Eglise. Il peut avoir raison dans l'interprétation de telle ou telle citation spéciale, mais la conclusion de son travail historique ne subsiste pas devant un examen approfondi.

Je répondrai très-succinctement aux objections qui me sont présentées sur le fond même des choses. Je ne relève aucune de celles qui portent contre la théorie purement déclarative de la rédemption, parce qu'elles ne me concernent pas, bien qu'on me les oppose souvent. J'ose dire que la plupart des considérations présentées par M. Merle d'Aubigné, dans son discours, rentrent dans cette catégorie. Le vrai point de divergence entre les théologiens de son école et moi, est dans la manière de com-

prendre la satisfaction de la justice divine que nous voulons les uns comme les autres. D'après mes honorables contradicteurs, la satisfaction n'est réelle que quand la peine méritée par le pécheur a été subie tout entière et dans tous ses éléments. Le premier Adam a mérité la mort seconde ou l'enfer. Le second Adam doit l'endurer pour que l'expiation du péché soit faite. En d'autres termes il doit passer par la damnation. Pour moi l'expiation est complète du moment que le représentant de la race déchue a reconnu le bien fondé de la sentence et, en plaçant sous le coup de la mort sa tête innocente, a rétracté le péché de l'humanité dont il savoure toute l'amertume, parce que par son absolue charité il s'est identifié à nous. Ce parfait repentir en notre lieu et place, cette immolation de l'âme et du corps, voilà la suprême satisfaction de la justice divine.

« Le même instinct moral, dit M. Monsel, qui nous fait reconnaître la nécessité du châtement tant que subsiste l'impénitence, nous pousse à admettre le pardon en face de la vraie repentance. Un repentir complet est pour la loi violée une satisfaction plus grande que le châtement, c'est une victoire morale de la sainteté divine plus grande que le déploiement de sa toute-puissance » (*Religion of the Redemption*, p. 91-92).

Si je ne me trompe, c'est exactement la pensée de M. Godet dans son article sur la Rédemption (*Bulletin théologique*, 1^{re} année, 1^{er} numéro) :

« Si Dieu veut notre salut, il doit vouloir le plus grand des miracles, la repentance d'un saint. Un père condamne et pleure les péchés de son fils comme s'ils étaient les siens propres : c'est qu'il aime et que l'amour, en proportion de son intensité, a l'admirable vertu de rendre toutes choses communes. Comme Jésus avait porté avec lui, dans l'eau du Jourdain, les péchés de tout son peuple, au jour de son baptême, ainsi sur la croix, il est devenu l'Agneau de Dieu portant les péchés du monde, il en a compris l'immensité et pesé toute la gravité. Alors dans un jugement intime, dont Dieu et Jésus possèdent seuls parfaitement le secret, le péché a été apprécié comme il devait l'être, haï d'une parfaite haine; là ont été versées les larmes saintes que nous ne pouvions plus verser, là a été consommée une repentance sans déficit. Cette condamnation intime du péché a reçu le sceau de la consommation par l'acceptation absolue de toutes les souffrances horribles que Dieu a attachées au péché comme sa peine. Du sein de cette fournaise, s'est élevé l'hommage le plus humble au droit de celui qui l'allumait : Père juste, s'est écrié le fils souffrant. Voilà ce que Dieu attendait. Ce qu'il voulait en effet, ce n'était pas le sang, mais l'âme qui est dans le sang. La réparation morale a satisfait la justice. »

J'ajoute à cette réparation morale l'accomplissement parfait de la volonté de Dieu dans la seconde épreuve décisive accordée à la race humaine.

Lequel des deux points de vue se justifie le mieux ? Sans rentrer dans les développements que j'ai déjà présentés, je ferai remarquer que mes honorables contradicteurs se sont vus contraints à une concession très-importante, exprimée avec une précision qu'on ne retrouve nulle part dans la théologie du premier réveil. M. Merle d'Aubigné comme M. Guers déclarent que le Fils n'a pas cessé d'être aimé du Père sur la croix. « Quand Jésus, dit le premier, est dans la plus grande agonie, quand des grumeaux de sang découlent sur la terre, ne voyez-vous pas que le Père l'aime, puisqu'il lui envoie un ange du ciel pour le consoler » (*Discours sur l'expiation de la croix*, p. 20). « Il est demeuré, dit M. Guers, l'objet de l'amour du Père, et si nous pouvions supposer quelques variations dans les sentiments de Dieu, nous dirions que de toute éternité, il ne l'a jamais aimé comme à cette heure » (*Le Sacrifice de Jésus-Christ*, p. 77). Je suis très-heureux que la polémique actuelle ait amené de telles déclarations. Elles sont infiniment précieuses, mais on n'a qu'à lire dans les *Notes critiques* de M. le comte de Saint-Georges la partie qui concerne l'expiation pour reconnaître que ces déclarations sont peu compatibles avec la rigueur de l'ancien point de vue d'après lequel Jésus a connu « les angoisses morales du péché et de la malédiction qui en est inséparable, les indicibles tortures de l'abandon de Dieu et les horreurs sans mesure et sans nom de la mort seconde envahissant avec ses ténèbres, navrant, épouvantant l'âme désolée. Cette agonie de l'âme, cette coupe de la colère divine, Jésus l'a bue à notre place » (p. 89).

