

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 7 (1874)

Artikel: La mort de Jésus-Christ et la prédestination : d'après Paul
Autor: Goens, F.-C.J. van / Pfeleiderer, Otto
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379167>

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: 08.04.2026

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

LA MORT DE JÉSUS-CHRIST

ET

LA PRÉDESTINATION

D'APRÈS PAUL ¹

L'auteur du travail important dont les pages qui suivent sont tirées, s'est appliqué à faire entrer la science de la théologie biblique dans une phase nouvelle. En effet, d'une part, l'école orthodoxe rapproche les idées bibliques des conceptions modernes, au point d'altérer les premières et de les dépouiller des qualités natives dont l'histoire les a douées. D'autre part, donnant dans l'extrême opposé, l'école critique isole les idées bibliques de leurs origines, sans se demander comment les auteurs y sont parvenus et si le motif religieux qui les animait ne serait pas peut-être une idée inhérente à l'esprit religieux, et par conséquent d'une valeur permanente. On arrive bien ainsi à l'intelligence exacte de passages isolés, mais non à celle de l'ensemble, et l'on n'atteint pas le but de la théologie biblique, qui consiste à déployer et à féconder les trésors religieux de la Bible dans l'intérêt de la vie religieuse de nos jours.

Frappé de l'évidence de ces deux écueils, M. Pfeleiderer demande à constater les principes religieux qui ont enfanté les doctrines. Pour lui, la conversion de Paul est la clef de son évangile, et c'est cet évangile, combiné avec les prémisses de sa théologie judaïque, qui constitue les éléments de sa doctrine. D'ailleurs cette doctrine paulinienne ne tarda pas à se modifier

¹ *Der Paulinismus*. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie, von Otto Pfeleiderer, Dr und Prof. der Theol. zu Jena. Leipzig, Fues' Verlag, 1873. — 1 vol. in-8 de 518 pages.

et à préparer l'ancienne église catholique. C'est ce double objet que l'auteur offre ici aux amis de la théologie biblique.

Un ouvrage tel que celui-ci étant essentiellement exégétique, et d'une exégèse minutieuse, il est évident qu'il n'est pas susceptible d'être abrégé. On ne peut en donner une idée que par un chapitre rendu tout entier. Nous choisissons deux des plus frappants. Ils montreront aux autoritaires s'ils sont fondés à en appeler à Paul pour établir l'idée traditionnelle de la rédemption et aux libéraux s'ils sont en droit de la repousser en son nom. Peut-être les uns et les autres devront-ils en venir à la grave conclusion que chacun, de même que Paul, a le droit et le devoir de se faire sa théorie sur les dogmes que cet apôtre a professés. Nous laissons maintenant la parole à notre auteur.

I. LA MORT DE JÉSUS-CHRIST

Le principal passage qui entre ici en considération est celui de Rom. III, 24-26.

Après avoir établi que la justice de Dieu ne se réalise pas par la voie humaine, par l'observation de la loi, l'apôtre démontre comment Dieu lui-même, par la mort de Jésus-Christ, crée la justice qui, émanant de la grâce divine, est un don fait à l'homme. C'est cette dispensation divine, présentée au monde dans la mort de Jésus-Christ, que Paul explique dans le passage ci-dessus. Dieu, dit-il, a ostensiblement établi (προέθετο) Jésus-Christ comme un sacrifice expiatoire par la foi (c'est-à-dire déployant subjectivement sa vertu par la foi), moyennant son sang (par l'effusion de son sang, en conséquence par une mort violente, comme sacrifice sanglant), dans le but de manifester sa justice, ce qui était nécessaire à cause de la non-punition des péchés précédents, suspension possible par la longanimité de Dieu, dans le but, dis-je, de montrer la justice dans le temps présent, et notamment : afin qu'il soit (paraisse comme) juste lui-même et tout à la fois justifiant celui qui est de la foi en Jésus (le croyant).

Développons les idées renfermées dans ces paroles.

Le péché, dans la période antéchrétienne, loin d'être prévenu par la loi, a grandi par elle ; les manifestations isolées de la colère divine sur le péché n'avaient pas été capables de le réprimer ; au contraire, elles l'avaient augmenté. Elles ne pouvaient donc pas passer pour un châtiment de la coulpe humaine proportionné à la justice distributive de Dieu. Il en résulte que le rapport de Dieu avec le péché était, au fond, malgré tous les châtiments isolés, le rapport de la longue attente qui laisse passer le péché. Mais il est évident qu'ainsi la justice divine, qui veut le châtiment, ne jouissait pas de ses droits, restait sans manifestation équivalente et pouvait paraître nulle. Il fallait donc une preuve de fait de son existence permanente. Cette preuve ne pouvait se donner que par l'application du châtiment, c'est-à-dire par une mort sanglante, puisque la mort est le salaire du péché. Toutefois, si la mort avait été appliquée aux coupables, Dieu aurait manifesté sa justice, non sa grâce, et se serait montré juste mais non justifiant. Pour atteindre ce *double* but, pour montrer sa justice distributive de telle sorte que la grâce subsistât en même temps, Dieu appliqua la mort non à *tous* ceux qui l'avaient méritée, mais à un seul qui ne l'avait pas méritée. Il le proposa ainsi comme expiant par son sang répandu le châtiment des autres, comme un sacrifice expiatoire, dans son propre intérêt d'abord (*προέθετο*, au moyen), pour faire connaître sa justice dont la reconnaissance avait été entamée précédemment par la non-punition du péché, mais en même temps dans l'intérêt des hommes qui se virent par là rachetés (*ἀπολύτρωσις*) de leur coulpe, de l'épée de Damoclès toujours suspendue sur leurs têtes.

