

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1873)

Artikel: La doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation
Autor: Martin, C. / Ritschl, Albert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379144>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.01.2026

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

LA
DOCTRINE CHRÉTIENNE DE LA JUSTIFICATION
ET DE LA RÉCONCILIATION

PAR
ALBERT RITSCHL ¹

Introduction.

La doctrine de la justification et de la réconciliation forme le centre du système théologique, en montrant le rétablissement de la libre communion de l'église avec Dieu et le retour de la volonté humaine au plan divin. Chose étrange, le nom de cette doctrine est beaucoup moins bien fixé que celui des autres. L'appeler la doctrine de *la mort de Christ*, c'est négliger la valeur de la vie et de la résurrection du Seigneur; lui donner pour objet *l'œuvre sacerdotale de Christ*, c'est s'attacher à une image qui n'a eu cours dans la théologie que depuis la réformation. Pour exprimer un fait qui est l'œuvre morale de la vie, des souffrances, de la mort et de la résurrection de Christ pour la fondation de l'église, le nom de *rédemption* ne suffit pas; il n'en exprime que le côté négatif; le terme de *sanctification*, qui serait le plus biblique, a pris un autre sens dans la théologie. Il faut donc en venir aux termes de *justification* et de *réconciliation*, qui expriment soit l'œuvre de Christ pour enlever la coulpe et l'inimitié du pécheur contre Dieu, soit les nouveaux rapports fondés par cette œuvre entre la volonté divine et la volonté humaine.

Le point de vue hégélien de Baur, dans son *Histoire du déve-*

¹ *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, dargestellt von Albrecht Ritschl. — Erster Band: *Geschichte der Lehre*. 1870. 1 vol. de X et 638 pages.

du mérite de Christ. La grâce est le mérite que Jésus acquiert par le renoncement à ce qu'il possédait de droit ; et il l'obtient non-seulement personnellement, mais pour l'église dont il est le chef. Ce mérite, il l'obtient à cause de sa dignité (*ex condigno*), tandis que l'homme ne peut posséder vis-à-vis de Dieu aucun mérite que sous la condition d'une institution divine. Aussi Dieu, en lui octroyant une récompense, agit-il bien plutôt comme son propre débiteur que comme devant quelque chose à l'homme qu'il récompense. La grâce seule peut rendre l'homme digne de recevoir cette récompense qui est la vie éternelle.

Cette notion du mérite comparée à celle de la satisfaction seule, a l'avantage de mettre en jeu l'action tout entière de Christ et non-seulement sa mort ; elle nous fait progresser du bien purement négatif de l'enlèvement de la coulpe, à l'obtention de la vie éternelle. Mais quelle dialectique que celle qui reconnaît une égalité juridique entre deux êtres dont l'un ne peut la posséder que par la grâce, preuve continuelle de son infériorité et de sa dépendance !

Duns Scot procède plus rigoureusement en partant de sa notion de la liberté absolue de Dieu. Il refuse de regarder le péché, même le péché contre Dieu, comme infini ; ce serait pour lui établir une puissance du mal égale à celle de Dieu. Quant au mérite, il ne peut être que purement subjectif dans son appréciation et soumis à l'acceptation de Dieu ; *meritum est quod acceptatum*. Aussi le mérite de Christ est-il considéré par *Scot* comme une œuvre finie, dépendant absolument du bon vouloir de Dieu, et exactement proportionnelle au nombre des élus auxquels Dieu veut que cette œuvre profite. Dieu a accepté cette œuvre pour les élus, et c'est pour eux seuls qu'elle est efficace. Le mérite de Christ acquiert donc aux élus, suivant *Duns Scot*, non le bienfait négatif du pardon des péchés, mais le bienfait positif de la grâce et de l'espérance du salut. Il est vrai que le pardon est compris dans le don positif. Mais l'accent n'est pas mis par *Duns Scot*, comme par *Anselme* et *Thomas d'Aquin*, sur la satisfaction, qui ne peut que rétablir un état légal de l'homme, mais sur le mérite de Christ, auquel ces derniers

théologiens sont bien obligés de recourir pour expliquer la constitution d'un rapport nouveau entre l'homme et Dieu.

La théorie du bon plaisir divin n'est poursuivie dans sa rigueur que par Duns Scot, qui nie toute nécessité de la rédemption comme fondée sur la nature de Dieu ou sur la nature humaine. Cette doctrine fondamentale de la scolastique du moyen âge est donc incapable de fournir une solution suffisante au problème de la réconciliation, car Thomas d'Aquin ne sort pas du droit privé ; et Duns Scot, toute morale que soit sa tendance, ne trouve en Dieu que l'équité d'un particulier. Aussi n'est-ce que d'une manière tout à fait formelle que la réformation leur a emprunté les mots de satisfaction et de mérite.

2. LA JUSTIFICATION

La doctrine de la justification se trouve indiquée chez Anselme et Abailard par la pensée que la liberté en vertu de laquelle l'homme répond à l'œuvre de la satisfaction, est déjà déterminée en une certaine mesure par la grâce de Dieu. Chez *Thomas d'Aquin* la doctrine de la justification est, par imitation de Pierre Lombard, mise avant celle de la satisfaction et dans un tout autre chapitre. Elle plonge ses racines dans sa notion de la liberté humaine, qui est la capacité de tendre à un but final et général dans toutes ses actions. Et comme ce but ne peut être que la contemplation de l'essence de Dieu, l'homme ne peut y arriver par sa nature, et, même indépendamment du péché, il a besoin pour cela d'une grâce particulière.

Cette grâce est un don spécial de l'amour de Dieu. Dans l'état actuel de l'humanité elle peut seule, en pénétrant dans l'âme dont elle devient une qualité, la débarrasser du péché et lui obtenir la vie éternelle. Considérée comme agissante (*gratia operans*) lorsqu'elle conduit l'âme à rechercher un but supérieur, elle accompagne et soutient la liberté dans les actes volontaires de l'homme (*gratia cooperans*).

La grâce qui existe ainsi dans une âme reçoit le nom de *justification* en raison du but auquel elle tend, qui est de rendre l'homme juste. Thomas la représente tantôt comme basée sur

le pardon des péchés, tantôt comme produisant celui-ci dans l'âme qui s'est détournée du péché et aime la justice.