Je sais bien que MM. Merle d'Aubigné et Guers retirent d'une main ce qu'ils ont donné de l'autre et qu'eux aussi parlent de mort seconde. Ils sont bien obligés à cette contradiction, puisque l'expiation est essentiellement pour eux le fait de subir toute la peine méritée. Mais dès qu'ils ont admis que Jésus ne cesse pas d'être l'objet de l'amour divin, ils ne peuvent retrouver la mort seconde dans ses souffrances. Ils ont beau faire, Jésus n'endure pas ce que le pécheur eût enduré, je veux dire l'indignation directe de Dieu. Donc la satisfaction qu'ils nous offrent est fictive. En vain prétendent-ils que c'est en tant qu'homme que Jésus subit cette indignation ; il a été un homme parfaitement saint et il n'a mérité que l'approbation du Père. D'ailleurs ne nous disent-ils pas que c'est sa divinité qui ajoute un poids infini à ses souffrances, autre fiction qui ferait expier les péchés de l'humanité par une douleur qui ne serait pas humaine ? On nous dit : C'est le péché qui est maudit en lui. — Et pourtant il s'est écrié : Le prince de ce monde n'a rien en moi. Le saint de Dieu représentant et personnifiant le péché au sens réel ! Voilà

de toutes les fictions la plus monstrueuse ! S'il a été fait péché pour nous, c'est uniquement dans le sens où nous l'entendons avec M. Godet.

On s'étonne de ce que nous avons caractérisé la théologie que nous combattons comme la théologie de l'équivalence et l'on nous dit que jamais on n'a voulu établir une proportion arithmétique entre la souffrance et le péché. Arithmétique ou non, l'équivalence n'en est pas moins la base du système quand on conçoit la satisfaction comme l'épuisement du châtimeut mérité. Si la peine totale n'est pas subie, la justice est lésée, cela est évident. Aussi, que nous répond M. Guers ? c'est qu'il faut renverser la proportion et reconnaître que la souffrance de l'Homme-Dieu ayant atteint l'infini, grâce à sa divinité, elle a surpassé la peine que nous avons encourue. Nous avons déjà montré que les tempéraments apportés par l'honorable écrivain à la malédiction divine rendent cette prétention inadmissible. Si le Christ n'a pas été réellement et directement maudit du Père, le système croule par la base. Ce n'est pas nous du reste qui nous plaignons d'une inconséquence qui n'est qu'un légitime effroi devant une pensée involontairement blasphématoire, selon l'expression de M. Monsel.

On voit combien les théories que nous repoussons cachent de vague et d'indécision sous leurs airs majestueux et péremptoires. Il ne leur sied pas plus qu'à aucune de nos pauvres élucubrations théologiques de s'élever à la hauteur de l'absolu. Les grands mots de socinianisme rajeuni, de semi-rationalisme, n'apportent aucune lumière à la discussion, sans parler de leur souveraine injustice. Quand on s'écrie avec M. Henriquet qu'il y va du salut de l'âme, dès qu'on ne pense pas comme lui sur un sujet qui a vu naître et mourir tant de théories diverses, on dépasse toute mesure, d'autant plus que cet honorable pasteur paraît accepter l'abaissement réel du Verbe et la limitation de ses attributs divins, et qu'il a besoin d'indulgence pour lui-même auprès d'orthodoxes plus rigides. M. Henriquet, exprimant sans doute une pensée qui ne lui était pas exclusivement personnelle, me demande de le rassurer sur ma foi. Je ne puis que le renvoyer au développement sincère de mes convictions. Je pourrais moi aussi demander à son école de me rassurer sur le côté moral du christianisme qui me semble compromis dans sa conception générale. Il vaut mieux nous supporter réciproquement et surtout supporter la liberté de la pensée chrétienne en attendant que le plein jour dissipe nos obscurités. Je reproduirai à ce sujet le jugement qu'a porté sur toute cette discussion un homme éminent dont personne ne méconnaîtra la

compétence. Voici ce qu'écrivait M. le professeur Chappuis dans le *Chrétien évangélique* du 25 août 1867 :