L'interprétation que nous venons de donner, grammaticalement correcte, logiquement irréprochable, s'accorde avec les idées juives relativement à Dieu et au sacrifice rituel. La justice de Dieu dont il est ici question est sa justice distributive, comme le prouve évidemment le contexte, puisque la manifestation de la justice se trouvait être nécessaire à cause de la *πάρεσις* des péchés commis autrefois, c'est-à-dire à cause de la non-punition des péchés, laquelle pouvait faire douter de la justice. Cette idée d'ailleurs correspond seule naturellement à la conception judaïque, relative à la rétribution et par conséquent au

châtiment de la faute. Que ce châtiment s'appliquât au coupable ou, par substitution, à un autre, la conception juive de la justice ne s'en inquiétait point : elle ne demandait en général que le châtiment ; elle l'admettait même pour le péché des pères dans la troisième et la quatrième génération. N'oublions pas que le rituel du sacrifice avait spécialement familiarisé le Juif avec l'idée d'une abolition de la culpabilité par son expiation viciaire. C'est dans cette sphère d'idées que nous transporte le terme de *ἱλαστήριον*. En soi, il ne signifie que *moyen d'expiation*, mais en rapport avec ἐν τῷ αἵματι et προσέθετο, ce moyen ne peut être qu'un *sacrifice expiatoire*. Or la conscience antique, notamment celle des Hébreux, rattachait à cette dernière idée celle du dévouement viciaire d'un vivant à la mort, afin de racheter par là une autre vie due à Dieu. La colère de Dieu, excitée par le péché, demande une expiation par la mort. C'est avant tout la vie du coupable qui doit satisfaire à cette loi ; mais cette vie condamnée peut être sauvée, rachetée, lorsqu'une autre est livrée à sa place à la mort qu'ordonne la colère divine. Il y a ici *substitution de châtiment* en tant que la peine de la vie vouée à la mort est rachetée par la mort viciaire d'une autre vie, *sans que celle-ci subisse aussi la mort de son côté comme un châtiment*. Par l'acquiescement viciaire de la peine, la souffrance cesse d'avoir le caractère d'une punition.

En conséquence, ce serait aller au delà des idées bibliques¹ que de représenter le Christ comme objet personnel de la punition infligée par la colère divine. Il n'éprouve, lui, que la *souffrance* que les coupables, eux, avaient méritée comme *châtiment* ; innocent, qui ne souffre que par substitution, il n'endure pas la souffrance comme punition, mais comme des-

¹ Le כִּפֹּר, Lévit. XVII, 11, marque que l'âme vouée par suite du péché à la punition divine est *couverte* par l'offrande viciaire d'une âme animale, c'est-à-dire qu'elle est préservée de la colère divine qui l'atteindrait sans cela, puisque les prétentions de cette colère à la vie coupable qui lui est due s'apaisent par la compensation d'une vie animale. Le כִּפֹּר marque donc le rachat de ce qui était dû par un équivalent. Ainsi l'Égypte, l'Éthiopie et Séba sont représentés comme un כִּפֹּר pour Israël, c'est-à-dire que la colère divine qui devait frapper Israël se détourne de lui en frappant ces peuples païens. (Esa. XLIII, 3.)

tinée ; ainsi il ne saurait être question, selon les idées bibliques, d'une *substitution de châtement* en Jésus-Christ, puisque la souffrance viciaire est la négation de la peine, l'expiation au lieu du châtement.

Paul a transporté ces idées à la mort de Jésus-Christ, comme d'autres passages le prouvent. *Vous avez été achetés à grand prix*, dit-il. (1 Cor. VI, 20 et VII, 23.) Le prix dont il est question est celui que Dieu s'est imposé en livrant son Fils pour notre salut et que Christ a payé en livrant sa vie à notre place, pour délivrer ceux qui sans cela eussent été perdus et pour faire d'eux la propriété de Dieu. Si Christ a été sacrifié pour nous comme notre *Pâque* (1 Cor. V, 7), son sacrifice a été un sacrifice expiatoire, car l'expiation viciaire est sans contredit l'idée fondamentale de ce vieux rite, ce *ver sacrum* sémitique, dans lequel la primogéniture humaine, qui appartient à Dieu, est rachetée par l'Agneau immolé à sa place, en sorte qu'elle est épargnée. Aussi ἔσθω signifie-t-il *épargner*.

La même pensée se retrouve dans Rom. V, 8-10, malgré la contradiction apparente résultant de ce que la mort de Christ qui III, 24 sq. est une manifestation de la justice de Dieu, est ici une manifestation de son amour. Au fait, elle est l'une et l'autre. Que la mort soit la peine du péché, c'est une démonstration de justice ; en revanche, le fait que ce ne sont pas les coupables qui la subissent, mais Christ à leur place, est la démonstration de l'amour de Dieu qui a trouvé par un effet de sa grâce, *ἐν αὐτοῦ χάριτι*, III, 24, le moyen de concilier sa justice et son amour. L'expression habituelle de *ὑπὲρ ἡμῶν*, en soi, signifie seulement : *en notre faveur*, mais l'idée dominante ici est toujours celle de la substitution. (Cf. 2 Cor. V, 21.)