Ici se trouve le point faible de la conception de Thomas. Le rapport qui existe entre la justification proprement dite et le pardon des péchés n'est point suffisamment élucidé, non plus que les rapports qui unissent la doctrine de la justification à celle de la satisfaction par Christ. Celle-ci, à l'imitation de Pierre Lombard, est reléguée dans son système beaucoup plus loin que la justification, et perd presque toute sa signification.

Duns Scot regarde la grâce comme un état de l'âme (*habitus*), qui est l'œuvre de Dieu, et qui produit en l'homme un changement réel par lequel seul celui-ci peut obtenir des mérites devant Dieu. Mais l'accent, ne nous y trompons pas, est mis par Duns Scot sur l'acte qui suit plus que sur l'état qui l'amène. L'acte en effet a sa valeur par lui-même; il n'est pas nécessairement déterminé par la grâce qui réside dans le cœur, et qui n'a d'ailleurs sa valeur que parce que Dieu veut bien l'accepter comme mérite. Duns Scot se sépare de saint Thomas sur ce point encore, que le pardon du péché est considéré par lui comme indifférent à la justification. Cette œuvre, purement négative, ne peut que faire cesser un rapport d'hostilité entre Dieu et l'homme, mais n'amène pas la communion de l'un avec l'autre. Le changement positif qui s'opère dans la justification peut seul amener ce résultat.

Remarquons ici la logique du système de Scot. A la satisfaction opérée par Christ correspond le pardon des péchés; et ces deux opérations, toutes deux négatives, sont subordonnées au mérite positif de Christ et à la justification réelle de l'homme. La prépondérance qu'il accorde à la volonté fait de lui d'ailleurs le plus fidèle représentant du dogme catholique du mérite des œuvres.

Les nominalistes, après lui, sont allés encore plus loin dans cette voie. *Occam* et *Gabriel Biel* ont attribué tout le mérite à l'acte volontaire, qui, suivant eux, ne se fonde aucunement sur l'*habitus gratiae*. En conséquence, le mérite de Christ, tout en étant la cause principale du mérite, n'est ni unique ni complet par lui-même. Pour l'enfant même qui n'a pas encore

commis de péché particulier, il faut le baptême comme *meritum de condigno*, et pour l'adulte les bonnes dispositions de l'âme, le repentir, l'amour, le désir du salut, l'usage volontaire des sacrements ont la même valeur. Cela est clair, et l'église du moyen âge qui n'a pas repoussé ces doctrines en est responsable ainsi que de leurs conséquences.

La doctrine réformée de la justification séparée de la régénération n'a aucun précédent dans l'église du moyen âge ; et il est nécessaire de comprendre que les mots ont dans les deux systèmes un sens bien différent. La réforme ne regarde pas la justification par Christ comme une doctrine objective de son système théologique, mais comme la règle suprême d'après laquelle chacun s'estime soi-même, comme la seule base sur laquelle, à l'exclusion des œuvres, le chrétien fonde l'assurance de son salut. Toutefois il est juste d'ajouter que nous trouvons des analogies nombreuses avec cette conception dans la piété du moyen âge, qui s'élève souvent au-dessus des doctrines ecclésiastiques de la justification et du mérite. Le point de vue religieux qui fait tout dépendre de Dieu, se trouve chez Thomas lui-même lorsqu'il affirme que *si la grâce est considérée comme un don gratuit, tout mérite répugne à la grâce* ; il se poursuit à travers tout le moyen âge, jusqu'au moment où les réformateurs en tirèrent toutes les conséquences doctrinales et ecclésiastiques.

Bernard de Clairvaux, tout en restant purement catholique dans sa doctrine, et en juxtaposant la grâce et le mérite de l'homme, nous présente des affirmations précieuses dans ses sermons et même dans son traité : *De gratia et de libero arbitrio*. Au point de vue religieux, il attribue la somme du bien à la grâce divine ; au point de vue moral, il rapporte tout à la libre volonté, à laquelle la grâce a conquis la liberté. Il présente ainsi les deux côtés du problème que toute théologie évangélique est chargée de résoudre. Non-seulement il regarde la grâce comme le fondement nécessaire de toute sanctification, mais encore il fonde toute l'assurance du chrétien sur la miséricorde de Dieu, qui supplée à l'insuffisance de toutes les bonnes œuvres.

L'influence des ordres mendiants, le mérite qu'ils attribuaient à la pauvreté, ainsi que la contemplation mystique qu'ils prônaient si fort, nuisirent considérablement pendant le treizième et le quatorzième siècle au développement de la piété saine et personnelle prêchée par saint Bernard. L'humilité admirable de *François d'Assise* lui-même, et quelques pensées de *François de Padoue*, ainsi que de *Jean Tauler*, sont pendant ces siècles les seules traces de la tendance préconisée par l'ermite de Clairvaux.

Les mystiques, en effet, comme *Eckart*, *Suzo*, et l'auteur de la *Théologie allemande*, sont loin d'avoir préparé la réformation au point où l'admettent la plupart des théologiens protestants. L'influence de la *Théologie allemande* sur Luther ne repose que sur des analogies ; car ce livre est aussi imprégné de panthéisme que tout autre ouvrage mystique. Le mysticisme qui prêche l'anéantissement en Dieu de la personne humaine, n'est pas le père de la réformation, dont le but est, au contraire, de restaurer, par l'action de la grâce, la personnalité morale et active de l'homme régénéré. La filiation directe s'établit entre les mystiques et les anabaptistes et l'on sait quelle différence existait entre ces derniers et les réformateurs.

Staupitz et *Jean Wessel*, dans le quinzième siècle, sont beaucoup plus directement que les mystiques les continuateurs de la pensée de Bernard de Clairvaux et les précurseurs de la réforme. Certainement tous deux maintiennent la doctrine catholique de la justification par la nouvelle naissance, et des mérites qu'obtient le chrétien sanctifié par la grâce. Mais tous deux font reposer l'espérance et l'assurance du salut beaucoup plus sur l'amour invariable et la grâce toute-puissante de Dieu, que sur les mérites variables de l'homme, mérites qui d'ailleurs ont leur seule source dans cette grâce.