« Une chose nous frappe dans cette discussion, c'est que, du côté des adversaires de M. de Pressensé, il y a souvent une vraie confusion entre la religion et la théologie. Cette observation s'applique tout particulièrement à la première brochure ; mais, dans une certaine mesure, elle atteint aussi la seconde. Nous la verrons se confirmer par rapport aux trois points essentiels sur lesquels M. de Pressensé est attaqué, savoir la notion de l'inspiration des écrits sacrés, l'idée de la personne de Christ et celle de l'expiation.

« Sur le premier point, les auteurs des *Notes critiques* se rattachent à la théorie exposée par le bienheureux et excellent M. Gaussen, dans son livre de la *Théopneustie* : L'Écriture sainte est l'œuvre du Saint-Esprit ; elle est inspirée soit pour le fond soit pour la forme, soit pour les choses, soit pour les mots, et de tout point infallible. Nous faisons remarquer que cette doctrine ne se trouve point exposée en ces termes ni en termes équivalents dans l'Écriture sainte, qu'elle constitue une manière de concevoir l'inspiration de l'Écriture, une théorie discutable, qui pourra être modifiée et qui devra même être abandonnée si, comme nous le croyons, elle n'est pas d'accord avec les faits dont elle doit rendre compte et si elle présente des difficultés insurmontables. Selon nous, l'inspiration, distincte de la révélation, a cependant le même objet que celle-ci. Ce qui est inspiré, c'est donc la religion révélée ; l'inspiration se rapporte directement aux choses religieuses et non à d'autres objets, aux choses, disons-nous, et non pas aux mots. Voilà deux conceptions théologiques ou deux théories de l'inspiration assez différentes. Il faudra choisir celle des deux qui répond le mieux aux faits, c'est-à-dire aux caractères des livres sacrés ; mais il est manifeste que l'une et l'autre reconnaissent l'inspiration de ces livres et leur autorité religieuse.

Quant à la personne de Christ, des deux côtés on reconnaît en lui l'humanité et la divinité. On se sépare quand il s'agit de rendre compte de l'Homme-Dieu. Les uns parlent de l'union des deux natures en une seule personne ; les autres disent que le Fils de Dieu est devenu homme, selon ce que dit saint Jean : « la parole a été faite chair. » Selon les uns, Jésus-Christ possédait les perfections divines cachées sous le voile de l'humanité, la toute-puissance, la toute-science ; selon les autres, Jésus était semblable à nous en tout sauf le péché ; son humanité n'était pas une sorte de masque, il était un homme sujet aux mêmes infirmités que nous. — Certes ! c'est bien le cas ici de se souvenir que nous ne connaissons qu'en partie, et que notre théologie doit être humble et discrète. Mais des deux côtés la foi est la même, et la différence porte en réalité sur la théologie, sur la manière dont, de part et d'autre, on cherche à se rendre compte du grand mystère de piété. On peut donc discuter l'une et l'autre théorie sans mettre en question la foi chrétienne. Sans doute chacune a ses côtés faibles. Les *Notes critiques* relèvent ceux de la théorie que soutient M. de Pressensé ; mais la théorie courante de l'union des deux natures a aussi les siennes. Rend-elle bien compte de l'enfance de Jésus et de son développement ? Et si Jésus avait la toute-science, comment a-t-il pu dire si expressément (Marc XIII, 32) qu'il ignorait quelque chose, et encore quelque chose que tant de gens aujourd'hui se flattent de savoir ?

« Sur la matière si profonde et si difficile de l'expiation, les deux écrits que nous annonçons renferment de belles pensées. Il se peut que sur ce point la théorie de M. de Pressensé donne lieu à des observations fondées. Mais il nous paraît qu'on a été trop loin dans les attaques. M. de Pressensé reconnaît que Jésus-Christ a souffert, non-seulement à notre profit, mais à notre place, en ce sens qu'il n'était pas pécheur et que par conséquent il n'a pas souffert pour ses propres péchés, mais pour les nôtres; qu'il s'est soumis volontairement et par amour aux conséquences du péché; qu'il a consenti à être traité à cause de nous comme pécheur et maudit, quoiqu'il fût saint et que le Père eût mis toute son affection en lui. C'est sur ce dernier point qu'on se sépare. M. de Pressensé dit que Jésus n'a pu être personnellement maudit de Dieu sur la croix, au moment même où il accomplissait l'acte de l'amour et de l'obéissance suprême. On lui objecte Gal. III, 13 : *Christ a été fait malédiction pour nous*, en disant que, « avec un texte aussi clair, la question est « immédiatement jugée. » Mais il est dit aussi de Christ qu'il « a été fait « péché pour nous » (2 Cor, V, 21), et si on explique ce passage dans ce sens que Christ a été traité comme pécheur, quoiqu'il ne fût pas pécheur, M. de Pressensé n'en pourra-t-il pas conclure que celui de l'épître aux Galates doit s'entendre dans ce sens, que Christ a été traité comme maudit, quoiqu'il ne fût pas maudit ?