C'est à cela aussi que se rapporte l'*efficace* de la mort de Christ, telle qu'elle est décrite aux vers. 9, 10. Cette vertu est double : elle consiste, d'une part, dans le *fait*, déjà accompli, qu'ennemis de Dieu nous sommes réconciliés avec lui par la mort de son Fils ; et de l'autre, dans l'*espérance* qui en découle, qu'un jour, au jugement suprême, *σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*. Comme cette espérance résulte de cette assurance parfaite, il faut que cet avenir soit l'accomplisse-

ment ou la confirmation définitive de la même vertu salutaire désignée dans le passé par les termes : ἐχθροὶ ὄντες καταλλαγῆμεν τῷ θεῷ ; il faut par conséquent que καταλλαγῆναι τῷ θεῷ exprime notre condition vis-à-vis de Dieu ou notre destinée telle qu'il l'a faite, comme le σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Or, cela admis, καταλλαγῆναι τῷ θεῷ ne peut pas marquer un changement dans notre libre relation avec Dieu, dans nos dispositions et notre direction vers Dieu ; car un tel changement dépendrait de nous et non, comme le σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς, de Dieu, et on ne pourrait pas tirer la conclusion de l'un à l'autre, et bien moins encore la conclusion *a majori ad minus*, comme au vers. 10. De ce que nous aurions changé nos dispositions hostiles envers Dieu il ne résulterait pas encore l'assurance que Dieu a abandonné sa colère envers nous et nous a dispensés des effets funestes qu'elle doit avoir ; le vœu subjectif de vivre désormais en paix avec Dieu n'autoriserait pas encore l'assurance objective que Dieu, de son côté, est également en paix avec nous. En revanche, l'espérance d'être sauvé au jour de la colère de Dieu peut être plus ferme que jamais dans l'hypothèse que le *majus* a été accompli de la part de Dieu et que, objets de son inimitié comme pécheurs, nous avons été réconciliés avec lui par la mort à laquelle il a soumis son Fils, comme preuve de son amour qui l'emporte sur sa colère. En conséquence le καταλλαγῆναι est un changement de notre rapport avec Dieu, qui part de Dieu et non de nous, et ἐχθροὶ ὄντες doit s'entendre non, dans un sens actif, de notre hostilité envers Dieu, mais, passivement, de notre condition sous le poids de la colère divine. C'est ainsi que ce passage s'accorde aussi avec Rom. III, 25 et 2 Cor. V, 18. Il nous apprend que la mort de Christ était pour nous une preuve de l'amour de Dieu, puisque, grâce à cette mort, d'odieus que nous lui étions, nous avons été réconciliés avec lui ; la colère de Dieu qui pesait sur nous a été enlevée ; bref, la mort de Christ était une expiation de la colère divine, déterminée par l'amour de Dieu.

Le passage de Gal. III, 13 aboutit à la même pensée. Ce qui s'appelait tout à l'heure καταλλαγῆναι τῷ θεῷ, s'appelle ici ἐξαγόραζειν ἐκ τῆς κατάρρας τοῦ νόμου. La loi étant l'expression de la volonté divine, la malédiction de la loi est celle de la colère divine.

C'est de ce poids de la malédiction que Christ nous a rachetés *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*, c'est-à-dire en se livrant comme rançon à la mort exigée par la colère divine. Le mot abstrait de *κατάρα* n'est pas seulement suggéré par le texte de la loi, mais exprime encore exactement la pensée de l'apôtre : personnellement Christ n'était pas un maudit, mais il se trouvait comme tel vis-à-vis de Dieu, parce qu'il subissait la mort de la malédiction. Comme sacrifice expiatoire il rachetait par cette rançon notre vie qui, en qualité de maudite, était due à la colère de Dieu. Ce passage rentre donc également dans l'idée antique du sacrifice expiatoire.

Il faudra enfin en dire autant de 2 Cor. V, 21. Dieu a fait pour nous péché celui qui n'a point connu le péché (par son expérience personnelle), afin que nous devinssions justice de Dieu en lui. Ici encore l'abstrait *ἁμαρτία* comme *κατάρα* (Gal. III, 13) n'est pas employé sans raison. Christ ne devint pas personnellement pécheur, — le texte au contraire le nie formellement, — mais il fut placé vis-à-vis de Dieu dans les rapports objectifs du monde pécheur, tellement que, quoique subjectivement et réellement sans péché, il passa pourtant idéalement pour pécheur au point de vue objectif de Dieu, et fut traité comme tel ; tout comme, en sens inverse, en conséquence de ce qui lui est arrivé, nous sommes transportés vis-à-vis de Dieu dans le rapport objectif de justes, c'est-à-dire que nous passons idéalement pour justes au point de vue de Dieu, quoique nous ne le soyons pas subjectivement et réellement et que nous soyons, au contraire, des pécheurs. *Il s'accomplit ici un échange réciproque de rapports entre Christ et nous.* Il se charge de notre rôle de pécheurs, nous acceptons de lui celui de justes ; péché et justice se montrent de part et d'autre comme des rôles tout à fait objectifs et réversibles d'une personne sur une autre ; en soi leur valeur n'est qu'idéale, mais les suites en sont très réelles : la vie, d'un côté, la mort, de l'autre. Dans l'acception objective du péché et de la justice, selon l'apôtre, cette conception n'a pas lieu de nous étonner, quoiqu'elle embarrasse nos idées subjectives et morales. Au reste ici le *ὑπὲρ ἡμῶν* ne peut signifier que : *à notre place* ; d'au-

tant plus que le *ὑπὲρ Χριστοῦ*, qui précède immédiatement, doit s'entendre dans le sens de *ἀντί*. Il n'est pas question enfin de la délivrance de la *puissance du péché*, mais de celle de la *coulpe*, surtout à cause des rapports intimes de notre texte avec le vers. 19, où la réconciliation avec Dieu, opérée par l'intermédiaire de Christ, s'éclaircit par ces paroles : *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*. En conséquence cette réconciliation ne consiste pas en ce que le péché ne déploie plus son action dans l'homme, mais en ce qu'il ne lui est plus imputé comme coulpe et que l'homme cesse d'être l'objet de la colère divine. Notre passage ne fait donc que compléter l'idée que nous avons trouvée dans tous les autres : la rédemption de la coulpe a pour moyen la souffrance vicairie du Christ, la souffrance de ce que l'homme avait mérité en qualité de pécheur, et cet échange réciproque des rôles entre le coupable et l'innocent est l'effet de l'amour de Dieu lui-même.