Tous deux se distinguent aussi des mystiques en maintenant dans toute sa valeur l'amour concret et personnel de l'homme pour Dieu. Quant à *Jean de Wesel*, *Jean de Goch*, *Jérôme Savonarole*, et même *Wicleff* et *Jean Hus*, l'étude des textes de leurs écrits, qu'on nous présente comme se rapprochant de la doctrine réformée de la justification, nous montre au contraire

qu'ils sont catholiques et disciples de saint Thomas ; il est juste d'ajouter qu'ils combattent le *meritum ex congruo* et l'importance donnée aux œuvres par les nominalistes. D'un autre côté, le courant qui porte à tout attribuer à la grâce de Dieu, et à regarder comme nul le mérite des œuvres, se remarque non-seulement chez quelques hommes érudits, mais dans la piété générale. Un canon même de la messe se fait l'expression de ces sentiments. Les controversistes catholiques du seizième siècle, tous réalistes, se défendent avec énergie du reproche de pélagianisme que leur adressent les protestants, et qui tombe en plein sur les nominalistes du quatorzième siècle. La grande différence entre les deux confessions vient de ce que, après qu'on eut, des deux côtés, fixé rigoureusement les doctrines, les protestants tirèrent les conséquences pratiques de la leur, tandis que Rome s'est laissée et se laisse encore aller sur ce point à de nombreuses inconséquences.

II. La réformation.

1. LE PRINCIPE RÉFORMATEUR DE LA JUSTIFICATION PAR CHRIST DANS LA FOI

En entrant dans le domaine nouveau où nous introduit la réformation, nous trouvons que la justification par la foi en Christ devient la doctrine centrale, et que la satisfaction par Christ a surtout pour but d'expliquer comment la foi seule est le moyen de la justification. Cette dernière doctrine devient plus subjective, le terme qui la désigne n'a plus le même sens que dans la théologie catholique. Elle ne renferme plus la notion de la nouvelle naissance, mais en devient la base. Nous nous trouvons donc en face d'un fait nouveau, et non plus d'une tradition suivie comme dans l'église du moyen âge ; mais les réformateurs ne voulaient pas pour cela rompre avec l'église universelle. Ils rompaient avec l'église romaine sans doute, mais ils se maintenaient sur le terrain de la société chrétienne reconnue en Allemagne, du saint-empire romain. Ils conservaient le dogme de la trinité tel que l'avaient défini les conciles dont les canons avaient force de loi dans l'empire ; et c'est au

prix de cette adhésion à la tradition des premiers siècles que l'autorité civile leur assura sa protection. Ils maintenaient aussi, à la base de l'église, *la parole et les sacrements*, et se distinguaient par là des sectes anabaptistes, comme par le maintien de la trinité ils se séparaient des sociniens.

Dès l'origine donc, avant même que la lutte fût commencée, nous trouvons, dans les sermons de Luther, le sentiment exprimé de l'insuffisance des œuvres chez les convertis pour leur donner des droits devant Dieu et l'assurance du salut. Bernard, Staupitz et Wessel avaient reconnu le même fait, mais avec moins de force, de sorte qu'ils s'appuyaient comme remède sur un sentiment général de la grâce. Luther a besoin d'un secours plus effectif, et il précise la grâce dans la notion de la justification par Christ. Christ a satisfait à la loi, et admet le croyant à la participation de son œuvre. Celui-ci reçoit la justification de Christ par sa foi, qui devient en lui le principe actif de la vie et de l'activité chrétienne. Le chrétien cherche sa justification en Christ seul, et celui-ci lui donne la sanctification.

Pour trouver un point de comparaison à cette doctrine de l'église romaine, il faut le chercher non dans le dogme de la justification mais dans l'institution du *sacrement de la pénitence*. C'est dans cet acte que le catholique espère trouver, et encore pour un temps, la certitude de la grâce, tandis que, suivant Luther, on peut la posséder toujours par la foi. Alors même qu'il maintenait encore le sacrement catholique, Luther le modifiait profondément en substituant à l'importance donnée dans la pratique à une contrition toute imprégnée de légalisme le principe vivifiant de la foi, nécessaire pour que le sacrement ait son efficace. Ce n'est que sur la foi, et non sur la mesure de son repentir, que le chrétien peut appuyer sa confiance dans la grâce divine. Cette foi devient la mesure de sa vie religieuse tout entière. Elle détourne ses regards de ses œuvres toutes les fois qu'il s'agit du jugement de Dieu à son égard ; mais elle n'existe jamais sans qu'une impulsion soit donnée dans le sens des bonnes œuvres, et une force accordée pour les accomplir. Ce principe vivant de la réforme opérée par Luther se retrouve le

même chez Zwingli. Plusieurs historiens, comme Schneckenburger, Zeller, Sigwart, ont méconnu ce fait, parce qu'ils se sont attachés à comparer la doctrine théologique de la justification chez les deux réformateurs, et qu'ils en ont fait ressortir les différences. S'ils s'étaient moins appliqués à étudier la théologie qui s'est développée comme conséquence de la réformation, et s'ils avaient accordé plus d'attention à la conception religieuse qui en fait la base, ils auraient reconnu l'accord des deux réformateurs. Dans l'*Exposition et la justification de ses soixante-sept articles* de 1523, Zwingli pose que la personne de Christ, seul moyen de salut, est le contenu même de l'Evangile, et, comme proposition essentielle, il affirme que Christ est notre justice, et que nous ne pouvons aucunement fonder celle-ci sur nos œuvres. Ces dernières, toujours imparfaites, ne peuvent nous donner aucune sécurité ; mais la foi en Christ, notre justice, notre chef, notre garant, le fait vivre en nous, et nous donne d'accomplir par amour la volonté de Dieu.

C'est bien là le même fond religieux que chez Luther, et tous deux opposent encore *la pénitence continuelle* du cœur, qui ne fonde rien sur ses œuvres, à *la pénitence momentanée* et trompeuse de l'église romaine. Il y a sans doute des différences entre Luther et Zwingli, mais c'est une erreur que de vouloir en faire des différences essentielles, et de prétendre que le principe réformateur de ce dernier est la *souveraineté absolue de Dieu*. Cette doctrine joue il est vrai, chez lui, un rôle prépondérant ; mais comme elle n'est pas même spécialement chrétienne, elle n'est aucunement le levier par lequel il a soulevé l'église. Ce levier se trouve chez les deux réformateurs dans *la certitude de la justification par Christ en la foi, telle que la saisit le croyant, qui demeure dans l'église, et qui lutte pour atteindre la volonté de Dieu*.

Le principe du protestantisme n'est donc ni la glorification du sentiment religieux seul, aux dépens de ses manifestations et de ses formes, comme l'admettent Baur et Zeller, ni la combinaison proposée par Dorner de la justification avec l'autorité de l'Ecriture, mais la justification par la foi, et la pensée de la

communion des croyants, fondée par Dieu, et garantie par l'autorité de Christ.