« Dans tous les cas, il est permis de dire que les questions en litige sont moins des questions de foi ou des questions religieuses que des questions théologiques. Il s'agit de déterminer la relation des souffrances de Christ avec les perfections de Dieu d'un côté et notre salut de l'autre. Or les théories de ce genre sont rarement d'une vérité absolue et définitive, elles sont quelquefois seulement un effort pour exprimer l'inexprimable. Toujours il est légitime de les examiner de nouveau.

« Qu'on nous permette d'éclaircir notre pensée par un exemple emprunté aux *Notes critiques*, pag. 117. Il s'agit de la mort de Christ. La plupart des fidèles s'en tiennent au fait que Christ est mort. Mais on peut aller plus loin et se demander comment la mort du Seigneur a été amenée, et si c'est par les souffrances physiques de la croix, par l'épuisement ou par quelque autre cause. M. le comte de Saint-Georges pense que la mort de Christ a eu pour cause immédiate la rupture de son cœur, qui s'est brisé sous l'étreinte d'une douleur morale d'une inexprimable intensité. Cette explication peut être excellente; mais elle est distincte et séparable du fait, qui seul est l'objet de la foi ou, si l'on veut, de la connaissance, d'une connaissance ferme et assurée. L'explication elle-même n'est point révélée; elle est du domaine de la théorie, et elle sera admise ou rejetée, suivant qu'elle paraîtra reposer sur les données positives ou sur de pures possibilités, qu'on devra l'envisager comme rendant bien compte du fait ou comme l'expliquant d'une manière insuffisante. Il en est ainsi de toutes les théories, et nous croyons qu'il en est ainsi, à plusieurs égards, des matières controversées entre M. de Pressensé et ses adversaires. Nous ne connaissons point l'importance de ces débats; nous les croyons très-instructifs et très-utiles, pourvu que l'on y apporte un esprit sérieux et une véritable équité. Mais nous croyons aussi qu'il importe d'en bien saisir la nature, et que, sur ce point, on se trompe souvent ¹. »

¹ Voir sur le même sujet l'excellent article de M. Monsell, dans le *Chrétien évangélique* du 25 octobre 1867.

Je résumerai en quelques thèses mes vues sur la rédemption, qui ont été si souvent défigurées dans le cours de ce débat; j'ai l'intime conviction qu'elles sont plus *objectives* en réalité que celles de mes contradicteurs, et moins mêlées de fictions métaphysiques.

1° Dieu est amour et sainteté. L'amour est la loi de la créature morale, loi qui ne peut être impunément violée. La justice de Dieu implique que le péché aboutisse à la mort.

2° L'humanité a succombé dans la mystérieuse épreuve de sa liberté aux premiers jours du monde. Sa révolte l'a placée sous le coup de la condamnation.

3° Dieu dans sa souveraine liberté a résolu de lui pardonner.

4° La notion du pardon est inconciliable avec la théorie d'après laquelle la condamnation méritée par le pécheur doit être nécessairement subie dans tous ses éléments par un représentant de l'humanité, car ce serait mettre la loi du talion au-dessus de la libre miséricorde de Dieu.

5° Le pardon ne constitue pas à lui seul le salut, car tant que la révolte subsiste, la relation de l'amour n'est pas rétablie et le péché produit la mort du corps et de l'âme. Deux conditions sont nécessaires pour l'abolir : 1° Le péché passé doit être rétracté, maudit, repoussé, et pour cela être ressenti dans toute son amertume. Le châtiment qui l'a frappé doit être accepté comme juste. 2° Le péché doit être vaincu dans sa puissance actuelle par une obéissance absolue.