On se demande pourquoi il fallait la souffrance d'une peine méritée, puisqu'enfin la grâce de Dieu était antérieure à l'expiation et la rendait même possible. Pourquoi l'amour de Dieu aurait-il besoin de ce détour pour se réaliser? Si c'était Dieu lui-même qui amenait la réconciliation du monde pécheur, comment ce même Dieu d'amour pouvait-il être l'objet de la réconciliation, dont la colère devait être apaisée avant que son amour pût se déployer? C'est cette question qui a involontairement obscurci la vue des interprètes dans l'explication des passages que nous avons examinés. Et convenons-en, cette question n'est pas seulement embarrassante au point de vue de la pensée indépendante, mais encore à celui de la théologie paulinienne. On peut répondre : il fallait nous racheter de la malédiction de la loi par une souffrance vicairie, puisqu'enfin la loi, expression invariable de la sainte volonté de Dieu, avait assigné la mort comme peine au péché. Mais cette réponse ne dissipe pas toutes les objections. En effet, qu'on se rappelle ce que le même apôtre avait enseigné à l'égard de la loi, de sa signification et de son but dans l'économie divine. Cette loi n'était pas, selon lui, d'une valeur perpétuelle, mais un intermédiaire temporaire entre la promesse et l'accomplisse-

ment, afin de multiplier le péché et de renfermer tous les hommes dans la captivité et l'impuissance jusqu'à l'avènement de la foi. Comment donc cette loi, instrument essentiellement temporaire, pouvait-elle étendre même au Christ ses prétentions, et ne les abandonner qu'à la suite de la mort sanglante et expiatoire du Seigneur ? Ces prétentions ne tombaient-elles pas naturellement d'elles-mêmes, du moment où le temps assigné à l'existence de la loi était accompli ? N'oublions pas d'ailleurs que la question subsiste, alors même que nous substituons à la loi la justice divine qui s'y déclare. Comment ses prétentions au châtement du péché pouvaient-elles être absolues vis-à-vis du Christ, puisqu'enfin Dieu lui-même a renfermé tous les hommes dans le péché *afin* de faire miséricorde à tous ? (Gal. III, 22 ; Rom. XI, 32.) La contradiction que nous venons de signaler s'explique par l'origine du système de Paul et elle est un des points les plus instructifs qui nous permettent de jeter un regard dans le canevas des idées dogmatiques de l'apôtre.

Si l'idée que Paul se formait de l'insuffisance religieuse et de l'importance secondaire de la loi avait été le point de départ et la base de son système, il n'aurait pas pu faire à la loi la concession de réclamer la mort du Messie, le sacrifice expiatoire comme condition de la satisfaction de ses prétentions ; au contraire, la loi, échelon inférieur de l'échelle des dispensations divines, serait tombée d'elle-même, à ses yeux comme à ceux de Jean, à l'apparition de la grâce et de la vérité en Christ, et la mort du Christ n'aurait eu aucun rapport avec les prétentions évanouies et les menaces de la loi. Mais telle n'était pas la pensée de Paul. En principe la loi était pour lui ce qu'elle était pour chaque juif, l'expression absolue de la volonté de Dieu. En conséquence, la mort de Christ ne pouvait l'abroger qu'en reconnaissant et en accomplissant les droits de la loi, en établissant un compromis entre le nouveau principe de la grâce et le principe légal de la justice. L'abrogation de la loi dans la mort expiatoire du Christ étant admise, il s'agissait de concilier l'importance temporairement réduite de la loi avec l'immutabilité de Dieu. Nous avons vu que Paul l'a fait

en concluant de la place intermédiaire assignée à la loi entre la promesse et l'accomplissement, qu'elle n'avait eu également dans les desseins de Dieu qu'une destination intermédiaire, non absolue. C'est ainsi que, tout en partant de l'hypothèse de la valeur permanente de la loi, qui déterminait encore sa conception de la croix comme sacrifice expiatoire, Paul fut poussé par les résultats de la doctrine de la croix à aboutir finalement, relativement à la loi, à une conséquence qui annulait ses prémisses. Cette contradiction pouvait se dérober aux yeux de l'apôtre, comme l'histoire de tant d'esprits le prouve ; mais elle est la cause la plus profonde de l'impopularité du système de Paul, même chez ceux qui s'approprièrent ses résultats les plus essentiels. En se plaçant simplement au point de vue de la loi dépassée et dégradée, que Paul avait dû d'abord conquérir à force de lutter avec la loi, ils n'avaient aucune raison de considérer encore l'œuvre de Christ, à la manière de Paul, comme une satisfaction donnée aux prétentions de la loi, comme un rachat de la malédiction qu'elle prononce, comme une manifestation de la justice distributive de Dieu. Le point de vue éthique, qui n'avait été que secondaire chez Paul dans la question de l'apparition et de la mort du Christ, pouvait, comme chez Jean, occuper le premier plan. C'était la conséquence inévitable de la tendance que Paul avait déjà adoptée dans sa nouvelle doctrine de la loi ; mais, incapable lui-même d'imprimer une nouvelle forme à sa doctrine sur la rédemption en conséquence de la nouvelle doctrine de la loi qui en était résultée, sa dogmatique conserva un caractère flottant entre la forme judaïque et l'idée chrétienne. La doctrine de la rédemption de Paul fut ainsi le moyen de surmonter la religion légale sous les formes de la religion légale, une réconciliation de la grâce et de la loi dans une série de conceptions uniquement empruntées au point de vue de la loi.