Ce principe a été également maintenu par les deux réformateurs, et il est faux de prétendre, avec Stahl, que Zwingli l'a méconnu, ou que le peu qu'il en admet, il l'a emprunté à Luther. Tous deux l'ont emprunté à la tradition des siècles précédents et particulièrement à saint Augustin ; mais ce qui les a rendus réformateurs, c'est qu'ils l'ont opposé à tout l'édifice clérical et pénitentiaire de l'église romaine.

Le principe religieux de la justification, également contenu dans l'enseignement de Mélanchton, devait avoir pour conséquence naturelle de mettre la notion de l'église, dans le sein de laquelle cette justification s'opère, en rapport immédiat avec l'œuvre expiatoire de Jésus-Christ. Les réformateurs ne l'ont pas suffisamment fait, pressés qu'ils étaient de mettre leur doctrine de la justification en opposition avec celle de leurs adversaires. Aussi ont-ils affirmé que la justification accordée par Christ amenait avec elle le renouvellement du cœur par le Saint-Esprit, mais sans jamais pouvoir unir ces deux actes d'une manière logique. Ils les ont considérés diversement, donnant pour but à l'un le repos de la conscience, et à l'autre la satisfaction de la justice divine.

Luther même, pour essayer d'unir ces deux moments de la vie chrétienne, dévia parfois assez de son principe pour donner à la justification le sens, que lui attribua plus tard Osiander, de l'acquisition d'une justice réelle ; et les querelles qui s'élevèrent sur ce point de doctrine entre Major et Heirius, d'un côté, et Flacius de l'autre, montrent combien peu on avait trouvé le lien intime qui unit la justification par la foi au renouvellement de l'être moral. Une autre suite de cette lacune dans la notion de l'église est l'obscurité où les réformateurs ont dû laisser cette question : quand Dieu accorde-t-il objectivement cette justice que le chrétien a la conscience de posséder par la foi ? Enfin cet affaiblissement de la notion de l'église a eu pour conséquence que Luther et Mélanchton, après avoir reconnu l'action de la foi et du Saint-Esprit dans les premières phases de la conversion dont la loi est l'instrument, ont pratiquement abandonné

cette idée, et ont peu à peu rétabli la puissance du *ministre de la parole*, instrument presque obligé de la conversion.

L'œuvre purement doctrinale de *Calvin* est différente de celle des précédents réformateurs. Mais sa conception religieuse et pratique de la justification par Christ est la même que la leur. Le chapitre sur la justification vient dans l'*Institution* à la suite de l'étude de l'œuvre rédemptrice de Christ, de la nouvelle naissance et de ses conséquences ; et cela à cause du but subjectif donné à toutes ces doctrines. Tout ce qui concerne l'individu est, soit dans le *Catechismus Genevensis*, soit dans les éditions de l'*Institution* antérieures à 1559, soumis à la notion de l'église qui réunit tous les croyants dans son sein. Aussi Calvin a-t-il affirmé plus fermement que quelque luthérien que ce soit le principe de la réformation, et trouve-t-il dans l'assurance de cette justification la garantie contre le désespoir à l'égard du salut, et contre la propre justice. La notion de la *pœnitentia* a subi chez Calvin, comme chez les autres, une modification profonde. Fondée pour lui sur la foi en l'Évangile, elle s'étend pendant la vie entière aux actes répréhensibles que nous commettons encore tous.

2. LES PRINCIPES DE LA DOCTRINE DES RÉFORMATEURS SUR LA RÉCONCILIATION

Les réformateurs ont fait faire un plus grand progrès à la conception religieuse qui est au fond de cette doctrine qu'au dogme théologique lui-même. Ils ont pris à un point de vue plus élevé que celui du droit personnel les rapports qui unissent l'homme à Dieu, et donné une valeur bien plus grande à l'œuvre expiatoire de Christ qu'on ne le faisait au moyen âge. La conséquence devait en être d'identifier la loi morale et la volonté de Dieu, et d'ouvrir la voie à une nouvelle notion de Dieu que les réformateurs eux-mêmes n'ont pas clairement établie, mais dont Luther en particulier a posé les fondements dans des conceptions parfois contradictoires en apparence, sur la liberté de Dieu et la nécessité du maintien de la loi suprême. Zwingli, de son côté, dans son écrit *de Providentia*, affirme aussi bien le

côté objectif de la question et la nécessité de la rédemption pour satisfaire à la justice divine, que le côté subjectif qui concerne la valeur de cette satisfaction pour chaque individu. On se trompe donc en prétendant que Zwingli a tellement accentué la liberté de Dieu, qu'il a nié la nécessité de la satisfaction pour Dieu, et a donné à l'œuvre de Christ une valeur purement subjective, comme celle de l'exemple.

Quant à Calvin, sa notion de la souveraineté absolue de Dieu, sur laquelle repose sa doctrine de la prédestination, l'amène à soutenir que Christ n'a pu avoir de mérite que *ex bene placito Dei*. *Ex sola gratia dependet meritum Christi*, dit-il dans l'*Institution*. Et cependant, lorsqu'il développe la doctrine de la satisfaction, il maintient que la mort de Christ satisfait à la justice divine, et que cette satisfaction est nécessaire. Il y a donc chez lui déviation, mais seulement déviation partielle vers le système de Duns Scot.

Les réformateurs, en effet, dans leur ensemble, ont ouvert par leurs notions de l'amour de Dieu et de sa justice, qui trouve son expression dans l'éternelle loi morale, des horizons tout nouveaux pour la doctrine de la réconciliation. C'est là un progrès théologique qui dénote un pas sérieux en avant dans la conception religieuse et morale du christianisme. Il suffit, pour se convaincre de son importance, de voir la part faite à *l'activité de Christ* à côté et au-dessus de ses souffrances, dans l'œuvre de la réconciliation de l'homme avec Dieu. Luther, dans une de ses prédications, nous montre Jésus maître de la loi (et ici il entend ce mot dans le sens de la loi imposée et sanctionnée par des promesses), parce qu'il l'accomplit spontanément et se soumet de lui-même à cette loi, pour délivrer du joug qu'elle leur impose ceux qui, pleins de son esprit, accompliront volontairement aussi les ordonnances de la loi. Mais cette obéissance passive est aussi une souffrance, une privation pour Christ ; et comme elle se consomme dans la mort, elle acquiert une valeur expiatoire, et sert à notre réconciliation. Calvin appuie la justice que Christ nous a acquise sur sa vie et son obéissance tout entière. L'obéissance active de Christ peut seule en effet nous garantir qu'il subit ses souffrances et sa

mort, volontairement et par amour, elle seule par conséquent est pour nous un gage de leur valeur.