6° L'accomplissement de ces conditions est l'expiation. La loi violée reçoit ainsi sa sanction et est rétablie dans ses droits. De là la nécessité d'un sacrifice qui implique la rétractation du péché, l'acceptation volontaire de la sentence divine et l'accomplissement parfait de la volonté souveraine.

7° L'expiation ne peut être simplement un fait intérieur et moral, elle doit se consommer dans la souffrance extérieure et dans la mort, salaire du péché, signe par excellence de la condamnation.

8° La souffrance rédemptrice, tout en étant infinie, ne saurait être de la même nature que la souffrance méritée par le pécheur impénitent, précisément parce qu'elle est rédemptrice et qu'elle implique une sainte obéissance. Elle n'a donc aucun rapport avec la *damnation* méritée par le pécheur.

9° L'humanité seule peut expier son péché dans la personne de son représentant.

10° L'expiation devant réunir l'obéissance parfaite à l'infinie souffrance, nul enfant du premier Adam ne peut la subir, parce que tous ont péché.

11° Le Verbe incarné est le vrai représentant de l'humanité qui lui était unie par un lien originel et aurait en tout état de cause trouvé en lui seul la réalisation de son idéal ou de son idée.

12° Pour représenter l'humanité condamnée, le Verbe « s'est anéanti » et a volontairement limité les attributs métaphysiques de la divinité comme la toute-science, la toute-présence, la toute-puissance. Il n'en est pas moins l'Homme-Dieu, car en étant l'homme parfait il n'a pas cessé d'être le Fils de Dieu. Le dogme des deux natures est une création malheureuse de la métaphysique du quatrième siècle.

13° Jésus-Christ a expié le péché de l'homme en tant que chef de l'humanité nouvelle par les souffrances de sa vie comme par celles de sa mort. Prétendre qu'il a enduré une peine infinie dans sa nature divine est anéantir la solidarité qui l'unit à nous et tomber dans un pur docétisme.

14° Jésus-Christ a accepté toutes les souffrances de l'existence humaine qu'il n'avait pas méritées, sauf le remords, et en a fait un saint et libre sacrifice.

15° En Gethsémané et au Calvaire il s'est assimilé par l'intensité de son amour compatissant les douleurs morales qu'il ne pouvait connaître pour lui-même. Il a porté sur son cœur le péché du monde et l'a rétracté, en même temps qu'il a été obéissant jusqu'à la mort de la croix. Il a offert à Dieu le cœur brisé et soumis qui réalisait de nouveau la parfaite relation de l'amour, en abolissant la transgression du premier Adam.

16° S'il a traversé une souffrance qu'aucune formule n'explique et que l'Écriture appelle l'abandon de Dieu, cette souffrance n'a pas été la peine infernale, la mort seconde qui est inséparable de l'indignation de Dieu. Or on ne peut supposer que le Rédempteur ait encouru cette indignation en accomplissant l'acte saint par excellence. Il a été fait péché et condamnation par la substitution de l'amour et non autrement. Si Dieu ne prend pas le coupable pour l'innocent, il ne prend pas davantage l'innocent pour le coupable. La substitution comprise comme damnation, sous prétexte de maintenir les droits de la justice éternelle en détruit l'essence.

17° La résurrection de Jésus est la preuve que la rédemption est consommée et que notre rançon a été payée.

18° La foi est un acte moral qui nous assimile la crucifixion de Jésus, en nous faisant une même plante en sa mort et en sa vie. Elle n'est pas une simple persuasion de l'esprit et du cœur, mais une sainte énergie de l'âme. L'expiation de Jésus ne nous sauve que par cette assimilation morale dont Dieu accepte les prémices.

19° La justification par la foi demeure le grand principe du protestantisme évangélique. Le salut consiste non dans nos mérites et dans nos œuvres, mais dans l'acceptation de l'œuvre parfaite du Rédempteur. Seulement cette acceptation qui s'appelle la foi est un commencement de sainteté, le germe même de la sanctification. Toute autre notion nous ferait retomber de l'*opus operatum* du sacrement ou des œuvres mortes à l'*opus operatum* de la doctrine. L'assurance intellectuelle ou sentimentale du salut n'est pas le salut. On n'est sauvé qu'en s'unissant du cœur à Jésus. Nul problème n'est plus digne d'occuper la théologie évangélique que le rapport de la justification et de la sanctification.

20° Le mystère de piété est grand. Il dépasse infiniment toutes nos explications. Quiconque croit à une rédemption objective qui a vraiment transformé notre relation avec Dieu par le sacrifice de la croix est placé sur le terrain biblique. L'histoire du dogme ne nous donne rien de plus précis comme expression de la foi universelle des chrétiens.