C'est par la voie historique que se résout encore une autre question qui a beaucoup embarrassé la dogmatique, mais que Paul n'a pas suggérée, parce qu'elle ne le touchait point : jusqu'à quel point la mort du *seul* Jésus a-t-elle été une

expiation correspondante, un équivalent pour la mort de *tous*? D'ordinaire, en se fondant sur 2 Cor. V, 21, on prétend avoir trouvé le parfait équivalent en ce que Jésus a été *sans péché*. Mais autant il est vrai que ce caractère constitue une *conditio sine qua non* de l'expiation, autant il en résulte peu que l'équivalent soit trouvé. Une *seule* mort imméritée, après tout, n'est au fond l'équivalent que d'une *seule* mort méritée, non de celle d'innombrables mortels qui l'avaient encourue. Le passage cité d'ailleurs ne le dit pas; l'exemption du péché en Jésus y figure comme la condition de la possibilité d'une souffrance vicarie. L'apôtre ne dit pas ce qui a donné à celle-ci sa vertu expiatoire absolue. D'autres passages qu'on cite ne nous instruisent pas davantage. On a insisté sur l'expression de la mort du *Fils de Dieu* (Rom. V, 10, et alibi), et on a prétendu que la participation de Jésus à la nature divine a prêté à sa mort cette vertu absolue. (Anselme, Luther.) Mais une pareille nature divine était loin de la pensée de l'apôtre¹. Disons plutôt que l'apôtre, en parlant habituellement de la croix de *Christ*, parle de la *personne du Messie*. Ceci nous révèle l'origine de toute la théorie. La croix du Messie est une contradiction impossible, si elle n'est pas ordonnée de Dieu comme le moyen de créer la justice messianique par l'expiation de la coulpe. Donc la croix doit être considérée comme le moyen d'expiation absolue. Telle est la base psychologique de la doctrine de Paul. On comprend dès lors que ni la possibilité ni la nécessité d'une substitution pareille à celle qu'il enseigne, ne pouvaient être l'objet de la réflexion de l'apôtre.

Si nous dépouillons maintenant sa pensée de ses formes judaïques et légales, que reste-t-il? Il reste une idée religieuse essentielle: l'amour de Dieu, qui tire l'homme de l'antagonisme où il se trouve naturellement vis-à-vis de Dieu et le transporte dans sa communion. De la part de l'homme, il n'y a que confiance, reconnaissance, acceptation de la grâce divine, qui puissent y correspondre. Cette idée renfermant le concept fondamental de la piété évangélique, tandis que la forme dont elle est revêtue jaillit d'une pensée foncièrement judaïque, il n'est

¹ L'auteur le prouve plus bas dans son livre.

pas surprenant que cette doctrine ait paru à la piété chrétienne tantôt un joyau précieux, tantôt une pierre d'achoppement. Il y a plus. Cet antagonisme entre l'idée chrétienne et la forme judaïque admet en Dieu un conflit d'amour et de colère, un conflit de motifs que la pensée dogmatique s'efforçait en vain de concilier, puisque, au fond, il ne s'explique que psychologiquement. Or, dans ces cas, la conception religieuse aime à répartir les contrastes sur divers représentants et se flatte de les concilier en les considérant comme l'effet de ces caractères différents. C'est ce qui s'est vu ici. L'amour de Dieu, le motif de la réconciliation, trouva son représentant en celui qui s'était constitué par son sacrifice l'organe volontaire de la grâce, en *Christ*, le médiateur historique de la rédemption. La *colère* qui, dans ses intraitables prétentions, réclamait l'expiation viciaire, trouva son représentant en celui qui depuis longtemps était pour la conscience judaïque l'expression de la justice distributive, le *diable*. Ainsi l'amour et la colère se répartirent entre Christ et le diable, et l'œuvre de la rédemption devint un drame, un combat, un procès. Ces personnifications ne se retrouvent pas encore chez Paul, mais dans ses successeurs immédiats, les auteurs des épîtres aux Colossiens et aux Hébreux. (Hébr. II, 14; Col. II, 15.) On inclina cependant davantage à considérer l'amour de Dieu manifesté dans le médiateur de la réconciliation, comme une œuvre humaine de charité, et à lui répondre par un retour d'amour reconnaissant. A ce point de vue touchant, la doctrine de la rédemption s'est dépouillée de ses aspérités et est devenue un germe puissant de piété pure et simple. C'est ce que nous voyons chez Paul lui-même. Malgré tous ses raisonnements dogmatiques, l'accent qui domine est celui d'un amour ému envers celui qui l'a aimé et s'est donné pour lui. Et la profondeur de cette disposition est devenue pour Paul la source d'une considération nouvelle et féconde de la mort du Christ.

II. — LA PRÉDESTINATION

Les juifs et les gentils continueront-ils à former deux partis opposés dans l'église, ou bien y aura-t-il fusion ? Voilà la grande question qui divisait Paul et ses adversaires. Paul estimait que *tous* avaient été baptisés dans un seul et même esprit pour former *un seul corps, soit Juifs, soit Grecs* (1 Cor. XII, 13), et les événements lui donnaient de jour en jour plus raison : ses succès dans le monde païen étaient éclatants. Mais les judéo-chrétiens n'en étaient que plus choqués. Quoi ? les enfants d'Abraham ne formeront qu'une faible minorité dans l'église du Messie ? Tous les prophètes ne se sont-ils pas renfermés dans les horizons théocratiques ? Le sceptre n'est-il pas à Israël et les païens ne sont-ils pas des étrangers et des passagers, qu'il est impossible de confondre avec les citoyens et les gens de la maison de Dieu ? C'est une interversion des décrets de Dieu !