Si les réformateurs ont posé les bases religieuses des doctrines de la justification et de la réconciliation, ils ne les ont pas entièrement coordonnées en un système scientifique. *Osiander* entreprit cette œuvre. Il se rattacha aux réformateurs dès l'origine en affirmant avec Luther que les œuvres sont non pas le moyen mais la suite de la justification ; dès l'origine aussi il s'en sépara en appelant justification l'état de celui qui devient réellement juste. Il sépara absolument *la rédemption* opérée par Jésus-Christ quinze cents ans auparavant, de *la justification* qu'opère en l'homme la parole intérieure, le Logos divin, lorsque le pardon lui a été prêché. Cette justification est, pour lui, un changement réel du cœur qui rend l'homme véritablement juste ; elle se borne à l'œuvre que le Médiateur opère et renouvelle chaque jour dans le croyant. Ce sens différent, donné au nom de justification, révèle chez *Osiander* un principe religieux différent de celui des réformateurs. Le chrétien ne puise plus uniquement l'assurance de son salut dans les mérites de Christ, mais déjà dans son propre état, qu'il attribue, il est vrai, à Christ. Au point de vue moral, cette action du Christ sur le fidèle, qui lui paraît trop extérieure dans la doctrine de ses antagonistes, est nécessairement considérée par lui comme un fait purement surnaturel et comme enlevée aux conditions de la volonté humaine.

Par ce côté *Osiander* aurait dû être logiquement conduit à une sorte de déification du chrétien dans lequel Christ est venu résider. Ce qui l'a retenu, c'est son sentiment religieux, pénétré de l'esprit des réformateurs : en faisant la distinction entre l'esprit de Christ et l'homme qui en est pénétré, et en attribuant tout le mérite au premier, il a apporté à sa doctrine un tempérament qui lui enlève en grande partie le caractère essentiellement mystique qui la distingue. Ce n'est du reste pas le seul point sur lequel *Osiander* se rapproche de Luther. Il lui a emprunté sa distinction de l'obéissance active et de l'obéissance passive de Jésus-Christ ; mais il a laissé ces deux éléments de l'obéissance du Sauveur complètement distincts et séparés. Les luthé-

riens, ses adversaires, outre l'action distincte de ces deux facteurs en face de la loi, ont admis une obéissance libre, volontaire et morale vis-à-vis de Dieu, qui répond au sentiment religieux de la réformation dans toute sa pureté. Du reste, ni Osiander, ni ses contradicteurs, n'ont su attribuer à la notion de l'église sa vraie place dans l'organisme de la réconciliation ; et si Calvin l'a entrevue, nous voyons par ses dernières éditions de l'*Institution* qu'il n'y est pas resté fidèle.

III. La réconciliation et la justification, chez les orthodoxes luthériens et calvinistes, et l'opposition à cette doctrine chez les sociniens.

La lutte de *Christo mediatore*, qui s'éleva entre l'orthodoxie luthérienne et calviniste d'un côté, et le socinianisme de l'autre, est la plus importante controverse théologique de tout le dix-septième siècle. Malheureusement, elle fut embrouillée par le fait que les deux partis, se croyant également chrétiens, méconnaissaient le fond même de la différence qui les séparait. Elle consiste en ceci, que l'un des partis était sur le terrain d'une église religieuse, tandis que l'autre aspirait essentiellement à former une école morale. La confusion fut d'autant plus grande que la théologie ecclésiastique avait une couleur scolastique, et que l'école morale des sociniens semblait soutenir l'universalisme de l'église.

Les caractères essentiels d'abord attribués à l'église par les réformateurs étaient purement religieux et destinés à l'établir en face du système romain, d'un côté, et des anabaptistes, de l'autre. C'étaient la profession de la pure doctrine évangélique, et l'administration des sacrements. La notion morale de l'église était plus ou moins laissée de côté. Peu à peu la profession de la pure doctrine devint l'élément qui fut considéré comme le plus essentiel, et sous l'influence de Mélanchton une couleur scolastique fut donnée à l'église. La précision du dogme fut considérée de plus en plus comme essentielle ; et, chose curieuse, tout le mouvement luthérien, opposé aux réformés et à Mélanchton lui-même, eut son origine dans l'impulsion donnée

par ce réformateur. L'élément doctrinaire fut par ricochet fortifié chez les réformés, qui y étaient déjà entraînés par l'influence de Calvin. Malgré leurs divergences, les réformés et les luthériens mirent leurs doctrines sur la rédemption en rapport avec l'idée de l'église ainsi conçue, et arrivèrent sur ce point à des résultats essentiellement identiques, qui ne présentent entre eux que des divergences secondaires. Telle n'est pas l'opinion de Schneckenburger, qui fait ressortir ces divergences, et attribue à tort aux réformés une tendance vers les doctrines modernes de la rédemption. L'examen des différents points montrera l'inexactitude de ses assertions.

Les théologiens des deux confessions établissent et définissent de même le dogme de la satisfaction.

Tous déclarent que Dieu envoyant son Fils réunir les deux natures en sa personne, la justice essentielle à Dieu exige les moyens de rédemption qui ont été employés, c'est-à-dire la mort expiatoire, acquérant par la personne de celui qui l'a subie une valeur infinie. La satisfaction que doit donner cette mort à la justice de Dieu exige que Christ ait été l'objet de la colère divine.

Schneckenburger prétend que les réformés ne voient dans la satisfaction apportée par Christ que la *causa instrumentalis*, et non la *causa meritoria* de notre salut. Il explique cette différence avec la conception luthérienne par la doctrine réformée qui est à la base de la prédestination, celle de la souveraineté absolue de Dieu; il veut montrer que, puisque tout se produit *ex bene placito Dei*, il ne saurait être question pour les réformés de satisfaction nécessaire à la justice divine. Cette conséquence du dogme de la prédestination, déjà opposée par Gerhard aux réformés, n'a jamais été tirée par eux. Jamais la doctrine de l'absolue discrétion de Dieu (*Willkür*), n'a régné sur la dogmatique des réformés comme sur celle des sociniens. Le dogme de la prédestination chez Calvin lui-même, comme chez Luther, est resté sans grande influence sur le reste de son système théologique et en particulier sur la formation de ses doctrines sotériologiques.

Les théologiens des deux confessions admettent que la satisfaction a été opérée conjointement par l'obéissance active et l'obéissance passive de Christ.

Cette proposition rencontra une grande opposition chez *Jean Piscator*, d'Herborn, et il fut suivi dans cette voie par un certain nombre de réformés. Il ne voulait accorder une valeur expiatoire qu'à l'obéissance passive seule, et regardait l'obéissance active seulement comme une condition nécessaire de la première.

Il mettait en avant pour appuyer son dire six arguments dont voici les deux principaux : l'imperfection des fidèles est aussi bien expiée par la mort de Christ que leurs péchés antérieurs. Il n'est donc pas besoin pour y porter remède de recourir à l'obéissance active de Christ. Cet argument a fait naître pour y répondre, chez les réformés comme chez les luthériens, la distinction suivante qui est due à Gerhard. La justification n'est pas seulement le pardon des péchés, mais aussi l'imputation de la justice de Christ. Le second et le plus important argument de Piscator est que l'obéissance active de Christ ne peut pas nous être imputée, car il y était obligé par sa nature qui est humaine autant que divine. Piscator a été précédé dans cette voie par *Ursinus* sous l'influence de Mélanchton. Les luthériens répondirent par leur doctrine de la *communicatio idiomatum* de la nature divine à la nature humaine. Christ est, suivant eux, par nature supérieur et non subordonné à la loi. Les réformés reconnaissent que le Logos, devenu homme, s'est soumis à toutes les conditions de la vie humaine ; mais ils déclarent que, comme il ne l'a fait que pour le bien des hommes, son activité humaine a une valeur expiatoire aussi bien que ses souffrances. Quelques-uns comme *Bucanus*, *Polanus*, *Amesius*, *Voetius*, *Heidanus*, *Witsius*, ajoutent que toute l'œuvre médiatrice de Christ, sa mort comme son activité, repose sur la position éternellement établie de Christ comme garant et chef des élus. C'est comme *caput ecclesiæ* et pour ceux qui lui appartiennent, que Christ a agi et souffert. Cette considération n'a pas été mise en avant par les luthériens, parce qu'elle venait des réformés ; ils ont eu

tort, car elle aurait complété leur doctrine christologique que contredit leur prétention de mettre Christ au-dessus de la loi. D'ailleurs, ni réformés ni luthériens n'ont su tirer parti de la suprématie accordée à la charge royale de Christ sur les deux autres. Par là, ils auraient clairement établi que Christ soustrait véritablement les élus à l'obligation de la loi envisagée comme moyen d'obtenir le salut, en même temps que la grâce de Dieu les conduit à la vie éternelle par le chemin de l'obéissance fidèle à cette loi.

La distinction posée par Gerhard entre le pardon des péchés et l'imputation de la justice de Christ, quoique admise par les théologiens des deux confessions, ne se fait pas dans la conscience du chrétien, et ne réussit pas à répondre à l'argument de Piscator que nous avons vu plus haut. Ce qui est fondé sur le sentiment religieux, c'est la distinction entre la loi obligatoire comme produisant le salut, qui est abolie par l'œuvre de Christ, et la loi restant obligatoire pour le racheté comme règle de conduite et de vie. Par là seulement on peut répondre à Piscator qui prétend que l'obéissance passive de Christ suffit à nous délivrer de la malédiction de la loi. Il faut encore que nous soyons délivrés de son joug, et c'est là ce qui rend expiatoire l'obéissance active de Christ. *La satisfaction donnée par Christ à la justice de Dieu se fonde donc, pour les théologiens des deux confessions, sur l'action coordonnée de l'obéissance passive et de l'obéissance active de Christ.*

Mais notre salut ne se fonde sur la justice de Dieu que d'une manière indirecte, et par l'intermédiaire de la satisfaction opérée par Christ. Il se fonde directement sur la grâce et l'amour de Dieu; et l'œuvre de Christ, comme garant et témoin de cet amour, se présente *dans son unité active*. Mais les théologiens du dix-septième siècle n'ont pas su poursuivre ce point de vue entrevu par la *Formule de concorde*. Ils l'ont remplacé par la notion *du mérite de Christ*, qui répond à la volonté de Dieu d'accorder la grâce. (*Gnadenwille Gottes.*) Avant même que la distinction entre mérite et satisfaction eût été clairement posée, cette notion de mérite a été employée exclusivement par les luthériens, par Gerhard par exemple, pour

exprimer la condition positive de la justification. Mais elle n'a pas été suffisamment déterminée par ceux mêmes qui plus tard en ont fait intentionnellement usage. Elle est d'ailleurs paralysée par leur idée de Dieu, qui ne leur permet pas d'admettre qu'aucun avantage résulte pour lui de l'œuvre de Christ.

La seule différence qu'on puisse remarquer sur ce point entre les théologiens des deux confessions, consiste en ce que les réformés attribuent aux mérites de Christ un avantage pour sa propre gloire que la christologie des luthériens ne leur permet pas d'admettre. Schneckenburger prétend encore que les réformés rangent l'incarnation dans le nombre des œuvres expiatoires de Christ, ce qui prouverait leur tendance à abandonner la notion de substitution, pour la remplacer par celle de l'union de Christ avec les fidèles. Mais, d'un côté, les réformés comme *Ursinus* et *Matth. Martini*, qui ont donné cette valeur à l'incarnation, en faisaient une souffrance, et la plaçaient dans la catégorie de l'obéissance passive. D'un autre côté, les luthériens, s'ils coordonnent l'obéissance active et l'obéissance passive lorsqu'il s'agit de satisfaire à la justice divine, les réunissent, aussi bien que les réformés, en une obéissance active qui s'exprime dans les souffrances et la mort volontaire de Christ, lorsqu'ils ont en vue le but de notre justification positive.

C'est essentiellement à la charge royale de Christ dans son exaltation qu'est réservée l'*applicatio gratiæ*. Par les autres charges l'action de Christ est indirecte et subordonnée. Le luthérien *Baier* propose comme premier élément de cette application la foi, dont il expose les effets, la *régénération* et la *conversion*, et à laquelle il donne pour but prochain la *justification*.