L'apôtre se sentait en conséquence appelé à montrer que la grâce divine est la source unique et la maîtresse souveraine du salut, et que, si l'église se compose de juifs et de gentils indistinctement, ce fait émane de la *libre élection de la grâce*. C'est ici la clef de voûte du système paulinien, correspondante à la doctrine fondamentale de la délivrance de la loi par la mort de Christ. La différence qui existe entre ces deux dogmes, c'est que le dernier n'est que la conséquence de la théorie, tandis que, dans le second, la théorie trouve un appui dans les faits.

Le succès des missions de Paul parmi les gentils annule les promesses divines faites à Israël. Voilà le scandale des judéo-chrétiens. Paul y répond dans Rom. IX-XI d'une double manière : d'abord par la *polémique* qu'il dirige contre les prétentions juives, comme si un homme, quel qu'il soit, pouvait avoir droit à la grâce, comme si la grâce n'était pas absolument indépendante de la créature (IX) ; ensuite par la *consolation* qu'il adresse à Israël, en disant que l'aveuglement qui s'est emparé de lui n'est que temporaire et n'exclut pas l'ac-

complissement final des promesses divines dont Israël est l'objet. (X et XI.)

I. Dès l'origine, dit l'apôtre en suivant les traditions de l'Ancien Testament, les promesses divines n'ont pas été inséparables de la descendance d'Abraham, de la nationalité. Elles ont été le fait d'une libre élection. Ainsi, de tous les fils d'Abraham, Isaac seul a été l'enfant de la promesse et l'organe des privilèges théocratiques. Ainsi encore, des deux fils d'Isaac, c'est le puîné qui, quoique inférieur à son frère, est préféré, même avant sa naissance, parce que Dieu aimait l'un et haïssait l'autre. (IX, 13.) Il en avait le droit : le droit d'aimer, car n'a-t-il pas dit à Moïse : Je ferai miséricorde à qui il me plaira de faire miséricorde ! le droit de haïr, car l'Écriture dit à Pharaon : Je t'ai suscité tout exprès pour faire voir en toi (dans ta destruction) ma puissance ! D'où il résulte que si un homme obtient grâce de la part de Dieu, cette grâce ne dépend pas de l'homme qui veut et qui court (qui déploie ses efforts dans la lice), mais uniquement de la volonté absolue de Dieu qui fait miséricorde à qui il veut et qui endure qui il veut. (IX, 14-18.)

Ici naturellement on se demande ce que deviennent la liberté et la responsabilité humaines. Paul ne craint pas de soulever la question : Qu'est-ce que Dieu peut donc encore nous reprocher, puisque enfin personne ne peut résister à sa volonté ? Que répond l'apôtre ? Il accorde l'objection, coupe court à tout débat et renvoie le contradicteur à l'absolue dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu. Il en est ici, dit-il, comme du vase qui n'est ce qu'il est que par la volonté de celui qui l'a fabriqué et qui a le droit de faire d'une même masse d'argile des vases pour des usages honorables et des vases pour des usages vils. De même Dieu a le droit de faire des uns autant d'organes de sa miséricorde pour les glorifier et des autres autant d'organes de sa colère pour les perdre. (19-21.)

Mais qu'est-ce qui peut donc engager Dieu à faire des hommes autant d'organes de sa colère pour les perdre ? Remarquez, dit l'apôtre (et c'est ici le comble de sa dialectique hardie), que ce qui contredit le plus, en apparence, la miséricorde de Dieu,

la fait resplendir avec le plus d'éclat ; contesteras-tu encore avec Dieu, s'il se trouve d'ailleurs que Dieu, tout en voulant montrer sa colère et faire connaître son pouvoir, a supporté aussi dans sa grande longanimité, les vases de la colère, faits pour la perte, dans le but de faire connaître (καὶ ἵνα γνωρίσῃ) les richesses de sa gloire envers les vases de sa miséricorde qu'il a réservés pour la gloire ? Ainsi le mal tourne en moyen pour le bien. (22, 23.)

Choqué de ces vues, on a tâché de les modifier. D'abord on a voulu faire du *passif, faits* (κατηρτισμένα) pour la perte, un *réfléchi : qui se sont faits*. C'est inadmissible : le passif correspond seul au προητοίμασεν du vers. 23 et au ποιῆσαι εἰς ἀτιμίαν du vers. 21 ; d'ailleurs toute la péricope est destinée à montrer que l'amour et la haine, la compassion et l'endurcissement émanent également de la libre détermination de Dieu. Toute im-mixtion de la causalité humaine est ici une entorse donnée au texte dont l'image du potier fournit l'intention évidente. — Ensuite on a révoqué en doute la force probante de cette analogie en opposant les vers. 22 et 23 aux vers. 20 et 21, comme si l'apôtre voulait dire, abstraitement il est vrai : Dieu possède un droit absolu vis-à-vis de l'homme, comme le potier vis-à-vis de l'argile, mais (δὲ vers. 22) dans la réalité, il n'a pas même fait usage de ce droit ; au contraire, il a supporté avec beaucoup de longanimité des vases de colère qui, par leur propre faute, étaient tombés sous le coup de la colère, afin de les conduire à la repentance. Pour ne pas répéter que les vases faits pour la perte ne le sont pas par leur faute mais par la volonté de Dieu, remarquons que le vers. 23 nous apprend clairement que le but de ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ ne consiste pas à témoigner de la grâce aux vases de la colère par leur conversion, mais à en déployer en faveur des vases de miséricorde.