Les réformés, au contraire, proposent la justification comme but direct de toute l'œuvre de Christ dans son état d'exaltation, à commencer par sa résurrection. *Amesius*, en particulier, qui peut compter comme leur représentant, distingue quatre moments dans la justification : 1^o le décret éternel de Dieu ; 2^o la proclamation de cette justification par la résurrection de Christ ; 3^o la première union du chrétien avec Dieu par la foi ; 4^o la réconciliation certainement attestée en nous par le Saint-Esprit.

Aussi peut-il dire qu'objectivement la justification précède la foi et l'amène, tandis que subjectivement la foi est la cause de la justification. Il est donc erroné d'admettre, avec Schneckenburger, que les réformés, avant Schleiermacher et comme lui, n'ont appliqué l'acte de la justification qu'à l'humanité tout entière d'une manière générale, sans tenir compte de son application personnelle.

Schneckenburger se trompe encore lorsqu'il se fonde sur l'affirmation de plusieurs théologiens réformés, que Dieu prononce la sentence de justification *secundum veritatem*, pour admettre que, suivant ces théologiens, cette sentence est analytique et a pour objet le croyant ; tandis que pour les luthériens, cette sentence, synthétique, a pour objet le pécheur. L'examen attentif des textes montre que suivant *Melchior*, *Fr. Turretin* et *Salomon de Til* particulièrement, cette sentence, en raison même de sa conformité à la vérité ne peut avoir pour objet la justice toujours imparfaite du croyant, mais la justice parfaite de Christ qui lui est imputée et qui précède sa foi ; c'est donc bien un jugement synthétique et c'est bien le pécheur qui en est l'objet. La foi est, il est vrai, la condition nécessaire pour que ce jugement s'applique à l'individu, mais elle n'en est pas le fondement. Ce qui distingue réellement les réformés des luthériens, c'est que, donnant plus de valeur à Christ comme chef de l'église, ils voient dans la sentence de justification non-seulement un acte de la grâce, mais encore un acte de la justice divine.

Le point sur lequel la lutte a été le plus vive entre les deux confessions, c'est celui qui concerne *la délimitation du dessein du salut, en rapport avec son application*.

Cette question, que l'école avait déjà traitée au moyen âge, est entrée, au dix-septième siècle, dans la conscience religieuse et ecclésiastique. Des deux côtés on admet que le résultat est le même : le salut d'une partie des hommes, des élus. On admet encore que ce résultat est prévu de Dieu, et rentre dans l'organisme qu'il a donné au monde. Mais les réformés le font dépendre uniquement du décret éternel de Dieu, et les luthériens y font intervenir la résolution de chaque homme à embrasser la

foi. Ce qui doit être, suivant ceux-ci, attribué à Dieu, c'est l'éternel décret d'accorder le salut à la foi, et c'est ainsi qu'il l'a prédéterminé¹. Ce n'est donc pas la doctrine de la prédestination qui a déterminé chez les luthériens celle de la rédemption, mais bien plutôt le contraire ; aussi ne trouvons-nous pas proprement chez eux un système. Les réformés, en limitant le dessein de Dieu aux seuls élus, ont suivi une voie plus systématique. De plus, ils ont relevé la notion de l'église en donnant pour but direct à l'œuvre de Christ l'assemblée des fidèles, et ils ont fourni à la piété individuelle un appui plus solide que la seule assurance du salut. Enfin, ils ont mieux ordonné leur christologie en identifiant l'œuvre de Christ dans ses deux états d'*inanitio* et d'*exaltatio*. La doctrine luthérienne a pour inconvénient de ne pas unir organiquement la notion de l'église à celle du mérite de Christ. L'intermédiaire du *ministère de la parole* n'est pas suffisant pour empêcher le sentiment de l'isolement dans la conscience religieuse, et présente une certaine apparence de rapprochement du système catholique. De là les deux écueils qui se présentent sans cesse pour les luthériens, celui du cléricalisme et celui du piétisme inquiet et sectaire.

Les différences, en somme si secondaires, que nous venons de signaler entre les théologiens des deux confessions, disparaissent dans la lutte qu'ils eurent à soutenir contre les tendances contraires au christianisme et à l'église, qui voulaient annuler la doctrine de la réconciliation par Christ. Ces tendances eurent leur point culminant dans le *socinianisme*, mais c'est dans le cercle des *anabaptistes* qu'elles ont pris naissance. Les principes de ceux-ci sont les suivants : Le christianisme est la réunion de ceux qui sont effectivement saints ; l'église n'est que la collec-

¹ Arminius est le premier qui place au premier rang les mérites de Christ dans l'élection. Les orthodoxes calvinistes voient dans ces mérites la suite de l'élection, les arminiens en font la cause de cette même élection, et les luthériens les suivent dans cette voie. Quelques réformés (Amesius, Witzius, Heidegger) émettent l'opinion que l'élection en Christ est valable pour l'ensemble de ceux qui, par leur union avec le chef (Christ), atteindront le but du salut. Cette vue, qui brise avec la tradition de Luther et de Calvin, semble suivre la voie ouverte par Zwingli, et être la plus conforme à la doctrine de Paul.

tion des chrétiens et n'est pas un tout qui précède la foi individuelle. Les conséquences en sont le baptême des adultes ; le christianisme universel antérieur, l'église et l'état chrétien sont nuls et non venus, et un nouvel état politique social est à fonder sur les seules bases de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette école, essentiellement opposée à l'esprit de la réformation, a plutôt son origine dans la piété mystique et monastique du moyen âge. Ses représentants, fort peu théologiens, exaltaient la sainteté de l'individu, diminuaient la valeur du péché, et par conséquent ne voyaient plus en Jésus qu'un modèle ; puis ils en venaient à nier sa divinité comme Jean Denk et bien d'autres.

Les *mennonites*, il est vrai, ont maintenu le principe réformateur de la justification par la foi ; mais ils sont les seuls ; car les *quakers* admettent, comme principe justificateur, la lumière intérieure, indépendante de l'action historique de Christ, et ne voient dans la mort de Christ qu'un exemple et un symbole. Les mystiques et les théosophes luthériens, comme Schwenkfeld, les ont suivis dans cette voie et ne tiennent la foi luthérienne, tournée surtout vers l'œuvre historique de Christ pendant sa vie terrestre, que pour une forme inférieure de la piété. Ils la laissent subsister, mais la subordonnent à la foi en Christ glorifié.

Les *sociniens* vont plus loin encore et repoussent la doctrine de la réconciliation par Christ. Le fondement théorique de leur opposition à la doctrine de la réformation est la notion de l'absolue liberté de Dieu, telle que l'entendait Duns Scot, qui disait que Dieu aurait pu sauver les hommes par un simple homme, ou par leurs propres œuvres. Ils en ont tiré les conséquences par suite d'une situation particulière que leur faisait l'état de l'Italie. Hommes instruits, sans troupeau qui les suivît, chefs sans soldats, ils ont plus fondé une école qu'une église, et lui ont donné pour signe distinctif *la saine doctrine*. La critique des dogmes y a donc joué le principal rôle et les a conduits à des révisions des dogmes de la trinité et de la rédemption, qui ne sont aucunement la conséquence des principes de Luther et de Calvin.

Suivant les sociniens, Dieu a décidé dans son absolue liberté de conduire les hommes à l'immortalité et à la vie éternelle. Christ comme prophète accomplit son œuvre par sa prédication et son exemple. Il surpasse l'Ancien Testament en ce qu'il révèle le dessein de Dieu d'accorder le pardon à tous ceux qui se repentent véritablement et qui s'appliquent à se corriger. Au contraire des orthodoxes qui font de ce pardon le principe, les sociniens n'en font que la conséquence indirecte de la vie chrétienne. De là leur opposition contre le dogme de la satisfaction.

Faust Socin nie la nécessité de ce dogme parce que Dieu peut pardonner sans cela, et que l'Ancien Testament en fournit des exemples. Il nie aussi la possibilité par les arguments suivants : 1° Il y a contradiction entre l'idée du pardon qui est le but, et celle de la satisfaction qui est le moyen. 2° Ou la substitution est injuste, ou elle n'est plus une punition quand un innocent souffre par la faute d'un coupable ; elle ne peut être admise lorsqu'il s'agit de l'accomplissement de la loi auquel Christ était soumis. 3° La mort de Christ ne répond pas au but de la satisfaction, puisque, Christ fût-il Dieu, sa divinité ne peut pas souffrir. 4° L'union de l'idée d'imputation avec celle de satisfaction est inutile. 5° La doctrine de la satisfaction est contraire à celle du devoir, et moralement dangereuse.

La seule idée que Socin maintienne est celle du mérite de Christ, et cela prouve qu'elle répond aux rapports moraux et non aux rapports juridiques entre Dieu et l'homme. Ces objections de Socin contre la doctrine des théologiens orthodoxes, partent du point de vue faux qu'ils fondent la justification sur une conception *purement juridique* des rapports de Dieu avec l'homme. C'est au contraire sur des rapports fondamentalement moraux que se base toute leur doctrine, qui n'envisage les rapports juridiques que comme un moyen. Socin, de son point de vue exclusif de la liberté en Dieu, reproche avec une certaine justice aux théologiens orthodoxes de soumettre la divinité à une sorte de nécessité. Ici les deux points de vue sont restés incomplets. Là où Socin a eu quelquefois raison, c'est lorsqu'il a attaqué les idées juridiques de la justification au nom

des idées générales de justice et de moralité. Le péché ne doit pas être envisagé, comme il l'était par les orthodoxes, au point de vue du droit civil et particulier ; les idées d'infini dans la coulpe et de substitution ne s'y accommodent pas. Mais Faust Socin s'est complètement trompé lorsqu'il a opposé le devoir de Christ d'accomplir la loi, à la satisfaction réalisée par son obéissance active. Ces deux points de doctrine trouvent leur conciliation lorsqu'on reconnaît Christ comme chef et garant de son église.

Baur a voulu voir dans l'*arminianisme* une conciliation, faite à un point de vue supérieur, de l'orthodoxie et du socinianisme. C'est à tort, car Grotius veut défendre la doctrine ecclésiastique contre les sociniens. Il montre qu'on peut concilier l'idée du pardon avec celle de la satisfaction, en considérant Dieu non plus du point de vue du droit privé, mais comme le maître d'une société morale, qui doit avoir ses lois. Seulement il dévie vers le socinianisme en admettant que la nature du péché exige seulement qu'une punition soit méritée, et non qu'elle soit exigée. Il affirme, par des exemples de l'Ancien Testament, que des innocents ont été punis avec des coupables, et en conclut qu'ils peuvent l'être pour eux, quoique cela ne soit pas nécessaire. La vraie raison du châtement auquel Christ a été soumis est suivant lui celle-ci : *Tot et tam multa peccata, sine insigni exemplo, Deus transmittere noluit*. Le socinien Crellius n'a pas eu de peine à montrer la faiblesse de cette théorie de l'exemple, et Baur reconnaît lui-même que Grotius n'a pas su résoudre en une unité supérieure l'antinomie entre l'orthodoxie et le socinianisme. Il attribue ce mérite à ses disciples *Etienne Curcelle* et *Philippe de Limborch*.

Mais il n'est pas fondé à le faire ; car les doctrines fondamentales de ces théologiens sur Dieu et leur négation de la nécessité d'un châtement expiatoire pour satisfaire à la justice de Dieu, sont éminemment sociniennes. Ils répètent contre la conception orthodoxe les arguments des principaux sociniens. Cependant, et contrairement à ces derniers, ils voient dans la mort de Christ un sacrifice. *Curcelle*, le plus ancien, est celui qui accentue le moins cette notion ; il s'attache à l'idée que la

mort de Christ est intervenue comme expression de la haine de Dieu contre le péché, et prétend que les sacrifices de l'Ancien Testament n'ont rien à faire avec l'idée de la satisfaction. *Limborch* insiste davantage sur les fonctions sacerdotales de Christ, mais il atténue la portée de son adhésion aux doctrines orthodoxes en donnant pour origine à ce sacrifice, non la justice, mais le bon vouloir de Dieu. Tous les arminiens affaiblissent par la notion de l'équité la souveraineté absolue de Dieu qui sert de base à la prédestination calviniste ; et comme conséquence ils rattachent la sentence de la justification à la foi agissante dans les œuvres, c'est-à-dire à la justice inhérente au croyant. C'est rentrer dans les eaux du moyen âge et faire intervenir les œuvres parmi les causes de la justification. Au fond les arminiens n'ont réussi à concilier les doctrines hostiles du socinianisme et de l'orthodoxie protestante qu'en se plaçant au point de vue dépassé de la théologie catholique, et en hésitant entre les doctrines de Duns Scot et de Thomas d'Aquin.

(*A suivre.*)

C. MARTIN.