II. L'apôtre a considéré jusqu'ici l'endurcissement d'Israël du point de vue théologique et religieux : il n'est pas permis au faible mortel de murmurer contre un acte de la volonté souveraine de Dieu. Mais on peut envisager le même fait au point de vue anthropologique et moral de la *culpabilité* : Israël s'est

opposé à l'Évangile et a préféré la justice des œuvres à celle de la foi. C'est la même résistance qu'autrefois. Tel est le sujet que l'apôtre traite IX, 30 - X, 21. Sans doute, en tant que cette incrédulité résulte d'une absence de connaissance, d'un zèle mal éclairé (X, 2), cette culpabilité tombe en grande partie, l'apôtre le reconnaît ; mais ce n'est pas pour retirer ses idées sur la prédestination ; ici, comme ailleurs (par exemple dans la doctrine du péché Rom. V, 12 ss. comparés à 1 Cor. XV, 45 ss.), les deux points de vue marchent parallèlement. Vouloir les mettre d'accord, ce serait forcer les textes et altérer la pensée de l'apôtre. Ce serait adopter une exégèse rationaliste que de vouloir donner pour base à la miséricorde et à l'endurcissement (IX, 18), au *καταρτίζειν εἰς ἀπωλείαν* et au *προετοιμάζειν εἰς δόξαν* (IX, 22, 23), non la libre volonté de Dieu, mais celle de l'homme, qui croit ou qui par sa propre faute ne croit pas.

On a voulu en effet imposer à l'apôtre l'idée qui fait remonter la miséricorde et la perdition, non au libre arbitre de Dieu mais à celui de l'homme qui croit ou ne croit pas, et l'on en a appelé au *προηγνώσκειν* de Rom. VIII, 29. Ici, dit-on, la prédestination dépend de la prescience divine, dont l'objet est la libre foi ou la libre incrédulité de l'homme. La volonté *absolue* de Dieu n'a pour objet que la miséricorde envers les croyants, le rejet des incrédules *en général* ; si l'application *individuelle* est également déterminée de Dieu, elle ne l'est pas par un décret absolu, mais par une disposition qui dépend de la foi ou de l'incrédulité prévues, c'est-à-dire d'une condition humaine. Il y a partage entre la grâce et la liberté. Eh bien, rien n'est moins paulinien. En effet, d'une part, on fait violence au *ὅν θέλει* (IX, 18) qui marque un acte souverain appliqué aux individus ; et, de l'autre, on méconnaît le sens du *προηγνώσκειν*, comme le prouve XI, 2, où le *προέγνω*, appliqué au peuple d'Israël, ne peut signifier que la libre *élection* divine par laquelle ce peuple est devenu la propriété de Dieu. Remarquez au reste le contexte de Rom. VIII, 29. L'apôtre veut prouver que les *κλητοὶ κατὰ πρόθεσιν* parviendront certainement à leur destination. Cette *πρόθεσις* est expliquée par les deux verbes *προέγνω* et *προώρισε*, dont le premier marque le choix des *personnes* et le second leur *destination* ;

combinés, ils constituent la *ἐκλογή χάριτος* (Rom. XI, 5), c'est-à-dire le choix qui a la volonté divine pour base et la gloire pour but. (VIII, 30; IX, 23.) Il y a donc deux actes transcendants : la prédestination et la gloire. Ce qui les rejoint, ce sont les actes temporels du *καλεῖν* par la prédication de l'Évangile qui appelle la foi (X, 14, 17) et du *δικαιοῦν* qui en est la suite. Remarquez que tous ces actes, *προέγνω*, *προώρισε*, *ἐκάλεσε*, *ἐδικαίωσε*, *ἐδόξασε*, ne se suivent pas seulement, mais s'engendrent nécessairement, en sorte que celui qui se sait appelé et justifié peut être sûr d'être élu par la *ἐκλογή χάριτος* et destiné à la *δόξα*. Il n'y a donc pas de place ici pour la détermination humaine. Ce n'est pas que la foi soit exclue, mais elle est un chaînon dans la chaîne. C'est par elle que se réalise la divine *πρόθεσις* à l'égard de l'homme intérieurement, pour se consommer extérieurement dans la *δόξα*. Vous demandez : Comment se fait-il que le *καλεῖν* à l'aide de la prédication ait pour effet certain la foi des élus ? L'apôtre n'en parle pas, parce qu'il ne s'occupe ici que de ceux chez qui la foi était déjà un fait ; c'est pourquoi il ne s'arrête pas à la possibilité abstraite qu'ils eussent pu ne pas croire. Au reste, le *προητοίμασεν*, IX, 23, peut fournir ici quelque lumière. Ce terme ne marque pas seulement comme le *προώρισε*, VIII, 29, une prédestination *idéale* dans le décret de Dieu, mais une prédisposition morale très *réelle*, qui rend ceux qui en sont les objets susceptibles de la *κλήσις* divine et par elle participants de la foi. Le revers en est que ceux chez qui la prédication n'a pas cet effet, n'ont pas reçu la disposition requise, c'est-à-dire qu'ils sont des *σκεύη κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*. Ainsi Rom. VIII s'accorde avec Rom. IX pour proclamer le dogme d'une *prédestination rigoureuse qui rejette toute immixtion de la volonté humaine*. Et comment pourrait-il en être autrement chez un apôtre dont le trait caractéristique consiste à considérer la réalité avec toutes ses aspérités et ses contradictions, non-seulement comme permise de Dieu, mais comme voulue et opérée par lui ?

III. Laissons donc à la doctrine de Paul toute son âpreté, mais remarquons aussi que l'apôtre n'insiste pas sur la condition de ceux qui en souffrent ; que, s'il relève la faveur des élus, c'est pour les relever eux-mêmes par le trésor de consolation

qu'elle renferme, et que, s'il signale (Rom. IX, 14 ss.) les individus *κατηρτισμένοι εἰς ἀπωλείαν*, il a surtout en vue la majorité des juifs incrédules dont l'avenir lui ouvre de consolantes perspectives. C'est ce qui nous conduit au chap. XI. En effet, l'apôtre considère l'endurcissement d'Israël comme un moyen temporaire destiné à amener le salut de tous. Si Israël a bronché (XI, 2), ce n'est pas pour tomber irrémédiablement. Déjà en soi, cela est impossible. Dieu ne peut pas repousser à jamais son peuple élu, dont la racine, les patriarches, fut consacrée à Dieu. Dieu ne peut pas se repentir de ses dons et de sa vocation. (XI, 1, 16, 28, 29.) Et ce qui le prouve, c'est ce *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν* qui maintenant de nouveau, comme jadis du temps d'Elie, représente la continuité du peuple élu et garantit la grâce divine au peuple élu dans son ensemble, malgré l'endurcissement actuel de la majorité de ses enfants. Le peuple qui, quant à l'Évangile, est ennemi de Dieu, n'en demeure pas moins, eu égard au résidu de l'élection, l'objet de la grâce divine pour l'amour des pères. (28.)

Mais pourquoi Dieu a-t-il fait broncher ce peuple? pourquoi l'a-t-il endurci dans sa majorité? C'est de leur chute que devait résulter le salut des païens. Les branches naturelles sont retranchées et les païens qui ne sont qu'un sauvageon ont été entés sur l'olivier franc. Ce fait, recueilli par les voyages de l'apôtre, lui paraît une dispensation divine; l'incrédulité des juifs est, à ses yeux, le moyen destiné à porter aux païens la miséricorde divine. (11, 17, 30.) Ce n'est pas là cependant la seule ni la suprême intention de Dieu: le peuple élu ne peut pas être sacrifié aux païens, qui ne sont pas élus. Son endurcissement ne peut être que temporaire. Jusqu'à quand durera-t-il? Jusqu'à ce que la plénitude des gentils soit entrée dans le royaume de Dieu. (25.) C'est ainsi qu'Israël sera sauvé. La priorité des gentils excitera sa jalousie (11, 14), et il obtiendra miséricorde. Il y a plus. Après que les gentils auront ainsi contribué au salut des juifs, ceux-ci en recueilleront le plus grand avantage; si leur faute a été la richesse du monde et leur échec la richesse des gentils, que ne sera pas leur conversion en masse! et si leur rejet a été la réconciliation du monde,

que sera leur réhabilitation, sinon la vie surgissant du sein des morts? (12-15.)

C'est ainsi que grâce à sa philosophie grandiose de l'histoire l'apôtre voit dans un événement le moyen de réaliser celui qui le suit, jusqu'à ce que le but final de la grâce divine soit atteint; *car Dieu a renfermé tous dans la désobéissance afin de faire miséricorde à tous.* (32.)

Il ne faut pas entendre cette déclaration dans le sens rigoureux de l'apocatastase dogmatique. Il n'est pas question ici de la conversion au delà de la tombe; le point de vue est essentiellement historique et ne se préoccupe que de la conversion finale de l'humanité telle qu'elle vivait sur la terre dans ce moment-là. Il faut convenir cependant que, même avec cette restriction, la pensée de l'apôtre franchit les bornes eschatologiques de la dogmatique ecclésiastique, soit calviniste, soit luthérienne. L'apôtre oppose ici son prédestinarianisme religieux à l'indéterminisme de la dogmatique luthérienne; il n'est pas permis de faire des *τοῦς πάντας* de simples classes; ce terme marque l'ensemble des individus. Il n'est pas permis non plus d'y glisser la condition de la foi. Ce serait couper le nerf de la pensée apostolique; l'objet du décret divin dont il énonce la réalisation finale consiste en ceci: c'est que tous ceux qui avaient été autrefois désobéissants, finissent par ne plus l'être et sont sauvés comme convertis. D'autre part nous ne rencontrons pas non plus ici le *double décret définitif* de Calvin. Si nous avons trouvé une double volonté divine au chap. IX, la dualité se résout cependant ici dans l'unité supérieure d'un décret qui embrasse tous les hommes et qui a son contraire, non plus à côté de lui comme limite, mais sous lui, comme moyen subordonné au but unique. Aux élus ne correspondent plus des rejetés, et ceux qui semblent être tels ne sont au fond que provisoirement laissés ou mis de côté; leur tour n'est pas encore venu; la volonté divine ne les tient sous les verrous du péché et de la désobéissance (cf. Gal. III, 23) qu'afin qu'ils reçoivent le salut par l'intermédiaire de ceux qui les ont devancés; c'est ainsi que la vie finit par arriver également à tous, comme un libre don de la grâce divine.

On le voit, nous avons affaire ici à une spéculation philosophico-religieuse qui envisage toute l'histoire du monde comme la réalisation de l'idée divine, à la fois une et multiple. Étudiés du haut de ces cimes splendides, ce n'est pas seulement l'incrédulité des juifs, c'est en définitive le péché en général qui nous apparaît comme une phase dans la téléologie absolue du salut. Si le décret divin enveloppe tous les hommes sous le péché pour les rendre tous participants de la grâce, le péché est effectivement compris dans ce décret, c'est-à-dire non-seulement permis, toléré, mais ordonné comme moyen en vue de la révélation de la grâce. Ne nous étonnons pas de ce résultat. La loi, selon Paul, est donnée τῶν παραβάσεων χάριν, c'est-à-dire pour réveiller en l'homme la conscience du péché qui habite en lui et pour manifester pleinement le péché. (Gal. III, 19.) De là il n'y a qu'un pas à l'affirmation que la captivité de l'homme naturel sous le péché (Rom. VII) est un moyen divin destiné à réaliser la grâce. Mais ce pas si important, la dogmatique de l'église n'a pas eu la force de le franchir.

F.-C.-J. VAN GOENS,

docteur en théologie et ancien pasteur à Leyde.
